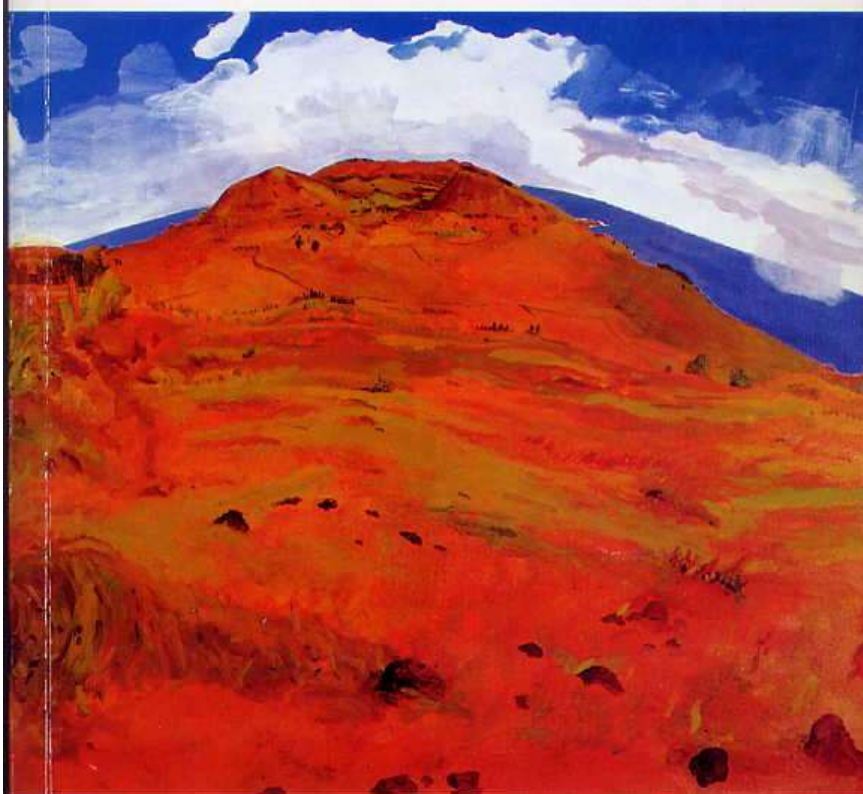


DEL CIELO A LA TIERRA

Una antología de teología feminista



Editado por: Mary Judith Ress, Ute Seibert, Lene Sjørup

Autoras

Rita Nakashima Brock
Joanne Carlson Brown
Carol P. Christ
Shirley Cloyes
Mary Condren
Mary Daly
Marija Gimbutas
Beverly Wildung Harrison
Carter Heyward
Mary E. Hunt
Catherine Keller
Madonna Kolbenschlag
Audre Lorde
Joan Marler
Sallie McFague
Elaine Pagels
Rebecca Parker
Judith Plaskow
Anne Primavesi
Rosemary Radford Ruether
Valerie Saiving
Elisabeth Schüssler Fiorenza
Dorothee Sölle
Charlene Spretnak
Starhawk
Merlin Stone
Alice Walker

Serie Crítica Cultural Feminista

DEL CIELO A LA TIERRA

Una antología de teología feminista

DEL CIELO A LA TIERRA
Una antología de teología feminista

DEL CIELO A LA TIERRA

Una antología de teología feminista

Editado por

INDICE

TIERRA

Mary Judith Ress, Ute Seibert, Lene Sjørup



DEL CIELO A LA TIERRA
Una antología de teología feminista

© SELLO AZUL
Casilla 291-12. La Reina
Santiago - CHILE

Todos los derechos reservados

Inscripción N° 91.687
ISBN 956-7281-11-4

Distribución:
Editorial Cuatro Vientos
Casilla 131
Fono/Fax: 562 - 3413107
Santiago - CHILE

Coordinación edición: Riet Delsing
Producción: Nadia Prado
Diseño portada: Riet Delsing
Pintura portada: José León
Monte Terevaka, Isla de Pascua

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE

1ª Edición, noviembre de 1994
2ª Edición, julio de 1997

INDICE

Presentación <i>Riet Delsing</i> Sello Azul	11
Prólogo <i>Ivone Gebara</i>	15
Introducción <i>Mary Judith Ress, Ute Seibert, Lene Sjørup</i> Editoras	21
Parte 1: ¿Qué es la teología feminista?	31
Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista cristiana <i>Carter Heyward</i>	33
Parte 2: La crítica "clásica"	41
La situación humana: un punto de vista femenino <i>Valerie Saiving</i>	43
El cristianismo: una historia de contradicciones <i>Mary Daly</i>	61
Después de la muerte de Dios Padre: la liberación de las mujeres y la transformación de la conciencia cristiana <i>Mary Daly</i>	97
El salto cualitativo más allá de la religión patriarcal <i>Mary Daly</i>	107
El sexismo y el discurso sobre Dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino <i>Rosemary Radford Ruether</i>	127
María: el rostro femenino de la Iglesia <i>Rosemary Radford Ruether</i>	149

Parte 3: La Diosa	157
Por qué las mujeres necesitan a la Diosa: reflexiones fenomenológicas, psicológicas y políticas	159
<i>Carol P. Christ</i>	
Cuando Dios era mujer	175
<i>Merlin Stone</i>	
Arqueomitología. Una entrevista con Marija Gimbutas. Diosas de la antigua Europa	185
<i>Joan Marler</i>	
La espiritualidad basada en la tierra celebra el ciclo de la vida	203
<i>Starhawk</i>	
Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriarcado	209
<i>Mary Condren</i>	
Parte 4: ¿Qué hacemos con la tradición judeo-cristiana?	237
Mujer-Iglesia: el centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista	239
<i>Elisabeth Schüssler Fiorenza</i>	
El rito de la manzana	257
<i>Madonna Kolbenschlag</i>	
Judaísmo feminista y restauración del mundo	261
<i>Judith Plaskow</i>	
Adán, Eva y la serpiente. Introducción	279
<i>Elaine Pagels</i>	
Parte 5: Nuevas imágenes para la divinidad	291
El primer paso para desterrar la idea del anciano blanco lo di gracias a los árboles	293
<i>Alice Walker</i>	
Dios como madre	297
<i>Sallie McFague</i>	
Búsqueda feminista de los nombres de Dios	311
<i>Dorothee Sölle</i>	

Parte 6: Cristología	321
Re-imaginando a Jesús	323
<i>Carter Heyward</i>	
¿Tanto amó dios al mundo?	333
<i>Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker</i>	
La redención feminista de Cristo	363
<i>Rita Nakashima Brock</i>	
Parte 7: La ética	385
El feminismo y la ética de la inseparabilidad	387
<i>Catherine Keller</i>	
El poder de la ira en el trabajo del amor. Ética cristiana para mujeres y otros extraños	399
<i>Beverly Wildung Harrison</i>	
Teología y moralidad de la opción procreadora	413
<i>Beverly Wildung Harrison con Shirley Cloyes</i>	
Lo erótico como poder	437
<i>Audre Lorde</i>	
Amigas verdaderas, amigas en la acción	443
<i>Mary E. Hunt</i>	
Parte 8: El ecofeminismo	453
Poder jerárquico y poder ecológico	455
<i>Anne Primavesi</i>	
Lo sagrado en el cuerpo de la tierra y en el cuerpo personal	481
<i>Charlene Spretnak</i>	
Hacia una teocosmología ecofeminista	507
<i>Rosemary Radford Ruether</i>	
Sobre las autoras	513
Créditos	519
Bibliografía	523
Sobre las editoras	541

Presentación

Este libro es el resultado de un deseo colectivo. Durante el "Primer Encuentro Feminista Chileno" en Noviembre de 1991, tuvimos la oportunidad de compartir con las editoras de este libro nuestro interés en publicar, en América Latina, parte del vasto material de literatura feminista producido en los países del Norte.

Para nuestra casa editorial, esta antología pretende ser la primera de una serie de publicaciones de "Crítica Cultural Feminista", que comprenderá traducciones de ensayos y trabajos literarios, destacando diversos temas, ámbitos y enfoques que han formado parte de los intereses teóricos feministas en el campo de la cultura. Trabajaremos esta serie en una perspectiva que permita mostrar y desarrollar miradas críticas, desconstruyendo así las propuestas de la cultura hegemónica que nos rodea.

Este primer volumen está dedicado a la teología, considerando la enorme influencia de la religión, especialmente de la Iglesia Católica, en la vida de las mujeres de América Latina.

Constituye un enfoque particular, desde el compromiso personal de las editoras, teólogas feministas que por sí mismas han reflexionado sobre el significado de la divinidad y la religión, sus implicaciones para las relaciones de género y su vinculación con otros temas culturales.

La trayectoria académica de las editoras Mary Judith Ress, Ute Seibert y Lene Sjørup permite confiar en los criterios selectivos que han aplicado para ofrecernos los textos incluidos en este volumen, como representativos de la amplia gama de la producción del Norte en el campo de la teología feminista.

Pensamos, en algún otro momento de la serie, ofrecer un texto sobre género y religión, desde la perspectiva de las ciencias sociales y la literatura, que con otros criterios abre también nuestra mirada sobre esa área tan significativa para la vida cultural.

Como ocurre generalmente, uno de los principales obstáculos para un proyecto de esta índole es el financiamiento, y en este sentido estamos muy agradecidas, en primer lugar, del apoyo brindado por la "Asociación de Iglesias Protestantes y Misiones de Alemania", así como también por la "Sub-Unidad de Mujeres en la Iglesia y la Sociedad" perteneciente al "Consejo Mundial de Iglesias" con sede en Ginebra, y por el "Comité Alemán del Día Mundial de Oración de Mujeres".

Agradecemos en forma especial a Ivone Gebara, teóloga feminista brasileña, quien accedió a nuestra solicitud de escribir el prólogo para este libro y establecer el vínculo con la teología feminista latinoamericana.

Gracias también a las traductoras Elena Olivos y Ondina Victoriano por su excelente trabajo; a Elena Aguila y David Molineaux, quienes invirtieron mucho de su valioso tiempo en la corrección de textos; a Elena Aguila además, por haber sugerido el título de este libro; a Nadia Prado, por su complicidad; a Sara Martínez Bergström, Teresa Gottlieb, Mario Irrarázaval y Luz María Villarroel por sus revisiones y comentarios de partes de la antología.

Mientras escribimos estas líneas, se está llevando a cabo, en El Cairo, la tercera "Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo" de las Naciones Unidas. Una vez más, nos vemos enfrentadas al clamor de fundamentalismos religiosos en torno al cuerpo y la vida de las mujeres, en una curiosa pero fuerte alianza entre el Vaticano y los países Islámicos. En este contexto, esperamos que la presente edición sea una fuente de reflexión y conocimiento para las mujeres latinoamericanas, un eslabón en la creación de sus propias redes y alianzas.

Riet Delsing
SELLO AZUL

Prólogo

Del cielo a la tierra

Prólogo

¿Por qué publicar en América Latina una antología de textos feministas escritos en el Primer Mundo? ¿Será que nos sometemos una vez más a las ideas del Norte y las consumimos como nuestra propia comida? ¿Será que seguimos acogiendo un colonialismo cultural y olvidándonos de nuestra propia historia, de nuestras preguntas y nuestra propia originalidad?

¿No parecía ya sanado nuestro complejo de inferioridad, "construido e interiorizado", y aquí estamos nuevamente buscando "afuera" las teorías que puedan explicar hasta las situaciones de nuestro cotidiano de mujeres latino-americanas?

¿Será que el discurso de las mujeres del Norte sobre ellas mismas sirve para las mujeres del Sur? Y, aún más, ¿será que se puede hablar de mujeres del Norte y del Sur como si la situación geográfica, cultural y económica bastase para distinguirlas?

Creo que estas preguntas pueden seguir habitándonos. Sin embargo, no por ello vamos a dejar de "consumir" las cosas buenas que el Norte produce. Y una de las cosas buenas que el Norte está produciendo, en un intento de salvar la brecha producida por la cultura, la economía, la política y la religión patriarcal, es la teología feminista.

La teología feminista del Norte no es una producción aislada exclusivamente en la perspectiva del Norte, sino que está llena de ternura y solidaridad con las mujeres de diferentes partes del mundo. Quiere ir más allá de ser una forma más de dominación, un colonialismo más, para ser una propuesta, entre otras, que nos devuelva la dignidad robada a todo ser humano y sobre todo a las mujeres.

La lucha feminista contra el patriarcado es en cierta forma el combate contra esta especie de "pecado original" que estamos cargando hace más de 6.000 años; un pecado abarcante, que va más allá de los nacionalismos y de las potencias económicas, aunque se desenvuelve en ellas y más allá de ellas. Es un "pecado original" en el cual nacemos, y del cual respiramos desde la

más tierna infancia, la mayoría de las veces sin ni siquiera tomar conciencia de que estamos en él. ¿Quién nos librará de él? ¿De dónde nos vendrán las fuerzas para superarlo e ir lentamente devorando su tejido hasta que de nuestro propio cuerpo nazca una humanidad más justa e igualitaria? Esta es una tarea de todas las personas, de las diferentes partes del mundo, que se sienten apasionadas por la vida y dispuestas a luchar y "esperar contra toda esperanza".

En esta perspectiva, un volumen de textos feministas escritos en el Primer Mundo puede contribuir al crecimiento de una nueva *mística* que tiene que envolver cada vez más a todos los habitantes de la tierra en vista de la propia salvación de la Tierra, de la Vida, de los seres humanos.

Todavía mantenemos esta terminología impropia de "Primer" y "Tercer" mundo, de "Norte" y de "Sur" aunque estamos convencidas de que ella comienza a ser caduca y ya no expresa bien la realidad histórica en que vivimos. Necesitamos hoy un nuevo tipo de solidaridad, una solidaridad que supera los antiguos conceptos de dependencia y sumisión, los cuales no sólo dieron vigor a los proyectos políticos colonialistas y desarrollistas, sino también a las propuestas de evangelización que las diferentes iglesias trajeron. Las mujeres fueron siempre víctimas, cómplices y colaboradoras de estos proyectos de sociedad y evangelización. Buscaron su salvación a través de los caminos ofrecidos por los hombres y trabajaron poco para elaborar sus propios caminos. Acogieron su situación como formando parte de un "destino" específico que la propia Naturaleza les había reservado. Sin duda, el contexto histórico-social no permitía comportamientos diferentes, sin embargo, es importante recordar nuestra complicidad e historia pasada para dar pasos más audaces en el presente y en vista del futuro.

Me gustaría presentar tres posturas que podrían ayudarnos a leer y profundizar los textos feministas del primer mundo:

1. La simpatía por la palabra diferente.
2. Lo que la palabra diferente me enseña en relación al mundo a partir del cual ella habla.
3. Lo que la palabra diferente sugiere como reflexión en relación a mi propio mundo.

Estas posturas son fruto de mi experiencia personal aliada a la experiencia de otras compañeras latinoamericanas que están acostumbradas a pensar, investigar y actuar más allá de los estereotipos y fronteras impuestos por nuestro mundo.

1. LA SIMPATIA POR LA PALABRA DIFERENTE

El mundo patriarcal, sobre todo el occidental, nos formó en una perspectiva dualista excluyente. Esta se caracterizó casi siempre por la intolerancia en

relación a lo diferente de mí, a lo diferente de nosotros/as, en los distintos aspectos de la vida social. Cualquiera que fuese la ideología en la cual nos situábamos, siempre teníamos que descubrir quiénes eran los enemigos y los inferiores, los o las culpables de nuestra situación. Al descubrir a los enemigos y a los inferiores, y colocando sobre ellos o ellas la culpa de las desgracias del mundo, podíamos movernos con más seguridad en nuestro universo de "iguales". Esta fue la ideología de las élites que pasó también a las masas empobrecidas, acentuándose de diversas formas según los contextos y situaciones. Si bien, por un lado, los comportamientos que afloran de tal ideología son hasta cierto punto comprensibles y han servido para permitirnos la comprensión de muchos acontecimientos de la historia, hoy, tales comportamientos parecen cada vez más limitados e incapaces de cambiar las relaciones humanas.

En esta perspectiva, por ejemplo, en los últimos 25 años, comenzó a hacerse sentir, de parte de los/las latinoamericanos/as progresistas, un comienzo de resentimiento y desconfianza en relación a las teorías producidas en el "norte". Muchas veces, a pesar de utilizarlas, se buscaba siempre el "gesto" latinoamericano de comprenderlas, de criticarlas y de afirmarse en relación a ellas. Recuerdo las primeras publicaciones de la teología de la liberación nacidas a mediados de 1970; muchos teólogos para marcar su originalidad decían que su "producción" era muy diferente, por ejemplo, de la teología europea. Decían que ésta era más un debate al interior de la Academia, entre un teólogo y otro, mientras que la nuestra partía de la situación dramática de miseria del continente latinoamericano y de sus caminos de lucha para superar tal situación. Entendiéndose como nacida más de los problemas reales, la teología de la liberación no siempre reconoció explícitamente su deuda en relación al pensamiento teológico europeo occidental e intentó de cierta forma afirmar su "superioridad" a partir de su diferencia y originalidad. Hoy, más de 25 años después, percibimos las cualidades y los límites de nuestras antiguas posturas. Percibimos que fueron posiciones coyunturales, fruto del momento histórico, de nuestras esperanzas y apuestas por la vida de los pueblos latinoamericanos. Hoy se impone otra actitud, una actitud de nuevas alianzas, de comunión y solidaridad, articuladas de otra manera.

En relación a la teología feminista producida en el Primer Mundo nuestra actitud de *simpatía* significa necesariamente la capacidad de, por un lado, contextualizar el habla del Norte para nosotras y, por otro lado, percibir que nuestro mundo de hoy -considerado "una aldea" por causa de los problemas comunes, de la unicidad de la economía mundial y de los medios de comunicación social que nos acercan cada vez más- se torna un mundo donde las contribuciones al bien de la humanidad ya no pueden tener fronteras. Estas contribuciones, por lo tanto, no son propiedad privada de nadie.

La actitud de *simpatía* significa pues una postura inicial o previa de

apertura, de escucha, de deseo de comunión, esto es de "común - unión" con aquellas personas poseídas por la misma pasión por la vida que nosotras, más allá de las fronteras que todavía nos separan.

2. LO QUE LA PALABRA DIFERENTE ME ENSEÑA EN RELACION AL MUNDO A PARTIR DEL CUAL HABLA

Me gustaría mencionar aquí algunos ejemplos tomados de mi propia experiencia. Al inicio de los años 80 comencé a leer a Dorothee Sölle y Rosemary Radford Ruether. Descubrí en Dorothee un aspecto de la cultura de obediencia propia del patriarcado que se expresó de manera terrible en los años de dominación nazi. Ella me reveló cómo el despotismo, el autoritarismo, el militarismo, sea de izquierda o de derecha, son "hijos" legítimos del patriarcalismo religioso fuertemente transmitido por el cristianismo. Comencé no sólo a entender mejor su experiencia de teóloga, sino la racionalidad e irracionalidad de ciertos sufrimientos humanos, sobretudo los "producidos" por el racismo, por el sexismo y por el clasismo. Comencé a entender nuevos aspectos del poder religioso y de su dominación en el "aconsejar" de las conciencias, sobretudo en la conciencia de las mujeres latinoamericanas. Comencé a percibir cómo este poder agudizaba en nosotras el sentimiento de culpa y nos tornaba una "pieza" importante para la hegemonía creciente del poder patriarcal en sus diferentes expresiones.

Rosemary Radford Ruether me abrió al discurso de la producción de imágenes de Dios en el patriarcalismo y al pluralismo de experiencias y expresiones culturales de esa realidad que llamamos *Dios*.

Pude captar aspectos de la elaboración teológica humana, más allá de mi discurso bien situado a partir de los pobres de América Latina, tomados genéricamente. Intuí cuánto el sistema jerárquico clerical podía ser cómplice no sólo de la dominación, sino también de la oposición a cualquier intento de liberación efectiva, sobretudo cuando se trata de las mujeres.

Debo decir también que tanto en el caso de Rosemary Radford Ruether como en el de Dorothee Sölle, el encuentro con la teología de la liberación latinoamericana y las visitas y cursos que dieron en diferentes países del Tercer Mundo, abrieron su reflexión teológica hacia horizontes más amplios que los de su propio mundo. Las hicieron escuchar los gemidos de hombres y mujeres más allá del contexto en que ellas viven y percibir que este gemitido por una vida digna precisa ser escuchado por toda la tierra, para que todos los pueblos se unan en un nuevo combate por la vida.

En sus escritos podemos percibir cuán importante "hilo" es el sufrimiento de las víctimas del imperialismo para su tejido teológico y cuánto la solidaridad internacional se torna en camino de esperanza para vivir de otra manera como humanidad en la tierra.

3. LO QUE LA PALABRA DIFERENTE SUGIERE COMO REFLEXION EN RELACION A NUESTRO PROPIO MUNDO

La lectura de las teólogas feministas del Primer Mundo me ayudó a captar aspectos diferentes de la misma problemática que vivimos. Se trata aquí no sólo de la comprensión de las fuerzas que contribuyen a mantener cautivas y silenciosas a las mujeres en la esfera de las grandes decisiones, sino también de la percepción de nuevos caminos para que se comprenda al ser humano en su relación con otros seres, con la tierra y con el cosmos. Se trata de buscar otra epistemología, otra cosmología, otra antropología que nos ayuden a rehacer el tejido humano y el sentido de la existencia. Se trata de abrir nuevos caminos para la percepción del *Misterio de Dios*, este Misterio inmenso, en nosotras/os y más allá de nosotras/os.

Las intuiciones de las teólogas feministas son varias. Desde la reapropiación de la Biblia y de la tradición patriarcal por algunas, pasando por la negación parcial de los aspectos opresores y excluyentes de la tradición, hasta la negación total de la misma.

La negación de la tradición patriarcal religiosa ha llevado a muchas a buscar la imagen de la Diosa originaria, anterior al Dios patriarcal que modeló nuestra tradición más reciente.

Todos estos caminos revelan una ávida búsqueda de las mujeres por pronunciar una palabra significativa a partir de su propia experiencia y a partir de su creciente pasión por la vida. Denuncian también los impasses que el patriarcalismo produjo en todos los sectores de la actividad humana, en el propio cuerpo de la tierra y del cosmos. De estos impasses y de los dolores del mundo todas participamos con mayor o menor intensidad.

Intentando sobrepasar la tendencia mecanicista y capitalista de querer "aplicar todo a nuestra realidad", y asumiendo la postura de aprendices de la palabra diferente, todos estos discursos tienen mucho que contribuir a la comprensión de nosotras mismas. Ellos nos invitan a recuperar -a nuestra manera- las experiencias más significativas de nuestros pueblos, a recuperar las palabras de mujeres latinoamericanas -indias, negras, blancas y mestizas- sobre su experiencia cotidiana, sus creencias más profundas y la forma más auténtica de expresarlas.

Acoger el discurso de las mujeres del Primer Mundo es intentar percibir en el corazón de su experiencia personal aquello que puede contribuir al nacimiento de una nueva relación entre las mujeres del Tercer Mundo, entre los hombres, entre todos los pueblos de la tierra.

Nuestra tarea en esta América Latina, al mismo tiempo tan plural y singular, es la de contribuir a crear nuevos puentes, nuevos caminos y a plantar flores con nuestras hermanas de otros continentes, convencidas de que la última palabra sobre nuestras vidas no puede ser más pronunciada por las fuerzas de

la dominación, por el poder del "imperio" que se infiltra cada vez más sutilmente por todos los meandros de nuestra existencia. El desafío de la *diferencia* también está lanzado para nosotras dentro de los diferentes corazones y sabores de nuestro feminismo.

Para concluir este prólogo invito a las queridas lectoras y lectores a que prueben de este "fruto" que les es ofrecido. Crean que él ha madurado por la experiencia de muchas mujeres sedientas de libertad y justicia. Saboreen su gusto fuerte y diferente. Procuren descubrir en él la consistencia, la finalidad y sobre todo la ternura. Buena lectura a todas/os, en la certeza de que la nueva humanidad, "los nuevos cielos" y la "nueva tierra" ya se están gestando en nosotras/os.

Ivone Gebara

Camaragibe, Brasil

Traducido por Ute Seibert

Introducción

En nuestro trabajo como mujeres comprometidas en una búsqueda común de lo divino en sus distintas formas, descubrimos que muchos de los textos teológicos feministas cruciales no están disponibles en idioma español. Por lo tanto, estamos orgullosas de poder introducir esta importante colección de ensayos de teología feminista en español. Esperamos poder continuar con otras publicaciones para dar a conocer las teologías de la mujer de todas partes del mundo.

Hemos agrupado los artículos en ocho partes; esta clasificación se atiene en cierta medida al desarrollo histórico de la teología feminista.

La teología feminista surgió, obviamente, en un contexto histórico que puede inicialmente ser considerado como un contexto de ira. Ira frente a los hombres del movimiento teológico Dios-está-muerto, frente al movimiento de teología del proceso, al movimiento de la teología de la esperanza, al movimiento de la teología de color, así como también ira frente al movimiento de la teología de la liberación, quienes fueron capaces de ver a las masas, a los pobres, a los oprimidos, a los marginados, a los hambrientos, a aquellos sin esperanzas, pero no a las mujeres que estaban a su lado.

De esta manera, las teólogas feministas, al igual que las feministas en general, dimos un importante paso metodológico: declaramos que nuestra teología debe estar basada en las experiencias de las mujeres.

Por lo tanto, hemos comenzado esta antología con la "Introducción a la teología feminista" de Carter Heyward, donde se establecen algunas presuposiciones metodológicas para feministas que trabajan en teología. Estas incluyen: la experiencia vivida de la mujer, una espiritualidad basada en las experiencias del cuerpo, y una férrea convicción de nuestra relación/conexión. Para Heyward "la teología feminista es una amplia empresa *ecuménica* de relato de cuentos, de celebración, de crítica a nuestras tradiciones, deleitándonos con ellas cuando están al servicio de la justicia y reformándolas cuando no lo están".

Los ensayos de la **Parte 2** pueden ser considerados "clásicos". Constituyen la primera crítica profunda al cristianismo desde la perspectiva de la mujer.

De esta manera, el ensayo escrito en 1960 por Valerie Saiving, "La si-

tuación humana", cuestiona la ética cristiana. "Mi propósito", dice, "es despertar a los teólogos frente al hecho de que la situación de la mujer, por muy similar que parezca en la superficie a la situación del hombre, en el fondo es muy diferente -que el dilema específicamente femenino es, de hecho, precisamente opuesto al masculino". Por lo tanto, Saiving sugiere que la ética cristiana debe ser específica en cuanto al género: mientras la doctrina de la abnegación, tenazmente predicada, puede prestar servicio a los hombres, para las mujeres puede ser un pecado. Los pecados de las mujeres son, como lo vemos en el artículo, muy diferentes.

En los siguientes tres ensayos escritos por Mary Daly surgen las frustraciones de las mujeres después del Concilio Vaticano II, cuando se definió una Iglesia Católica centrada en el hombre. Daly, doctora en teología y filosofía, en su primer ensayo, "El cristianismo: una historia de contradicciones", tomado de su primer libro *The Church and the Second Sex* (1968), examina cuidadosamente las afirmaciones de Simone de Beauvoir, que establece que el cristianismo es inherentemente sexista, y descubre que De Beauvoir está en lo cierto: una investigación meticulosa de la Biblia, de los padres de la iglesia así como de otros teólogos posteriores, revela cómo la tradición cristiana ha sido profundamente misógina. Como resultado de esta investigación, Daly se define a sí misma como post-cristiana.

Su segundo libro, *Beyond God the Father* (1973), refleja esta transformación. En su ensayo "Después de la muerte de Dios padre", presentado aquí, Daly analiza la imagen masculina de lo divino, la cual critica enfurecida y con gran inteligencia: "El difundido concepto del 'Ser Supremo' como una entidad separada de este mundo, pero con el control sobre él, de acuerdo a un plan, y que mantiene a los seres humanos en un estado de sometimiento infantil, ha sido una máscara no muy sutil del patriarcado divino".

Finalmente, en el tercer ensayo, "El salto cualitativo más allá de la religión patriarcal" (1975) -que nos fue sugerido por la propia autora- esta brillante teórica feminista nos da una lista con veintitrés afirmaciones que, tal como ella dice, dan contexto a su pensamiento. Daly sigue innovando no sólo teóricamente, sino también lingüísticamente en libros tales como *Gyn/Ecology, Pure Lust* y en su reciente autobiografía *Outercourse*.

Rosemary Radford Ruether, al igual que Daly, es una voz pionera en la teología feminista. Pero mientras Daly se define a sí misma como post-cristiana, Ruether nos invita a re-trabajar los preceptos estáticos y distorsionados del cristianismo. En su ensayo "Sexismo y lenguaje de Dios", tomado de su clásico libro *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology* (1983), Ruether expone la falacia de la imagen exclusivamente masculina de Dios. Lo hace examinando el surgimiento del monoteísmo patriarcal, el cual aplastó a la Diosa del antiguo Oriente. Nos hace un llamado a regresar a la "raíz de la

imagen humana de lo divino como la Matriz Primal, el gran útero en el cual todas las cosas, dioses y humanos, cielo y tierra, seres humanos y no humanos son generados".

En su ensayo "María: El rostro femenino de la iglesia", Ruether desafía la doctrina del nacimiento de la virgen y contrasta a María "como mujer convencional" con María Magdalena "una mujer independiente cuya cercana relación con Jesús se sostiene por su fidelidad a la cruz y su primacía en la experiencia de la resurrección. Ella representa un modelo para las mujeres, y ¡probablemente líderes posteriores de la iglesia prefirieron ignorarla!" Ruether también busca hacia atrás en la antigua figura de la diosa, a esta María de la Iglesia.

Algunas teólogas feministas dieron el valiente paso de desafiar no sólo la imagen masculina de lo divino en forma teórica, sino también -bajo la inspiración de la arqueología, la mitología y el movimiento de brujas de California- comenzaron a formular y a experimentar lo divino como diosa en los rituales. Por lo tanto, la **Parte 3** se refiere a la diosa. En el primer ensayo, "Por qué las mujeres necesitan la diosa", Carol Christ investiga el descubrimiento de la diosa como "símbolo de los poderes de vida y muerte, de la energía creciente y decreciente en el universo y en ellas mismas (las mujeres)". El simbolismo de la diosa, según Christ, es importante porque afirma cuatro aspectos del poder femenino: el cuerpo femenino; la voluntad femenina; los vínculos y la herencia de las mujeres.

En el artículo "Cuando Dios era mujer", la historiadora del arte Merlin Stone investiga la evolución de la deidad desde el Paleolítico Superior hasta el Neolítico, llegando a los periodos clásicos, y descubre evidencias definitivas que desde el comienzo de la religión, esta deidad suprema fue siempre femenina.

"Arqueomitología", es una entrevista a Marija Gimbutas junto con una selección de su libro *Goddesses and Gods of Old Europe* lo que constituye un excelente trabajo para acompañar el ensayo de Stone. Gimbutas sostiene que la Antigua Europa, que era pacífica, amante del arte, matrilineal y con una estructura social igualitaria, fue invadida por jinetes patriarcales de las estepas euroasiáticas que introdujeron las tecnologías bélicas. Este fue un choque entre dos cosmovisiones totalmente distintas, una celebraba la vida a través de la diosa y la otra adoraba el poder a través de la dominación. Gimbutas presenta una descripción concreta de las culturas prepatriarcales, ofreciendo así la posibilidad de una cultura postpatriarcal.

En "La espiritualidad basada en la tierra celebra los ciclos de vida", Starhawk, bruja y activista política, argumenta que cuando en vez de la muerte, el nacimiento se convierte en nuestra metáfora fundamental, el mundo cambia. "El cosmos se convierte en un cuerpo viviente en el cual todos/as participa-

mos, sumergiéndonos y emergiendo continuamente en ciclos rítmicos". Para Starhawk, una espiritualidad basada en los ciclos de la tierra, tiene tres elementos fundamentales: la inmanencia, la interconexión y la compasión.

Mary Condren en "Eva y la serpiente: El mito fundacional del patriarcado", investiga con esmero la imagen subyacente de la serpiente en la historia del Génesis, y muestra cómo este símbolo de las antiguas religiones de la diosa era una amenaza para la adoración de Yahvé, la emergente fe del pueblo hebreo. Ella demuestra que con el desarrollo del monoteísmo, en conjunto con el cambio de una sociedad tribal a una sociedad centralizada bajo un rey del pueblo hebreo, surgieron todas las deidades masculinas (como Yahvé) apoyando las preocupaciones de los hombres en el desarrollo del nuevo orden patriarcal.

Con la revelación feminista del sesgo patriarcal del cristianismo, la tradición se tornó problemática. ¿Cómo se relacionarían las feministas con nuestras raíces históricas, con la Biblia, con el judaísmo, con la historia de la iglesia?

En la **Parte 4**, Elisabeth Schüssler Fiorenza sugiere primero una metodología para leer la Biblia. Llama a una hermenéutica de sospecha, que toma como punto de partida la suposición de que los textos bíblicos y sus interpretaciones están al servicio del patriarcado. Ella insiste en que un paradigma feminista de interpretación crítica, no está basado en una fiel adhesión a los textos bíblicos ni en una obediente sumisión a la autoridad bíblica, sino en la solidaridad con las mujeres del pasado y del presente, cuyas vidas son tocadas por el rol de la Biblia en la cultura occidental. Fiorenza dice que "al exorcizar el mal estructural internalizado del sexismo patriarcal y llamando a toda la iglesia a la conversión y arrepentimiento, el feminismo cristiano y la teología feminista rescatan el derecho y poder de articular nuestra propia teología, recuperar nuestra propia espiritualidad y determinar nuestra propia vida religiosa y la de nuestras hermanas". En este ensayo, "Mujer-iglesia: El centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista", Schüssler Fiorenza nos llama a convertirnos en *ekklesia* de mujeres, mujer-iglesia.

"El ritual de la manzana" de Madonna Kolbenschlag es una ilustración de cómo una relectura de la Biblia puede ser usada en ritos de mujeres. Kolbenschlag relata su experiencia de exorcizar el mito de la tentación de Eva en el jardín a través de un ritual en el cual una manzana es pasada de una mujer a otra con las palabras, "Toma y come, porque es buena, y tú eres buena". Nos invita a "hablar y a escuchar un nuevo lenguaje" en compañía de mujeres.

Judith Plaskow en su ensayo "Judaísmo feminista y restauración del mundo", señala con precisión los preceptos judíos claves que forman parte de sistemas injustos que deben ser desmantelados, tales como una Tora que refleja y reproduce el poder de los hombres sobre las mujeres, un Israel que define diferencia como jerarquía, una noción de Dios como el Otro dominante,

una estructura legal que define la sexualidad en términos de posesión. Llama a la transformación del judaísmo y desafía a las feministas judías a juntarse en "comunidades diversas e igualitarias que entienden a Dios como una presencia en -no sobre- la comunidad, como su unión, apoyo y estímulo".

Esta sección termina con la "Introducción" de Elaine Pagels a su libro *Adam, Eve and the Serpent*. A través de la brillante investigación realizada en este libro, Elaine Pagels demuestra el cambio de la iglesia desde una secta judía disidente a un movimiento popular perseguido por el Imperio Romano, y el cambio producido cuando Constantino se convirtió a la nueva fe y el cristianismo pasó a ser la religión oficial del Imperio. Las afirmaciones cristianas relativas a la sexualidad, la libertad moral y los valores humanos cambiaron a medida que el contexto histórico cambió, y el canon de las escrituras bíblicas se editó en conformidad, quedando un cuerpo de escrituras, especialmente los evangelios gnósticos, fuera del canon. Pagels trabajó en forma específica con estas escrituras.

Cuando las teólogas feministas aumentaron su seguridad acerca de lo que serían sus nuevos conceptos de lo divino, la deconstrucción de la teología patriarcal y la ira, se convirtieron en nuevas teologías constructivas y en una nueva ternura. Tratamos de mostrar esta nueva ternura en la **Parte 5**. Así, la cita "Dios está dentro de ti y dentro de todos los demás" de *The Color Purple* de la escritora Alice Walker, ha sido repetida con frecuencia por teólogas feministas. Aquí, Shug, la amante de la protagonista, Celie, le dice que "se saque a ese viejo blanco de la cabeza". Shug recuerda que "el primer paso para desterrar la idea del anciano blanco lo di gracias a los árboles. Luego, el aire. Luego, los pájaros. Luego la otra gente. Pero, un día,... me pareció que se me abrían los ojos y me vi formando parte de todo y no separada. Pensé que si clavaba un cuchillo en un árbol, me sangraría el brazo".

El ensayo "Dios como madre" de Sallie McFague nos invita a considerar todos nuestros conceptos de lo divino como metáforas. Al final Dios es incognoscible. McFague sostiene que el modelo de padre llega a idolatrarse porque es considerado como una definición, como la descripción normativa de Dios. En contraste, otras metáforas tales como Dios como madre, amante, amigo, expanden nuestro concepto de Dios. La idea de Dios como madre o como ambos padres está asociada con el nacimiento y nutrición de su creación, humana y no humana.

Dorothee Sölle en "Búsqueda feminista de los nombres de Dios" afirma que la teología patriarcal ha perdido la transcendencia de Dios y nos ha privado de un lenguaje para nombrar a Dios. "El lenguaje de la religión -con lo que no me refiero al lenguaje robado donde un Dios masculino da órdenes e irradiaba un poder imperial- es el lenguaje místico: yo soy plena y enteramente en Dios, no puedo caer fuera de Dios, soy indestructible. Las mujeres necesitamos

recuperar este lenguaje que nos permite poder compartir nuestras experiencias profundas y dejar que nos transformen".

En la **Parte 6** presentamos tres ensayos que ilustran una discusión relativamente nueva pero áspera acerca de la cristología. Una nueva imagen de lo divino, cuestiona necesariamente las imágenes de Jesucristo. Un concepto femenino de lo divino que enfatiza la empatía, el nacimiento y la maternidad excluye pensamientos relativos al sacrificio del único y maravilloso hijo engendrado.

Carter Heyward en "Re-imaginando a Jesús" afirma que Cristo tiene diferente significado en diferentes grupos. "El mismo Cristo que para los pobres puede ser un alivio y un hermano, para los ricos es el Dios que sabe lo que es mejor para su gente, un icono creado a imagen de los gobernantes". Heyward continúa su argumentación diciendo que Jesús no debiera ser visto tanto como un Señor y Salvador, sino más bien como nuestro hermano humano, como un amigo y compañero -muerto desde hace mucho tiempo. Por lo tanto, "no debemos buscar las respuestas a nuestras preguntas en la historia de Jesús, sino más bien en unos con otros, en el espíritu que creemos que fue revelado en la vida de Jesús".

En "¿Tanto amó Dios al mundo?", Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker sostienen que el cristianismo ha sido en la vida de las mujeres la fuerza fundamental en el desarrollo de la aceptación del abuso. "El mensaje que entrega la imagen de Cristo en la cruz como salvador del mundo, es que el sufrimiento logra la redención", señalan. Por otra parte, este mensaje se complica aún más, debido a la teología que sostiene que Cristo sufrió por obedecer la voluntad de su Padre. Luego critican la doctrina fundamental del cristianismo -el sufrimiento y la muerte de Cristo *por nosotros*- que no sólo acepta sino que estimula el sufrimiento.

En "La redención feminista de Cristo" Rita Nakashima Brock también desenmascara el maltrato divino del niño que yace en la esencia del cristianismo. Esta teóloga asiática-norteamericana desarrolla una cristología no centrada en Jesús "sino en relación y en comunidad con el cristianismo como centro de sanación". Para Nakashima Brock, las teologías que revelan el "heart del universo" son necesarias para liberarnos de los ciclos de abuso. Usa la palabra *heart* como una metáfora para el ser humano y para nuestra capacidad de intimidad; involucre la unión del cuerpo, del espíritu, de la razón, de la pasión a través de la "sabiduría del heart", la sabiduría más profunda y plena.

La **Parte 7** ofrece varios ensayos acerca de la ética. En "El feminismo y la ética de la inseparabilidad", Catherine Keller analiza el sentimiento de Shug de "ser parte de todo, no estar separada de nada" (cf. el ensayo de Alice Walker). Keller examina este sentido de inseparabilidad a la luz de las convicciones de Simone de Beauvoir, quien establece que las mujeres deben ser

potenciadas hacia el descubrimiento de un ser independiente, opinión que Keller considera androcéntrica. Luego utiliza el trabajo de Carol Gilligan para demostrar que la identidad de la mujer se define en un contexto de relaciones y se juzga según normas de responsabilidad y cuidado. Concluye que la "conexión" es clave para el desarrollo de una ética feminista.

Los siguientes dos ensayos pertenecen a Beverly Wildung Harrison. En "El poder de la ira en el trabajo del amor", Harrison establece tres puntos como base para una teología moral feminista: actividad o creatividad como forma de amor; celebración de la corporalidad y el sentimiento como ingredientes básicos en nuestra relación con el mundo; y la centralidad de la relación en cualquier decisión ética. Insiste en que el sacrificio no es una virtud moral central. Más bien, "los actos radicales de amor -que expresan solidaridad humana y resucitan la relación mutua- son las principales virtudes de la vida moral cristiana".

En su siguiente ensayo, "Teología y moralidad de la opción procreadora", Harrison demuestra en forma brillante los fundamentos misóginos presentes en el debate anti-aborto. Señala que "la elevación de la procreación a imagen central de bendición divina está íntimamente conectada al surgimiento del patriarcado". Es de excepcional importancia para las feministas su resumen histórico de la teología moral detrás del debate acerca del aborto. La falla moral más profunda de la posición "pro-vida" es, dice ella, que ninguno de sus defensores ha intentado reconstruir el contexto concreto, del mundo real de "la lucha casi desesperada de mujeres sexualmente activas para lograr algún control sobre el desenfreno de la naturaleza en la concepción".

En "Lo erótico como poder", de la ahora desaparecida Audre Lorde, poeta y feminista lesbiana negra, la autora nos asegura que "lo erótico es un recurso dentro de cada una de nosotras que descansa en un plano profundamente femenino y espiritual". Define lo erótico como "la fuerza de vida de las mujeres; aquella energía creativa habilitadora, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando en nuestro idioma, en nuestra historia, en nuestro amor, en nuestro trabajo, en nuestras vidas".

En "Amigas Verdaderas, amigas en la acción", Mary Hunt proclama que la amistad entre mujeres es el mejor antídoto contra el patriarcado. Indaga sobre la amistad de las mujeres teológicamente, a la luz de su significado y valor último y concluye que "una sociedad que no valora ni nutre el amor entre las mujeres, no puede pretender lograr un futuro sano y vivificante". Las mujeres siempre han sido amigas, insiste Hunt, pero el patriarcado, con la ayuda de las iglesias, ha establecido que el matrimonio y no la amistad sea la interacción humana ideal.

Los últimos tres ensayos, la **Parte 8** de esta antología, tratan el tema del ecofeminismo. En "Poder jerárquico y ecológico", Anne Primavesi demuestra

cómo la jerarquía, concepto y práctica del "poder-sobre", viene de la conciencia científica cristiana y occidental, que se distancia a sí misma del mundo, atomizándola en partes no vivientes, que interactúan en forma mecánica, que sólo son valoradas en relación a su utilidad para la humanidad. Nos muestra cómo una visión totalitaria de nuestra relación con la divinidad ha exaltado la jerarquía y el patriarcado. Para probar su teoría, ella analiza primero la historia de la creación del Génesis en forma jerárquica, y luego desde un punto de vista ecológico. Finalmente, hace un llamado a una nueva comprensión ecológica del poder como el poder-desde-dentro.

Charlene Spretnak en su ensayo "Lo sagrado en el cuerpo de la tierra y en el cuerpo personal", señala cómo las tradiciones patriarcales dominantes de la civilización occidental están basadas en una espiritualidad que busca trascender la naturaleza y el cuerpo. En contraste, ella propone una espiritualidad basada en la tierra que se fundamenta y se enriquece a través de la percepción de la red cósmica de la vida. "Cuando dejemos de sentirnos turistas en el mundo natural, cada vez más se revelará ante nosotros la intensa vitalidad y compleja interrelación de la totalidad sagrada". Las maravillas de la tierra evocan celebraciones que se manifiestan en una emergente "espiritualidad Gaiana", que Spretnak describe como rituales de gratitud y alegría que marcan las etapas en nuestra vida, sanan, potencian, y exploran nuevas posibilidades del ser a la vez que refuerzan nuestros vínculos de comunión.

En el último ensayo, "Hacia una teocosmología ecofeminista", Ruether nos dice que una espiritualidad ecológica necesita basarse sobre tres premisas: la transitoriedad de los seres, la interdependencia viviente de todas las cosas, y el valor de lo personal en la comunión. Ruether nos habla sobre la muerte desde una perspectiva ecofeminista: "Cuando miremos al vacío de nuestro futuro ser extinguido y su substancia disuelta, encontraremos allí la fuente de la vida y de la creatividad de la que surgieron todas las cosas y a la cual retomarán, sólo para surgir en nuevas formas. Conocemos ésto como el gran Tú, el centro personal del proceso universal, con quien dialogan todos los pequeños centros de ser personal en la conversación que continuamente crea y recrea el mundo".

Las teólogas feministas en el Norte han recorrido un largo camino partiendo de la desconstrucción de los fundamentos de la teología como proyecto patriarcal, hacia un proyecto fundamentalmente ecológico, afirmando la vida, sin sacrificar a nadie, tampoco a las mujeres. Sin embargo, el camino es más largo... algunas mujeres del Sur, al igual que mujeres marginalizadas del Norte, han criticado el carácter predominantemente blanco de estas construcciones que no han incorporado la reflexión desde la clase y la raza. Lo que aquí ofrecemos, en las palabras de Carter Heyward, es "una sinfonía inconclusa". La discusión continúa, y aparecerán otras voces, se harán escu-

char otras armonías y melodías.

Nosotras hemos sido parte de este caminar -provenientes "del Norte", pero viviendo y trabajando en América Latina hace años. Ha sido un grato desafío de seleccionar y proponer los textos de esta antología.

Invitamos a las lectoras y lectores a escuchar estas voces de las teólogas del Norte, voces diversas, a veces desafinadas entre sí, buscando cantar con la propia voz una nueva canción. Afinemos nuestros oídos, escuchemos qué resuena en cada una, qué sonidos nos evoca dentro del concierto y los ritmos que estamos acostumbradas a escuchar. Ensayemos nuevas melodías compuestas de nuestras propias búsquedas y del encuentro.

Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup

Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista cristiana

Parte 1

¿Qué es la teología feminista?

Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista cristiana

CARTER HEYWARD

¿Qué es la teología feminista? Es más común que se use el término para denotar un propósito teológico particular que para caracterizar una perspectiva que da forma al método y al contenido del quehacer teológico en general -una perspectiva distinta de las lecciones masculinistas generalmente enseñadas en las iglesias, sinagogas y seminarios. Ambos usos del término son correctos, en cuanto describen algo que está ocurriendo actualmente entre los académicos religiosos. El primer uso, aquel que alude a un propósito teológico particular, puede ser el más inmediato y por un tiempo, el más crítico; ciertamente, es el más evidente en el curriculum teológico.

El segundo sentido de la teología feminista -denotar una perspectiva que da cuenta de, y forma el, quehacer teológico en general- es, creo, el más radical y, a largo plazo, el más efectivo. El primero es hoy día el más aceptable, porque puede ser marginalizado en el curriculum, mientras que el segundo alcance presenta un desafío a la mayoría de los supuestos tradicionales sobre qué es teología.

Mi objetivo es ofrecer algunas indicaciones sobre lo que puede constituir una perspectiva teológica feminista en relación tanto con métodos particulares utilizados en teología feminista como con la tarea teológica más general. No puedo hablar, y definitivamente no lo hago, sobre lo que es la teología feminista. Yo soy *una* teóloga feminista y al decir esto reconozco implícitamente el carácter de auto-definición que tiene el señalar quién es y quién no es una teóloga feminista. Generalmente me alegro cuando una persona se caracteriza a sí misma como teóloga feminista, sea que yo esté de acuerdo o no con su comprensión del feminismo o de la teología. Me alegro porque, en estos tiempos antifeministas, llamarse feminista es adoptar una actitud de desafío frente a la gran cantidad de supuestos masculinistas sobre las mujeres, los hombres, el mundo y dios.¹

Este texto fue presentado por primera vez como ponencia en 1982, en la "Episcopal Divinity School", Cambridge, MA, Estados Unidos, con el título "Jesus: A Feminist Perspective".

Los movimientos en el pensamiento teológico tienden a expandirse en término de número y diversidad de participantes. La teología feminista no es una excepción. En lo que sigue, intentaré citar puntos de significativa divergencia entre teólogas feministas y ser tan honesta como sea posible en mi evaluación de lo que puede estar en juego en estos desacuerdos. También trataré de ser clara acerca de dónde me ubico yo en relación con estas diferencias. Mi expectativa no es que todas las feministas estén en el mismo lugar. Al contrario. Si lo estuviéramos, el valor educacional de lo que podemos enseñar y aprender juntas se vería seriamente disminuido. Espero seguir aprendiendo - así como espero seguir enseñando. Lo que digo está impregnado con juicios de valor. Dicho de manera más simple, expongo mi opinión, mi punto de vista, que, aunque no tomó forma en una "incubadora", es algo por lo que tengo que responsabilizarme. Lo que yo creo es aquello de lo que me he apropiado, algo que valoro, y no algo que pueda atribuir a Mary Daly, Tom Driver, Paul Tillich, Elie Wiesel, Friedrich Schleiermacher o Jesús de Nazaret.

La teología es una importante, y cuidadosamente realizada, reflexión crítica sobre -y una expresión de- el significado y valor de nuestra experiencia de Dios: ¿nuestra preocupación última? ¿el poder del ser mismo? ¿hacedor de justicia? ¿poder en la relación? ¿creador/redentor/sostenedor? ¿fuente y recurso de amor?

¿Quiénes somos *nosotras* para hacer teología? Somos el pueblo de Dios. No existe un sistema teológico universalmente correcto que pueda ser aplicado a todos los pueblos, en todas partes, en todo momento. Por consiguiente, cuanto más la teología refleje la experiencia específica y particular de quienes le dan forma, tanto más creíble es para los demás, especialmente para la gente honesta que busca un dios honesto. Una teología buena y constructiva se hace en la práctica de situaciones concretas, en las cuales las que hacen teología hablan por y sobre ellas mismas en lugar de por y sobre otros/as o la humanidad en general, en un intento de universalizar sus experiencias de lo que es verdadero o bueno.

¿Significa esto que la teología no puede representar la experiencia de vida o los compromisos de fe o los valores de nadie más que la persona o las personas que la hacen? De ninguna manera. Significa que la universalidad en un acto teológico está enraizada *tanto* en la profundidad e integridad de las experiencias particulares de Dios que ella despliega, *como* en la apertura y el deseo de los teólogos de dialogar y compartir nuevos discernimientos y cambios en percepciones y sistemas.

La fuerte predominancia del dogma y la sistematización cristiana ha sido establecida por varones que han reflexionado y articulado el sentido y el valor de sus experiencias como las experiencias de todos los hombres y todas las mujeres. Una presunción epistemológica similar ha sido hecha por gente

blanca (la mayoría de ellos hombres) que ha intentado articular el sentido y el valor teológico de la vida de la gente de color. Estas presunciones están implícitas bajo supuestos tales como objetividad, ciencia, teorización libre de valores, imparcialidad, y revelación. Es específicamente en respuesta a este error epistemológico que las mujeres blancas y los hombres y mujeres de color han insinuado que Dios es, de hecho, nuestra madre/la diosa y/o que el mesías es negro. Lo que esto significa, metodológicamente, es que la teología debe hacerse modestamente, reconociendo que todas las imágenes y esquemas teológicos son limitados -en términos de verdad y comprensibilidad- por los límites de las experiencias de vida de quienes los construyen.

Lo que esto puede significar en términos de validez teológica nacida de la práctica del ministerio es que, dada la blancura de mi piel/psiquis/experiencia de vida, el mesías no puede ser aceptado como negro por mí, de tan buena gana o tan fácilmente como puede serlo por parte de mis hermanas y hermanos de color. Pero no puedo decir que el mesías *no* es negro o que en realidad no hace ninguna diferencia (es sin importancia, es trivial) de qué color es el mesías. De hecho puede ser sin importancia para mí, en la medida que la raza y el color de la piel no hace diferencia para los miembros "iluminados" o liberales de la clase racial gobernante. Nuestra capacidad para sentir o pensar con integridad sobre nuestra situación social/racial ha sido mistificada por nuestro privilegio racial. Pero el color de Dios, mesías/liberador, es un asunto de gran significado y valor para los miembros de las clases raciales subordinadas.

Litúrgicamente, y de otras maneras, mi tarea, como persona blanca, es compartir tan honestamente como sea posible el sentido y el valor de mi experiencia. Esta debe incluir moralmente una constante apertura a, y deseo de, compartir/diálogo/reciprocidad cuando sea posible/cambio *en relación a*, lo que las hermanas y hermanos negros quieran decirme, mostrarme, compartir conmigo.

En una situación de opresión - por ejemplo, en una sociedad racista- es privilegio epistemológico de los oprimidos liderar en la nominación y veneración de dios. Lo que esto significa para mí, como blanca, es que mi tarea podría ser seguir este liderazgo. De la misma manera, hoy día, la tarea de los hombres es seguir el liderazgo de las mujeres en la nominación y veneración de dios. Puede que sea en este punto epistemológico (de cómo sabemos lo que sabemos) donde las feministas nos conectamos con lo que otros teólogos de la liberación están haciendo.

El feminismo es una perspectiva ideológica enraizada en el reconocimiento de muchas mujeres, y de un creciente número de hombres, de que "la experiencia humana común" (David Tracey) de las mujeres en la historia es estructuralmente la de subordinación al hombre; y más aún, que esta situación de dominación (por los hombres) y subordinación (de las mujeres)

está ligada estructuralmente (por instituciones, organizaciones y disposiciones sociales, gobiernos, y un conjunto de supuestos sobre lo que es "natural", "verdadero" y "correcto") a otras experiencias humanas de dominación y sumisión, tales como el capitalismo avanzado y el racismo.

Esta es una "dura" definición de feminismo (Beverly Wildung Harrison)² en contraste con el feminismo "blando" con el cual muchas (¿la mayoría?) de las mujeres blancas de la clase media alta que somos feministas hemos crecido. La diferencia entre feminismo duro y blando descansa en si quienes nos llamamos feministas reconocemos o no el *carácter estructural del sexismo*. Las feministas blandas tienden a percibir el problema principalmente como actitudes y opiniones *individuales*, que se pueden cambiar por medio de la persuasión. Si educamos a la gente, les mostramos cuan injusto es el sexismo, les ayudamos a cambiar sus formas de pensar, podremos resolver el problema del sexismo. Las feministas duras sostienen que la educación no es suficiente y que los cambios sociales ocurren cuando las personas no son solamente educadas (y cambian su modo de pensar) sino cuando están mucho más involucradas en una *reestructuración* de la sociedad de tal manera que el emplazamiento del poder social sea redistribuido. Diez años atrás muchas de las feministas en este país eran feministas blandas: con el correr del tiempo fuimos ordenadas, obtuvimos cargos en iglesia/escuela/gobierno, recibimos aumento de sueldo o ayuda para nuestros hijos. Al intentar una participación en nuestros nuevos roles, muchas de nosotras nos hemos vuelto más duras, esto es feministas post-liberales.

Un análisis feminista blando es mi punto de vista en *A Priest Forever* (1976). Fue interesante para mí descubrir recientemente que una cuidadosa lectura de este libro refleja un movimiento hacia un análisis más estructural. La lucha que rodeó la ordenación en Filadelfia había empezado a empujarme más allá de una expectativa individualizada y orientada a la educación de lo que podría constituir la liberación de las mujeres, incluyendo mi propia liberación.

Actualmente, entre feministas cristianas, el análisis feminista blando es característico de muchas mujeres y hombres que saben que algo anda mal en términos de la relación masculino/femenino. Pueden saber, por ejemplo, que más mujeres que hombres tienen dificultad para conseguir trabajos en parroquias (u otras partes), pero se inclinan a creer que la mujer "excepcional" lo logrará si lo intenta.

El análisis de la feminista dura intenta desenmascarar esta interpretación como ilusoria. Entre las feministas duras hay por lo menos tres fuertes corrientes de movimientos teológicos, que difieren en cuanto a la importancia que otorgan a la supremacía masculina en relación a otras estructuras de injusticia. (1) Algunas feministas creen que el sexismo es lo más devastador y por lo tanto lo más importante y/o la forma de opresión más antigua y más

profundamente enraizada en la historia humana. Hay que deshacer el sexismo antes que ninguna otra justicia significativa se haga en este mundo. Mary Daly, Carol Christ y Naomi Goldenberg se mueven en esta corriente. (2) Otras feministas sostienen que el asunto de qué viene primero - ya sea en tiempo o importancia - es un punto discutible tanto moral como estratégicamente. Estas feministas citan la complejidad de los efectos interactivos entre género, raza, bienestar económico, edad. Rosemary Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Delores Williams y Judith Plaskow están entre las mujeres que toman esta posición. (3) Para otras feministas, algunas otras injusticias estructurales pueden tomar precedencia inmediata sobre el sexismo en su trabajo. La teóloga feminista Dorothee Sölle, por ejemplo, recientemente ha pasado la mayor parte de su tiempo en el movimiento por la paz, tanto en Alemania como en los Estados Unidos. Pauli Murray y algunas otras feministas negras citan la lucha del pueblo negro contra el racismo como prioritaria en su vida diaria y en su trabajo. Mujeres tales como Sölle y Murray entienden que la supremacía masculina se relaciona con la injusticia económica, con la opresión social y el militarismo.

El corazón del contenido feminista golpea fuerte en el método teológico mismo. El contenido refleja el método, y viceversa. Quienquiera que lea a Mary Daly (*Beyond God the Father* y *Gyn/Ecology*) y mi *Redemption of God* puede imaginar correctamente que la diferencia en lo substancial de lo que proponemos refleja una diferencia en la metodología. Teólogos masculinos a menudo nos piden que les digamos qué es la teología feminista, cómo se hace y en qué todas nosotras (las feministas) estamos de acuerdo. Nosotras podemos hablar solamente por nosotras mismas y permitir que otras voces se nos unan en tanto cantemos la misma canción. Lo general nace de lo particular y solamente en términos de *cada* voz en particular. Aquí entonces hay algunas presuposiciones metodológicas de mi trabajo como teóloga:

1. Sostengo que *toda* teología constructiva se hace en la praxis de la experiencia de vida y que la teología feminista pone especial atención a la experiencia de vida en una sociedad sexista. La experiencia del sexismo proporciona la base en la que nos instalamos para reflexionar y articular el sentido y el valor teológico.

2. Creo que la teología feminista es siempre "el segundo acto" (Gustavo Gutiérrez), precedida por el reconocimiento de un serio problema (la estructura de injusticia sexual) y el compromiso de trabajar por su eliminación -en la creación de un mundo justo.

3. Como teóloga feminista, concedo a la justicia un status normativo en teología. La justicia es la relación correcta entre dos o más personas, relación de beneficio mutuo, creado por un esfuerzo mutuo. Todos los recursos teológicos - incluyendo la Biblia, la doctrina, la disciplina, la política, la teología

sistemática y otros campos - pueden usarse creativamente sólo en la medida que fomenten el bienestar humano en una sociedad justa.

4. Tal teología está enraizada en la fe en un/a dios/a justo/a. Para algunas feministas, dios es la fuente de justicia; para otras, el hacedor de justicia; para otras la justicia misma: dios es justicia. Estas pueden reflejar interpretaciones naturales, morales y humanistas, aunque entre muchas teólogas feministas no hay disyunción, y en algunos momentos no hay diferencia entre las así llamadas categorías naturales y morales.

5. Esta teología es una teología crítica de la liberación, hecha sobre la base de una "hermenéutica de sospecha" (Juan Luis Segundo). La teología feminista, con su interpretación del cuerpo humano físico como absolutamente central en el "círculo hermenéutico", se mueve más allá de las grandes corrientes de la teología de la liberación de América Latina. Toda experiencia de nuestras experiencias (Nelle Morton), todo análisis de las situaciones sociales en las que vivimos, todas las críticas de las tradiciones que compartimos y las construcciones de afirmaciones teológicas (los cuatro "puntos" del círculo de Segundo) se han hecho en relación con cómo experimentamos, sentimos, pensamos y *vivimos* como cuerpos. Dado que las tradiciones cristianas han sido el lugar para la denigración del cuerpo -y especialmente del cuerpo femenino- las mujeres concedemos un lugar preferente a las experiencias actuales de nuestro cuerpo, lo que muchas otras teologías de liberación, a pesar de ser materialistas, no han asumido como central, como principio y fin de todas nuestras experiencias de justicia/dios en el mundo.

6. Centrada en el cuerpo, la teología feminista es sensual/sexual. Su espiritualidad está cimentada en su sensualidad/sexualidad -esto es, en nuestras experiencias de los anhelos/sentimientos/necesidades de nuestro cuerpo por relaciones/conexiones con otros participantes en el mundo.

7. Otra forma de articular estas relaciones/conexiones es sosteniendo, como lo hago yo, que la teología feminista es fundamentalmente relacional. "Nuestra" experiencia está siempre en relación con la experiencia de otros; del mismo modo también lo está nuestra teología. Así, la teología feminista es un gran quehacer *ecuménico* de contar historias, celebrar, criticar nuestras tradiciones, gozándose en ellas cuando éstas sirven a la justicia, reformándolas cuando no lo hacen.

8. Tal teología feminista de la liberación da testimonio del carácter dinámico y cambiante de las relaciones, y por ende de la teología misma. Más aún, la teología feminista se mueve en relación con un dios que es relacional (dinámico, cambiante, activo). Al igual que la teología de proceso, la teología feminista reconoce eso como verdadero; a diferencia de la teología de proceso, la teología feminista no presupone una primordial y consecuente bipolaridad de naturalezas en Dios, sino que podría sugerir que la naturaleza (el ser) de

dios deriva de la actividad (el hacer) de dios. Epistemológicamente, la teología feminista se mueve de la acción a la ideología, más bien que viceversa.

9. Yo insistiría en que ninguna doctrina o creencia es inmune a la crítica implícita en las tesis anteriores. Ni dios, ni la encarnación, ni el pecado, ni la reparación. Nosotras, las feministas asumimos la prerrogativa de transvalorar las normas tradicionales cristianas o religiosas, tal como el supuesto de que el orgullo es pecado. Como Valerie Saiving-Goldstein insinúa en su ensayo escrito en 1960, para la mayoría de las mujeres, la auto-negación puede ser el mayor pecado - y el orgullo, un aspecto de la redención.³

10. Mientras permanezcamos en cualquier medida comprometidas con nuestras tradiciones religiosas -judías, cristianas, u otras predominantemente masculinistas- las teólogas feministas compartimos una vocación de soportar, tan creativamente como podamos, las enormes contradicciones entre el compromiso de nuestra fe y la teología, las prácticas y enseñanzas de nuestras variadas filiaciones religiosas. Por ejemplo, una de las más difíciles tensiones que encontramos las feministas cristianas es la que se produce entre nuestra experiencia de vida como feministas y la doctrina, disciplina y culto de una iglesia fundada en supuestos masculinos sobre la relación de Dios Padre con su Hijo Jesús que a su vez es Dios Hijo, y quienes juntos gobiernan en un Reino, en el cual el poder es "naturalmente" enviado desde lo alto hacia abajo - y solamente a quienes se someten a la omnipotencia y omnisciencia de un Padre que sabe más. El Creador y el Redentor son experimentados y conceptualizados, explícitamente, como seres a la imagen de los *hombres*. Esto no es un accidente histórico, ni una coincidencia metafísica. En verdad, a la imagen de la prototípica y primordial relación macho-macho (padre-hijo), estas doctrinas son construidas y sostenidas/santificadas (por el tercer macho-Espiritu, el que sostiene y santifica) para beneficiar primordialmente a los *hombres* en sus esfuerzos por vivir con sentido y bien en la tierra.

Las doctrinas sobre la trinidad y la encarnación, junto con la expiación, proporcionan la molienda para el molino cristológico y constituye un escándalo particular para las feministas cristianas. Creo que debemos estudiar estas doctrinas mucho y bien. Tenemos que estudiar estas doctrinas y tenemos que estudiar nuestras vidas si no queremos renunciar, o a nuestros sentidos del yo, o a nuestras raíces en una tradición religiosa que experimentamos, por una parte, como avergonzante y misógina, y por otra, como un lugar de amistad y solidaridad en nuestra búsqueda de sentido y valor como-mujeres.

Traducido por Ondina Victoriano

NOTAS

1. Cuando "Dios" aparece con "D" mayúscula, se refiere a la deidad del monoteísmo occidental -ya sea que esté representado en esas tradiciones religiosas como El, Ella o Ello. Donde "dios" aparece sin mayúscula, estoy hablando de una divinidad que a mi parecer no es fácilmente compatible con la descripción del monoteísmo de la tradición occidental dominante.
2. La primera vez que escuché esta definición fue durante una conversación privada con Beverly Wildung Harrison en 1979.
3. Véase Valerie Saiving-Goldstein, "The Human Situation: A Feminine View", *The Journal of Religion*, April, 1960. (Ver artículo en esta antología).

La situación humana un punto de vista feminista

Parte 2

La crítica "clásica"

La situación humana: un punto de vista femenino

VALERIE SAIVING

Soy estudiante de teología; también soy una mujer. Quizás les parezca curioso que ponga estas dos aseveraciones una al lado de la otra, como si quisiera implicar que la identidad sexual de una persona tiene alguna relación con sus opiniones teológicas. Yo, personalmente, habría rechazado tal idea cuando recién comencé mis estudios teológicos. Pero ahora, trece años más tarde, ya no estoy tan segura de que cuando los teólogos hablan de "hombre", están usando la palabra en su sentido genérico. Después de todo, es un hecho universalmente conocido que la teología ha sido escrita casi exclusivamente por hombres. Este solo hecho debería ponernos en guardia, especialmente cuando los teólogos contemporáneos nos recuerdan constantemente que una de las más fuertes tentaciones del hombre es identificar su limitada perspectiva personal con la verdad universal.

Mi propósito es criticar, desde el punto de vista de la experiencia femenina, el examen de la situación humana hecho por ciertos teólogos contemporáneos. Las consideraciones que delinearé tienen su más firme expresión en los escritos de Anders Nygren y Reinhold Niebuhr. Sin embargo, creo que éstos representan la tendencia, bastante común en la teología contemporánea, a describir el dilema del hombre como algo que surge de su separatidad, poner en relieve la ansiedad que esta condición le produce, y a identificar el pecado con la auto-afirmación y el amor con la abnegación.

La condición humana, según muchos teólogos contemporáneos, está universalmente caracterizada por la ansiedad, ya que aun cuando el hombre es una criatura sujeta a las limitaciones de toda existencia finita, es diferente de las otras criaturas en la medida en que es libre. Aun cuando su libertad está limitada por su participación en el orden natural, no está sujeto por instintos heredados a vivir repetitivamente los esquemas de vida comunes a todos los miembros de la especie. Puede separarse del mundo y mirarlo, ver múltiples posibilidades y tomar decisiones, elaborar sus propias metas e imaginar armo-

Este texto fue publicado por primera vez en 1968, en *The Journal of Religion*, con el título "The Human Situation: A Feminine View".

nias más amplias, destruir estructuras naturales dadas y crear otras nuevas en lugar de aquéllas. Esta libertad del hombre, que es la fuente de su creatividad histórica y cultural, es también la fuente de su tentación a pecar. Porque la libertad del hombre, que desde otro punto de vista puede llamarse su individualidad y su soledad esencial, trae consigo un profundo temor por la supervivencia del yo y de sus valores. El pecado es el intento personal de vencer esa ansiedad magnificando el propio poder, rectitud o conocimiento. El hombre sabe que él es sólo parte del todo, pero trata de convencerse a sí mismo y de convencer a otros de que él es el todo. El trata, de hecho, de convertirse en el todo. El pecado es la preocupación injustificada del yo por su propio poder y prestigio; es el impulso imperialista a cerrar la grieta entre el yo individual, separado, y los otros, reduciéndolos al status de meros objetos que pueden ser tratados como apéndices del yo y, por consiguiente, manipulados. El pecado no es un acto ocasional, aislado, sino que traspasa todo lo que el hombre hace, aun aquellos actos que realiza por los motivos más puros y "altruistas". Porque la criatura humana tiene una capacidad maravillosa para cegarse a sí misma al hecho de que, no importando cuán altruistas puedan ser sus metas, en sus intentos por alcanzarlas, siempre inserta sus propios y limitados propósitos individuales.

El amor es lo precisamente opuesto al pecado. Es la verdadera norma de la existencia humana y la única solución real al dilema fundamental en que se ubica el hombre. El amor, según estos teólogos, es auto-entrega total, sin pensar en el interés personal sino que buscando solamente el bienestar del otro. El amor no emite juicios respecto del valor del otro; no demanda ni mérito del otro ni recompensa para sí mismo sino que se da libremente, completamente y sin cálculos. El amor es perdón incondicional; respecto de la persona a quien se da, soporta todo, cree todo, espera todo, sobrelleva todo. El amor es personal; es la relación concreta de un *Yo* con un *Tú*, donde el *Yo* se deshace de todas sus particularidades, de todas sus auto-afirmaciones, de todo lo que lo pueda separar del *Tú* y se hace totalmente receptivo al otro.

Es importante, pienso, recalcar que el anterior análisis de la situación humana y las definiciones de amor y pecado que lo acompañan son conceptos mutuamente dependientes. El tipo de amor descrito es normativo y redentor precisamente en cuanto responde a las necesidades más profundas del hombre. Si la naturaleza humana y la situación humana no son como las describen los teólogos en cuestión, entonces, la afirmación de que la auto-entrega en el amor es la ley del ser humano resulta irrelevante y hasta puede ser falsa. En la medida en que la teología contemporánea, en su totalidad o en parte, ha descrito la condición humana incorrectamente, su doctrina sobre el amor puede ser cuestionada.

Mi argumento es que hay diferencias significativas entre la experiencia

masculina y femenina y que la experiencia femenina revela con mayor énfasis ciertos aspectos de la situación humana que están presentes, aunque de manera menos obvia, en la experiencia de los hombres. Las doctrinas teológicas contemporáneas sobre el amor se han construido, creo, principalmente teniendo como base la experiencia masculina y por lo tanto han visto la condición humana desde el punto de vista del hombre. En consecuencia, estas doctrinas no proporcionan una interpretación adecuada de la situación de la mujer - tampoco, por lo mismo, de la del hombre- especialmente frente a ciertos cambios fundamentales que en este momento están teniendo lugar en nuestra sociedad.

Pero, ¿podemos hablar con verdadera certeza sobre la experiencia femenina como algo fundamentalmente diferente de la experiencia masculina? ¿Existe algo como una estructura de carácter femenino fundamental que siempre y en todas partes difiere de la estructura básica del carácter masculino? ¿No son todas las diferencias entre los sexos, excepto aquellas puramente biológicas, pertinentes a una cultura dada? ¿No somos todos, tanto hombres como mujeres, miembros de una sola especie?

Por supuesto que sería ridículo negar que hay una estructura de experiencia común a ambos, mujeres y hombres, de suerte que podemos hablar con legitimidad de la "situación humana" sin referencias a la identidad sexual. La única interrogante es si hemos descrito la situación humana correctamente considerando las experiencias de ambos sexos. Sabemos, también, que ya no podemos hacer ninguna distinción rápida ni segura entre las *potencialidades* de los hombres y de las mujeres como tales. El siglo XX ha sido testigo del quiebre de tantas de nuestras concepciones de las diferencias sexuales de manera tal que ya no podemos ignorar por más tiempo la tremenda plasticidad de la naturaleza humana. Pero quizás la evidencia más notable de que toda diferencia entre los sexos, más allá del nivel fisiológico, es totalmente arbitraria, viene de las descripciones dadas por antropólogos culturales de varias sociedades primitivas cuyas ideas sobre la conducta apropiada para cada sexo son tremendamente diferentes de, y en numerosos casos contradictorias con, aquéllas sostenidas por nuestras propias tradiciones.

Y sin embargo, curiosamente, son los mismos antropólogos quienes han comenzado en años recientes a cuestionar la presunción de que los caracteres de hombres y mujeres son esencialmente iguales. Es más asombroso todavía observar que entre ellos hay dos mujeres de incuestionable competencia profesional.

Fue Ruth Benedict -quien en *Patterns of Culture* subrayó la relatividad de los caracteres ideales sostenidos por varias sociedades y la incapacidad de la ciencia para explicar esta diversidad desde el punto de vista biológico- quien, además, escribió estas palabras: "A mí me parece algo terrible ser mujer". Y

también: "la naturaleza pone una mano compulsiva y muy aflictiva en la mujer, y lucha en vano quien trata de negar esto o escapar de esto - la vida adora la pequeña ironía de comprobarlo en la misma mujer que lo ha negado; la mujer puede solamente esperar éxito trabajando según la concepción de la Naturaleza de su forma de ser - no contra ella."¹

El interés de Margaret Mead por el problema de la diferenciación sexual se ha expresado en gran parte de sus investigaciones y escritos. En 1935, publicó *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*,² libro en el que llegó a la conclusión de que no hay diferencias naturales - es decir, innatas - entre los rasgos de carácter de hombres y mujeres. Más bien, la forma en que cualquier sociedad en particular define la masculinidad y la femineidad es una asignación arbitraria de cualidades a un sexo o al otro respecto de las cuales los miembros de cualquier sexo pueden ser educados con la misma facilidad.

Catorce años más tarde, Margaret Mead publicó *Male and Female*, en el cual volvió al problema, pero esta vez desde una perspectiva levemente diferente:

En toda sociedad conocida, la humanidad ha elaborado la división biológica del trabajo en formas a menudo muy remotamente relacionadas con las diferencias biológicas originales que dieron los indicios originales... A veces una cualidad ha sido asignada a un sexo, a veces al otro... Sea que trabajemos con asuntos pequeños o grandes, con las frivolidades de los adornos y cosméticos o con la santidad del lugar que ocupa el hombre en el universo, encontramos una gran variedad de formas, con frecuencia completamente contradictorias unas con otras, en las cuales los roles de los dos sexos han sido moldeados.

Pero siempre encontramos el moldeamiento. No conocemos ninguna cultura que de manera articulada haya dicho que no hay diferencias entre hombres y mujeres excepto en la forma en que ambos contribuyen a la creación de la próxima generación; que en todos los otros aspectos son sencillamente seres humanos con variados dones, ninguno de los cuales puede ser asignado de manera exclusiva a uno de los sexos. ...

Por consiguiente... estamos enfrentados al más diverso y confuso conjunto de, en apariencia, contradictorias evidencias respecto de las diferencias sexuales. Podríamos preguntar: ¿son importantes? ¿existen diferencias reales, además de las obviamente anatómicas y físicas - pero sólo biológicamente fundadas - que pueden ser enmascaradas por las enseñanzas aplicadas por una sociedad dada, pero que sin embargo estarán siempre ahí? Tales diferencias, ¿afectarán toda la conducta de los hombres y toda la conducta de las mujeres?³

Mead contesta esta pregunta afirmativamente, no porque haya encontrado nuevas evidencias que contradigan las presentadas en su libro anterior, sino

porque ha puesto la pregunta de manera diferente. En lugar de hacer la pregunta que hacemos la mayoría de nosotras: "¿son las diferencias de carácter entre los sexos el resultado de la herencia o del medio ambiente, de la biología o la cultura?", ella pregunta, más bien, si no podrían haber ciertas similitudes básicas en las formas en que hombres y mujeres de cada cultura han experimentado lo que significa ser hombre o ser mujer. Las culturas pueden, y lo hacen, sobreponer al sentido fundamental de la pertenencia a uno u otro sexo otras ideas que son irrelevantes y contradictorias a la estructura básica de la sexualidad. No obstante, si existen tales regularidades, entonces podemos descubrir que, bajo las adiciones específicas que cada cultura ha impuesto, permanece un substrato o centro de orientaciones masculinas y femeninas que, si contradicen muy drásticamente la sobreestructura, pueden desafiar la existencia misma de la sociedad y de sus miembros.

En mi descripción de algunas de estas diferencias bioculturales entre la experiencia masculina y femenina, me basaré en el análisis de Margaret Mead porque personalmente lo encuentro extraordinariamente iluminador. Sin embargo, debo dejar en claro que no intento resumir su pensamiento, que es muy complejo para presentarlo enteramente aquí; tampoco (ya que todavía los antropólogos no están de acuerdo en esta materia) la presento como autoridad. Principalmente, lo que diré está basado en mi propia experiencia y observación tal como ésta se ha clarificado y fundamentado por Mead y otros escritores como Helene Deutsch,¹ Erich Fromm² y Theodor Reik³ (psicoanalistas), Talcott Parsons⁴ (sociólogo) y Ashley Montagu⁵ (antropóloga).

Entonces, ¿cuáles son las distinciones entre las experiencias de los hombres y las experiencias de las mujeres cuando ocurren en cualquier sociedad humana, y de qué manera contribuyen éstas a la formación de diferencias en el carácter y la orientación masculina y femenina?

Necesitamos empezar con el hecho central de las diferencias sexuales: en toda sociedad son las mujeres - y solamente las mujeres - las que tienen hijos. Más aún, en toda sociedad la persona que está más cerca del infante o niño pequeño es una mujer. Este hecho, basado en la psicología de la lactancia, sigue siendo verdadero aún en nuestra propia cultura, en la que la leche artificial ha reemplazado ampliamente al pecho materno.

La estrecha relación entre madre e infante juega el primer y quizás más importante rol en la formación del carácter masculino y femenino, y esto significa que la persona con la que el bebé se identifica originariamente es una mujer. Ambos, niños o niñas, necesitan aprender a superar esta identificación inicial diferenciándose de la madre. Pero el tipo y grado de diferenciación exigido al niño son notablemente diferentes de los que se exigen a la niña. La niñita aprende que, aunque tiene que crecer (convertirse en una persona separada), crecerá para ser mujer como su madre y tener sus propios hijos; ella,

en un sentido amplio, tomará el lugar de su madre. También aprende que se convertirá en verdadera mujer de manera muy natural - sencillamente por la maduración de su cuerpo. De hecho, ya es mujer, aunque en miniatura, y debe, por tanto, ser protegida contra la explotación prematura de su femineidad. Por lo tanto, el énfasis para la niña se pone en el hecho de que ella es del sexo femenino y todo lo que necesita hacer para obtener su femineidad completa es esperar.

Para el niño, el proceso de diferenciación de su madre, es mucho más complejo y difícil. El aprende no solamente que tiene que crecer sino que tiene que crecer para ser hombre; que los hombres son diferentes de las mujeres, ya que aquéllos no tienen bebés; y que él tiene, por lo tanto, que convertirse en un tipo de criatura bastante diferente de su madre. En lugar de imitarla, él debe abandonar completamente su identificación original con ella. El descubre además que, aunque él no es ni nunca será mujer, tampoco es hombre todavía. Tendrá que esperar varios años para que pueda actuar sexualmente como hombre, y por consiguiente no necesita ser protegido, como su hermana, de la actividad sexual hasta cuando esté listo para eso. Por esta razón a él se le permite mucha más libertad que a la niña. Pero esta libertad tiene sus inconvenientes, ya que junto con ella va un cierto conjunto de normas que tiene que satisfacer antes de que se considere que ha logrado su hombría. El tiene que aprender ésta o aquella destreza, adquirir ésta o aquella habilidad y pasar ésta o aquella prueba de aguante, coraje, fuerza o logro. El tiene que *probarse* a sí mismo para ser un hombre. Es cierto que él tiene ciertas ventajas sobre la niña, particularmente por el hecho de que tiene órganos visibles que demuestran su sexo. Pero a fin de cuentas, el proceso de auto-diferenciación juega un rol más fuerte y provoca mayor ansiedad en la maduración del niño que lo que normalmente ocurre en el caso de la niña. Crecer no es, para él, meramente un proceso natural de la maduración de su cuerpo; es, en cambio, un desafío que tiene que enfrentar, una prueba que tiene que aducir por medio de actuaciones, logros y actividades dirigidas hacia el mundo exterior. Y aun así, su recompensa por lograr la hombría no es fácilmente comprendida en la imaginación. Es bastante obvio para un niño lo que significa ser madre, pero no es tan obvio lo que significa ser padre.

Esta temprana divergencia entre el desarrollo sexual masculino y femenino se repite, se refuerza y se elabora en momentos posteriores de la vida del individuo. Por ejemplo, la historia de la niña como mujer está marcada y señalada como auténtica por una serie de acontecimientos corporales definidos, naturales e irreversibles: primera menstruación, defloración, embarazo y parto, menopausia. Cada uno de estos hechos, por cierto, ocasiona ansiedad a la niña y ésta puede parecer el equivalente femenino de la constante ansiedad respecto de su hombría que acosa al niño. No obstante, estos eventos fisio-

lógicos que marcan la vida de la mujer tienen también un aspecto tranquilizador, porque cada uno de ellos es concreto, prueba irrefutable de su femineidad. La historia del niño no le proporcionará signos físicos tan dramáticos y definitivos de su masculinidad.

Aún más significativas son las diferencias entre los roles de mujer y hombre en los diferentes aspectos de la sexualidad adulta. Los procesos de fecundación, embarazo, parto y lactancia llevan implícitos una cierta pasividad; son cosas que le *pasan* a una mujer más que cosas que ella *hace*. El mismo acto sexual, por ejemplo, tiene para ella esta cualidad básicamente pasiva. La mujer, por supuesto, *puede* tomar un rol activo, pero no es necesario para ella hacerlo, ya sea para satisfacer al hombre o para realizar su función reproductiva. De hecho, ella puede no sentir un gran deseo o incluso tener fuertes sentimientos de repugnancia, y sin embargo puede, por un sinnúmero de razones, someterse al hombre -a veces actuando de modo tal que él permanece completamente inconsciente de los sentimientos de ella. En el caso extremo -violación- la estructura pasiva de la sexualidad femenina aparece incuestionablemente. El caso es muy diferente para el hombre, cuyo *activo* deseo y *activa* actuación en el acto sexual son absolutamente necesarios para su consumación. Y de nuevo, la demanda de actuar está pareada con una inevitable ansiedad; para probar su hombría, él *debe* salir exitoso en lo que se ha propuesto - y es posible, para él, fallar.

Considerado en términos de sus consecuencias reproductivas, el acto sexual tiene sentidos muy diferentes para el hombre y para la mujer. La parte del hombre en la creación de un niño aparece como indirecta y se completa muy rápidamente, mientras que la participación de la mujer es directa, inmediata y prolongada. Es verdad que ahora sabemos como hecho científico lo que pueblos primitivos habían solamente sospechado y otros habían negado: que el rol del hombre en la reproducción es esencial y que su contribución genética es igual a la de la mujer. No obstante el nacimiento de un niño no es nunca una garantía absoluta para el hombre de su virilidad, como lo es para la mujer de su femineidad. Porque, mientras no puede haber duda a cerca de quién es la madre del niño, "la paternidad permanece, con todo nuestro conocimiento biológico moderno, tan inferencial como siempre lo fue, y considerablemente menos asegurable que lo que parece haber sido en algunos períodos de la historia."⁹ También hay una sensación, de que la creatividad biológica de la mujer parece presentar un desafío al hombre; él quizás siente su incapacidad para tener hijos como una deficiencia que tiene que compensar con otras formas de creatividad.

El sentido del hombre de su propia masculinidad, entonces, se caracteriza por una constante incertidumbre, la presencia de desafíos y el sentimiento de que tiene que probar que es hombre una y otra vez. También esto

demanda un tipo de logro objetivo y de un mayor grado de auto-diferenciación y auto-desarrollo que lo que se requiere de la mujer *como* mujer. En un sentido, la masculinidad es un proceso interminable de *llegar a ser*, mientras que en la femineidad el énfasis está en *ser*. Otra forma de plantear la distinción es que la mujer está más estrechamente unida a la naturaleza que el hombre. Esto tiene ventajas y desventajas para ella como ser humano. Las ventajas estriban en su mayor grado de seguridad natural y el menor grado de ansiedad a la que está sujeta; ambas cosas le hacen más fácil entrar en relaciones amorosas en las que la auto-preocupación es mínima. No obstante, si es verdad como lo dice Niebuhr, que el hombre está ubicado en el lugar donde se juntan la naturaleza con el espíritu, entonces la proximidad de la mujer a la naturaleza es una medida de la distancia que ella debe recorrer para alcanzar el espíritu. Que ella también es un ser humano libre se prueba con el hecho de que puede rechazar el rol femenino; pero, habiéndolo escogido, ella ha escogido un tipo de cautiverio que no está incluido en la aceptación del hombre de su identidad sexual.

La masculinidad puede ser definida, con buenas razones, como la distancia entre el espíritu y la naturaleza. Debido a su rol menos directo e inmediato en el proceso reproductivo, incluyendo la nutrición durante el largo período de la infancia humana, el hombre está, en su mayor libertad, necesariamente sujeto a un tipo de ansiedad -y, consecuentemente, a un tipo de impulso creativo- que la mayoría de las mujeres experimenta con menos frecuencia y menos intensamente.

He extraído las distinciones entre la experiencia masculina y femenina en los términos más definidos posibles para aclarar la divergencia entre ellas. Pero es importante que recordemos los innumerables cambios que han ocurrido en estos temas básicos en las sociedades humanas. Cada cultura, hemos dicho, superpone en las necesidades de los roles sexuales una completa estructura de rasgos de carácter masculino y femenino. Muchas de estas adiciones están sólo tenuemente relacionadas con el origen en que descansan, y pueden hasta ser completamente contradictorias con ese origen. Cuando este fenómeno se lleva al extremo de que las mujeres, por ejemplo, sean educadas por su sociedad para despreciar las funciones de la procreación y nutrición, entonces la sociedad está en grave peligro de acarrear su propia destrucción. Similarmente, cuando la procreación se valora tan altamente que el hombre intenta participar directamente en el proceso de embarazo, nacimiento y crianza de los niños con la exclusión de otros tipos de actividad creativa, la trama social de nuevo se torna peligrosamente débil. Ambos tipos de sociedad han sido descubiertas entre pueblos pre-letrados¹⁰ y, como veremos, nuestra propia sociedad no ha escapado a la tendencia de sobrevalorar los rasgos característicos de uno o del otro sexo.

La verdad es, por supuesto, que no hay un abismo infranqueable entre

las formas en que hombres y mujeres puedan mirarse a ellos y a ellas mismas y a su mundo. Así como la sexualidad no constituye el todo de la existencia humana, tampoco el sentido del individuo de su propia identidad se deriva exclusivamente de este rol sexual. Los seres humanos de ambos sexos tienen ciertas experiencias básicas en común desde su temprana infancia - hambre y saciedad, constrictión y libertad, indefensión y poder, resentimiento y amor. Hombres y mujeres también pueden aprender, y lo hacen, unos de otros; las mujeres pueden ser agresivas y ambiciosas, los hombres pueden ser paternales. Ninguno de los sexos está exento de ansiedad, y ambos experimentan la tentación de la pasividad. Sin embargo, el sentido del individuo de ser masculino o femenino, que juega una parte muy importante en la lucha del niño o niña por su auto-definición, nunca puede ser totalmente separado de su orientación total hacia la vida; en los casos - que son la mayoría - en que los hombres y mujeres adultos aceptan y son capaces de actualizar sus respectivos roles sexuales, las tendencias caracterológicas basadas en la pertenencia a uno o el otro sexo se refuerzan y fortalecen. Esta seguramente es la razón por la que, aunque han habido mujeres filósofas, músicas y asesinas, no han habido Platones femeninos, ni Bachs ni Hitlers. Es también la razón de por qué aún a aquellos hombres que gozan enteramente siendo padres apenas se los puede imaginar encontrando total y entera satisfacción en su paternidad. Una mujer, como aseveró Madame de Staël, o tiene hijos o escribe libros.¹¹ En cuanto a los hombres, observa Margaret Mead:

En toda sociedad humana conocida, puede reconocerse la necesidad de los varones de obtener logros. Los hombres pueden cocinar, o tejer, o vestir muñecas, o cazar colibríes, pero si tales actividades son ocupaciones apropiadas para los hombres, entonces toda la sociedad, tanto hombres como mujeres, las consideran importantes. Cuando las mismas ocupaciones son llevadas a cabo por mujeres, se las consideran como menos importantes. En un gran número de sociedades humanas, la seguridad de los hombres de su rol sexual va unida a su derecho, o a su habilidad, de practicar determinadas actividades no permitidas a las mujeres. Su hombría, en verdad, tiene que ser asegurada impidiendo a las mujeres que entren en ciertos campos o que practiquen determinadas acciones. Aquí puede encontrarse la relación entre hombría y orgullo; esto es, una necesidad de prestigio que limitará el prestigio que se puede conceder a cualquier mujer. Parece no haber evidencia de que sea necesario para los hombres superar a las mujeres de alguna manera específica, sino más bien lo que los hombres necesitan encontrar es seguridad en sus logros, y debido a esta conexión, las culturas frecuentemente consideran los logros como algo que las mujeres no alcanzan o no pueden alcanzar, más que directamente como algo

que los hombres hacen bien.

El problema recurrente de la civilización es definir el rol de los hombres de manera suficientemente satisfactoria -sea hacer jardinería o criar ganado, matar presas de caza o matar enemigos, construir puentes o manejar acciones bancarias- para que el hombre pueda en el curso de su vida alcanzar un sólido sentimiento de realización irreversible, de la que el conocimiento obtenido en la niñez sobre la satisfacción de tener hijos le ha dado una fugaz visión. En el caso de las mujeres, sólo es necesario que se les permita, a través de las organizaciones sociales establecidas, que cumplan con su rol biológico para obtener este sentido de realización irreversible. Si las mujeres han de ser inquietas o indagadoras, incluso frente al hecho de tener hijos, esto ocurrirá sólo por medio de la educación. Si los hombres han de estar en paz alguna vez, si han de adquirir la seguridad de que han vivido sus vidas como se supone que debía ser, deben tener, además de la paternidad, formas de expresión culturalmente elaboradas que sean duraderas y seguras. Cada cultura -de manera propia- ha desarrollado modelos que hacen que los hombres estén satisfechos con sus actividades constructivas sin distorsionar su sentido de seguridad respecto de su masculinidad. Pocas culturas han encontrado formas que den a las mujeres el divino descontento de exigir otras satisfacciones que no sean las de tener hijos.¹²

A mí me parece que es posible una valoración más realista de las doctrinas teológicas contemporáneas sobre el pecado y el amor teniendo en cuenta este trasfondo general, porque las teologías prevaletentes hoy en día fueron creadas por hombres que vivieron en medio de las tensiones de una cultura hipermasculina. Lo que generalmente se llama "era moderna" en la civilización occidental y que se extiende aproximadamente desde el Renacimiento y la Reforma hasta tiempos muy recientes, alcanzando la cima de su expresión en el surgimiento del capitalismo, la revolución industrial, el imperialismo, los triunfos de la ciencia y la tecnología y otros bien conocidos fenómenos de los siglos XVIII, XIX y XX - esta era moderna puede llamarse "la era masculina por excelencia", en el sentido que subrayó, animó y liberó precisamente aquellos aspectos de la naturaleza humana que son peculiarmente significativos para los hombres. Situó los más altos valores en los logros externos, en la creación de estructuras de significación, en la auto-diferenciación y en la separación del hombre de la naturaleza. Por su énfasis en la competencia y el *laissez-faire* y en la incertidumbre económica, en las exploraciones científicas y geográficas, en el aumento de la brecha entre las relaciones familiares por un lado y la vida pública de los negocios y de la política, por el otro - por estas y muchas otras innovaciones, la era moderna presentó un aún más alto desafío a los hombres; y de la misma manera, esto aumentó mucho más su

sentimiento natural de inseguridad y ansiedad. Fue también una era masculina, en un grado tal que devaluó las funciones de las mujeres y de los niños y niñas y de todo el proceso reproductivo. De este modo provocó una nueva inquietud en las mujeres también.¹³

Es claro que varios de los énfasis característicos de la teología contemporánea - su definición de la situación humana en términos de ansiedad, extrañamiento, y de los conflictos entre necesidad y libertad; su identificación del pecado con el orgullo, el deseo de poder, la explotación, la auto-afirmación y el tratamiento de los otros como objetos más que como personas; su concepción de la redención como restituir al hombre aquello de lo que carece fundamentalmente, (esto es: amor sacrificado, la relación Yo-Tú, la primacía de lo personal, y, finalmente, la paz) - es claro que tal análisis del dilema del hombre fue profundamente relevante y útil como respuesta a los hechos concretos de la existencia del hombre moderno. En la medida en que la mujer moderna, también, cada vez más aceptó los valores prevalecientes de la era y asumió los desafíos y oportunidades, riesgos e inseguridades de una participación en el mundo masculino, esta teología habló directamente a su condición. Y, como los rasgos más llamativos de la cultura moderna fueron nada más que la intensificación de expresiones de un aspecto de la situación humana universal, la adecuación de esta teología como una descripción del dilema fundamental del hombre parecía asegurada.

En realidad, sin embargo, esta teología no es adecuada a la situación humana universal; su inadecuación sólo es clara para ciertas mujeres contemporáneas. Estas mujeres han sido capaces, por medio de la experiencia personal y la educación, de trascender los límites de una identidad puramente femenina. Ahora ellas se colocan más cerca del lugar donde se juntan la naturaleza y el espíritu que lo que era posible para la mayoría de las mujeres en el pasado. Ellas creen en los valores de la auto-diferenciación, el desafío, y la aventura y no son extrañas a ese "divino descontento" que siempre ha impulsado a los hombres. No obstante estas mismas mujeres valoran también su femineidad; ellas no desean desechar su identidad sexual sino más bien elevarla a una unidad más alta. Quieren, en otras palabras, ser mujeres y seres humanos completos.

Muchas de estas mujeres, que fueron criadas para creer en la igualdad fundamental de los sexos y que recibieron el mismo tipo de educación y el mismo estímulo para una auto-realización que los hombres contemporáneos a ellas, no descubrieron realmente sino hasta que se casaron y tuvieron hijos -o, quizás, fueron forzadas a admitir frente a ellas mismas que nunca se casarían- que hay diferencias reales entre la situación masculina y la femenina de la que no puede culparse a un retardo cultural en las definiciones de femineidad o al "egoísmo" y "estupidez" de los hombres. Es recién en este punto,

cuando la actualización última de su sexualidad específica debe ser o aceptada o desechada para siempre, que se hicieron conscientes de la profunda necesidad de casi toda mujer, no importando su historia personal y sus logros o su confianza en su valor individual, de renunciar a su auto-identidad y ser incluida en el "poder de ser" de otro. Y, si es lo suficientemente afortunada como para tener un hijo, ella descubre muy pronto que la única relación esencial e indispensable de una madre con su hijo es la relación Yo-Tú. En la infancia, la existencia misma del niño depende de la capacidad de la madre para trascender su propio esquema de pensamiento, sentimiento y necesidad física. Como lo expone Margaret Mead, "la madre -que tiene que aprender que el infante que fue apenas una hora atrás parte de su propio cuerpo, ahora es un individuo diferente, con sus propios anhelos y sus propias necesidades, y que si ella escucha a su propio cuerpo para interpretar al niño, el niño morirá- es educada en una escuela irremplazable".¹⁴ En momentos posteriores de la vida del niño, también la relación esencial continúa siendo una relación de amor. Por dar sólo un ejemplo - quizás, el menos sentimental - el niño, cuando ha aprendido a hablar, se encuentra casi constantemente absorto tratando de entender el mundo que lo rodea. Está lleno de preguntas, y durante su aprendizaje todo el proceso de aculturación en el cual descansa la unicidad de las sociedades humanas depende de respuestas verdaderas y adecuadas a las interrogantes del niño. Pero, para responder las anhelantes preguntas del niño, la madre debe ser capaz de trascender sus propios patrones habituales de pensamiento; ella debe satisfacer al niño en el momento en el que *él* se encuentra en ese instante. Es absolutamente imposible comunicarse con un niño pequeño sin, en cierto modo, abandonar la perspectiva personal y mirar al mundo a través de *sus* ojos.

La madre que goza de su rol materno - y la mayoría de las madres lo hacen la mayoría del tiempo - conoce la profunda experiencia de la auto-trascendencia del amor. Pero ella también sabe que esto no envuelve todo el sentido de la vida. Porque ella no sólo aprende que es imposible mantener una perpetua relación Yo-Tú sino que el intento de mantenerla podría ser mortal. Los momentos, horas y días de auto-entrega deben ser contrapesados por momentos, horas y días de recogimiento, y enriquecimiento de su existencia personal independiente si quiere mantenerse como persona íntegra. También aprende que una mujer puede dar tanto de sí misma, de modo que nada queda de su propia unicidad; puede convertirse en un vacío, casi en un cero, sin valor ni para ella misma, ni para sus semejantes, o, quizás, ni siquiera para Dios.

Porque las tentaciones de la mujer *como mujer* no son iguales a las tentaciones del hombre *como hombre*, y las formas específicamente femeninas de pecado - "femeninas" no porque ellas sean limitadas a las mujeres o porque las mujeres son incapaces de pecar de otras maneras sino porque son

el fruto de la estructura básica del carácter femenino - tienen un carácter que nunca puede ser abarcado por términos tales como "orgullo", y "deseo de poder". Se identifican mejor con términos tales como trivialidad, distracción y ambigüedad; carencia de un centro o foco organizador; dependencia de otros para lograr la auto-definición; tolerancia en desmedro de las normas de excelencia; incapacidad para respetar los límites de la privacidad; sentimentalismo, chismorreos social y desconfianza en la razón - dicho brevemente, subdesarrollo o negación de la personalidad.

Esta lista de pecados específicamente femeninos podría extenderse. Todos ellos, sin embargo, se deben entender meramente como una cara de la moneda femenina. Porque así como la distancia del hombre de la naturaleza es la precondición de su creatividad, por un lado, y de su auto-interés, por otro lado, igualmente la cercanía de la mujer a la naturaleza tiene potencialidades polarmente opuestas. La seguridad de su femineidad y por consiguiente de su lugar en el esquema de las cosas puede, si ella acepta el rol femenino con alegría, habilitarla para ser una fuente de energía y frescura para su esposo, sus hijos y para la comunidad más amplia. Si ella ha sido formada para desvalorar su femineidad, por otro lado, este mismo sentimiento de que para ella "anatomía es destino" puede crear una actitud de imperturbable y estéril resignación, un sentimiento de que no vale la pena intentar nada. De nuevo, el hecho de que todo su crecimiento hacia su condición de ser mujer tiene el carácter de un proceso inevitable de maduración corporal más que el de un desafío y de una misión, puede llevarla a disiparse en actividades que son meramente triviales. Con todo, es la misma carencia de inclinación creativa la que puede hacerle posible desarrollar con alegría las mil y una tareas rutinarias -el trabajo de la mujer que nunca termina - que alguien tiene que hacer si la vida debe continuar. Su capacidad de olvidar sus necesidades individuales para satisfacer las necesidades inmediatas de otros - cualidad tan esencial al rol materno - puede, por otro lado, inducir un tipo de ambigüedad de propósito, una tendencia a ser fácilmente distraída, incapacidad para discriminar entre lo menos y lo más importante y una inhabilidad de centrarse de manera sostenida en la consecución de un objetivo en particular.¹⁵ Su receptividad a los modos y sentimientos de otros y su tendencia a fundir su propio yo en las alegrías, dolores, esperanzas y problemas de quienes la rodean son las expresiones positivas de un aspecto del carácter femenino que también puede tomar las formas negativas del chismorreos social, la dependencia de otros - el marido o los hijos - para la definición de sus valores, o un rechazo a respetar el derecho de la privacidad de otros. Y su capacidad de perdón, de querer a todos sus niños de la misma manera sin considerar hermosura, mérito o inteligencia puede también expresarse en un tipo de tolerancia indiscriminada que rechaza o sospecha de todos los criterios objetivos de excelencia.

Todo esto no está dirigido a constituir un enjuiciamiento del carácter femenino como tal. No deseo, ciertamente, agregar más a la carga de culpa que por siglos ha sido acumulada sobre las mujeres - tanto por ellas mismas como por los hombres. Mi objetivo, en realidad, en cuanto se refiere a las mujeres en particular, es enteramente opuesto. Es despertar a los teólogos al hecho de que la situación de la mujer, aunque en la superficie de nuestro mundo contemporáneo puede parecer similar a la situación del hombre o encontrar eco en la vida de algunos hombres específicos, es, en el fondo, totalmente diferente - que el dilema específicamente femenino es, de hecho, precisamente opuesto al masculino. Hoy día, cuando por primera vez en la historia humana realmente parece posible que las interminables tareas de la dueña de casa - que, junto con tener y criar a los hijos, han sido siempre suficientes como para llenar la totalidad de cada día de la mujer común - pueden virtualmente ser eliminadas; hoy día cuando las mujeres parecieran estar en una posición de empezar a ser tanto femeninas como seres humanos integralmente desarrollados y creativos, hoy día, estas mismas mujeres están siendo sometidas a presiones que vienen de muchos lados para que vuelvan al rincón tradicionalmente femenino, para que se dediquen totalmente a las tareas de nutrir, apoyar y servir a sus familias. Se podría esperar de los teólogos que al menos no agreguen más a estas presiones. Más aún, se podría esperar que apoyaran y alentaran a la mujer que desee ser mujer y a la vez un individuo en su propio derecho, una persona separada que tiene alguna parte de su mente y sentimientos inviolables, que tiene alguna parte de su tiempo estrictamente para sí misma, que en su casa tiene, para usar la maravillosa imagen de Virginia Woolf, "un cuarto propio". Pero la teología, en la medida en que ha definido la condición humana basándose en la experiencia masculina, continúa hablando de tales deseos como pecado o tentación de pecado. Si tal mujer cree a los teólogos, tratará de estrangular esos impulsos en ella misma. Creerá que, habiendo elegido casarse y tener hijos y así estar cara a cara con las necesidades de su familia, de amor, renovación de fuerzas, y perdón, ella no tiene derecho a pedir nada para ella misma sino que tiene que ceñirse, sin modificación alguna, al rol estrictamente femenino.

Quizás, después de todo, la mujer contemporánea que quiere participar en las tareas creativas del mundo fuera de su casa -aquellas tareas sobre las cuales la humanidad ha edificado todo lo que es específicamente humano, vale decir, historia y cultura - y con todo permanecer mujer, está intentando una tarea imposible. Quizás la meta que debemos establecernos es criar a nuestras hijas a la manera antigua, sin mucha educación formal y sin incentivarlas a ser independientes, diferenciadas, seres humanos libres de quienes se espera alguna contribución más allá que la reproducción de la siguiente generación. Si pudiéramos hacer esto, nuestras hijas podrían ser capaces de encontrar una realización total en una simple femineidad. Después de todo, la división de

labores entre los sexos funcionó bastante bien durante miles de años, y tal vez nosotras sólo estamos buscando problemas al tratar de modificar esa estructura.

Sin embargo, yo no creo que podamos volver atrás este particular reloj. Tampoco creo que el dilema femenino sea preocupación solamente de las mujeres. Comprenderlo es también importante para los hombres, no solamente porque es una pérdida para todos cuando una mujer no logra reconocer su total auto-identidad, sino porque hay, me parece, una creciente inclinación en la vida contemporánea hacia la feminización de la sociedad misma, que incluye tanto a hombres como a mujeres.

Documentar y explorar esta inclinación requeriría de una extensa exposición que escapa a los límites de este trabajo. Puedo referirme sólo brevemente aquí a dos análisis recientes de la cultura occidental contemporánea que a este respecto me han impresionado enormemente. Ninguno de estos libros -*The Lonely Crowd*, de David Riesman¹⁶ y *The Human Condition* de Hannah Arendt¹⁷ - trata el tema masculino-femenino como tal. Sin embargo, ambos ven un gran cambio reciente en la orientación fundamental de nuestra sociedad, un cambio que presagia una era tan diferente de lo que llamamos la "era moderna" como la era moderna difiere de la medieval. Y el análisis de cada uno presenta, a su propio modo, el cuadro de una sociedad en la que los rasgos de carácter inherentes a la femineidad son enfatizados, estimulados y absolutizados de manera creciente, exactamente como la era moderna elevó los rasgos del carácter esencialmente masculino a su poder más alto posible. Lionel Trilling ha notado la misma inclinación en nuestra vida contemporánea y ha caracterizado tanto sus virtudes como sus peligros con gran claridad:

Nuestra cultura está en proceso de revisión, una revisión en una muy buena y correcta dirección, en una dirección de mayor apertura, mayor socialización, mayor cooperación, mayor sensatez. Hay, por cierto, tendencias que observar que son contrarias a ésta, pero no son, creo, tan importantes como el desarrollo de la tendencia hacia la paz social. Siempre debería parecer como de naturaleza enfermiza presentar cualquier tipo de cuestionamiento a esta tendencia. Va a contrapelo hacerlo.... La clase media educada de los Estados Unidos está firme en su admiración de la disconformidad y la disidencia. El derecho a ser inconformista, el derecho a disentir, es parte de nuestra concepción de comunidad. Todos dicen lo mismo: en las revistas semanales, mensuales, trimestrales y en *The New York Times*, en los cócteles, en las conferencias de psiquiatras, en las conferencias de profesores. ¡Qué bueno es esto, y qué justo! Y sin embargo, cuando examinamos el contenido de nuestra idea de disconformidad, tenemos que desanimarnos ante la pequeñez de la actualidad concreta que contiene esta gran idea. La retórica es tan sincera como inocua, de manera tal que tenemos que preguntarnos a

veces si lo que se celebra y defiende es algo más que el derecho a haber tenido alguna conexión de simpatía con el comunismo diez o veinte años atrás... No podemos de ningún modo imaginarnos la disconformidad, ni en el arte, ni en la teoría moral o social, sin duda tampoco en la vida personal - probablemente es verdad que nunca hubo una cultura que requiriera una erradicación tan cabal de la diferenciación personal, una tan insulsa uniformidad de costumbres. Admirando la disconformidad y amando la comunidad, hemos decidido que todos juntos somos disconformistas. Afirmamos el derecho de nuestros egos a procurar la aventura sin peligro y de nuestros super-egos a estar conscientes sin un esfuerzo desmedido. Hacemos, creo, lo que de muchas maneras es una cultura muy atractiva, pero en realidad no podemos imaginar lo que significa correr un riesgo intelectual, o cometer un error intelectual, o tener una real diferencia intelectual. No tienes nada más que leer nuestras novelas para entender que tenemos un sentido creciente de las virtudes cooperativas y un sentido decreciente del "yo" que coopera.¹⁸

Es verdad que el tipo de "abnegación" y "comunidad" descrita aquí es difícilmente lo que quieren decir los teólogos que identifican amor con abnegación y comunidad cuando hablan del poder redentor del amor. No obstante no hay error en el hecho de que hay una fuerte semejanza entre la visión de la teología de que la salvación descansa en el amor sin egoísmo y la creciente tendencia del hombre contemporáneo a evitar cualquier afirmación vigorosa de la persona misma por sobre y contra otros y a fundir su identidad individual en la identidad de otro. En verdad, el único elemento que falta en el cuadro anterior es la presuposición teológica de la corrupción inherente del hombre, la porfiada negativa del ser humano individual a desprenderse de su individualidad y a unirse en un amor armonioso. Pero, si esta negativa a convertirse en alguien abnegado es totalmente pecaminosa, entonces pareciera que estamos obligados a tratar de vencerla; y cuando sea vencida, en la medida en que sea posible, nos estamos quedando con una criatura semejante al camaleón que responde a otros pero que no tiene personalidad propia.

Si fuera cierto que nuestra sociedad se está moviendo de una orientación masculina a una femenina, entonces la teología debe reconsiderar su estimación de la condición humana y redefinir sus categorías de pecado y redención. Porque una sociedad femenina tendrá sus propias potencialidades para el bien y para el mal, para lo cual una teología basada solamente en la experiencia masculina puede perfectamente ser irrelevante.

Traducido por Ondina Victoriano

NOTAS

1. Citado por Clyde Kluckhohn en un resumen de Margaret Mead, *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1959), *New York Times Book Review*, May 31, 1959.
2. New York: William Morrow & Co., 1935
3. Margaret Mead, *Male and Female* (New York: New American Library, 1959), con William Morrow & Co. (publicado originalmente en 1949), pp. 16-17.
4. Helene Deutsch, *Psychology of Women* (New York: Grune & Stratton, 1944), Vols. 1 y 2.
5. Erich Fromm, "Sex and Character," en Ruth Nanda Anshen (ed.), *The Family: Its Function and Destiny* (New York: Harper & Bros., 1949).
6. Theodor Reik, *Of Love and Lust* (New York: Grove Press, 1957), con Farrar, Straus & Cudahy (publicado originalmente en 1949).
7. Talcott Parsons, "The Social Structure of the Family" en Anshen (ed.) *op. cit.* pp. 186-88.
8. Ashley Montagu, *The Natural Superiority of Women* (New York: Macmillan Co., 1953.8)
9. Mead, *Male and Female*, p. 125.
10. Ver, entre otros, Mead, *ibid.*, *passim*.
11. Robert Briffault, *The Mothers* (New York: Macmillan Co., 1927,) II, 443.
12. Mead, *Male and Female*, pp. 125-26.
13. Este punto está ampliamente discutido por Ferdinand Lunberg y Marynia F. Farnham, M.D., *Modern Woman, the Lost Sex* (New York: Grosset & Dunlap, 1959. Publicado originalmente en 1947).
14. Mead, *Male and Female*, p. 284.
15. "La tendencia a la identificación algunas veces asume formas muy valiosas. Entonces, muchas mujeres ponen sus cualidades, que pueden ser excelentes, a la disposición del objeto de su identificación... Prefieren amar y gozar de sus propias cualidades en otros... Hay mujeres, sin embargo, que tienen dones que no pueden ser desarrollados más allá de un cierto punto. Tales mujeres están expuestas a influencias ajenas y identificaciones cambiantes a tal grado que nunca tienen éxito. En vez de escoger entre varias posibilidades, se toman muy confusas y esta confusión tiene una influencia destructiva sobre sus vidas y las vidas de otros". Ver Deutsch, *op. cit.*, pp. 132-33
16. New York: Doubleday & Co., 1950, con Yale University Press (publicado originalmente en 1950).
17. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
18. Lionel Trilling, *Freud and the Crisis of Our Culture* (Boston: Beacon Press, 1955).

El cristianismo: una historia de contradicciones

MARY DALY

Pretender que el propósito del cristianismo es estereotipar las formas existentes de gobierno y sociedad, protegiéndolas de los cambios, es reducirlo al nivel del islamismo o brahmanismo.

John Stuart Mill

Un estudio de los documentos del cristianismo respecto a las mujeres revela una confusa ambigüedad e incluso una abierta contradicción. Lo más obvio es el conflicto entre las enseñanzas cristianas sobre el mérito de cada ser humano y las ideas opresivas y misóginas que surgen del condicionamiento cultural. Si esto último no contradice, al menos oscurece la doctrina básica. Intimamente ligada a esta dialéctica, existe otra tensión, entre una pseudo-glorificación de la "mujer" y las enseñanzas y prácticas degradantes concernientes a las mujeres reales. Esta segunda tensión de opuestos es efecto de la primera. Su existencia deja al descubierto la incómoda percepción de que "algo está fuera de lugar", y refleja una respuesta no auténtica a esta percepción. La glorificación simbólica de la "mujer" surgió como un sustituto al reconocimiento total de la persona y a la igualdad de derechos. Por lo tanto, podemos decir que la historia del cristianismo en relación a las mujeres es una historia de contradicciones.

1. LAS SAGRADAS ESCRITURAS

La Biblia deja de manifiesto la desafortunada -y a menudo miserable- condición de la mujer en los tiempos antiguos. Los redactores del Antiguo y del Nuevo Testamento fueron hombres de su tiempo, y sería ingenuo pensar que estaban libres de los prejuicios de su época. Por lo tanto, es un proceso muy dudoso elaborar una idea de la "naturaleza femenina" o del "plan divino para las mujeres" a partir de los textos bíblicos. Como lo expresara un teólogo:

Este texto fue publicado por primera vez en 1968, en el libro de Mary Daly *The Church and the Second Sex* (Boston: Beacon Press), con el título "History: A Record of Contradictions". El libro fue reeditado en 1975 y 1985.

"Seamos cuidadosos en no transcribir a términos de la naturaleza aquello que fue escrito en términos históricos".¹

Un ejemplo ilustrará este punto. El Nuevo Testamento aconsejaba a las mujeres (y a los esclavos) para ayudarlas a soportar las condiciones subhumanas (según las normas actuales) que les eran impuestas. Sobre esta base, sería tonto establecer una descripción de las cualidades y virtudes femeninas "inmutables". Así, aunque a mujeres y esclavos se les exigía obediencia, no hay nada acerca de ésta que la convierta en algo intrínsecamente más apropiado para las mujeres que para los hombres. La idea de tomar "tipos" femeninos de la Biblia como modelos para la mujer moderna puede ser un ejercicio para la imaginación, pero es difícil justificarla como un método. Cualquier abstracción rígida de "tipos", de la historia, implica una falacia básica.

ANTIGUO TESTAMENTO

La Biblia contiene muchos elementos que podrían asombrar a la mujer moderna, que está acostumbrada a considerarse una persona autónoma. En los escritos del Antiguo Testamento, las mujeres aparecen como seres subyugados e inferiores. Aunque la esposa de un israelita no estaba al nivel de un esclavo, y por mucho mejor que haya sido su condición en relación a las esposas en otras naciones del Cercano Oriente, es indicativo de su condición inferior que ella se dirigiera a su esposo como un esclavo a su amo, o un súbdito a su rey.

Según Roland de Vaux:²

El Decálogo incluye a la esposa de un hombre entre sus posesiones, conjuntamente con su casa y sus tierras, sus esclavos y esclavas, su buey y su asno (Ex 20:17; Dt 5:21). Su esposo puede repudiarla, pero ella no puede pedir el divorcio; toda su vida permanece en un lugar secundario. La esposa no hereda de su esposo, ni las hijas de su padre, a menos que no haya un heredero varón (Nm 27:8). Un voto hecho por una muchacha o una mujer casada necesita, para ser válido, el consentimiento del padre o del esposo, y si este consentimiento es negado, el voto es nulo e inválido (Nm 30:4-17).

Mientras el mal comportamiento de parte de la mujer era severamente castigado, la infidelidad de parte del hombre era castigada sólo si violaba los derechos de otro hombre al tomar a una mujer casada como su cómplice. En la era rabínica, la escuela de Shammai permitía que un esposo obtuviera el divorcio sólo sobre la base de adulterio o mal comportamiento. Sin embargo, algunos maestros de la escuela más liberal de Hillel aceptaban incluso la excusa más trivial. Si el esposo acusaba a su esposa de haber cocinado mal un plato,

o si simplemente prefería a otra mujer, podía repudiarla. Aun antes de esto, en Sirácida 25:26 dice:

Si no se somete a ti, apártala de tu compañía.

El respeto por la mujer aumentaba cuando se convertía en madre, especialmente si tenía hijos varones, ya que éstos eran, por supuesto, mejor valorados. En efecto, un hombre podía vender a su hija al igual que a sus esclavos. Si una pareja no tenía hijos, se suponía que era culpa de la mujer. En resumen, aunque las mujeres hebreas eran honradas como madres y a menudo tratadas con amabilidad, su status social y legal era el de seres subordinados. Así se comprende la oración de los hombres hebreos que dice: "Te agradezco, Señor, por no haberme hecho mujer". Desde el punto de vista de la mujer moderna, la situación de las mujeres en el antiguo mundo semítico -y, realmente, en la antigüedad en general- tiene las dimensiones de una pesadilla.

A través de los siglos, autores cristianos han dado mucha importancia al relato del Génesis sobre la creación de Eva y sobre la ubicación geográfica de la costilla. Esto, junto con su rol de tentadora en la historia de la Caída, supuestamente estableció más allá de cualquier duda la inmutable inferioridad de la mujer, la cual no era sólo física sino también intelectual y moral. Esta interpretación ha sido tan difundida que, a través de los años, la tradición antifeminista se ha justificado sobre la base del origen y actividades de la "primera madre" de toda la humanidad. Con una veta un poco más sofisticada y disfrazada, esto ha continuado hasta hoy, especialmente a través de predicadores y teólogos que desconocen el desarrollo del saber bíblico moderno. Estas malas interpretaciones del Antiguo Testamento han causado un daño inmenso.

La mayoría de los textos del Antiguo Testamento usados para apoyar los prejuicios sexuales revelan un total fracaso no sólo para captar la realidad de la evolución de la conciencia humana en general, sino también para comprender la realidad y significado de la evolución del pensamiento en el Antiguo Testamento propiamente tal. Los fundamentos sobre los cuales se construye la subordinación de la mujer, residen en el más antiguo de los dos relatos acerca de la creación. La historia más temprana de la creación (documento J), que se encuentra en el Génesis 2, ha sido destacada como la base del pensamiento cristiano acerca de la mujer, mientras que el relato del documento P, que se encuentra en el Génesis 1 -escrito varios siglos más tarde-, no ha sido destacado, ni han sido comprendidas sus implicancias.

Exégetas contemporáneos de las Escrituras pertenecientes a todos los credos, teniendo las herramientas académicas a su disposición, así como

nociones de psicología y antropología, están capacitados para examinar críticamente los primeros capítulos del Génesis. Los dos relatos de la creación, que difieren mucho entre sí, han sido cuidadosamente escudriñados. La última historia de la creación no da ningún indicio de que la mujer haya sido creada como resultado de una idea posterior. Al contrario, enfatiza una dualidad sexual original y describe el acto de Dios en que da dominio a ambos. Se usa el plural, para indicar la autoridad compartida para gobernar: "Y Dios dijo: 'Hagamos la humanidad a nuestra imagen y semejanza, y que tengan el dominio...'" (Gén 1:26). El verso siguiente dice: "Cuando Dios creó al hombre, lo creó parecido a Dios mismo; hombre y mujer los creó" (Gn 1:27). El significado que dan los exégetas es que la imagen de Dios está en la persona humana, ya sea hombre o mujer. Además, el plural se usa en lo siguiente:

Y les dio su bendición: "Tengan muchos, muchos hijos; llenen el mundo y gobiérnelo; dominen a los peces y a las aves, y a todos los animales que se arrastran" (Gn 1:28).

Así, el peso de la reproducción no se asocia especialmente con la mujer, como tampoco hay ninguna indicación que señale que el trabajo "técnico" o "profesional" sea más adecuado para el hombre.

Es el primer (J) relato de la creación, en el segundo capítulo, donde encontramos la fuente -o excusa- para muchas de las menospreciativas teorías sobre la mujer. La intención del redactor de este relato es, al parecer, expresar la creación de la humanidad involucrando dos etapas. Gerhard von Rad explica la visión J así:

La creación de la mujer está muy separada de la del hombre, ya que es la última y más misteriosa de todas las bondades que Yahvé quiso otorgar al hombre. Dios diseñó una ayuda para él, que fuera "correspondiente a él" -ella debería ser como él, y al mismo tiempo, no idéntica a él, sino más bien su contraparte, su complemento.³

Académicos contemporáneos, tales como McKenzie,⁴ rechazan la idea de que la historia de la posterior creación de Eva intente enseñar la subordinación de la mujer. Lo que se sostiene, más bien, es que se está transmitiendo su igualdad original. Además, los viejos argumentos de la inferioridad femenina que se basaban en el uso de la palabra "ayudante" para describir a Eva, no resisten los análisis lingüísticos, que demuestran que la palabra que se usó originalmente no conlleva ninguna connotación de subordinación.⁵ Hoy en día se entiende que ambos relatos del Génesis, al margen de sus méritos relativos, enseñan que el hombre y la mujer poseen la misma naturaleza y dignidad, y

que tienen la misión en común de gobernar la tierra.

Todo esto no cambia el hecho de que durante miles de años teólogos y predicadores han estado machacando con obstinación la certeza de la aprobación divina del lugar secundario de la mujer en el universo, "como lo señalan las Escrituras". Así, la reciente declaración del Papa Pablo VI a las mujeres italianas señalando que "la igualdad perfecta en su naturaleza y dignidad, y por lo tanto, en sus derechos, les está asegurada desde la primera página de las Sagradas Escrituras", llega muy tarde para los millones de mujeres que vivieron y murieron con la convicción "religiosa" de su inferioridad y subordinación por mandato divino. Un psicoanalista escribió: "La historia bíblica del nacimiento de Eva es el engaño del milenio".⁶ Desgraciadamente, los teólogos que pontificaron ferozmente contra la Madre Eva a través de los siglos, demostraron tener poco sentido de la ironía y del humor.

Carentes de humor también han sido las diatribas misóginas provocadas por el relato mítico de la Caída. Cabe señalar que en la historia bíblica, Génesis 3, la subordinación de la mujer al hombre -hecho sociológico reconocido por el redactor- no es resultado de la naturaleza sino del pecado. También es digno de mencionar el hecho de que el tema de la "división del trabajo" se ubica en el contexto de los efectos de la Caída. El hombre ahora se asocia con la tarea de conquistar la naturaleza. La mujer sólo es vista en el contexto de la pesada tarea de la reproducción. Aislados en "roles" sexuales fijos, ya no son compañeros en todas las cosas. No hay ninguna indicación de que las cosas deban ser siempre así, ya que, en realidad, esta división no se inscribe en la 'naturaleza', sino que más bien es resultado del pecado. Esto sugiere que hombres y mujeres, en su lucha por vencer los efectos del pecado, debieran evolucionar hacia un verdadero compañerismo a todo nivel, necesario para que la imagen de Dios se realice en ellos.

NUEVO TESTAMENTO

Resulta significativo que en el Nuevo Testamento, las declaraciones que reflejan el antifeminismo de la época no provengan nunca de Cristo. No se registra ningún discurso de Jesús concerniente a las mujeres "en sí". Lo que es muy impactante es su comportamiento hacia ellas. En los pasajes que describen la relación de Jesús con varias mujeres, hay una característica que resalta fuertemente: aparecen como personas, porque son tratadas como tales, a menudo en tan abierto contraste con la costumbre prevaleciente como para asombrar a los observadores. El comportamiento de Jesús frente a la mujer samaritana confundió incluso a sus discípulos, quienes se sorprendieron al ver que él le hablaba en público (Jn 4:27). Luego está su defensa de la mujer adúltera, quien según la ley de Moisés debió haber sido apedreada (Jn 8:1-11). Está el caso de la prostituta cuyos numerosos pecados él perdonó porque había

amado mucho (Lc 7:36-50). En las narraciones del Evangelio, la cercana amistad de Jesús con algunas mujeres se manifiesta en el contexto de la crucifixión y resurrección. Sobresale el hecho de que a ellas, sus amigas, él las vio como personas, dándoles el supremo aunque simple regalo de su hermandad.

En el Nuevo Testamento se refleja, efectivamente, la inferioridad social contemporánea de la mujer. Aunque las semillas de la emancipación estaban presente en el mensaje cristiano, todas sus implicancias no fueron evidentes para los redactores del siglo I. Los pasajes más impresionantemente antifeministas están, por supuesto, en los textos paulinos, que son demasiado familiares para las mujeres católicas, quienes los han visto citados con aprobación *ad nauseam*. Ahora sabemos que es importante comprender que Pablo demostraba gran preocupación por el *orden* en la sociedad y en las asambleas cristianas en particular. En lenguaje moderno, parecía necesario mantener una buena 'imagen' de la Iglesia. Por lo tanto, a él le parecía importante que las mujeres no tuvieran un lugar muy predominante en las asambleas cristianas, no "hablaran" mucho y no se quitaran el velo de la cabeza. Esto habría provocado el escándalo y ridículo de la nueva secta, que ya debía enfrentar acusaciones de inmoralidad y afeminación. En la antigua ciudad de Corinto, como lo ha señalado un académico, para una mujer, salir con la cabeza descubierta era comportarse como una prostituta.⁷ A Pablo le preocupaba proteger a la nueva Iglesia del escándalo. Por eso insistía repetidamente sobre el comportamiento sexual "correcto", incluyendo la sumisión de las esposas en reuniones. Una vez comprendido esto, se evidencia que es una perversión usar los textos paulinos, que deben ser interpretados dentro de su propio contexto social, para apoyar exigencias a las que incluso hoy, en una sociedad totalmente diferente, las mujeres deberían someterse.

Pablo buscó justificación teológica para las costumbres prevaletientes, como el uso del velo para las mujeres. Esto explica, en parte, su referencia al Génesis 2 en 1 Corintios 11:7, donde él interpreta que la mujer es para el hombre y no al revés. Aquí aparece la idea de que el hombre es "imagen de Dios y refleja la gloria de Dios", mientras la mujer refleja "la gloria del hombre". Luego surge su prejuiciada afirmación que ha sido citada con agrado por los predicadores desde entonces: "Pues el hombre no fue sacado de la mujer, sino la mujer del hombre. Y el hombre no fue creado por causa de la mujer, sino la mujer por causa del hombre". Los estudiosos modernos de las Escrituras no comparten, por supuesto, esta interpretación del Génesis. Además, el propio Pablo evidentemente notó que algo estaba mal, corrigiéndose a sí mismo inmediatamente después: "Sin embargo, en la vida cristiana, ni el hombre existe sin la mujer, ni la mujer sin el hombre. Pues aunque es verdad que la mujer fue formada del hombre, también es cierto que el hombre nace de la mujer; y todo tiene su origen en Dios". Pero el daño ya estaba hecho.

Durante dos mil años las mujeres han soportado sermones sobre el tema de la "gloria del hombre", y aún recibimos la cosecha anual de ensayos teológicos y libros sobre la "teología de la femineidad", que se sostienen férreamente en el "simbolismo del velo" y en el "plan divino para las mujeres", transmitidos por Pablo.

En otro texto, que en general hoy en día ya no se atribuye a Pablo, aunque seguramente fue escrito bajo la influencia de la tradición paulina, se ve un procedimiento similar que consiste en usar la entonces prevaleciente interpretación del Génesis para reforzar las convenciones:

[Y quiero] que las mujeres se vistan decentemente, con modestia y sencillez; que se adornen, pero no con peinados exagerados, ni con oro, perlas o vestidos costosos, sino con buenas obras, como deben hacerlo las mujeres que se han consagrado a Dios. La mujer debe escuchar la instrucción en silencio, con toda sumisión; y no permito que la mujer enseñe en público ni domine al hombre. Quiero que permanezca callada, porque Dios hizo primero a Adán y después a Eva; y Adán no fue el engañado, sino la mujer; y al ser engañada, cayó en pecado. Pero la mujer se salvará si cumple sus deberes como madre, y si con buen juicio se mantiene en la fe, el amor y la santidad (1 Timotco 2:9-15).

El autor trata de sostener las actitudes y prácticas androcéntricas de su tiempo haciendo referencia al Génesis. Obviamente, la realidad es que no hay evidencias de una subordinación de la mujer establecida por Dios o de que los hechos sociales del pasado deban ser prolongados y convertidos en un destino inmutable.

Es interesante observar que aquellos que se han aficionado a citar tales textos a lo largo de las distintas épocas para mantener a las mujeres "en su lugar", se han visto obligados a adaptar sus interpretaciones. Por ejemplo, la famosa frase "No permito que la mujer enseñe" fue usada en el pasado contra las mujeres que intentaron enseñar el catecismo. Más tarde se utilizó para apoyar las prohibiciones en contra de que tomaran cursos de teología. Hoy en día, las mujeres sí toman tales cursos y de hecho enseñan teología. Sin embargo, algunos escritores aún usan el mismo texto para fundamentar su exclusión de la jerarquía. Además, es evidente lo útil de cierta selectividad en el uso de tales textos sobre el tema de la mujer. Pocos de los que citan este pasaje para justificar el tradicional silencio de la mujer llegarían, por ejemplo, tan lejos como para argumentar que las mujeres no deberían trenzarse el cabello, ni usar oro, perlas o vestidos costosos. Llegar a estos extremos sería considerado absurdo. Por otra parte, hay muchos que aún citan las palabras de Pablo en relación a la costumbre de las mujeres de cubrir su cabeza en la Iglesia. Tales inconsistencias demuestran la poca viabilidad del proceso de

aplicar textos culturalmente condicionados a contextos sociales distintos y cambiantes.

Uno de los textos citados más frecuentemente es, por supuesto, el siguiente:

Esposas, estén sujetas a sus esposos como al Señor. Porque el esposo es cabeza de la esposa, como Cristo es cabeza de la iglesia. Cristo es también el Salvador de la iglesia, la cual es su cuerpo; y así como la iglesia está sujeta a Cristo, así también las esposas deben estar en todo sujetas a sus esposos (Ef 5:22-24).

Un académico anglicano ha señalado que se debe tomar con gran cautela la comprensión de esta analogía: "Ciertamente las mujeres no recibieron su ser del hombre, ni reciben su significación de él".⁸ El mismo autor explica que: "el rechazo de la subordinación de la esposa no invalida la analogía, sino que requiere simplemente una revisión de los términos en que se expresan sus implicancias éticas y personales. Por consiguiente, debido a que el matrimonio es una relación de amor mutuo y no unilateral, el amor ejemplar de Cristo por la Iglesia se alza como un modelo digno de ser imitado por la esposa no menos que por el esposo; indudablemente, el significado moral y teológico pleno de su *henosis* sólo emerge cuando la noción del liderazgo masculino es descartada en favor de un concepto más elevado de orden sexual".⁹

Cabe esperar que este desarrollo de la concepción paulina, que revela un enfoque humanista y personalista de la relación hombre-mujer, finalmente prevalezca en el pensamiento cristiano.

Ahora estamos en condiciones de ver que el difundido hábito del clero de perpetuar las opresivas ideas paulinas es difícilmente justificable. Hay perversidad cuando se pretende prolongar doctrinas y prácticas en una época en que se puede constatar que son defectuosas y dañinas -un asunto muy diferente es el hecho de que fueran expresadas en un medio donde parecían justificables. Estos textos han sido usados a través de los siglos como garantía de la aprobación divina del status subordinado de la mujer, transformando así, un hecho contingente en una norma inmutable de la condición femenina. Han sido citados para realzar la posición de quienes han tratado de mantener alejada a la mujer del derecho a la educación, a la igualdad legal y económica y al acceso a las profesiones. El uso irresponsable de estos textos continúa hasta hoy.

La igualdad de dignidad y derechos de todos los seres humanos como personas es la esencia del mensaje cristiano. En los escritos del propio Pablo aparecen algunas anticipaciones de un desarrollo hacia la comprensión de todas las implicancias de esta igualdad. Hemos visto que después del duro texto

androcéntrico en I Corintios, él intenta en cierta forma una compensación:

Sin embargo, en la vida cristiana, ni el hombre existe sin la mujer, ni la mujer sin el hombre. Pues aunque es verdad que la mujer fue formada del hombre, también es cierto que el hombre nace de la mujer; y todo tiene su origen en Dios (I Co 11:11-12).

Además, se trasciende la dicotomía de clases fijas, dominante-subordinado:

Y por el bautismo han venido a estar unidos con Cristo y se encuentran revestidos de él. Ya no importa el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque unidos a Cristo Jesús, todos ustedes son uno solo (Gá 3:27-28).

Como ha señalado un teólogo: "Esto no significa que el reino de los cielos se relacione con seres asexuados. Pablo está enumerando las relaciones de dominio: éstas son denunciadas radicalmente por el Evangelio, en el sentido de que el hombre ya no tiene el derecho de imponer su voluntad de poder sobre la mujer, como tampoco una clase o raza sobre otra".¹⁰

No resulta sorprendente que Pablo no haya comprendido todas las implicancias de esta trascendencia. Hay una tensión no resuelta entre el mensaje cristiano personalista y las restricciones y compromisos impuestos por la situación histórica. Sería ingenuo pensar que Pablo previó una evolución social. Para él, la trascendencia llegaría suficientemente pronto -en la próxima vida. La inconsistencia y ambivalencia de sus palabras respecto a las mujeres sólo sería reconocida más tarde, como resultado de los procesos históricos. Quienes se han beneficiado con las percepciones de épocas posteriores, tienen el deber de distinguir elementos que son de origen sociológico de aquellos elementos personalistas y fomentadores de vida que pertenecen esencialmente al mensaje cristiano.

2. EL PERIODO PATRISTICO

Al evaluar los escritos de los Padres de la Iglesia, salta vividamente a la vista que realmente hay un problema entre las mujeres y la Iglesia. La siguiente afirmación de Jerónimo llama la atención del lector moderno como algo extraño:

Mientras la mujer se ocupe del parto y los hijos, será tan diferente del hombre como el cuerpo del alma. Pero cuando desee servir a Cristo más que al mundo, dejará de ser mujer y se le llamará hombre (vir).¹¹

Una idea similar es expresada por Ambrosio, quien señala que:

La que no cree es una mujer y todavía se la llama haciendo uso de su sexo, según el cuerpo, ya que la que cree marcha veloz hacia el hombre perfecto según la medida de la plenitud de Cristo, no poseyendo ya ni nombre de mundo, ni sexo corporal, ni la ligereza de la juventud ni la locuacidad de la ancianidad.¹²

Estas extrañas declaraciones sólo pueden ser comprendidas al percibir la inferioridad con que comúnmente se trataba a la mujer. Las características que los Padres consideraban típicamente femeninas eran la volubilidad y la superficialidad,¹³ la charlatanería y la debilidad,¹⁴ la lentitud para comprender¹⁵ y la inestabilidad mental.¹⁶ Por lo general, la actitud era de confusión con respecto al aparentemente incongruente hecho de la existencia de la mujer. Agustín resumió la idea general diciendo que él no entendía en qué sentido se podía decir que la mujer fue creada como ayuda para el hombre, excluyendo el trabajo de criar niños.¹⁷ Clemente de Alejandría también estaba evidentemente desconcertado. Aunque era algo más liberal que Agustín y concluyó que el hombre y la mujer tenían la misma naturaleza, apoyó inconsistentemente la superioridad masculina.¹⁸

En el Génesis, los Padres encontraron una "explicación" de la inferioridad de la mujer, que sirvió como garantía de la aprobación divina para perpetuar la situación que la hacía inferior. Juan Crisóstomo sostiene que de la última creación de Eva se deduce que Dios dio al hombre el rol más importante y honorable, y a la mujer el más insignificante y menos honorable.¹⁹ Ambrosiaster señala que la mujer es inferior al hombre, ya que ella es sólo una porción de él.²⁰ De este modo, existía una aceptación no crítica del mito androcéntrico de la creación de Eva. Vinculado a esto estaba su rechazo, con distintos grados de inflexibilidad, a aceptar que la mujer es imagen de Dios, actitud inspirada en gran medida por la primera carta de Pablo a los Corintios. Ambrosiaster afirma sin reservas que el hombre fue hecho a imagen de Dios, pero no la mujer.²¹ Agustín escribió que sólo el hombre es imagen y gloria de Dios. Ya que la mujer creyente, que es coheredera de la gracia, no puede dejar de lado su sexo y sólo recupera para sí la imagen de Dios cuando no hay sexo, es decir, en el espíritu.²²

Junto con los relatos bíblicos, los Padres se confrontaron con una imagen de la mujer generada por condiciones opresivas que eran universales. En contraste con sus contrapartes modernas, la mujer en los primeros siglos de la era cristiana -y, de hecho, a través de casi toda la era cristiana- tenía una niñez estrictamente recluida y con mínima educación, que la preparaba para una vida de estúpida subordinación. Luego venía un temprano matrimonio que

eficazmente la alejaba para toda la vida de la posibilidad de actuar en forma autónoma. Valorada principalmente por sus órganos reproductivos, que al mismo tiempo inspiraban horror, y despreciada por su ignorancia, se le negaba la humanidad plena. Su inferioridad era una realidad; parecía ser "natural". Así, la experiencia aparentemente apoyó la historia de la costilla, tal como el propio mito ayudó a "explicar" la experiencia común de las mujeres como seres incompletos e inferiores. El círculo vicioso persistía, porque, en nombre de esa imperfección supuestamente natural y de orden divino, se les negaba la emancipación que podría haber probado que las mujeres no eran subnormales "por naturaleza". En consecuencia, Agustín enseñaba que el orden de las cosas subyugaba a la mujer al hombre.²³ Jerónimo escribió que era contrario al orden natural, o legal, el que las mujeres hablaran en las asambleas de los hombres.²⁴ Sostuvo que al hombre se le ordenaba amar a su esposa, mientras la mujer debía temer a su esposo:

Porque el amor corresponde al hombre; el temor, a la mujer. Como al esclavo, que no sólo le corresponde el temor, sino también el estremecimiento.²⁵

Por lo tanto, la situación matrimonial "ideal" propuesta por Jerónimo -"ideal" que propiciaba perversidades como el sadomasoquismo- es altamente anormal para la persona moderna. Es significativo que no haya sido capaz de encontrar una diferencia adecuada entre los roles de la esposa y del esclavo, fuera del hecho que el temor de este último debiera ser más fuerte, es decir, con estremecimiento.

La supuesta subnormalidad de la mujer también se extendió, y quizás en forma especial, a la esfera moral. La principal queja en su contra era su supuesta culpa en la Caída. La violencia de algunas de las diatribas sobre este tema tiene implicancias psicoanalíticas. Tertuliano, por ejemplo, escribió para la edificación de sus contemporáneos:

¿No sabes acaso que eres Eva?... Eres la puerta de entrada del demonio... Con qué facilidad destruiste al hombre, imagen de Dios. Por la muerte que nos infligiste, hasta el Hijo de Dios tuvo que morir.²⁶

Clemente de Alejandría enseñaba que era vergonzoso que una mujer pensara en su naturaleza.²⁷ Agustín se quejaba cínicamente de que el hombre, que tenía una inteligencia superior, no pudo haber sido seducido, y por lo tanto la mujer, que tenía un intelecto pequeño, le fue dada a él.²⁸ Parecen haberse escapado las inconsistencias lógicas implícitas en esto: esta lerda criatura difícilmente pudo haber sido tan responsable. Además, fue lo suficientemente hábil como para seducir al hombre, cosa que el ingenioso demonio no logró.

¿Por qué ese dechado de inteligencia y virtud sucumbió tan fácilmente? Es del todo evidente que la lógica no opera en esa invectiva, que proyecta neuróticamente toda la culpa en la mujer. Para los Padres, la mujer es una tentadora de la cual los hombres deben cuidarse. Ni siquiera se considera la posibilidad de que el problema sea recíproco.

Hubo intentos para equilibrar la supuesta carga "culposa" del sexo femenino, pero, desgraciadamente, estos intentos no reconocieron una culpabilidad compartida por los sexos. En lugar de eso, Eva fue puesta en la balanza con María. De este modo, por ejemplo, Orígenes señala que así como el pecado vino de la mujer, el comienzo de la salvación también viene de ella.²⁹ Agustín escribió que la mujer es honrada en María.³⁰ Declaró que así como el hombre (*homo*) cayó por el sexo femenino, también fue restablecido por el sexo femenino. "A través de la mujer, la muerte; a través de la mujer, la vida".³¹ Este tipo de compensación produjo una imagen ambivalente de la mujer. María fue glorificada, pero ella era única. Las mujeres concretas no se sacudieron de su mala reputación y siguieron soportando el mayor peso de la culpa. Por lo tanto, el tipo de polémica que intenta cubrir el antifeminismo de los Padres señalando que ellos glorificaron a María, ignora algo tan importante como que esto no mejoró su doctrina sobre las mujeres concretas, reales. De hecho, hay buenas razones para sospechar que esta compensación sirvió inconscientemente como un medio para aliviar cualquier posible sentimiento de culpa respecto a la injusticia con el otro sexo.

En la mentalidad de los Padres, la mujer y la sexualidad se identificaban. Su horror al sexo era también un horror a la mujer. No hay evidencias que demuestren que ellos percibían los mecanismos de proyección involucrados en esta actitud misógina. De hecho, el sentimiento de culpa masculino acerca del sexo y la hipersusceptibilidad al estímulo e insinuación sexuales fueron transferidos a "la otra persona", al sexo "culpable". La noción de una culpabilidad especial asignada al sexo femenino, apoyaba el doble estándar moral prevaleciente. Por ejemplo, en casos de adulterio, la esposa tenía que aceptar nuevamente al esposo infiel, pero si la esposa era infiel, ella podía ser repudiada.

Incluso a pesar de estas condiciones opresivas, algunas mujeres se las arreglaron para llegar a ser importantes. Jerónimo admitió que muchas mujeres eran mejores que sus esposos.³² Pero más significativo es el hecho de que la existencia de excepciones, sin importar la cantidad, no cambió las generalizaciones sobre la "naturaleza" femenina. De aquí proviene la extraña ambivalencia que hemos venido observando.

En general, entonces, los Padres exhiben una fuerte actitud de menosprecio hacia la mujer, a veces incluso una violenta misoginia. El tema recurrente es que, a través de la fe, la mujer trasciende las limitaciones impuestas

por su sexo. A los Padres jamás se les ocurriría decir lo mismo de un hombre. Cuando la mujer logra esta trascendencia que, obviamente, no es producto de sus propios esfuerzos sino un don "sobrenatural", se le concede el favor de ser llamada 'hombre' (*vir*). Por lo tanto, existe la suposición de que todo lo digno y valioso en la naturaleza humana es propio del sexo masculino. Hay una identificación de "masculino" con "humano". Incluso la mujer que fue ennoblecida por la gracia, conservó su abominable naturaleza. Al margen de cualquier elogio que los Padres hayan asignado a los individuos, es imposible concluir que en su doctrina las mujeres son reconocidas como seres plenamente humanos.

Desde luego, algunas mujeres fueron honradas y respetadas durante la época patristica. Además, las mujeres ejercieron un rol en el ministerio de la Iglesia. Las viudas tenían el deber de instruir a las conversas para recibir el bautismo, pero nunca formaron una orden del ministerio. En las Escrituras (por ejemplo, Romanos 16:1) se hace referencia a la función de la diaconisa, y Plinio el Joven se refiere a ellas en una de sus cartas. Otros documentos dan información más detallada.³³ Aparentemente, al principio las viudas tenían un rango más alto, pero más tarde cedieron el primer lugar a las diaconisas, quienes asumieron esa función. Las viudas no recibían ordenación ni "imposición de las manos",³⁴ las diaconisas sí y, además, formaban parte de la jerarquía eclesiástica.³⁵ En Occidente, de manera especial, sus funciones fueron severamente restringidas debido a su sexo, y existieron sólo hasta fines del siglo VI, cuando bautizar a los adultos dejó de ser algo común, dejando a las viudas virtualmente sin ningún rol. En Oriente, sus poderes a menudo eran más amplios, y hay evidencias de que duraron varios siglos más en algunas Iglesias. Resulta bastante irónico comprobar que durante una época en que la opinión sobre las mujeres era tan mala, algunas de ellas fueron, de hecho, miembros de la jerarquía, mientras que en otra época posterior y más iluminada, cuando la propia Iglesia insta a participar más activamente en la vida pública, son excluidas por completo de la jerarquía.

3. LA EDAD MEDIA

La opinión teológica sobre las mujeres no fue mucho mejor durante la Edad Media, aunque se mitigó un poco la violencia del tono. Pedro Lombardo, teólogo del siglo XII, cuyo *Libro de las Sentencias* se convirtió en un texto estándar para ser comentado por profesores de teología, llegó al extremo de escribir que la mujer es la sensualidad en persona, la cual está bien representada por ella, ya que en la mujer esto prevalece naturalmente.³⁶ Buenaventura repitió muchas de las ideas modelo. Pensaba que la imagen de Dios se realiza más en el hombre que en la mujer, no en su significado primario, sino de una manera accidental.³⁷ Repite la vieja idea de que mujer significa la "parte

inferior" del alma; y hombre, la "parte superior".³⁸

Lo nuevo en el cuadro de la Edad Media fue la asimilación del aristotelismo a la teología, lo que proporcionó las herramientas conceptuales para fijar el lugar de la mujer en el universo y que, irónicamente, podrían haber sido usadas para liberarla. En los escritos de Tomás de Aquino, que posteriormente llegaron a tener un lugar preeminente y único en la Iglesia, el pensamiento aristotélico estaba unido a las interpretaciones bíblicas normales, de modo que el aparente peso de la "ciencia" se sumó al de la autoridad. Así, siguiendo a Aristóteles, Aquino sostuvo que lo femenino es defectuoso en cuanto a su naturaleza individual. Escribió que ella es, de hecho, un hombre "mal habido", pues la fuerza activa de la semilla masculina tiende a la producción de una semejanza perfecta que es el sexo masculino. La existencia de ella se debe a algún defecto en la fuerza activa (la del padre), a alguna alteración material o incluso a alguna influencia externa, como la del viento sur, que es húmedo. Agrega que, si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo mal habido, sino algo establecido por la naturaleza en orden a la generación.³⁹ Entonces, ella tiene una razón de ser -es necesaria como generatriz. Pareciera que esto es realmente para lo único que sirve, "puesto que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres".⁴⁰

Sin embargo, sería un error concluir que Tomás pensaba que la mujer tenía un rol mayor o incluso igual, aun en su única especialidad, es decir, la reproducción. Escribió:

El padre y la madre son amados como los principios del origen natural. Y como el padre es principio de un modo más excelente, por serlo como principio activo, y la madre como principio pasivo y material, de aquí que hablando en absoluto, el padre ha de ser más amado.⁴¹

Luego sigue:

En la generación humana, la madre presta la materia sin forma del cuerpo, que se forma por la virtud formativa del semen paterno. Y, aunque esa virtud no pueda crear el alma racional, dispone, con todo, la materia corporal para la recepción de tal forma.⁴²

Así, el rol de la mujer como generatriz es meramente pasivo; ella sólo aporta la materia, mientras que el padre la prepara para la forma. Esta visión de la mujer como un principio meramente pasivo que sólo aporta la "materia" de la descendencia está, obviamente, ligada a una biología completamente falsa y anticuada: en el siglo XIII no se sabía que la madre era, de hecho, igualmente "activa" en la producción del hijo.

Esta idea de la "naturaleza" defectuosa de las mujeres, junto con la comúnmente aceptada exégesis de los textos relativos a la mujer en el Génesis y en las epístolas paulinas, y la situación social de las mujeres sometidas, son tres factores cuya influencia se puede detectar en los argumentos de Tomás que apoyan las posiciones androcéntricas tradicionales. Así, con respecto al matrimonio, él estima que, aunque haya igualdad proporcional entre marido y mujer, no hay igualdad estricta; ni en cuanto al acto conyugal, donde lo más noble se debe al hombre; ni con relación al orden del hogar, donde la mujer es gobernada y el hombre gobierna.⁴³ Además, la exclusión de la mujer de las Ordenes Sagradas se sostiene sobre la base de que un sacramento es un signo, y que en el sexo femenino ningún grado de distinción tiene significado, debido a su estado de sumisión.⁴⁴ Es absolutamente improbable que Tomás fuera capaz de considerar este 'estado de sumisión' como el mero resultado de un condicionamiento social, de una situación que podría cambiar. El creía que la inferioridad social era requisito de la inferioridad intelectual "natural" de la mujer: "Debido a este tipo de sumisión, la mujer es por naturaleza inferior al hombre en dignidad y poder, porque en el hombre predomina la prudencia de la razón".⁴⁵ Este, pensaba él, habría sido el caso aun si no hubiera habido pecado, es decir, incluso antes de la Caída. Así, según Tomás, el problema de la autonomía de la mujer está irremediablemente cerrado. Lo mejor que ella podría esperar, aun en el mejor de los mundos, sería una especie de infancia eterna, donde estaría sometida al hombre "por su propio bien".

En los textos de Tomás, queda de nuevo en completa evidencia la confusión que caracteriza al pensamiento patrístico sobre la mujer, siendo mucho más sorprendente, porque su pensamiento está elaborado en una síntesis ordenada; no es una colección de trozos inconexos de retórica, como ocurre a veces en el caso de los Padres. La existencia misma de la mujer parece haber sido un torpe obstáculo en el ordenado universo que él visualizó. Para el lector moderno, es asombroso leer la pregunta planteada en la *Suma Teológica*: "¿Fue necesaria la producción de la mujer entre los primeros seres?".⁴⁶ La sola existencia de la pregunta es significativa. Aunque Tomás sostiene que la bisexualidad humana debió existir "desde el comienzo", su forma global de argumentación revela una mentalidad ingenuamente androcéntrica que asigna lo propiamente humano a lo masculino y considera la unión sexual como algo meramente "carnal". La mujer es vista como una especie de anomalía.

No obstante, esta anomalía debía ser asimilada por el sistema. Como resultado tenemos una sorprendente ambigüedad, que se parece mucho a una contradicción. Fue necesario admitir, por ejemplo, que la imagen de Dios se encuentra tanto en el hombre como en la mujer, pues Tomás reconoció esto como una enseñanza del Génesis. Sin embargo, Pablo había dicho que "la mujer refleja la gloria del hombre" e indicado que ella no era imagen de Dios.

Tomás concluye que: "en cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer; el hombre, en efecto, es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura".⁴⁷

Esta noción degradante de que "el hombre es principio y fin de la mujer" está reforzada por el siguiente paralelo: hombre: mujer; Dios: criatura. Esta idea, además de ser intrínsecamente inaceptable, expresa una extrema dificultad para reconciliarla con la afirmación en el mismo párrafo que dice que la imagen de Dios, según su principal significado (es decir, la naturaleza intelectual), se encuentra tanto en el hombre como en la mujer. Si la mujer tiene una naturaleza intelectual, entonces su fin no puede ser el hombre, ya que la intelectualidad es el origen radical de la persona autónoma.

La tensión entre ideas irreconciliables también es evidente en las enseñanzas de Tomás sobre la racionalidad del alma que, según él, no es transmitida por el proceso reproductivo sino más bien infundida directamente por Dios.⁴⁸ Por lo tanto, la forma que constituye al individuo, hombre o mujer, como persona humana no proviene del padre, sino directamente de Dios. Además, Tomás ha dejado en claro que en su opinión

[en el hombre] no hay ninguna otra forma sustancial fuera del alma intelectual, la cual, así como contiene virtualmente al alma sensitiva y a la vegetativa, así también contiene virtualmente todas las formas inferiores y hace por sí sola cuanto las formas más imperfectas hacen en los demás seres.⁴⁹

Pero hay más, sostiene enfáticamente que la comprensión intelectual no ocurre a través de ningún órgano corporal; más bien, es un funcionamiento *per se* aparte del cuerpo.⁵⁰ De igual manera, el funcionamiento de la voluntad también es ejecutado sin un órgano corpóreo.⁵¹

Por lo tanto, queda suficientemente claro que, incluso según los propios principios de Tomás, la supuesta subnormalidad de la mujer, en su rol generador y como producto del proceso generativo, se vuelve extremadamente difícil de mantener. En efecto, a la luz de estos principios resulta imposible sostenerla. Según Tomás, la visión intelectual es por la cual somos imagen de Dios.⁵² Esto no es causado por el hombre ni es esencialmente diferente en el hombre y la mujer.

Anteriormente dijimos que hay una diferencia sorprendente entre Tomás y los Padres. Estos últimos a menudo manifiestan una tensión no resuelta entre su noción de la mujer en su "naturaleza" y la mujer en la gracia, a tal punto que cuando ella está en la gracia, ya no se le llama "mujer" sino "hombre". Así, hay una identificación de "masculino" con "humano", que se resuelve hasta cierto punto por la gracia. Desde luego, Tomás comparte el sentimiento

de que la mujer como tal no es del todo humana. Sin embargo, dejando de lado todo lo relativo a la gracia, hay una indecisión en su pensamiento a nivel de la naturaleza misma. Para Tomás, la posesión de un alma intelectual es natural y esencial para hombres y mujeres. A la luz de esta igualdad natural radical, no tiene mucho sentido decir que el hombre es principio y fin de la mujer. ¿Por qué, entonces, lo dice?

El conflicto entre la antropología filosófica de Tomás y sus afirmaciones androcéntricas se debe a la entonces comúnmente aceptada exégesis bíblica, a la biología aristotélica y a la imagen prevaleciente y status social de las mujeres. Las raíces profundas del pensamiento de Tomás -sus concepciones filosóficas de la relación cuerpo-alma, del intelecto, de la voluntad, de la persona, y sus ideas teológicas de la imagen de Dios en el ser humano y del fin último del hombre- apoyan claramente la genuina igualdad de hombres y mujeres con todas sus consecuencias teóricas y prácticas. En oposición a la anticuada exégesis y a la biología que él aceptaba, estos principios tomísticos están radicalmente de acuerdo con el feminismo. El propio Tomás no podía ver -o no se permitía ver- las implicancias de estos principios con respecto a las mujeres. Y hemos visto por qué: las conclusiones lógicas a las que podría haber llegado en esa época habrían sido contrarias a la fe y a la experiencia contemporánea.

Hoy en día, la fidelidad a la verdad y a la justicia exige a los pensadores que están conscientes de estas implicancias hacerlas explícitas, antes que repetir como loros ideas dañinas e insostenibles de la "doctrina tomística", que Tomás seguramente no propondría si estuviera vivo.

A pesar de las teorías medievales, hubo algunos casos de mujeres poderosas en la Edad Media. Las monjas, especialmente, tenían cierta autonomía que incluso Santo Tomás reconoció. Una de las ironías de la historia es que hubiese abadesas que legítimamente ejercieron gran poder, mucho mayor al que tienen las religiosas hoy en día. Eran "personas establecidas en la dignidad eclesiástica", a cargo de "la administración de los asuntos eclesiásticos y con preeminencia de un grado".³³ De hecho, las abadesas tenían poder de jurisdicción. Al igual que obispos y abades, usaban mitra, cruz y portaban báculo.

Las abadesas de Santa Cecilia en Colonia tenían poder de jurisdicción y suspensión sobre los clérigos.³⁴ Las abadesas de Conversano, en Italia, gobernaban una abadía cisterciense y sus parroquias vecinas, y ejercían un enorme poder. Esto se simbolizaba en una ceremonia de homenaje en que la nueva abadesa consagrada, con mitra y cruz, se sentaba frente a la puerta exterior, bajo un baldaquín. Cada miembro del clero bajo su jurisdicción pasaba delante de ella, inclinándose y besando su mano.³⁵ Esta ceremonia de homenaje fue modificada en 1709, y la última abadesa de Conversano murió

en 1809.

Otro interesante ejemplo fue el de las abadesas de Las Huelgas, cerca de Burgos, en España. La abadesa de Las Huelgas era:

... mujer noble, superior, prelada, administradora, espiritual y temporal, de dicho monasterio real y de su hospital, así como de los conventos, iglesias y ermitas afiliadas, de las aldeas y lugares de su jurisdicción, de los feudos y vasallajes, en virtud de las bulas y concesiones apostólicas, con jurisdicción plenaria y exclusiva, cuasi-episcopal, *nullius in diocesis*, y con privilegios reales: una doble jurisdicción ejercida con pacífica serenidad, como es de conocimiento público.⁵⁶

Los poderes de esta jurisdicción incluían la emisión de juicios legales, al igual como lo hacían los obispos, en casos criminales, civiles y relativos a beneficios; el poder para dar dimisorias de ordenación; el poder para otorgar licencias para predicar, confesar, encargarse de las almas y entrar a la vida religiosa; el poder para reconocer abadesas, imponer censuras y convocar sínodos.⁵⁷

Aunque se ha intentado disculpar la mayor parte de esto, explicando que realmente no constituía una jurisdicción espiritual, tales intentos no han sido del todo exitosos. Así, se sugiere que las abadesas podrían haber convocado sínodos a través de un vicario como intermediario, ya que según los canonistas, las mujeres no eran capaces de convocar sínodos.⁵⁸ Sin embargo, no hay evidencias convincentes acerca de la existencia de tales intermediarios.

Además de los casos ya mencionados, también había órdenes dobles, en las cuales tanto monjes como monjas eran gobernados por una abadesa.⁵⁹

Además de las abadesas, hubo otras grandes mujeres en el mundo secular. Hubo soberanas tan sobresalientes como Clotilde y Blanca de Castilla, y eruditas como Leonor de Aquitania y Blanca de Navarra. Hubo grandes santas: Catalina de Siena ejerció una enorme influencia en su medio, y la historia de Juana de Arco no tiene comparación. Sin embargo, sería absurdo juzgar la condición general de la mujer con estos ejemplos. La ingenuidad de quienes dicen que "la verdadera habilidad siempre se demuestra", e indican estos casos extraordinarios, simplemente ignora que innumerables mujeres estaban completamente asfixiadas por un ambiente que obraba en contra del desarrollo y expresión de sus talentos.

El prevaleciente status bajo de las mujeres era establecido por ley y costumbre. Por ley canónica, el marido tenía derecho a golpear a su esposa. La ley canónica sólo permitía el sistema de dote para el matrimonio, y bajo este sistema, las mujeres estaban indefensas. Además, como eran legalmente incompetentes, no se las consideraba aptas para dar testimonio en la corte. En general, eran consideradas propiedad del hombre. Ya que para los señores feudales, el matrimonio era una forma de obtener propiedades, las mujeres

eran instrumentos en el juego de adquirir riquezas. Las complicadas leyes matrimoniales de la Iglesia ofrecían grandes oportunidades para trampas y abusos. Así, mientras la historia de la Edad Media revela unas cuantas personalidades femeninas gloriosas, ese lado de la balanza está extremadamente desequilibrado por las mudas y anónimas masas de víctimas de la hipocresía y la opresión.

4. COMIENZOS DEL PERIODO MODERNO

"Para lo demás basta ser mujer para caérseme las alas".⁶⁰ Esta acotación, hecha por Teresa de Avila, sugiere que la situación de la mujer aún no había mejorado mucho en el siglo XVI. ¿Por qué una persona de tal inteligencia y grandeza tendría un concepto tan bajo de su propio sexo? Tal vez no nos sorprendería tanto si consideramos que algunos predicadores y padres de familia de ese tiempo, estimaban que las mujeres ni siquiera debían aprender a leer y escribir.⁶¹ En una atmósfera así, debe haber sido difícil para una mujer sentir gran estima por sí misma y por otras personas de su sexo. De hecho, las palabras de Teresa a menudo reflejan, quizás inconscientemente, las actitudes de su medio. Con frecuencia habla de las 'debilidades' de las mujeres. La siguiente observación es reveladora:

Por grandísimos trabajos que he tenido en esta vida, no me acuerdo haberlas dicho, que no soy nada mujer en estas cosas, que tengo recio corazón.⁶²

La suposición implícita es que la verdadera valentía sólo es normal para los hombres. Por otra parte, más de un admirador de Teresa ha comentado algo parecido a lo que dijo Juan de Salinas: "Ella es un hombre".⁶³ Es provocativo pensar que esta gran mujer y sus amigos, a tratar de expresar la naturaleza de su singularidad, recurrían espontáneamente a expresiones que la disociaban de su propio sexo.

En los textos de Teresa hay abundantes pasajes en que expresa una terrible incomodidad por las desventajas impuestas a su sexo. Ella escribe del sexo como un obstáculo, que le impide predicar.⁶⁴ Tanto ironía como angustia se reflejan en el siguiente pasaje, gran parte del cual, significativamente, fue eliminado de su manuscrito pero luego restituido:

Ni aborrecistes, señor de mi alma, cuando andábades por el mundo las mujeres, antes las favorecistes siempre con mucha piedad, y hallastes en ellas tanto amor y más fe que en los hombres... que no hagamos cosa que valga nada por vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto sino que no nos habiades de

oir petición tan justa. No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois justo juez y no como los jueces del mundo que -como son hijos de Adán, y, en fin, todos varones- no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Si, que algún día ha de haber, rey mio, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi ruindad y yo he holgado que sea pública; sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres.⁶⁵

Teresa sufrió enormemente al percibir la ignorancia impuesta a su sexo. Se refiere muchas veces a esta ignorancia, e indica que está plenamente consciente de sus dañinas consecuencias. Su sufrimiento en relación a esto fue más agudo y duradero, porque apreciaba claramente el valor del aprendizaje. El siguiente pasaje da una indicación de la intensidad de su angustia:

¡Oh Señor, tomad en cuenta lo mucho que pasamos en este camino por falta de saber! Y es el mal que, como no pensamos que hay que saber más de pensar en Vos, aún no sabemos preguntar a los que saben, ni entendemos qué hay que preguntar, y pásanse terribles trabajos, porque no nos entendemos; y lo que no es malo, sino bueno, pensamos que es mucha culpa.⁶⁶

Después de años de experiencia y observación, Teresa modificó la tendencia al engaño sobre la perfección masculina. Luego de describir algunas experiencias espirituales exaltadas, dice:

Y hay muchas más [mujeres] que hombres a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara (y también lo he visto yo), que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres, y daba de ello excelentes razones, que no hay para qué decirlas aquí, todas en favor de las mujeres.⁶⁷

Percibió la ciega subestimación de las mujeres que provocaba el lamento de los padres cuando nacía una hija:

Cosa cierta mucho para llorar, que sin entender los mortales lo que les está mejor, como los que del todo ignoran los juicios de Dios, no sabiendo los grandes bienes que pueden venir de las hijas ni los grandes males de los hijos, no parece que quieren dejar al que todo lo entiende y los cría, sino que se mata por lo que se habían de alegrar.⁶⁸

Aparentemente, como consecuencia de una experiencia mística, la comprensión de Teresa se elevó sobre la interpretación común de los textos paulinos relativos a la mujer, los cuales en un comienzo ella había aceptado:

Parecíame a mí que pues San Pablo dice del encerramiento de las mujeres, que me lo han dicho poco ha, y aun antes lo había oído, que ésta sería la voluntad de Dios, díjome: "Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atame las manos".⁶⁹

Así la comprensión de Teresa -como la de Catalina de Siena, que registró en su Diario una experiencia similar- trascendió la teología de su tiempo y anticipó lo que estudiosos de la Biblia comenzarían a sugerir siglos más tarde.

Durante los siglos que siguieron a la Edad Media, la opinión teológica concerniente a las mujeres no cambió radicalmente. El Cardenal Cayetano (1469-1534), famoso comentarista de los escritos de Tomás de Aquino y uno de los teólogos líderes de su tiempo, expresó casi total acuerdo con la visión de Tomás acerca de las mujeres. Su comentario habitual sobre estos pasajes fue: "Todo esto es evidente" (*Omnia patent*). Sin embargo, se desvió levemente de la doctrina del Maestro al expresar que hay muchos trabajos que podrían ser mejor ejecutados por mujeres que por hombres.⁷⁰

Ignacio de Loyola (1491-1556), fundador de los jesuitas, vio una similitud entre la mujer y Satán: "El enemigo se hace como mujer en ser flaco por fuerza y fuerte de grado".⁷¹

Especialmente reveladoras fueron (y aún son) las razones dadas para excluir a la mujer de las órdenes sagradas. El dominico español Domingo de Soto (1494-1560) reflejó la opinión del siglo XVI en su estudio de este tema: sostuvo que el sexo femenino es un impedimento natural para recibir las Ordenes Sagradas. Sin embargo, las damas no estaban solas en esta categoría, ya que también incluyó en la lista a hermafroditas inclinados a este sexo, monstruos y dementes perpetuos. Habiendo dado los típicos argumentos basados en los textos de Pablo, agregó que incluso la luz de la naturaleza muestra que sería absurdo que las mujeres se consagraran y escucharan confesiones, pues si bien hay algunas prudentes, ese sexo manifiesta cierta pobreza de razonamiento y debilidad mental.⁷²

Consecuente con esta opinión de la mujer era una doctrina del matrimonio que perpetuaba su situación de irremediable subordinación e impotencia legal. Así, De Soto se preguntó si era lícito que un hombre "renunciara" a su esposa por fornicación y adulterio, y respondió afirmativamente. De manera significativa, nunca fue siquiera planteada la pregunta acerca de si la esposa podía "renunciar" a su esposo ante tales ofensas.⁷³

Francisco de Sales (1567-1622), un liberal para su tiempo, escribió algunos "avisos para los casados" que reflejaban la mentalidad de la época.⁷⁴ Dirigiéndose a los esposos, les dijo que las flaquezas y enfermedades corporales o espirituales de sus esposas no debían provocar desdén, sino más bien una dulce y amorosa compasión, ya que Dios las creó así:

para que dependan de vosotros y os honren y respeten más, y vosotros las tengáis por compañeras, sin dejar de ser cabeza y superior suyo.

A ambos esposos se les dice que deben amarse tierna y amablemente, pero el amor de la esposa debe ser "respetuoso y lleno de reverencia". En la creación, la mujer fue sacada de un costado del hombre, bajo su brazo, "para demostrar que ella debe estar bajo la mano y guía de su esposo". En estos pasajes se da por sentada la superioridad intelectual del hombre. Los comentarios de De Sales sobre la fidelidad marital también sugieren, por su estilo, una superioridad moral del hombre. Escribió: "Esposos, si quieren que sus esposas les sean fieles, enséñenles la lección a través de vuestro ejemplo". Estos pasajes revelan que las hipótesis androcéntricas de los Padres y de los teólogos medievales se habían preservado intactas. De hecho, el tono de untuosa condescendencia no disfraza sino que más bien refuerza estas hipótesis (la *miser cordia* del esposo se equilibra con una correspondiente *reverencia* de parte de la esposa). Una forma de relación hombre-mujer esencialmente alienante y despersonalizante es exaltada como el ideal cristiano.

Aunque durante el primer período moderno no hubo ningún cambio básico en la teoría concerniente a la mujer, sí nació un importante movimiento que, a pesar de que afectó más directamente a las religiosas, tuvo una significación más amplia. Los siglos XVI y XVII fueron testigos de los inicios de la dramática lucha de las religiosas para liberarse de los claustros. En la Edad Media era un hecho aceptado que una vez que una mujer se convertía en monja, debía encerrarse en el convento de por vida. En 1289, Bonifacio VIII había impuesto un estricto claustro para todas las religiosas. El Concilio de Trento renovó la constitución de Bonifacio con algunas modificaciones, y poco después, Pío V emitió decretos según los cuales todas las religiosas debían aceptar votos solemnes y el claustro. Esta legislación de la Iglesia reflejaba una fuerte desconfianza hacia la aptitud y moral femeninas. Las actitudes que reflejaba estaban fuertemente arraigadas, y las revolucionarias que vieron la necesidad de un cambio fueron combatidas con firmeza.

Un grupo de valientes mujeres luchó para romper los viejos patrones. Entre ellas se encontraba Angela Merici (1474-1540), fundadora de las ursulinas, cuyas ideas eran atrevidas y novedosas para la época. Según ella, las

ursulinas no debían estar atadas al claustro, ni usar hábito ni tener una vida comunitaria. Su único voto debía ser el de castidad. Su vida debería ser una consagrada virginidad, mientras trabajaban como apóstoles en el mundo. Desgraciadamente, las autoridades eclesiásticas no estaban preparadas para comprender estos cambios. Después de la muerte de Angela, las autoridades -en especial, Carlos Borromeo, Cardenal de Milán- gradualmente se las arreglaron para obligar a su compañía a volver a las antiguas costumbres monásticas, insistiendo en el claustro, el hábito y cosas por el estilo. Los planes de la fundadora fueron derrotados. Un destino similar sufrieron los planes de Francisco de Sales y Juana de Chantal en su compañía de las Hermanas de la Visitación. Las Hijas de la Caridad de Vicente de Paul tuvieron más éxito en el logro de innovaciones.⁷⁵

Indudablemente, la innovadora más atrevida fue Mary Ward (1585-1645), quien fundó las "Damas Inglesas". Ella pretendía que su grupo trabajara "en el mundo", dirigiendo escuelas para niñas. Serían como los jesuitas, pero no estarían sometidas a ellos, como a una "Primera Orden". Serían gobernadas directamente por mujeres responsables sólo ante el papa, independientes de obispos y de las órdenes de otros hombres. También muy avanzadas para la época fueron las ideas de Mary Ward sobre la educación de las niñas. Firme partidaria de la emancipación de la mujer, planificó enseñar a las niñas latín y otros temas seculares que hasta ese momento estaban reservados en gran medida a los hombres. Ella insistió en que:

... no hay tal diferencia entre el hombre y la mujer como para creer que las mujeres no pueden hacer grandes cosas, como lo hemos visto a través del ejemplo de muchas santas... ¿Qué piensan de la expresión "pero es mujer"? ¡Como si en todo fuéramos inferiores a alguna otra criatura que supongo que es el hombre!... Y si ellos no nos convencieran de nuestra incapacidad por ser sólo mujeres, podríamos lograr grandes cosas.⁷⁶

Al mismo tiempo, Mary Ward aceptó parte de la enseñanza tradicional concerniente al "lugar" de la mujer, cuyas contrapartes modernas están desafiando en la segunda mitad del siglo XX. Estuvo dispuesta a aceptar la sumisión de las esposas a sus maridos, a los hombres como cabeza de la Iglesia, a que las mujeres no administraran sacramentos ni predicaran en Iglesias públicas. Habría sido extremadamente difícil cuestionar estos puntos en el siglo XVII, cuando las mujeres aún eran consideradas incapaces de estudiar latín o enseñar a niños pequeños. Sin embargo, fue una gran revolucionaria dentro del contexto de su tiempo, luchando para liberar a las mujeres para que desarrollaran y usaran sus talentos al servicio de la Iglesia.

Como pago por esto, Mary Ward fue recompensada con persecución por parte de sus enemigos eclesiásticos. Uno de los principales fue William Harrison, Arcipreste de Inglaterra, quien junto con otros colegas escribió al Papa Gregorio XV en 1621, para tratar de disolver la congregación, ya que desempeñaba un trabajo "inadecuado para mujeres". ¿Cuáles fueron las razones exactas que se dieron para oponerse a este esforzado grupo? La primera objeción de los enemigos de Mary Ward fue que las mujeres nunca antes habían asumido un servicio apostólico -objeción que revelaba una extraña ignorancia de los primeros años del cristianismo- y éste no era el momento de comenzar. Al describir las características de la mujer, el arcipreste reflejaba las opiniones prevalecientes en la Iglesia: ya que ese sexo es "débil, voluble, engañoso, inconstante, inexacto, siempre buscando la novedad, sujeto a miles de peligros", los Padres de la Iglesia han levantado la voz en su contra. La segunda objeción de Harrison fue que aun cuando el grupo pretendía ser religioso, ellas no se sometían al claustro, como era requerido. Tercero, presumían de mucha autoridad y hablaban con demasiada libertad sobre los temas espirituales. Esto, por supuesto, iba en contra de las enseñanzas de Pablo, quien en I Corintios 14:34-5, había dicho que las mujeres debían permanecer en silencio en las iglesias. Otra objeción se refería a que habría errores en sus enseñanzas, lo que podría llevar a otros a la herejía. Además, se sostenía que las mujeres provocarían escándalo al frecuentar los hogares de la gente y al viajar libremente. Finalmente, estas damas, debido a su trabajo apostólico, estaban sujetas al ridículo⁷⁷. Hasta estos extremos llegó el rechazo eclesiástico a los esfuerzos de Mary Ward. Este no representaba, obviamente, la opinión de todos los miembros del clero. Los jesuitas, por ejemplo, tenían sus opiniones divididas.

Mary Ward apeló al Papa Urbano VIII en una audiencia en 1624, quien hizo revisar su caso por un consejo de cardenales. No llegaron a una decisión definitiva, pero aparentemente todos coincidieron contra la posibilidad del "poder de la mujer para hacer algo en beneficio de otros que no fueran ellas mismas en una vida consagrada a Dios".⁷⁸ Finalmente, en 1629, se emitió un decreto de suspensión. Mary consideró ilegítimo el documento, e instruyó a sus miembros para que lo desestimaran. En represalia, tres eclesiásticos del Santo Oficio la arrestaron en Munich en 1630 por hereje y disidente; fue encarcelada en un convento de las Clarisas, bajo condiciones extremadamente insalubres, hasta que fue liberada por un decreto del Papa Urbano.

La Bula oficial de suspensión fue firmada por Urbano en 1631. La redacción de la Bula revela elocuentemente la mentalidad eclesiástica. Decía, entre otras cosas:

Ciertas mujeres, que tomando el nombre de jesuítas, se reúnen y viven juntas, construyen colegios y nombran superiores y una Directora, han asumido una costumbre peculiar sin la aprobación de la Santa Sede... llevando a cabo trabajos en absoluto aptos a la debilidad de su sexo, a la modestia femenina, a la pureza virginal... labores que hombres de gran experiencia en el conocimiento de las sagradas escrituras asumen con dificultad, y no sin gran precaución.⁷⁹

Sin embargo, la lenta marcha del progreso continuó. El instituto sobrevivió como un "nuevo instituto", con reglamentos modificados, pero a mediados del siglo XVIII estaba nuevamente bajo fuego. Benedicto XIV emitió una Bula (*Quamvis justo*), que establecía que el nuevo Instituto de las Virgenes Inglesas sería "amablemente tolerado", pero que no podrían reconocer a Mary Ward como su fundadora. Finalmente, en 1877, bajo Pío IX, se dio la aprobación papal, habiendo sido modificado el vigoroso plan original. No fue sino hasta el presente siglo que Mary Ward fue reinstituída como fundadora.

¿Cuál es el significado de este caso? Ilustra la tensión y oposición entre quienes detentan la autoridad eclesiástica -guardianes de las estructuras androcéntricas tradicionales- y quienes tratan de sacar a la mujer de su impuesta condición de inferioridad e inmadurez. Los argumentos usados por William Harrison y los cardenales en contra de Mary Ward no son desconocidos para los católicos del siglo XX. El debate de fondo no ha cambiado: ella y sus seguidoras lucharon por el derecho a enseñar catecismo y latín, y se les reprochó por tratar de hacer cosas inadecuadas para las mujeres y contra las enseñanzas de Pablo. Aunque desde entonces, ciertamente, se ha ganado mucho territorio, hoy se dan los mismos argumentos para justificar los enormes obstáculos a la autonomía e igualdad existentes. Vestigios del claustro todavía estorban a las religiosas de hoy, enredando en forma sutil su desarrollo personal e intelectual, y así desvalorando indirectamente a aquellos a quienes enseñan y con quienes tienen contacto. La legislación masculina obstructiva ha contribuido en gran medida a perpetuar el fundamento que de hecho existe para la caricatura de "las buenas Hermanas".

5. EMANCIPACION Y DOCUMENTOS PAPALES

No fue la ideología católica sino la revolución industrial lo que condujo a la emancipación femenina. Teólogos de los siglos XVIII, XIX y XX continuaron justificando la tradicional situación subordinada y legalmente desamparada de las mujeres casadas. El Cardenal Gousset (1792-1866) sostuvo que la administración de la propiedad pertenecía sólo al esposo. El podía vender o disponer a su antojo, sin el consentimiento de su esposa.⁸⁰ Ella debía

seguirlo dondequiera que él decidiera ir, incluso a un país extranjero, y someterse a él en todo.⁸¹ En realidad, la educación permitida a las jóvenes escasamente las preparaba para algo mejor que una vida de súbditas necias. El clero que se encargaba de su orientación espiritual, generalmente sólo estimulaba las virtudes pasivas, y desalentaba cualquier cosa que significara algo más que una modesta ambición intelectual. Un ejemplo típico fue el trabajo del Abad Juilles, quien a mediados del siglo XIX escribió un libro donde aconsejaba a las niñas desarrollar virtudes como la humildad, la caridad y la pureza, pero omitía virtudes como la valentía y la ambición. Las estimulaba para que se dedicaran a enseñar el cristianismo a un nivel modesto, pero no para que aspiraran a un nivel científico de conocimiento.⁸²

La reacción oficial del catolicismo en los siglos XIX y XX al movimiento moderno de emancipación femenina, manifestó la persistencia del conflicto entre el concepto cristiano de la mujer como persona, hecha a imagen de Dios, y la noción de ella como un ser inferior, derivativo. El primer papa que confrontó el movimiento fue León XIII. Contrario a los socialistas, quienes, según él, amenazaban la estabilidad del matrimonio, defendió la "autoridad paterna". En cuanto a la relación marido-mujer, reafirmó la sumisión de las mujeres:

Por eso, como advierte el Apóstol: "El esposo es cabeza de la esposa, como Cristo es cabeza de la Iglesia"; y así como la Iglesia está sujeta a Cristo, quien la ama con el amor más casto y duradero, así también las mujeres deben estar sujetas a sus esposos, y a su vez ser amadas por ellos con afecto fiel y constante.⁸³

Desde luego, esto implica una visión limitada de la "naturaleza" de la mujer, que él expresa brevemente en otro documento:

Del mismo modo hay ciertos trabajos que no están bien a la mujer, nacida para las atenciones domésticas; las cuales atenciones son una grande salvaguardia del decoro propio de la niñez y prosperidad de la familia.⁸⁴

En su encíclica sobre el matrimonio cristiano, León afirmó:

El esposo es el jefe de la familia y cabeza de la esposa. La mujer, por ser carne de su carne y hueso de su hueso, debe estar sometida al esposo y obedecerle; por supuesto, no como sirvienta sino como compañera, para que a su obediencia no le falte honor ni dignidad.⁸⁵

Esta interpretación implícita del Génesis es inaceptable para las normas del saber bíblico moderno. Además, dentro de la propia declaración hay una inconsistencia intrínseca. El enigma de cómo alguien sometido puede ser

verdaderamente considerado compañero, al parecer no constituyó un problema para León. En sus juicios sobre el divorcio, que era considerado una maldad incalificable, también se puede apreciar una visión unilateral comparable. Incluso llegó a declarar que a través del divorcio:

se rebaja y disminuye la dignidad de la femineidad, y la mujer corre el riesgo de ser abandonada después de haber servido para los placeres del hombre.⁸⁶

El otro lado de la situación fue simplemente ignorado; se omitió tácitamente el hecho de que muchas mujeres sólo quisieran liberarse definitivamente de esposos que explotaban su inhabilidad para obtener el divorcio bajo las leyes existentes.

Aunque Benedicto XV, en 1919, se pronunció a favor del voto femenino, esto no representó ningún cambio generalizado en la perspectiva oficial concerniente a las mujeres. Muchos católicos pensaron que el voto femenino apoyaría a los partidos conservadores y religiosos. Sería ingenuo suponer que esta consideración no afectó las actitudes oficiales.

Uno de los grandes esfuerzos por lograr la madurez de la mujer ha sido la lucha por la igualdad en la educación. La resistencia a esta lucha se aprecia en las palabras de Pío XI, quien escribió en 1929, en su encíclica sobre la educación cristiana de la juventud:

Igualmente erróneo y pernicioso a la educación cristiana es el método llamado de la "Coeducación", también fundado, por muchos, en el naturalismo negador del pecado original, y además, por todos los sostenedores de este método, en una deplorable confusión de ideas que trueca la legítima convivencia humana en la promiscuidad e igualdad niveladora. El Creador ha ordenado y dispuesto que la convivencia de los sexos fuera perfecta solamente en la unidad del matrimonio, y gradualmente distinta en la familia y en la sociedad. Además, no hay en la naturaleza misma, que los hace diversos en el organismo, en las inclinaciones y en las aptitudes, ningún motivo para que pueda o deba haber promiscuidad y mucho menos igualdad de formación para ambos sexos.⁸⁷

De las últimas palabras se deduce que para Pío XI era mucho peor la idea de igualdad que de promiscuidad. Cabe señalar que él vinculó coeducación con igualdad, y por eso la rechazó. La educación separada y "diferente" es, de hecho, una de las maneras más seguras de mantener la ilusión de que la mujer es inferior en capacidad. Al proclamar que las "diferencias" deben ser "mantenidas y estimuladas",⁸⁸ Pío XI aceptó inconscientemente que estas

diferencias no son tan naturales en su origen como él quiso creer.

En su encíclica sobre el matrimonio cristiano, Pío XI, citando a Pablo, repitió las conocidas ideas del "orden" en una sociedad doméstica:

Este orden incluye la primacía del varón sobre la mujer y los hijos, como la diligente sumisión de la mujer y su rendida obediencia.⁸⁹

Prácticamente no disimula su hostilidad hacia la emancipación femenina. Ataca a aquellos "falsos maestros" que dicen que "marido y mujer tienen igualdad de derechos" y que debe haber emancipación "en el control de la sociedad doméstica, en la administración de los asuntos familiares y en la crianza de los hijos", y que esta libertad debe ser "social, económica y fisiológica".⁹⁰ A través de una pesada fraseología, se presiona psicológicamente en contra de las mujeres que quieren mejorar su situación. Por ejemplo, escribió que, según la doctrina de los "falsos maestros", la mujer casada debía, "en perjuicio de ellos [su familia], ser capaz de seguir sus propias inclinaciones y dedicarse a los negocios e incluso a asuntos públicos".⁹¹ Todo el tono y contexto sugiere que cualquiera que se dedique a los negocios o asuntos públicos, lo hace en desmedro de su familia. Esto también es sugerido por omisión, ya que no hay ningún indicio de la posibilidad de que en tal actividad la mujer pueda convertirse en una persona más completa y, por lo tanto, en una mejor esposa y madre. Asimismo, cabe señalar que la elección de lenguaje que hace Pío refuta inconscientemente la hipótesis de la "naturaleza femenina" sobre la cual en otras instancias confía firmemente. El reconocimiento de una "inclinación" tan ambiciosa en la mujer es lo que revela la precariedad de sus opiniones sobre "la disposición y temperamento naturales del sexo femenino".

"La verdadera emancipación", según Pío XI, no implicará "falsa libertad ni igualdad antinatural con el esposo".⁹² Se refería a la igualdad en dignidad, y luego lo negó eficazmente al afirmar la necesidad de "cierta desigualdad".⁹³ Es obvio que él favorecía la situación androcéntrica tradicional; sin embargo, la presión de la evolución social lo forzó a usar expresiones suficientemente ambiguas como para dejar abierta una rendija para el lamentable pero inevitable cambio social. Así, escribió:

El grado y modo de tal sumisión de la mujer al marido puede ser diverso según las varias condiciones de las personas, de los lugares y de los tiempos.⁹⁴

Esto preparó el camino para una evolución de la doctrina, pero al precio de una ambigüedad que se podía interpretar de un modo que debilitaba el progreso mientras la situación social y las costumbres lo permitieran. En los numerosos pasajes de este tipo, el péndulo oscila entre la fuerte afirmación de

un orden supuestamente esencial y una cautelosa admisión de posibles desviaciones de éste. El siguiente pasaje también ilustra este punto:

Toca a la autoridad pública acomodar los derechos civiles de la mujer a las necesidades y exigencias de estos tiempos, teniendo siempre en cuenta lo que reclaman la natural y diversa índole del sexo femenino, la fuerza de las costumbres y bien común de la familia; y esto contando siempre con que quede a salvo el orden esencial de la sociedad doméstica.⁹⁵

Es significativo que en este proceso de adaptación fuera la "autoridad pública" la encargada de adaptar los derechos de la esposa. Todo esto debía decidirse para ella. No había ninguna sugerencia de un proceso democrático en que ella pudiera reclamar sus derechos o promover activamente un cambio social a su favor.

Las copiosas declaraciones de Pío XII manifiestan la misma resistencia al cambio, a menudo considerando los detalles con gran exactitud. Insistió en que la cabeza del matrimonio debe ser el hombre.⁹⁶ En cuanto a las mujeres casadas que se incorporan al mundo del trabajo y a la vida pública, dijo:

Es dudoso que esa condición sea un ideal social para la mujer casada.

Sin embargo, en el mismo texto declara que la providencia da a la familia cristiana el poder "para evitar los peligros que indudablemente se esconden [en tal situación]". Alabó:

el sacrificio de una madre que, por motivos especiales, más allá de sus obligaciones domésticas, también debe trabajar para proveer con gran esfuerzo diario para la mantención de su familia.

Su consejo para estas mujeres trabajadoras:

Durante las horas y días que puedan dedicarse por completo a sus seres queridos, agreguen fervorosa atención para redoblar el amor.⁹⁷

El texto revela la misma indecisión que hemos visto en los escritos de Pío XI entre una supuesta situación "ideal" (la de una sociedad agrícola pasada) y la realidad de la vida moderna. Es notable que el trabajo sea visto por Pío XII sólo como una obligación asumida para la familia, y en absoluto como un medio de autoexpresión o como una contribución a la sociedad. Además, el énfasis se pone en el doble deber de la mujer que trabaja, sin una referencia que contrapesa los deberes o actitudes del esposo.

En uno de sus ampliamente difundidos discursos, la ambivalencia de la actitud de Pío XII se revela en modos de expresión que suenan cómicos veintitantos años más tarde. Lamentando el hecho de que las mujeres estuvieran rompiendo su cautiverio en el hogar, concluyó:

Vuestra entrada a la vida pública ha ocurrido en forma repentina, como resultado de los eventos sociales de los cuales somos espectadores; ¡eso no importa! Estais llamadas a tomar parte en ella.⁹⁸

Un concepto clave en todo el ajuste a la sociedad moderna fue el de "maternidad espiritual", concepto muy manipulado que permitió cierta expansión del rol tradicional, pero con limitaciones:

Toda mujer está destinada a ser madre, madre en el sentido físico de la palabra, o en un sentido más espiritual y elevado, pero no menos real.⁹⁹

El siguiente pasaje deja en claro cuán restrictivo y poco realista es este concepto:

El creador ha dispuesto para esta finalidad el ser completo de la mujer, su organismo, y aún más su espíritu, y sobre todo su exquisita sensibilidad. De modo que una verdadera mujer no puede ver ni comprender cabalmente todos los problemas de la vida humana sino bajo el aspecto familiar.¹⁰⁰

Muchas mujeres ven una discrepancia entre esta identificación exclusiva con el rol maternal y su propia experiencia personal, considerando alienante esta identificación con un solo rol. Pío se refiere a estos casos usando la expresión "verdadera mujer", insinuando que quien no calce en el estereotipo, no es lo que debiera ser.

Si bien Pío XII parecía capaz de legitimar el trabajo de una mujer casada sólo como una necesidad impuesta a ella para ayudar a mantener la familia, su opinión del trabajo del hombre es, significativamente, muy diferente:

Si el hombre puede alzarse en forma loable y honesta en la sociedad por medio de su profesión y trabajo, confiere estima y seguridad a su esposa e hijos -ya que el orgullo de los hijos es su padre-, el hombre no debe olvidar lo mucho que contribuye a una vida doméstica feliz si, en toda circunstancia, demuestra, tanto en su propio corazón como en su comportamiento exterior y su discurso, atención y respeto por su esposa, la madre de sus hijos.¹⁰¹

No hay ninguna alusión a la idea de que la estima de la sociedad como recompensa por su propia excelencia profesional sea un valor que también puede ser apreciado por la mujer. Para Pio XII, la mujer seguía siendo un ser puramente relacional, que recibe estima de la sociedad por su rol maternal. Tampoco aparece ningún reconocimiento de que esta condición de dependencia de otros para la propia autoimagen pueda ser alienante.

Ya que en la estructura mental exhibida en los escritos de Pio XII, la mujer es visualizada enteramente como "otra", no sorprende que haya mostrado escasa sensibilidad por sus problemas y aspiraciones personales. La siguiente afirmación es reveladora:

Un nacimiento consagra a la madre de la familia; y más nacimientos la santifican y glorifican frente a su esposo e hijos, frente a la Iglesia y a la patria. Una madre que se lamenta porque un nuevo niño presiona contra su seno en busca de alimento es tonta, ignorante de sí misma e infeliz.¹⁰²

En el contexto no hay ningún indicio de comprensión compasiva o de lástima por la situación de otra persona. No se considera la posibilidad de que la mujer esté sobrecargada y exhausta por repetidos embarazos. Para citar nuevamente:

Incluso los dolores que, desde el pecado original, una madre debe sufrir al dar a luz un hijo, crean lazos más fuertes en su unión: lo ama más, mientras más dolor soporta.¹⁰³

Tales declaraciones nos pueden llevar a coincidir con Simone de Beauvoir, quien dice que hay un sadismo inconsciente en la raíz de ciertas actitudes morales relativas a la mujer. Lo menos que podemos decir es que hay impactantes evidencias de insensibilidad y unilateralidad.

Pio XII perpetuó la costumbre de dar un doble significado a "igualdad". Habiendo otorgado la igualdad de la mujer con el hombre "en su dignidad personal como hijos de Dios", repite la jerga familiar que sirve para anular las implicancias prácticas de una verdadera igualdad. De este modo, escribió sobre "las indestructibles cualidades espirituales y físicas, cuyo orden no puede ser alterado sin que la propia naturaleza se movilizara para restablecerlo", afirmando que "estas características especiales que distinguen a los dos sexos se manifiestan tan claramente a los ojos de todos", que sólo la ceguera obstinada o el doctrinarismo podrían descartar.¹⁰⁴ La dificultad que aquí se presenta es que, obviamente, no sólo las cualidades físicas sino también las "espirituales" están supuestamente vinculadas en forma universal y exclusiva con los

miembros de un sexo. Es precisamente este puente de la diferenciación biológica a nivel de diferencias de personalidad lo que los pensadores responsables de hoy, conscientes del rol del condicionamiento cultural, podrían considerar altamente problemático y cualquier cosa menos clara "a los ojos de todos".

Las alusiones específicas de Pío XII a las supuestas diferencias "espirituales" revelan la poca fiabilidad y el prejuicio tradicional de sus suposiciones. De esta forma:

Esta eficiente colaboración en la vida social y política no altera de ningún modo el carácter especial de la acción normal de la mujer. Al asociarse con el hombre en su trabajo en el área de las instituciones civiles, se dedicará principalmente a tareas que requieren tacto, sentimientos delicados e instinto maternal, antes que una rigidez administrativa.¹⁰⁵

La expresión "asociarse con el hombre en su trabajo", mantiene una imagen relacional y subordinada de ella. El texto sugiere, además, que debe mantenerse alejada de puestos de responsabilidad administrativa. Esto se confirma, en el mismo contexto, con una afirmación sobre:

la sensibilidad y delicadeza de los sentimientos peculiares de la mujer, que pueden hacerla tambalear emocionalmente, nublando así la claridad y amplitud de su visión, y perjudicando la tranquila consideración de consecuencias futuras,

aun cuando se concede que estas cualidades son:

una valiosa ayuda para revelar necesidades, aspiraciones y peligros en las áreas doméstica, de bienestar y religiosa.¹⁰⁶

Habiendo disuadido a las mujeres de solicitar puestos que requerían "rigidez administrativa", Pío XII intentó, en el mismo texto, de una manera completamente poco realista, señalar factores compensatorios:

Sólo la mujer sabrá, por ejemplo, cómo contener con amabilidad la represión de una moral desatada, sin perjudicar la eficiencia; sólo ella sabrá cómo proteger de la humillación y educar a la juventud delincuente en forma decente y según las virtudes religiosas y civiles; sólo ella será capaz de prestar útiles servicios en la rehabilitación de presos exonerados y muchachas delincuentes.¹⁰⁷

¿Por qué "sólo ella" sería capaz de hacer estas cosas? Los trabajos descritos pueden ser realizados por psicólogos profesionales competentes, hombres o mujeres. Pío XII parece haber estado deseoso -en efecto, demasiado deseoso- de encontrar un "rol" para la mujer de acuerdo con la 'maternidad espiritual'. La imposibilidad de este concepto se evidencia en el elogio exagerado de supuestos talentos específicamente femeninos y en las declaraciones más negativas.

Pío XII o sus predecesores no consideraron seriamente la noción de que los estereotipos sexuales fijos pudieran ser efecto del condicionamiento social. Se presume que todas las supuestas características específicamente femeninas están inalterablemente enraizadas en la "naturaleza" femenina. Sin embargo, era imposible mantener en forma consecuente esa opinión, y al igual que su predecesor, Pío XII la refuta inadvertidamente. Esto se percibe, por ejemplo, en su emocional descripción de la hija de una madre trabajadora:

Acostumbrada a una madre siempre ausente y a un hogar sombrío por el abandono, ella no verá ninguna atracción ahí, no sentirá la más mínima inclinación por las labores domésticas y será incapaz de comprender su nobleza y belleza, o su deseo de algún día dedicarse ella misma a estas labores como esposa y madre.

Además, ella:

querrá emanciparse lo más pronto posible y, según una expresión verdaderamente triste, "vivir su propia vida".¹⁶⁸

De modo que la supuesta inclinación natural por la domesticidad está, después de todo, sospechosamente sujeta a un rápido cambio.

Dejando de lado incluso los ejemplos específicos de inadvertida autorrefutación, toda la táctica de estos papas recientes ha sido autorrefutatoria. Parafraseando una de las famosas líneas de Shakespeare, al parecer los caballeros no protestaron mucho. Si la subordinación de la mujer fuera realmente tan "natural", no sería necesario insistir tanto en ella. No sería necesario dirigirse a las personas en forma autoritaria para que se comporten "naturalmente". La oposición de estos papas al control de la natalidad, que cada vez se torna más agudamente complicada para una Iglesia empeñada en enfrentar la necesidad de cambio, también se basó en una concepción rígida e inadecuada de la "naturaleza".

Es de esperar que los líderes de la Iglesia saquen provecho de los errores del pasado, y no sigan repitiéndolos.

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

1. Louis-Marie Orrieux, O.P., 'Vocation de la femme: recherche biblique', *La femme: nature et vocation. Recherches et débats* (Paris: Librairie Arthème Fayard), cuaderno N°45, diciembre 1963, p. 147.
2. Roland de Vaux, *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, traducido por John McHugh (Nueva York: McGraw Hill Book Co., 1961), p. 39.
3. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, I, trad. por D.M.G. Stalker (Nueva York: Harper and Brothers, 1962), p. 149.
4. John L. McKenzie, S.J., *The Two-Edged Sword* (Milwaukee: Bruce, 1956), p. 95.
5. Pastor André Dumas, 'Biblical Anthropology and the Participation of Women in the Ministry of the Church', en *Concerning the Ordination of Women* (Ginebra: World Council of Churches, 1964), p. 30.
6. Theodor Reik, *The Creation of Woman* (Nueva York: George Braziller, Inc., 1960), p. 124.
7. Pastor André Dumas, *op. cit.*, p. 28.
8. D.S. Bailey, *The Man-Woman Relation in Christian Thought* (Londres: Longmans Green, and Co., 1959), p. 302.
9. *Ibid.*, p. 303.
10. Louis-Marie Orrieux, O.P., *op. cit.*, p. 142.
11. PL 26, 567. *Comm. in epist. ad Ephes.*, III, 5.
12. PL 15, 1844. *Expos. evang. sec. Lucam*, lib. X, n. 161.
13. Juan Crisóstomo, PG, 61, 316. *In epist. I ad Cor.*, cap. 14, v. 35. *Homilia XXXVII*.
14. Juan Crisóstomo, PG, 62, 544-5. *In epist. I ad Tim.*, cap. 2, v. 11. *Homilia IX*.
15. Cirilo de Alejandría, PL 74, 691. *In Joannis evang.*, lib. XII, xx, 15.
16. Gregorio Magno, PL 76, 453. *Moral.*, lib. XXVIII, cap. 3.
17. PL 34, 395-6. *De Genesi ad litteram IX*, cap. 5.
18. PG 8, 1271-5. *Stromatum*, lib. IV, cap. 8.
19. PG 51, 231. *Quales ducentae sint uxores*, 4.
20. PL 17, 240. *Commentaria in epist. ad Corinth. primam*.
21. *Ibid.*
22. PL 42, 1003-5. *De Trinitate XII*, 7.
23. PL 34, 204. *De Genesi contra Manich.* II, 11.
24. PL 30, 794. *Expos. in epist. I ad Cor.*, cap. 14.
25. PL 26, 570. *Comm. in epist. ad Ephes.* III, 5.
26. PL 1, 1418b-19a. *De cultu feminarum, libri duo* 1, 1.
27. PG 8, 430. *Paedagogi* II, 2 (fin).
28. PL 34, 452. *De Genesi ad litteram XI*, 42.
29. PG 13, 1819 C. *In Lucam homilia VIII*.
30. PL 40, 186. *De fide et symbolo*, 4.
31. PL 38, 1108. *Sermo* 232, 2.
32. PL 26, 536. *Comm. in epist. ad Ephes.* III, 5.
33. Cf. el artículo 'Diaconesses', en *Dictionnaire de théologie catholique* (de aquí en adelante referido como DTC), t. IV, col. 685-703.
34. *Apostolic Constitutions VIII*, 25.
35. *Ibid.*, VIII, 19, 20.
36. PL 191, 1633. *Collectanea in epist. D. Pauli in epist. ad Cor.*, cap. XI, 8-10.
37. *Comm. in Sec. Librum Sententiarum Petri Lombardi* (edición Quaracchi), dist. XVI,

- art. 2, q. 2.
38. *Ibid.*, dist. XVIII, art. 1, q. 1.
 39. *Suma Teológica*, Tomás de Aquino, vol. III, 1 q., 75-119 (Madrid: La Editorial Católica, 1959). Alberto Magno también escribió que la mujer no es ocasional: en *II P. Sum. Teol.* (Borgnet), tract. 13, q. 80, membrum 1.
 40. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. III, 1 q., 75-119.
 41. *Ibid.*, vol. VII, 2-2, q. 26, a. 10.
 42. *Ibid.*, vol. VII, 2-2, q. 26, a. 10.
 43. *Ibid.*, Supl., q. 64, a. 3.
 44. *Ibid.*, Supl., q. 39, a. 1.
 45. *Ibid.*, vol. III, 1 q., 92, a. 2.
 46. *Ibid.*, vol. III, 1 q., 92, a. 1.
 47. *Ibid.*, vol. III, 1 q., 93, a. 4.
 48. *Ibid.*, vol. III, 1 q., 118 introd.
 49. *Ibid.*, vol. III, 1 q., 76, a. 4.
 50. *Ibid.*, vol. III, 1 q., 75, a. 2.
 51. *Ibid.*, vol. III, 1 q., 77, a. 5.
 52. *Ibid.*, vol. III, 1 q., 93, a. 6.
 53. Artículo 'Abbeses', en DTC, t. I, col. 18.
 54. Elisabeth Schüssler, *Der vergessener Partner* (Düsseldorf: Patmos, 1964), p. 89.
 55. Artículo 'Abbeses', DTC, col. 21.
 56. *Ibid.*, col. 20.
 57. *Ibid.*, col. 21.
 58. *Ibid.*
 59. Cf. Schüssler, *op. cit.*, p. 91.
 60. *Vida*, Cap. X. *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús* (Madrid: Editorial Plenitud, 1958, 2ª ed.), p. 77.
 61. Dominique Deneuveville, *Sainte Thérèse d'Avila et la femme* (Paris: Editions du Chalet, 1964), p. 40. Este iluminador libro proporciona muchas referencias útiles a las obras de Santa Teresa en las traducciones francesas.
 62. *Relaciones espirituales*, III. *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, p. 314.
 63. Cúodo en Deneuveville, *op. cit.*, p. 113.
 64. *Las moradas*, VI, vi. *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, p. 628.
 65. *Camino de perfección*, Cap. III. *Santa Teresa de Jesús* (Madrid: Ediciones de "La Lectura", 1929), vol. I, pp. 33-34.
 66. *Las moradas*, IV, i. *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, p. 562.
 67. *Vida*, Cap. XL. *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, p. 292.
 68. *Libro de las fundaciones*, Cap. 20. *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, p. 799.
 69. *Relaciones espirituales: mercedes de Dios*, XIX. *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, p. 340-41.
 70. *Commentarium in 1 partem summae theologiae S. Thomae Aquinatis*, q. 92, a. 1.
 71. *Ejercicios espirituales*, 'Reglas de discernimiento de espíritus', Primera semana, Regla 12.
 72. *In Quartum Sententiarum Commentarii*, d. 25, q. 1, a. 2.
 73. *Ibid.*, d. 36, q. 1, a. 1 y 3.
 74. *Introducción a la vida devota* (Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1980), t. II, tercera parte, cap. 38.

75. En James R. Cain, *The Influence of the Cloister on the Apostolate of Congregations of Religious Women*, se encuentra un estudio histórico de estos intentos. Extracto de una tesis de doctorado en derecho canónico, Lateran University (Roma: 1965), pp. 1-58.
76. Madre M. Margarita O'Connor I.B.V.M., *That Incomparable Woman* (Montreal: Palm Publishers, 1962).
77. Citado en Cain, *op. cit.*, p. 42.
78. O'Connor, *op. cit.*, p. 87.
79. *Ibid.*, pp. 115-16.
80. *Théologie morale* (Paris: Jacques Lecoffre et cie, 1858), I, p. 315.
81. *Ibid.*, II, p. 605.
82. *La jeune fille chrétienne dans le monde* (Paris: Ambrose Bray, 1861).
83. Carta Encíclica, *Quod Apostolici Muneris*, 28 de diciembre, 1878.
84. Carta Encíclica, *Rerum Novarum*, 15 de mayo, 1891.
85. Carta Encíclica, *Arcanum Divinae*, 10 de febrero, 1880.
86. *Ibid.*
87. Carta Encíclica, *Divini Illius Magistri*, 31 de diciembre, 1929.
88. *Ibid.*
89. Carta Encíclica, *Casti Connubii*, 31 de diciembre, 1930.
90. *Ibid.*
91. *Ibid.*
92. *Ibid.*
93. *Ibid.*
94. *Ibid.*
95. *Ibid.*
96. *Address to Married Couples*, 10 de septiembre, 1941.
97. *Address to Newlyweds*, 25 de febrero, 1944.
98. *Address to Women of Catholic Action*, 21 de octubre, 1945.
99. *Ibid.*
100. *Ibid.*
101. *Address to Newlyweds*, 8 de abril, 1942.
102. *Address to Women of Catholic Action*, 26 de octubre, 1941.
103. *Address to Obstetricians*, 29 de octubre, 1951.
104. *Address to Women of Catholic Action*, 21 de octubre, 1945.
105. *Ibid.*
106. *Ibid.*
107. *Ibid.*
108. *Ibid.*

Después de la muerte de Dios padre:

la liberación de las mujeres y la
transformación de la conciencia cristiana

MARY DALY

El movimiento de liberación de las mujeres ha producido una verdadera avalancha de libros y artículos. Su principal tarea ha sido la exposición y crítica de nuestra herencia centrada en el género masculino. Con el fin de revelar y exponer claramente el carácter opresivo de nuestras instituciones culturales, fue necesario realizar una cuidadosa investigación, sacar a relucir pasajes de destacados filósofos, psicólogos, políticos, poetas, historiadores, santos y teólogos que ponen los pelos de punta a los/as lectores/as por su misoginia. Parte de esta tarea ha sido también el rastreo de los sutiles mecanismos psicológicos a través de los cuales la sociedad ha mantenido a los hombres por sobre las mujeres. Este método de exposición y análisis llegó a su punto culminante el año recién pasado cuando Kate Millett, con su libro *Sexual Politics*, se elevó al rol de contraparte americana de Simone de Beauvoir.

En lo que concierne al nivel de la investigación creativa, esa parte del trabajo está terminada. Los esqueletos de nuestro closet cultural han sido traídos a la luz para su inspección. No pretendo decir con esto que no hay mucho más que descubrir todavía (el otro día, sin ir más lejos, me di cuenta por primera vez que Berdyaev afirma que "hay algo bajo y siniestro en el elemento femenino"). Tampoco quiero decir que la tarea de comunicar el mensaje ha terminado. Son millones los que tienen todavía que oír la noticia, y más aún comprender su importancia. Ciertamente, sería un error y un engaño minimizar el hecho de que nuestra cultura está muy enferma. Esa ha sido siempre la mejor táctica en el delicado arte de reprimir la furia de las mujeres. No, lo que estoy diciendo es que la Primera Fase de los escritos y la investigación crítica en el movimiento ha abierto el camino para el próximo paso lógico en el pensamiento creativo. Ahora tenemos que preguntarnos cómo la revolución de las mujeres puede y debe cambiar la totalidad de nuestra visión de la realidad. Lo

Este ensayo fue publicado por primera vez en 1971, en la revista *Commonweal*, con el título "After the Death of God the Father"

que pretendo hacer aquí es bosquejar algunas de las formas en que esta revolución puede influir en el pensamiento religioso occidental.

La tradición judeo-cristiana ha servido para legitimar la sexualmente desequilibrada sociedad patriarcal. Así, por ejemplo, la imagen de Dios Padre, inseminada en la imaginación humana y sostenida como verosímil por el patriarcado, ha ayudado a este tipo de sociedad permitiendo que sus mecanismos para la opresión de las mujeres parezcan correctos y adecuados. Si Dios en su cielo es un padre que dirige a su pueblo, entonces está en la "naturaleza" de las cosas y de acuerdo al plan divino y al orden del universo que la sociedad sea dominada por el sexo masculino. El teólogo Karl Barth encontró apropiado escribir que la mujer está "ontológicamente" subordinada al hombre. Dentro de este contexto, se produce una mistificación de roles: el esposo que domina a su esposa representa a Dios mismo. Lo que tiene lugar, por supuesto, es la actuación del mecanismo familiar por el cual las imágenes y valores de una sociedad dada se proyectan hacia un reino de creencias que, a su vez, justifica la infraestructura social. El sistema de creencias se solidifica y objetiviza, pareciendo así que fuera válido por sí mismo y estuviera dotado de una existencia independiente e inalterable. Se resiste al cambio social que podría despojarlo de su admisibilidad. Sin embargo, a pesar del círculo vicioso, ocurren cambios en la sociedad y las ideologías acaban por morir, aunque cueste que mueran.

En la medida en que la revolución de las mujeres empiece a tener sus efectos en el diseño de la sociedad, transformando el patriarcado en algo que nunca antes existió -en una situación diárquica que es radicalmente nueva- se convertirá, creo, en el único y mayor desafío potencial a la cristiandad para que ésta deje de lado sus tendencias opresivas o desaparezca. Creencias y valores que han sido dominantes por miles de años serán cuestionados como nunca antes. Es también, posiblemente, la más grande y única esperanza de supervivencia de la conciencia religiosa en occidente.

A esta altura, es importante considerar la objeción de que la liberación de las mujeres significará solamente que nuevos caracteres asumirán los mismos viejos roles, y que nada cambiará esencialmente respecto de las estructuras, las ideologías o los valores. Esta objeción por lo general se basa en la observación de que las poquísimas mujeres que han asumido ocupaciones "masculinas" parecen actuar casi igual que los hombres. En realidad, este no es el punto, y lo que esta objeción no reconoce es que el efecto de la admisión de unas pocas mujeres a posiciones habitualmente ocupadas por los hombres no es cambiar estereotipos o sistemas sociales, sino preservarlos. A lo que me estoy refiriendo aquí es a un surgimiento tal de las mujeres como jamás ha ocurrido antes. Es ingenuo pensar que el advenimiento de las mujeres a la igualdad en el poder dentro de la sociedad en general o dentro de la iglesia en

particular, significará simplemente una aceptación sin crítica de los valores anteriormente entregados en forma prioritaria por los hombres. Yo creo, más bien, que esta situación será un catalizador para la transformación de nuestra cultura.

Los roles y estructuras del patriarcado se han desarrollado y sostenido en conformidad con una polarización artificial de las cualidades humanas en los estereotipos sexuales tradicionales. La imagen del hombre dotado de autoridad y la comprensión aceptada de su rol ha correspondido al eterno estereotipo masculino, que denota hiper-racionalidad, "objetividad", agresividad, la posesión de actitudes dominantes y manipuladoras hacia las personas y el medio ambiente, la tendencia a construir límites entre el yo (y aquéllos identificados con el yo) y "el otro". La caricatura de un ser humano representado por este estereotipo depende para su existencia de una caricatura opuesta -el eterno femenino (hiperemocional, pasivo, autodegradado, etc.). Al convertirse en personas íntegras, las mujeres pueden generar una "contrafuerza" al estereotipo del líder, en la medida en que desafían la polarización artificial de las características humanas. No hay razón para suponer que las mujeres que cuentan con el apoyo de sus hermanas para criticar el estereotipo masculino van a limitarse a adoptar éste como modelo para ellas mismas. Lo más probable es que las mujeres desarrollarán una línea más amplia de cualidades y destrezas en ellas mismas y a partir de ahí motivarán a los hombres a comprometerse con un similar procedimiento liberador (fenómeno que empezamos a presenciar ya en los grupos de liberación de los hombres). Esta conversión en seres humanos *íntegros* afectará los valores de nuestra sociedad, porque implicará un cambio en el diseño de la conciencia humana.

Consecuentemente, es razonable anticipar que este cambio afectará los símbolos que reflejan los valores de nuestra sociedad, incluyendo los símbolos religiosos. Ya que algunos de éstos han funcionado para justificar la opresión, mujeres y hombres harían bien en dar la bienvenida a este cambio. Los símbolos religiosos mueren cuando la situación cultural que los apoya deja de reconocerlos como admisibles. Esto no debería constituir un problema para una fe auténtica que acepta la relatividad de todos los símbolos y reconoce que la fijación en cualquiera de ellos como si fuera un absoluto, es idolatría.

La adopción de nuevos símbolos no es un asunto que se pueda decidir arbitrariamente alrededor de una mesa de conferencias. Al contrario, éstos nacen de las cambiantes situaciones y experiencias de una comunidad. Esto no significa que teológicamente estemos consignadas al rol de espectadoras pasivas. Estamos llamadas a estar atentas a lo que la nueva experiencia de adquisición de identidad de las mujeres nos está revelando, y a fomentar la evolución de la conciencia más allá de la opresión y el desequilibrio reflejados y justificados por símbolos y doctrinas a través de los milenios de patriarcado.

engañarlas. Aquéllas que ven su compromiso con el movimiento en consonancia con una preocupación por la herencia religiosa están conscientes de que la tradición cristiana no es en ningún sentido un conjunto de elementos que fomenten experiencias y acercamientos genuinos a la trascendencia. El problema es que el potencial liberador de las mujeres es sofocado por la atmósfera circundante de las imágenes, ideas, valores y estructuras del patriarcado. Creo que lo que será posible a través del cambio social proveniente de un feminismo radical es una percepción más aguda y amplia de las diferencias cualitativas existentes entre las conceptualizaciones de Dios y de las relaciones humanas con Dios que son opresivas en sus implicaciones, y aquellas que estimulan auto-actualización y compromiso social.

Las numerosas teologías que hipostatizan la trascendencia invariablemente usan este "Dios" para legitimar la opresión, particularmente la de las mujeres. Estas son irremediabilmente antifemeninas y por lo tanto antihumanas. En contraste con esto, un lenguaje más auténtico de trascendencia no hipostatiza ni objetiviza a Dios y consecuentemente no se presta para tal uso. Así, por ejemplo, sería muy difícil usar la manera de Tillich de hablar de Dios como la raíz y el poder de ser, para legitimar cualquier tipo de opresión. Esta nace de la conciencia de que esa realidad, que es tanto trascendente como immanente, no es reductible ni está adecuadamente representada por expresiones tales como *persona*, *padre*, *ser supremo*. La conciencia de esta realidad no se adquiere haciendo juegos teológicos sino con coraje existencial. No estoy diciendo que una conciencia liberada deba usar necesariamente el lenguaje de la trascendencia usado por Tillich. El lenguaje de Whitehead, James, Jaspers, por mencionar algunos -o un lenguaje enteramente nuevo- puede hacerlo tan bien o mejor. Pero sigue siendo verdad que la fuerza reveladora e impulsora que hará posible una autenticidad de la conciencia religiosa es la del coraje frente a la ansiedad.

Debido a que las proyecciones de la religión patriarcal han estado bloqueando la dinámica del coraje existencial al ofrecer la falsa seguridad de la alienación -esto es, de la auto-reducción a roles estereotipados- hay razón para esperar el surgimiento de una conciencia religiosa genuina en el masivo desafío al patriarcado que actualmente se encuentra en sus fases iniciales. La adquisición de identidad de las mujeres puede ser no sólo una puerta de salida para liberarse del Padre omnipotente en todos sus disfraces -liberación por la que el humanismo secular ha peleado apasionadamente- sino también una puerta de entrada a algo; esto significa, el comienzo para muchos/as de una búsqueda más auténtica de trascendencia; la búsqueda de Dios.

El desequilibrio en la ideología cristiana, resultante de la jerarquía sexual, se manifiesta no solamente en la doctrina de Dios sino también en la noción de Jesús como el único Dios-hombre. Una gran parte de la doctrina cristiana

concerniente a Jesús ha sido docética; esto significa que no ha aceptado realmente en serio el hecho de que Jesús era un ser humano. Es muy posible que un efecto de la liberación de las mujeres sea la pérdida de admisibilidad de las fórmulas cristológicas que están muy cerca de ser el reflejo de un tipo de idolatría respecto de la persona de Jesús. En tanto se entienda mejor que Dios es trascendente e inobjetivable -o no es- será menos admisible hablar de Jesús como la Segunda Persona de la Trinidad que "asumió" una naturaleza humana. En efecto, el énfasis prevaleciente de la total unicidad y supereminencia de Jesús, creo, pierde sentido. Decir esto no significa en absoluto negar su extraordinario carácter y misión. El punto es procurar una evaluación realista de ciertas formas de utilizar su imagen (que con toda probabilidad él mismo repudiaría). Aun hoy día no es poco común que sacerdotes y ministros, cuando se enfrentan a la liberación de las mujeres, afirmen que Dios se encarnó singularmente como masculino, y luego extraigan de esta afirmación, argumentos para defender la supremacía masculina. En realidad la tradición misma tiende a justificar tales aseveraciones. La subyacente -y a menudo explícita- presunción en las mentes de los teólogos a través de siglos ha sido que la divinidad no se habría dignado a encarnarse en el sexo "inferior, y el "hecho" de que "él" no lo hizo refuerza la creencia en la superioridad masculina. La transformación de la sociedad mediante la erosión de la dominación masculina generará serios desafíos a tales presunciones de la tradición cristológica.

Creo que se hará cada vez más evidente que los símbolos exclusivamente masculinos para el ideal de la "encarnación" no funcionarán. En tanto una divinidad únicamente masculina pierda credibilidad, así también la idea de una única encarnación divina en un ser humano de sexo masculino puede dejar paso, en la conciencia religiosa, a una comprensión más amplia de la presencia divina en todos los seres humanos, entendida como expresando, y en un real sentido encarnando -aunque siempre inadecuadamente- el poder del ser. Por supuesto, las semillas de esta comprensión están ya presente en la doctrina tradicional de que todos los seres humanos están hechos a la imagen de Dios y, en una manera menos adecuada, en la doctrina de la gracia. Ahora debería ser posible trabajar con creciente realismo la implicación en ambas doctrinas de que los seres humanos están llamados a una auto-actualización y a la creación de una comunidad que fomente la realización de mujeres y hombres. Esto significa que no se puede tomar del pasado modelos completamente adecuados. Puede ser que seamos testigos de una remitologización de la religión occidental. Ciertamente, si persiste la necesidad de símbolos paternos para Dios, algo así como el Dios Padre-Madre propuesto por Mary Baker Eddy será más aceptable para la nueva mujer y el nuevo hombre, que el Dios Padre del pasado. Un simbolismo para la encarnación de lo divino en los seres humanos puede ser que todavía sea necesario en el futuro, pero es altamente

improbable que mujeres u hombres continúen encontrando admisible aquel simbolismo compendiado en la imagen de la Virgen arrodillada en adoración ante su propio hijo. Quizás esto pueda ser reemplazado por la emergencia de una imaginación bisexual no jerárquica. La experiencia del pasado trajo un nuevo Adán y una nueva Eva. Quizás el futuro nos traiga un nuevo Cristo y una nueva María. En el presente, pareciera que estamos llamados a reconocer la pobreza de todos los símbolos y el hecho de nuestra pasada idolatría respecto de ellos, y a volver a nuestros propios recursos para traer lo radicalmente nuevo en nuestras propias vidas.

La manifestación de Dios en Jesús fue un evento escatológico cuya completa realidad está en el futuro. El Jesús de los Evangelios fue una persona libre que desafió las creencias y las leyes convencionales. Como era extraordinariamente libre de prejuicios contra las mujeres y las trató como iguales tanto cuanto las limitaciones de su cultura lo permitían, es seguro que él estaría trabajando hoy día con ellas por su liberación. Este despertar de las mujeres a su potencialidad humana por medio de la acción creativa, a medida que éstas asumen relaciones igualitarias de compañerismo con los hombres en la sociedad, puede acarrear una manifestación de Dios en ellas mismas que será la Segunda Venida de Dios encarnado, realizándose la promesa latente en la revelación original de que hombres y mujeres están hechos a la imagen de Dios.

DETRAS DE LAS MASCARAS

Debería ser evidente, entonces, que la liberación de las mujeres es un evento que puede desafiar las nociones de fe y revelación autoritarias, exclusivas y no-existenciales. Como las mujeres han sido extraambientales, para usar un termino de McLuhanish, es decir, como ellas no han sido parte de la estructura autoritaria que usa la "fe" y la "revelación" para reforzar los mecanismos de alienación, su emergencia puede producir una critica de mayor alcance respecto de la idolatría que a menudo está enmascarada por estas ideas. Podría resultar de esto una comprensión más general de la fe como un estado de involucración y compromiso fundamental y un acrecentado sentido de la relatividad de los símbolos usados para expresar este compromiso. Puede emerger también un darse cuenta -no meramente en las mentes de una élite teológica, sino en la conciencia general- de que la revelación es una experiencia en curso.

La adquisición de identidad de las mujeres implica también una transvaloración de los valores de la moralidad cristiana. En tanto se desafía el viejo orden y hombres y mujeres se liberan para experimentar una integridad de personalidad que las antiguas polarizaciones impidieron, se despertará la potencialidad para un cambio en la conciencia moral que irá aún más allá del

rechazo meramente reaccionario de los valores cristianos realizado por Nietzsche.

Mucha de la teoría tradicional de la virtud cristiana parece ser el producto de reacciones de parte de los hombres -quizás reacciones de culpabilidad- frente a los excesos conductuales del estereotipo masculino. Ha habido un énfasis teórico respecto de la caridad, la humildad, la obediencia, la docilidad, la auto-abnegación, el sacrificio, el servicio. Parte del problema con esta ideología moral es que fue generalmente aceptada no por los hombres sino por las mujeres, quienes difícilmente han obtenido ayuda de una ética que ha reforzado su abyecta situación. Evidentemente, este énfasis en virtudes pasivas no ha desafiado la explotación sino que la ha apoyado. Parte del síndrome es la noción prevalecte de pecado como una ofensa contra quienes sustentan el poder, o contra "Dios" (ambos son equiparados muchas veces). Dentro de la perspectiva de una moralidad privatizada, las estructuras mismas de la opresión no son vistas como pecaminosas.

Consistente con todo esto es el hecho de que la conciencia moral cristiana tradicional se ha fijado en los problemas de la actividad reproductiva de manera totalmente desproporcionada a su poca preocupación por lo político. Esto se resume en la observación que varios años atrás hiciera el Arzobispo Robert: "si se hubiera lanzado anticonceptivos sobre Japón en lugar de bombas que solamente mataron, mutilaron y marchitaron miles de vidas, habría habido una protesta denunciando a gritos tal ultraje desde el Vaticano hacia los más remotos centros de Asia." Es pertinente también el alcance hecho por Simone de Beauvoir de que la iglesia ha reservado su inflexible humanitarismo para el hombre en la condición fetal. Aunque los teólogos hoy día reconocen que esta moralidad privatizada no ha sido capaz de enfrentar las estructuras de opresión, muy pocos consideran seriamente la posibilidad de que las causas de esta distorsión estén profundamente enraizadas en la fundamental y penetrante alienación sexual que el movimiento de las mujeres busca superar.

Es bien sabido que los cristianos bajo el nombre del celoso Dios que representa el poder colectivo de su pueblo escogido, pueden usar la religión para justificar aquella actitud de "nosotros y ellos", que es desastrosa en sus consecuencias para quienes no tienen poder. Es mucho menos reconocido que la proyección del "otro" -fácilmente aplicable a diferencias nacionales, raciales y de clase- ha sido básica y primordialmente dirigida contra las mujeres. Hasta la retórica del racismo encuentra su modelo en el sexismo.

La toma de conciencia que está empezando entre las mujeres evoca una comprensión cualitativamente nueva de los sutiles mecanismos que producen y destruyen "al otro", y una consecuente empatía con todos los oprimidos. Esto da pie a la esperanza de que su surgimiento pueda generar una

"contrafuerza" frente a la mentalidad explotadora que está destruyendo a las personas y al medio ambiente. Como la forma en que hombres y mujeres son vistos en la sociedad es un elemento determinante en el sistema social y en las ideologías, las mujeres radicales se niegan a ver su movimiento simplemente como uno más entre otros. Lo que sugiero es que este movimiento podría ser la única oportunidad para que los seres humanos se desvíen de un camino que lleva al deterioro y quizás al término de la vida en este planeta.

Quienes ven su preocupación por la liberación de las mujeres como consonante con una cristiandad en evolución serán poco realistas al esperar mucha comprensión de parte de la mayoría de los hombres de iglesia. Escritores como Gordon Rattrey Taylor (*The Biological Time Bomb*), Robert Francoeur (*Utopian Motherhood*) y otros, continúan entregando el mensaje de que nos estamos moviendo hacia un mundo en el que la sexualidad humana ya no está meramente orientada a la reproducción de la especie -lo que significa que los presupuestos culturales acerca de lo femenino y lo masculino están destinados a evaporarse. Al interior de la comunidad teológica, sin embargo, la respuesta predecible y casi universal ha sido lo que podríamos llamar el síndrome de la avestruz. Así como la antigua teología justificó la opresión sexual, la mayor parte de la nueva teología simplemente la ignora y continúa en una cómoda compatibilidad con ella, no logrando reconocer su profunda conexión con otros problemas mayores tales como la guerra, el racismo y la contaminación ambiental. El trabajo de fomentar una conciencia religiosa que sea explícitamente incompatible con el sexismo requiere de un grado extraordinario de rabia creativa, amor y esperanza.

Traducido por Ondina Victoriano

El salto cualitativo más allá de la religión patriarcal

MARY DALY

Escribir este artículo presenta un leve dilema. No quiero simplemente reescribir ideas que ya he presentado en otras partes. Sin embargo, existen antecedentes, marcos de referencia o contextos a partir de los cuales se escribió este artículo. Para resolver esto, he procedido en forma muy esquelética, usando veintitrés afirmaciones, para un contexto discutido extensamente en numerosos artículos y en dos libros.¹

PROLEGOMENOS

1. Existe un sistema planetario de castas sexuales, esencialmente iguales tanto en Arabia Saudita como en Nueva York, difiriendo sólo en cuanto al grado.

2. Este sistema está enmascarado por la segregación del rol sexual, por la identidad dual de las mujeres, por ideologías y mitos.

3. En los primeros lugares del condicionamiento sexista está la gramática.

4. Los "métodos" de las distintas "áreas" no son adecuados para expresar el pensamiento feminista. La metodolatría requiere que las mujeres realicen Métodocidio, un acto de valentía intelectual.

5. Todas las principales religiones del mundo se encargan de legitimar el patriarcado. Ocurre lo mismo con cultos populares tales como los Krishna y los Fanáticos de Jesús (*Jesus Freaks*).

6. Los mitos y símbolos del cristianismo son esencialmente sexistas. Puesto que "Dios" es hombre, el hombre es Dios. Dios Padre legitima a todos los Padrinos terrenales, incluyendo a Vito Corleone, al Papa Pablo, al Presidente Gerald Ford, a los Padrinos de la medicina (por ejemplo, la American Medical Association), de la ciencia (por ejemplo, la NASA), de los medios de comunicación, de la psiquiatría, de la educación y de todas las teologías.

Este texto fue presentado por primera vez en 1975, en una conferencia sobre Teología en Viena, Austria, y publicado en el mismo año, en la revista *Quest: A Feminist Quarterly*, con el título "The Qualitative Leap Beyond Patriarchal Religion".

7. El mito de la maldad femenina, expresado en la historia de la Caída, es reforzado por el mito de la salvación/redención a través de un solo ser humano de sexo masculino. La idea de una encarnación divina única en un hombre, el Dios-hombre de la "unión hipostática", es inherentemente sexista y opresiva. La cristolatría es idolatría.

8. Una significativa y creciente minoría cognitiva de mujeres feministas radicales, está escapando del sagrado amparo de mitos religiosos patriarcales.

9. Esta ruptura, que debe enfrentarse a la desesperanza cuando las estructuras significativas del patriarcado son revisadas a fondo y rechazadas, es un acontecimiento comunitario, político. Es un evento revelador, una ontofanía política, creativa.

10. El vínculo de la creciente minoría cognitiva de mujeres feministas radicales, comúnmente llamado *hermandad de mujeres*, involucra un proceso de nuevas denominaciones, en el cual las palabras son arrancadas de su viejo contexto semántico y se les otorga uno nuevo. Por ejemplo, las "hermandades de mujeres" del patriarcado, tales como las congregaciones religiosas de mujeres, eran en realidad pequeñas hermandades fraternales. La *hermandad de mujeres* escuchada con nuevos oídos es un vínculo para la propia liberación de las mujeres.

11. Hay una dinámica inherente en la revolución de las mujeres en la sociedad judeocristiana que es Anti-iglesia, ya sea que a las feministas nos interese específicamente las iglesias o no. Esto se debe a que la tradición judeocristiana legitima el patriarcado -la estructura de poder y la cosmovisión prevalecientes- que la revolución de las mujeres ha dejado atrás.

12. La revolución de las mujeres no es sólo Anti-iglesia. Es una revolución espiritual postcristiana.

13. El ethos de la cultura judeocristiana está dominado por La No Sagrada Trinidad: Violación, Genocidio y Guerra. Es el violacionismo lo que disemina el racismo. Es el ginocidio lo que disemina el genocidio, ya que el sexismo (violacionismo) es una socialización fundamental para objetivar "al otro".

14. La revolución de las mujeres se interesa en la transvaloración de los valores, más allá de la ética dominada por La No Sagrada Trinidad.

15. La revolución de las mujeres no es simplemente acerca de la igualdad dentro de una sociedad patriarcal (una contradicción de términos). Es acerca del *poder* y de la redefinición de éste.

16. Puesto que los mitos cristianos son inherentemente sexistas, y ya que la revolución de las mujeres no es acerca de la "igualdad" sino del poder, hay una dinámica intrínseca en el movimiento feminista que va más allá de los esfuerzos para reformar las iglesias cristianas. Tales esfuerzos llegan, finalmente, a ser comparables a los intentos de una persona negra para reformar el Ku Klux Klan.

17. Dentro del patriarcado, el poder generalmente es comprendido como poder *sobre* las personas, el medio ambiente, las cosas. En la naciente conciencia de las mujeres, el poder se entiende como *poder de presencia* para nosotras mismas y para unas con otras, al afirmar nuestro propio ser en contra y más allá de la identidad alienada (no-ser) concedida a nosotras dentro del patriarcado. Esto es expresado como *poder de ausencia* por quienes objetivan a la mujer como "lo otro", como un espejo de aumento.

18. La presencia de la mujer para nosotras mismas, que es *ausencia* para el opresor, es la dinámica esencial que destapa la revolución de las mujeres para la liberación humana. Es una invitación a los hombres a confrontar el no-ser y así afirmar su ser.

19. Es improbable que haya muchos hombres que acepten esta invitación voluntariamente, o incluso que sean capaces de escucharla, ya que tienen profundos intereses creados (aunque autodestructivos) en el orden social actual.

20. El movimiento de la mujer es un nuevo modo de relacionarse con el ser, con los demás, con los hombres, con el medio ambiente -en una palabra- con el cosmos. Es autoafirmativo, rechazando la objetivación del ser y del otro.

21. La entrada al nuevo tiempo/espacio feminista, tiempo/espacio en movimiento ubicado en los límites de las instituciones patriarcales, es una participación activa en la realidad última, la cual es decosificada, reconocida como Verbo, como Verbo intransitivo sin un objeto que bloquee su dinamismo.

22. La entrada a la conciencia feminista radical involucra el reconocimiento de que todas las "revoluciones" dominadas por hombres, que no rechazan la realidad universalmente opresiva del patriarcado, son en realidad sólo reformas. Constituyen "revoluciones" sólo en cuanto a que son los giros de las ruedas del mismo sistema senescente.

23. La entrada a la conciencia feminista radical significa percibir que la revolución de las mujeres es la "causa final" (equivoco pensado), en el sentido radical de ser la causa que puede mover a las otras causas. Es el catalizador que puede efectuar el cambio real, ya que es la aparición del primordial y universalmente objetivado "Otro", desacreditando los mitos que legitiman el violacionismo. El violacionismo es por extensión la objetivación y destrucción de todos los "otros" y tiende inherentemente a la destrucción de la especie humana y de toda vida en el planeta.

El feminismo radical, la transformación de la mujer, es semejante a un Viaje al Otro Mundo. Es tanto el descubrimiento como la creación de un mundo distinto al patriarcado. Un poco de observación revela que el patriarcado está "en todas partes". Incluso el espacio exterior y el futuro han sido colonizados. Por regla general, incluso los más imaginativos escritores de ciencia ficción

(aparentemente los futuristas más proféticos) no pueden/no quieren crear un espacio y tiempo en que las mujeres sobrepasen el rol de camareras espaciales. Esta situación tampoco existe sólo "fuera" de la mente de las mujeres, firmemente resguardada en instituciones que podemos abandonar físicamente. Más bien, está internalizada, enquistada dentro de la cabeza de las mujeres, incluso de las cabezas feministas.

El viaje de *transformación* de la mujer, entonces, implica exorcizar al Padrino internalizado, en sus diversas manifestaciones (Su nombre es legión). Significa peligrosos encuentros con estos demonios. Dentro de la tradición cristiana, particularmente en la época medieval, los espíritus malignos han sido a veces asociados con los Siete Pecados Capitales, como personificaciones y como causas.² Un listado "oficial" y generalizado de los Pecados es, por supuesto, el siguiente: orgullo, avaricia, ira, lujuria, gula, envidia y pereza.³ Yo sostengo que todos estos nombres están radicalmente equivocados, es decir, "comprendidos" en forma inadecuada e incluso perversa dentro del cristianismo. Estos conceptos han sido usados para victimizar a los oprimidos, especialmente a las mujeres. Son expresiones particularizadas del uso global del "mal" para victimizar a las mujeres. El viaje feminista incluye confrontaciones con las distorsiones demoníacas del mal.

¿Por qué ha parecido "apropiado" en esta cultura que una conocida película y libro (*El exorcista*) se centre en torno a un jesuita que "exorciza" a una niña que está "poseída"? ¿Por qué no hay ningún libro o película sobre una mujer que exorcice a un jesuita?⁴ Dentro de una cultura poseída por el mito de la maldad femenina, la denominación, descripción y teorización acerca del bien y del mal ha constituido una red de engaños, un Maya. El viaje de transformación de la mujer está traspasando esta red -una Caída hacia el espacio libre. Significa reasumir el rol de sujeto, en oposición a objeto, y entender el bien y el mal sobre la base de nuestra propia inteligencia intuitiva.

Traspasar la red del Maya Masculino es exorcismo y éxtasis a la vez. Son dos aspectos del mismo viaje. Puesto que a las mujeres se les han prohibido los viajes reales, es decir, el encuentro con lo extraño, con lo desconocido, el movimiento de las mujeres es un movimiento hacia territorios inexplorados. El proceso significa remover los velos que impiden la confrontación con lo desconocido. Nótese que "viaje" es una palabra multidimensional y que los distintos significados e imágenes evocados por ella no son claramente distinguibles. Son viajes místicos, búsquedas, aventuras, progreso en las habilidades, en los deportes, en la investigación intelectual, en la integración y transformación psicológicas. Así también los "velos", los aislamientos contra lo desconocido impuestos a las mujeres por intermediarios masculinos, son multidimensionales y están entrelazados. Los velos son tejidos de mitos religiosos (por ejemplo, el mito de la "mujer buena", la Virgen Madre que tiene sólo un Hijo,

no una Hija), de restricciones legales, costumbres sociales, ideologías y prácticas médicas y psicoanalíticas, restricciones académicas (impedimentos para acceder a la educación "superior", a ciertas profesiones), condicionamiento gramatical ("él" supuestamente incluye a "ella"), limitaciones económicas. El proceso mismo de exorcizar, de desamarrar los velos cegadores, significa salirse de la realidad e identidad impuestas por el patriarcado. Este proceso de desmistificación, de ponerse de pie y salirse de la Mentira, es el éxtasis.

El proceso de encontrarse con lo desconocido, de sobreponerse a la malla "protectora", también involucra una conversión continua de lo previamente desconocido en algo familiar.⁵ Esto requiere el uso de herramientas e instrumentos que ahora están en manos de los apesadores de las mujeres. Las expediciones de las amazonas en "áreas" controladas por hombres tales como derecho, medicina, psicología, filosofía, teología, literatura, historia, sociología, biología y física, son necesarias para poder abandonar la cueva de los Padres y vivir bajo el sol. Un problema crucial ha sido aprender a despojar con rectitud evitando quedar atrapada mucho tiempo en la cueva. En las universidades, y virtualmente en todas las profesiones, hay gases venenosos casi invisibles e inodoros, que gradualmente asfixian el espíritu y la mente de las mujeres. Aquellas que llevan a cabo las expediciones necesarias, corren el riesgo de encogerse en el molde de la misticada Atenea, que nace dos veces, olvidando y negando a su Madre y Hermanas. "Renacida" del Padre, se convierte en la Niña de Papá, mutante que sirve a los propósitos del maestro. La mujer símbolo, que en realidad está encadenada, poseída, "sabe" que es libre. Ella es una herramienta útil para los patriarcas, particularmente contra su hermana Artemisa que sabe más, que respeta su ser-mujer, que tiene vínculos con sus hermanas y que se niega a vender su libertad, sus derechos de nacimiento originales, por una ración de respetabilidad.

EXORCISMO, PROCESIONES Y REMITOLOGIZACION

¿Qué claves podemos encontrar con respecto a la "naturaleza" y dirección del viaje al Otro Mundo de las mujeres feministas radicales (es decir, conscientes)? Algunos importantes indicios aparecen en *Three Guineas*, un sorprendente libro publicado en los años 30 por una antepasada profética. En ese libro, Virginia Woolf relaciona procesiones (por ejemplo, académicas, eclesíásticas, militares, judiciales) con profesiones y procesiones. Ella pregunta:

¿Qué son estas ceremonias y por qué debemos participar en ellas? ¿Qué son estas profesiones y por qué debemos ganar dinero con ellas? En resumen, ¿hacia dónde nos está llevando la procesión de los hijos de hombres educados?⁶

Evidentemente, nos están llevando a la destrucción de la especie humana y del planeta. Las rígidas, estilizadas, jerárquicas, ginocidas y genocidas

procesiones de las profesiones controladas por hombres -de iglesia, estado, universidad, ejército- están todas íntimamente interconectadas. Estas procesiones atrapan y reifican el proceso. Son mortíferas. Es importante reconocerlas para comprender lo que *no* es el proceso/viaje feminista.

Las procesiones patriarcales generan y reflejan la imagen arquetípica de la "procesión" desde y hacia Dios Padre. En el mito cristiano, éste es un patrón cíclico: separación y regreso. Los cristianos participan en la procesión -se unen al desfile- a través del bautismo, que contiene explícitamente un rito de exorcismo. Entonces, esta procesión simbólica mítica hacia "Dios" comienza con la creencia en la posesión por las fuerzas del mal ("posesión" técnicamente en un sentido amplio, desde luego), cuya liberación requiere ser cautivo de la iglesia. Lo que se busca finalmente es la reconciliación con el Padre.

Obviamente, el símbolo último de la "procesión" es la propia Trinidad Toda Masculina. De diversas maneras recónditas, los teólogos han trabajado sobre el "misterio" o, como dicen algunos, el "símbolo" de la Trinidad. Es muy significativo el hecho de que éste sea un mito entre Padre e Hijo (no hay una Madre ni una Hija involucradas) en unidad total, tan total que este "amor" es expresado por la Tercera Persona, el Espíritu Santo. Este es el epitome del vínculo masculino, superando a los sueños más descabellados de Lionel Tiger. Es (¿casi?) un mito homosexual masculino erótico, el perfecto Matrimonio Todo Masculino, la Familia Divina Toda Masculina. Es el patriarcado asimétrico llevado al sublime absurdo de la contradicción, al "misterio" bautizado. Esta ha sido la respuesta clásica a las tímidas objeciones planteadas a veces por mujeres cristianas: "Ustedes están incluidas. El Espíritu Santo es femenino". La conclusión de esta absurda lógica llega rápidamente si preguntamos: ¿Entonces, cómo fecundó "él" a la Virgen María?

Desde luego, los hombres comunes no se pueden identificar plenamente con el Hijo divino. Por lo tanto, no se puede lograr la perfecta consustancialidad con el Padre. Las procesiones terrenales de los hijos de hombres tienen como paradigma básico una identificación tentativa con el Padre (Dios Padre, el Padrino, el Padre Edípico). El funcionario joven sueña con convertirse en El Presidente. El estudiante universitario (discípulo) sueña con convertirse en El Profesor (Maestro). El acólito sueña con convertirse en El Sacerdote. Y, como lo reconoce Woolf, las procesiones militares orientadas a la muerte revelan la verdadera dirección de todo el escenario, un cortejo fúnebre de la especie humana. Dios Padre requiere sacrificio humano.

En efecto, las mujeres que están en transformación deben reconocer el hecho de haber estado poseídas por las estructuras del mal. Sin embargo, la solución no es el "renacimiento" o bautismo por los sustitutos del Padre, ya que este "renacer" socializado es el cautiverio del cual estamos tratando de escapar. El feminismo radical *no* es la reconciliación con el Padre. Comienza

por decir "No" al Padre, quien intenta erradicar a nuestra Madre y transformarnos en mutantes forzando el "renacimiento" (ya sea de la cabeza de Zeus, de la costilla de Adán o de la "gracia" bautismal). Es más: el feminismo radical significa decir "Sí" a nuestro nacimiento original, el movimiento original -el oleaje hacia la vida. Esto es tanto un recuerdo como un redescubrimiento. Atenea recuerda y redescubre a su Madre. Lo que se genera entre nosotras es la Hermandad de Mujeres. Así, dejamos de estar confinadas por nuestra identidad como "Madre" o "Hija". La Hija *no* obedece a la madre "hasta la muerte". La Madre *no* la envía a la crucifixión por los pecados de las mujeres o de los hombres. Más bien, siguen adelante como Hermanas. El feminismo radical libera la dinámica inherente en la relación Madre-Hija hacia la Hermandad de Mujeres, que es impedida dentro del sistema controlado por hombres. La Madre *no* exige autosacrificio a la Hija. Más bien, ambas se exigen mutuamente una afirmación del ser y de cada una, en un progresivo proceso político/personal que es mítico en sus fundamentos -un proceso exorcizante y remitologizante a la vez. El "sacrificio" requerido no es la mutilación por obra de los hombres, sino más bien la disciplina necesaria para la acción conjunta, para la autodefensa y autoactualización en un planeta dominado por el Reino del Terror que es el Reino de los Padrinos. Es importante considerar las condiciones actuales del terreno a través del cual debemos hacer nuestro viaje.

LA TIERRA DE LOS PADRES

Como lo ha señalado Phyllis Chester, la historia de la Virgen María fecundada por Dios para procrear a su único Hijo, es el clásico mito patriarcal del incesto-violación. La Madona no tiene una Hija Divina. Además, como lo señala perceptivamente la misma autora, se priva del placer sexual, de la capacidad física y del poder económico e intelectual para convertirse en una "madre" para su hijo "divino".⁷ Y éste es el principal rol-modelo para las mujeres en nuestra cultura. Esta es la vida que las mujeres están condenadas a sobrellevar -una alienación personal, social, mítica- y que es tanto más profunda por ser no reconocida, no declarada.

En una sociedad donde las mujeres somos de hecho *despojadas* de la capacidad física, del poder económico e intelectual, vivimos en un Estado de Sitio.⁸ Como lo señalan Jeanne Lafferty y Evelyn Clark:

Toda persona femenina conoce la humillación de ser constantemente acosada y solicitada por hombres. Exponiéndose a ser interpelada, a recibir rechiflas, gritos, murmullos, rugidos, alaridos, a ser visualmente desmembrada o encarada con guiños por los hombres en todas partes -en la calle, en el trabajo, en el colegio, en el hogar- en todo lugar.⁹

Esta es realmente la verdadera condición de las mujeres en una sociedad violadora. Además, el desmembramiento no siempre es sólo visual. El fetichismo masculino concerniente al cuerpo de las mujeres, la penetración en las partes objetivadas, que son la materia prima de la publicidad y la pornografía, tiene como resultado lógico brutales asesinatos con violación y desmembramientos físicos reales que ocurren en este tipo de sociedad. En un mundo gobernado por Dios Padre, esto no se considera un problema serio. Una autora feminista escribió: "La violación es un crimen demasiado personal y terrible para que el castigo sea dejado en manos de una ley masculina indiferente".¹⁰

En una sociedad poseída por el sistema de castas sexuales, es decir, en una sociedad violadora, hay una profunda lucha de parte de las llamadas "víctimas" para echar fuera el engaño que retuerce el alma. El engaño impuesto a las mujeres es una especie de atadura mental comparable al procedimiento que mutiló durante miles de años a millones de mujeres chinas amarrándoles los pies.¹¹ Tal como las amarras en los pies destruyeron la capacidad para moverse -caminar, correr, bailar- las ataduras mentales dañan la capacidad para la creatividad, la acción, el pensamiento, la imaginación, la voluntad autónomos. En una sociedad de este tipo, el acto básico de amor implica remover las ataduras mentales de mentiras que reducen a las mujeres al status de despojos físicos, mentales y espirituales.

EL SALTO CUALITATIVO

La esperanza creativa, viva y política para traspasar el reino ginocida de los Padres, se cumplirá sólo si las mujeres seguimos dando saltos cualitativos para realizar nuestra trascendencia. La interceptada esperanza de trascendencia ha provocado que muchas permanezcan en las iglesias, y a veces la religión patriarcal aparentemente ha satisfecho el hambre de trascendencia. El problema ha sido que tanto el hambre como la satisfacción generada al interior de tales religiones ha alienado en gran medida a las mujeres de sus más profundas aspiraciones. Dando vueltas en círculos viciosos de falsas necesidades y falsa conciencia, las mujeres atrapadas en la rueda patriarcal no han sido capaces de experimentar la propia experiencia de las mujeres.

Mi sugerencia es que se requiere *cerebración lúdica*, el libre juego de la intuición en nuestro propio espacio, dando lugar al pensamiento vigoroso, informado, multidimensional, independiente, creativo, tenaz. La *cerebración lúdica* es proyectar la experiencia. No me refiero a la experiencia de rastrear Todo Lo Que No Funcionó Con Mi Madre, ni a los instantes de intimidad en un grupo de encuentro, o a la espera de recibir un doctorado de la bodega de doctorados, o a la autolobotomización para publicar, sucumbir y luego ser promovida. Me refiero a la experiencia de ser. Ser es el verbo que establece las dimensiones de profundidad en todos los verbos, tales como intuir, razonar,

amar, imaginar, hacer, actuar, así como la valentía, la esperanza y el juego que están siempre ahí cuando realmente estamos viviendo.

Puede ser que dentro del patriarcado ocurran algunas cosas nuevas, pero una permanece esencialmente igual: las mujeres son siempre seres marginales. Desde este ventajoso ángulo de la marginalidad, es posible mirar lo que hay entre los márgenes con la lucidez de la Completa Afuerina. Para cambiar las metáforas: los sistemas dentro del Sistema no parecen tan radicalmente diferentes entre sí para aquellos excluidos por todos. La esperanza de un salto cualitativo reside en *nosotras* debido a esa desviación de la primera "norma" impuesta, pero que también puede ser *escogida* según nuestros propios términos. Esto significa que debe haber un cambio de la desviación femenina "aceptable" (caracterizada por trivialidad, disipación, dependencia de otros para la autodefinición, baja autoestima, impotencia) a una desviación que puede ser inaceptable para los demás pero que es aceptable para el ser y es autoaceptación.

Yo creo que para las mujeres interesadas en los problemas filosófico/teológicos, esto implica la necesidad de algún tipo de elección. O tratamos de evitar la desviación "aceptable" (locura femenina "normal") siendo aceptadas como profesionales identificadas con los hombres, o tratamos de dar el salto cualitativo hacia la desviación autoaceptable como *cerebradoras lúdicas*, cuestionadoras de todo, locas y brujas.

Sí, brujas. La hereje que rechaza los ídolos del patriarcado es la creatrix blasfema de sus propios pensamientos. Ella está encontrando su vida y no pretende perderla. La bruja latente dentro de cada mujer que quiere y se atreve lo suficiente para convertirse antes que nada en una feminista filosófica/espiritualmente buscadora parece estar diciendo hoy en día: "¡Enciende mi fuego!". El salto cualitativo, la luz de aquellas llamas de imaginación espiritual y fantasía cerebral, puede ser un nuevo amanecer.

ACERCA DE LA "ANDROGINIA"

Las feministas han buscado una palabra para expresar el concepto/realidad de la integridad psíquica, de la integración, que recién estamos vislumbrando intuitiva y experimentalmente como algo alcanzable. En esta búsqueda de la palabra correcta, hemos conocido la pobreza del lenguaje que se nos ha legado, y hemos reconocido la forma en que restringe e incluso distorsiona nuestro pensamiento. En mi libro *Beyond God the Father*, uso frecuentemente la palabra "androginia" para expresar esta intuición e incipiente experiencia de integridad, que trasciende al rol sexual estereotipado -el "eterno femenino" y el "eterno masculino" socialmente impuestos. La feminista ética Janice Raymond ha escrito perceptivamente acerca de una "intuición de la androginia" como idéntica a la intuición de ser.¹² Dos jóvenes

teólogas graduadas de la Harvard Divinity School, utilizaron el término para transmitir una comprensión feminista de integridad en la publicación colectiva de un artículo muy discutido.¹³ La poeta feminista Adrienne Rich usó la palabra en su poema *The Stranger*, que termina con las siguientes líneas:

*Yo soy andrógina
Yo soy la mente viviente que no pueden describir
en su muerto lenguaje
el sustantivo perdido, el verbo sobreviviente
sólo en el infinitivo
las letras de mi nombre están escritas
bajo los párpados del recién nacido.*¹⁴

Todas estas autoras experimentan ahora cierta duda acerca del uso de la palabra "androginia" para expresar nuestra(s) visión(es). Esta duda se debe al menos en parte a la creciente comprensión del uso y abuso político del lenguaje. Esta creciente sofisticación es resultado de algunas penosas malas interpretaciones de la palabra.

En conferencias, a veces he tenido la impresión de que las personas que escuchan este término visualizan vagamente dos mitades distorsionadas de un ser humano adheridas una a la otra -algo así como John Wayne y Brigitte Bardot unidos con tela adhesiva-, como si dos "mitades" distorsionadas pudieran hacer un todo. Es decir, hay una especie de reificación de la integridad, en vez de un reconocimiento de que lo que se está describiendo es un proceso continuo. Esta falta de comprensión de la "androginia", que las feministas han usado en un intento por describir el *proceso* de integración, también se refleja en la suposición de algunas mujeres (y hombres) de que una mujer que es exitosa en una carrera en términos masculinos (por ejemplo, una ejecutiva exitosa) y al mismo tiempo una dueña de casa modelo ha alcanzado la "androginia". En realidad, esta dueña de casa profesional no logra una crítica radical de los roles/mundos "masculinos" o "femeninos". Simplemente compartimenta su personalidad para funcionar en ambos, en lugar de reconocer/rechazar/trascender la opresión inherente de instituciones tales como los grandes negocios y la familia nuclear.

Al tomar conciencia de los usos políticos del lenguaje, ella también reconoce que el término "androginia" es adaptable a usos tan mistificadores como a los que se ha sometido la expresión "liberación humana". Es decir, puede usarse fácilmente para desviar la atención del hecho de que las mujeres y los hombres en este momento de la historia no pueden simplemente "juntarse y solucionarlo", ignorando las profundas diferencias de socialización y situación dentro del sistema de castas sexuales. Tanto "androginia" como

"liberación humana" funcionan frecuentemente para estimular falsas trascendencias, enmascarando -aunque en forma no intencional- el contenido específico de la opresión a las mujeres, y sugiriendo que la integridad depende de la identificación con los hombres. Por supuesto, algunas de nosotras seguimos usando el término "androginia", pero con menos frecuencia, en forma más circunspecta y con cierta aprehensión de ser mal interpretadas.

Algunas feministas comenzaron a sentirse de alguna manera menos cómodas con la palabra "androginia" cuando las implicancias de un hecho breve y conciso emergieron a la conciencia. El hecho es etimológico: la primera parte de la palabra deriva obviamente del griego *aner*, *andros* (hombre), mientras la segunda parte deriva de *gynē* (mujer). Esto, por supuesto, transmite su propio mensaje. La primera reacción fue emplear la palabra "ginandria", que, desde la perspectiva de la transformación de la mujer, es más adecuada. Pero pronto se hizo evidente que el problema prioritario en la etimología de la palabra era sintomático de problemas más profundos.

De hecho, el término "androginia" nos llega cargado de asociaciones tradicionales, es decir, asociaciones de la(s) tradición(es) centrada(s) en el hombre. La imagen transmitida por la palabra es la de un hombre "feminizado". Esto me lo han hecho ver claramente en discusiones públicas con teólogos cristianos que, enfrentados al problema de la inherente opresión de la cristolatría, han respondido enérgicamente que en realidad no hay ningún problema, ya que "Jesús era andrógino". Lo que sea que esto signifique, tiene poca relevancia con respecto al problema de la transformación de la mujer *ahora*, y de hecho nos distrae de los verdaderos temas que debemos confrontar. Acicalar los viejos símbolos simplemente no ayudará a las mujeres que tienen conciencia de una religiosidad sexista.

"Ginandria" ayuda a remover las imágenes de los prejuicios tradicionales, pero sólo en grado limitado. Situar la parte femenina de la palabra al principio no disuelve la dependencia inherente a la palabra misma de los estereotipos, como para que haya algún tipo de contenido significativo. Dicho de otra manera, en una sociedad "andrógina" o "ginándrica" sería insensato hablar de "androginia" o "ginandria", ya que las personas no tendrían idea de las características sexuales estereotipadas y/o de los roles a que hacen referencia los componentes del término. A estas alturas de la historia, el uso de estos términos es disfuncional en la medida que estimula a cierto nivel la perpetuación de los estereotipos (como el "ánima" y el "ánimus" de la ideología jungiana). "Ginandria" o "androginia" *pueden* funcionar en forma liberadora si son consideradas como palabras "transitorias", o, más precisamente, como palabras autoamortizables. Deben ser comprendidas como una construcción planificada con una obsolescencia inherente.¹⁵

SE BUSCA: ¿"DIOS" O "LA DIOSA"?

Un significativo número de mujeres experimenta la conciencia feminista como transformación ontológica, es decir, como el ser. Este proceso requiere valentía existencial, valentía para ser y para *ver*, que es tanto revolucionaria como reveladora, revelando nuestra participación en la realidad última como Verbo, como Verbo intransitivo.

Obviamente, la pregunta surge de la necesidad de símbolos antropomórficos para esta realidad. No hay contradicción inherente entre hablar de realidad última como Verbo y hablar en términos personales. El Verbo es más personal que un simple sustantivo estático. Sin embargo, si decidimos *dar una imagen* al Verbo con símbolos antropomórficos, podemos encontrarnos con un fenómeno problemático que el sociólogo Henri Desroche llama "cruzar". "Cruzar" se refiere a una notable tendencia entre los grupos oprimidos a intentar cambiar o adaptar las herramientas ideológicas del opresor, para que puedan ser usadas *en contra de éste y a favor de los oprimidos*. El problema aquí es que este "cruzar" generalmente no se aleja lo suficiente del marco ideológico que trata de socavar. En la "teología negra" de James Cone, por ejemplo, encontramos un Dios negro y un Mesías negro, pero esta operación de pigmentación no cambia significativamente el comportamiento de Yalvé & Hijo. El Dios negro de Cone es tan vengativo y sexista como su prototipo blanco. A juicio de las feministas, queda claro que este Dios es al menos tan opresivo como el otro (para las mujeres negras y blancas). El mensaje de la alteración del símbolo es simplemente acerca de *cuál* grupo racial gobernado por hombres estará arriba y *cuál* abajo. La presuposición básica de la *jerarquía* permanece inalterada: es decir, la presuposición de que debe haber un "nosotros" o un "ellos" arriba y un correspondiente "ellos" o "nosotros" abajo.

Algunas líderes religiosas de la cultura occidental en los tiempos modernos, han realizado algo semejante a la operación "cruzar", particularmente figuras como Mary Baker Eddy y Ann Lee, quienes han enfatizado el aspecto "maternal" de la divinidad. El resultado ha sido mixto. El "Padre-Madre Dios" de Eddy es, después de todo, el Dios cristiano. Tampoco Ann Lee logra realmente salirse del marco cristiano. Es interesante que los escritos de ambas carezcan de la sed de venganza que caracteriza a la teología demasiado cristiana negra de Cone, lo que ciertamente resalta en su favor. Pero también es necesario señalar que sus teologías carecen de relevancia explícita para los problemas concretos de la opresión a las mujeres. La intelectualidad y la espiritualidad permanecen ajenas al movimiento político creativo. En épocas más tempranas, también hubo mujeres dentro de la tradición cristiana que trataron de "cruzar" al Dios cristiano todo masculino y, hasta cierto punto, a Cristo. Un ejemplo sobresaliente fue Juliana de Norwich, reclusa y mística

inglesa que vivió a mediados del siglo XIV. El "Dios" y el "Jesús" de Juliana fueron -si el lenguaje algo transmite- construcciones hermafroditas, cuya identidad principal era claramente masculina. Aun cuando hay muchos niveles desde los cuales podría analizar las palabras de Juliana acerca de "nuestra amada Madre, Jesús, (quien) nos alimenta consigo mismo",¹⁶ baste decir aquí que esta imagen hermafrodita es algo menos que atractiva. El Dios y el Jesús "andróginos" presentan problemas análogos a y relacionados con aquellos problemas que ocurren con el uso del término "androginia" para describir la dirección de la transformación de la mujer. Existe algo así como una "liberación de la mujer que hay dentro" de Dios y Jesús (principalmente masculinos).

En efecto, es más difícil realizar una operación transexual en la divinidad judeocristiana que una mera operación de pigmentación. Sin duda, ésta es una razón del porqué Cone es capaz de lograr un Dios y un Mesías completamente negros, y no mulatos, mientras que las mujeres cristianas mencionadas crearon hermafroditas, con énfasis en la masculinidad. En realidad, hicieron algo a nivel simbólico que es análogo a "liberar a la mujer que hay dentro del hombre". Ya que sólo llegaron hasta ese punto, lograron poco o nada, en términos sociales o míticos, por una genuina liberación de las mujeres.

Un hecho sobresaliente es que éstas eran mujeres cuya imaginación aún estaba parcialmente controlada por el mito cristiano. Mi argumento es que se vieron atrapadas en una contradicción (que no es el caso en el trabajo de los teólogos negros). Estoy diciendo que hay una contradicción profunda entre la lógica inherente del feminismo radical y la lógica inherente del sistema de símbolos cristianos. Esto no lo habría dicho hace diez años, en el momento de escribir la edición original de *The Church and the Second Sex*, donde expresaba la esperanza de una reforma del cristianismo en general y del catolicismo romano en particular. Tampoco lo dirían algunas mujeres hoy en día -mujeres que aún perciben su identidad como cristiana y feminista a la vez.

Tanto las reformadoras como quienes dejan atrás el judaísmo y el cristianismo están contribuyendo y contribuirán de diferentes maneras al proceso de transformación de las mujeres. El punto aquí es no emitir juicios de valor sobre las personas como individuos y sobre sus esfuerzos -y existen esfuerzos heroicos en todos los puntos del espectro feminista. Más bien, se trata de desplegar una lógica inherente del feminismo. La valentía que algunas mujeres tienen al afirmar esta lógica, proviene en parte de haber estado por bastante tiempo en el viaje feminista. También es un incentivo saber que un creciente número de mujeres ha elegido el camino de la conclusión lógica. Algunas de ellas son "graduadas" del cristianismo o del judaísmo religioso, y otras no han estado nunca ni siquiera asociadas cercanamente con iglesias o sinagogas, pero han descubierto la profundidad espiritual y mítica en el movimiento de las

mujeres propiamente tal. Lo que compartimos es un sentido de transformación en el proceso cósmico, al cual prefiero llamar Verbo, Ser, y que algunos aún llaman "Dios".

Sin embargo, para algunas feministas interesadas en la profundidad espiritual del movimiento, la palabra "Dios" está siendo cada vez más problemática. Esto de ninguna manera indica un movimiento en dirección al "ateísmo", al "agnosticismo" o al "secularismo", en la forma en que comúnmente se entienden estos términos. Más bien, el problema surge precisamente debido a la cualidad espiritual y mítica percibida en el propio proceso feminista. Algunas utilizan expresiones tales como "poder de ser". Otras con disgusto aún usan la palabra "Dios", mientras seriamente intentan despojar al término de sus asociaciones patriarcales, tratando de pensar tal vez en el "Dios de los filósofos" antes que en el abiertamente masculino y opresivo "Dios de los teólogos". Pero mientras más se somete al "Dios" de los distintos filósofos occidentales al análisis feminista, el problema se complica cada vez más. "El" -"Yahvé" aún ronda detrás de las abstracciones, impidiendo nuestro propio pensamiento, dándonos la sensación de un doble pensamiento enredoso. Quizás la palabra "Dios" es inherentemente opresiva.

La palabra "Diosa" también ha sido problemática, pero por razones diferentes. Hay quienes se han preocupado del problema de "cruzar". Sin embargo, esta dificultad aparece cada vez más como una pseudo-dificultad cuando se reconoce que "cruzar" sólo puede ocurrir al trabajar *dentro* de una tradición sexista. Por ejemplo, las mujeres cristianas que en sus "liturgias feministas" se refieren a "Dios" como "ella" y a la Trinidad como "La Madre, la Hija y el Espíritu Santo", aún están dentro de todos los límites del mismo marco simbólico y de la misma estructura de poder. Significativamente, sus servicios religiosos están en el mismo lugar y tiempo que "lo usual", y la mayoría de los distritos eclesiásticos los consideran variaciones ocasionales de la "cuestión usual".

Como mujeres que estamos fuera de la iglesia cristiana, nos informamos acerca de algunas evidencias que apoyan la existencia de un antiguo matriarcado y de otras que señalan que los Dioses del patriarcado son de hecho pálidas derivaciones y reversiones de la Gran Diosa de un periodo anterior, el temor a un mero "cruzar" parece menos apropiado y quizás incluso absurdo. Hay también menos credibilidad permisible en la noción de que la "Diosa" funcionaría como "Dios" al revés, es decir, para legitimar una sociedad opresiva "dominada por mujeres", si nos inclinamos a observar seriamente las evidencias que establecen que la sociedad matriarcal no estaba estructurada como el patriarcado, es decir, era no jerárquica.¹⁷

¿Sería posible que la "Diosa" actuara opresivamente, como "Dios"? Dada la actual situación de la mujer, el peligro no es inminente. "¿Funcionará

de esta manera en el futuro?". Me inclino a pensar que no, pero no pretendo "demostrar" este punto ahora. La pregunta tiene algo de "abstracción" y lejanía de las realidades sociales actuales y es, me parece, semejante a una diversión. Cuando se plantea, cosa que generalmente hacen los hombres, se siente una "atmósfera" en torno a la pregunta, un aroma de histeria masculina, un temor a las hordas de "matriarcas" invasoras (léase: patriarcas femeninos) dominando El Mundo del Hombre.

Sin embargo, hay dos puntos relativos al símbolo "Diosa" que yo creo que son relevantes para la situación existente. Primero, al menos se debe señalar que cuando el péndulo ha oscilado exageradamente en una dirección (y lo ha hecho -durante milenios), es psicológica/social/éticamente importante enfatizar "el otro lado". La imagen hermafrodita resulta escasamente satisfactoria. Para una creciente minoría de mujeres -e incluso para algunos hombres-,¹⁸ la "Diosa" se está convirtiendo en algo más funcional, significativo y cargado de asociaciones sanadoras. A medida que esta minoría crezca, la sociedad occidental se verá estremecida por la presencia del simbolismo ginárquico de una manera nueva y poderosa. Cabe señalar que las mujeres se inclinan a hablar y a escribir de "La Diosa", mientras rara vez se habla de "El Dios". En nuestra cultura se ha asumido que las "diosas" son muchas y triviales, mientras la "verdadera" divinidad es "Dios", quien ni siquiera necesita el artículo definido. El uso de la expresión, "La Diosa", es una forma de confrontar esta trivialización, de exorcizar al "Dios" masculino y de afirmar un mito/realidad diferente.

Un segundo punto relacionado tiene que ver con el hecho de que la "inmanencia autotranscendente", el sentido de darnos vida a nosotras mismas, el sentido de poder de uno desde adentro, que está siendo afirmado por muchas mujeres, no parece estar simbolizado, descrito, adecuadamente señalado o tal vez siquiera asociado con el término "Dios". Con permiso de ella, voy a relatar la historia de una teóloga por cuyas percepciones tengo gran respeto. Esta mujer me contó que en el pasado cuando volaba en avión (situación que le provocaba temor), evocaba imágenes de "Dios" que recordaba de la infancia como alguien que "tenía todo el mundo en sus manos". Más tarde, esta ¿imagen/oración? perdió su significado. Hace poco, mientras viajaba en avión, hubo turbulencias durante el vuelo. Se le ocurrió "probar" con el nombre/imagen "Diosa". El resultado, descrito por ella, fue inmediato, electrificante, consolador. Sintió una presencia y ¿tuvo/escuchó? un pensamiento: "Déjate llevar. Quédate en el asiento y siéntate en las olas de aire y vuela". El vuelo, aunque siguió igualmente turbulento, se convirtió en una alegre experiencia.¹⁹

Obviamente, sería inapropiado y arrogante tratar de "explicar" o "interpretar" esta experiencia de otra persona. Sólo puedo decir que muchas mujeres que conozco han encontrado poder al estar dentro del ser, antes que

en imágenes "internalizadas" del padre. Como filósofa, he preferido las abstracciones. De hecho, siempre me han molestado e incomodado los símbolos "antropomórficos", prefiriendo términos tales como "profundidad y poder de ser" (Tillich), "más allá de la subjetividad y objetividad" (James), "lo Circundante" (Jaspers), o la expresión comúnmente usada "Realidad Última", o "proceso cósmico". Más recientemente, he usado la expresión "Verbo Intransitivo". A pesar de esta inclinación filosófica, y debido a ella, me parece imposible ignorar el ámbito de los símbolos, o dejar de reconocer que muchas mujeres están experimentando y participando en un proceso re-mitologizador, que es un nuevo amanecer.

Es necesario agregar algunas observaciones acerca del funcionamiento del confuso y complejo símbolo "María" dentro del cristianismo. A través de él, el poder del símbolo de la Gran Diosa es encadenado, capturado, usado, canibalizado, cosificado, domesticado, tranquilizado. A pesar de esto, creo que muchas mujeres y algunos hombres, cuando han escuchado o imaginado a la "Madre de Dios", han encubierto, a través de algo así como un proceso de percepción selectivo, los reflejos cristianos estandarizados, lobotomizados, aburridos, derivativos y empequeñecidos de un símbolo más antiguo; han percibido algo que se puede describir en forma más precisa como la Gran Diosa, y que, en términos humanos, se puede traducir como "la mujer fuerte que puede relacionarse porque se para sola sobre sus pies". Una mujer de antepasados judíos comentó que la expresión "Madre de Dios" siempre le había parecido extraña y contradictoria. Al no haber estado programada para "saber" las distinciones entre la naturaleza "divina" y "humana" de Cristo, o para "saber" que la "Madre de Dios" es menos que Dios, esta mujer había sido capaz de escuchar la expresión con oídos extrambientales. Parecía, dijo, algo como "infinito más uno".²⁰ Cuando se reconoce esta tontería simbólica, es más plausible simplemente *pensar* "infinito" e *imaginar* algo como la "Gran Madre" o "Diosa".

Podría pensarse que el sufijo "a" presenta un problema, cuando uno considera otros usos de ese sufijo, por ejemplo, "autora". En este caso, hay una connotación de depreciación, una sugerencia de que las mujeres autores están en una categoría separada e "inferior", que deben ser juzgadas con normas diferentes a las de sus contrapartes masculinas. Sin embargo, el sufijo no siempre actúa en esta forma "degradante". Por ejemplo, no parece haber connotación "diminutiva" en la palabra "doctora". De modo que también parece que el término "Diosa" -o "La Diosa"- *no sólo no es diminutivo sino que muy fuerte*. De hecho, evoca imágenes de una poderosa y antigua tradición antes, después y más allá del cristianismo. Estas son imágenes multidimensionales de la transformación/ser presente y futura de la mujer.

¿"SACERDOTES" O "SACERDOTISAS"?

Yo diría que "sacerdotisa" tiene una connotación diminutiva si se usa en el marco del cristianismo (¿sacerdotisas episcopalistas?), ya que obviamente dentro de las limitaciones de ese marco, el rol "representado" por mujeres debe ser considerado como derivativo. Sólo cuando consideramos la posibilidad de que la tradición cristiana sea en sí misma derivativa de una tradición mucho más antigua y centrada en la mujer, nuestra percepción del sacerdocio cambia. El hecho de que las mujeres sean sacerdotisas ya no es percibido simplemente como un fenómeno derivativo, sino como primario y auténtico. Pero entonces ni siquiera es un fenómeno cristiano. El sacerdocio de la mujer no necesita buscar legitimación en las iglesias cristianas. Ni debe ser considerado como un título u oficio conferido a ciertas mujeres oficialmente designadas con la exclusión de otras.

Además, hay contradicciones imposibles en la idea de sacerdotes cristianos identificados con las mujeres. Aun cuando quizás sea posible que una Atenea nacida dos veces "diga Misa" o bautice "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo", este tipo de comportamiento presenta problemas increíbles, es decir, problemas de credibilidad. Por otra parte, como he dicho, no es consecuente simplemente tratar de calzar un simbolismo "femenino" en estos vasos escleróticos. La "forma" seguiría siendo el mensaje, con algunas alteraciones en el "contenido".

¿Es verdad que, como lo ha señalado recientemente Malcolm Boyd, "cuando el sacerdote (cristiano) es una mujer, ni siquiera Dios sigue siendo masculino?"²¹ En algún momento, hace algunos años, habría estado de acuerdo con esto. Sin embargo, es importante observar a las iglesias protestantes que han estado ordenando mujeres durante años. Claramente, su Dios (y Dioses) todavía son masculinos. Las grandes instituciones patriarcales aún son masculinas. Las grandes instituciones patriarcales aún son bastante capaces de absorber unos cuantos signos y aprovecharse de esto, pareciendo "liberales" y al mismo tiempo atrayendo a las mujeres que son doblemente devotas a la tarea de servir a los Dioses masculinos. Digo "doblemente devotas" porque, de acuerdo con el cliché, una mujer debe ser dos veces "mejor" que un hombre para obtener la mitad del reconocimiento.

Es interesante leer la lista de los 110 firmantes católicos que han pedido la ordenación de la mujer "al sacerdocio de la iglesia universal".²² Leyendo algunos de sus argumentos, me pregunto: (1) si son capaces de entender algo sobre la lógica del feminismo (es decir, abandonar y así dejar morir las estructuras inherentemente opresivas de las religiones patriarcales); (2) si realmente "entienden" lo que es la lógica del feminismo pero consideran la "contención" como una táctica importante para mantener esclavizadas a las mujeres durante el mayor tiempo posible.

El movimiento de las mujeres tiene que ver con el rechazo a ser simplemente contenidas, así como el rechazo a ser meros contenedores. Tiene que ver con decirnos "Sí" a nosotras mismas, que es la forma más profunda de decir "Sí" a otros. En algún momento de su historia, una mujer puede sinceramente considerar la ordenación al sacerdocio cristiano como su manera de decir "Sí". Mi esperanza es que estas mujeres *continúen* su viaje. La ambición de la "ordenación" tal vez logra una altura respetable para la era del jet, pero no llega muy lejos, creo, en el espacio/tiempo feminista. Mi esperanza es que estas hermanas eleven más, mucho más, sus ambiciones y su autoestima, para que algún día sobrepasen sus libros de oraciones comunes y sueñen sueños extraordinarios.

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

1. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973); *The Church and the Second Sex*, con una Nueva Introducción Postcristiana Feminista de la autora (Nueva York: Harper Colophon, 1975).
2. En Morton W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (Michigan State University Press, 1952, 1967), se encuentra un elaborado estudio histórico de los Pecados.
3. Bloomfield da una variada "lista" de los Pecados Capitales en diferentes periodos y culturas, que contiene información útil respecto a los contextos.
4. Véase el comentario de la película hecho por Dolores Bargowski en *Quest: A Feminist Quarterly* I, N° 1 (verano 1974), pp. 53-57.
5. Esta idea está desarrollada en un destacado artículo. Véase Peggy Allegro, "The Strange and the Familiar", *Amazon Quarterly*, I, 1, pp. 29-41.
6. Virginia Woolf, *Three Guineas* (Nueva York: Harcourt, Brace, and World, Inc., 1938, 1966), p. 63.
7. Phyllis Chesler, *Women and Madness* (Nueva York: Doubleday, 1972), pp. 24-26.
8. Esta expresión fue usada por Emily Culpepper en un artículo no publicado, titulado "Reflections on Ethics and Self Defense: Establishing a Firm Stance".
9. "Self Defense and the Preservation of Females", *The Female State: A Journal of Female Liberation*, N° 4 (abril 1970), p. 96.
10. Elizabeth Gould Davis, autora de *The First Sex* (Nueva York: G.P. Putnam's Sons, 1971), escribió esto en un artículo acerca de su propia y devastadora violación en *Prime Time*, junio 1974, p. 3.
11. Los horrores de las amarras de los pies son relatados por Andrea Dworkin, *Woman Hating* (Nueva York: Dutton, 1974), pp. 95-117. Estos "pies pequeños" eran malolientes, protuberancias mutiladas. Las mujeres se caían de un pie a otro. Estos muñones se describían en un lenguaje eufemístico fantásticamente engañoso y eran objetos de fetichismo masculino sádico.
12. "Beyond Male Morality", en *Women and Religion*, Edición Revisada, editada por Judith

- Plaskow y Joan Romero (Missoula, Montana: American Academy of Religion and The Scholars' Press, 1974), pp. 115-125.
13. Linda L. Barufaldi y Emily E. Culpepper, "Androgyny and the Myth of Masculine/Feminine", *Christianity and Crisis*, abril 16, 1973, pp. 69-71.
 14. Adrienne Rich, *Dividing into the Wreck, Poems 1971-72* (Nueva York: W.W. Norton, 1973).
 15. En una conferencia efectuada en el Modern Languages Association Forum, en diciembre de 1973, Cynthia Secor señaló que no existe ningún "Androgyne Quarterly" -porque probablemente no hay andróginos para que lo publiquen.
 16. Juliana de Norwich, *Revelations of Divine Love*, editado por Clifton Walters (Baltimore, Maryland: 1966), Cap. 61.
 17. Véase Robert Briffault, *The Mothers* (Nueva York: Macmillan, 1927), Vol. I. Véase también J.J. Bachofen, *Myth, Religion and Mother-Right*, trad. por Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1967).
 18. Kenneth Pitchford elige imágenes de la Diosa, que aparecen con frecuencia en sus poemas más recientes.
 19. La historia fue contada por la profesora Nelle Morton de Drew Theological Seminary, y parafraseada por mí.
 20. Comentario de Linda Franklin, estudiante del Boston College.
 21. Ms., diciembre 1974.
 22. Reseñado en *National Catholic Reporter*, noviembre 8, 1974, p. 5.

El sexismo y el discurso sobre Dios: Imágenes masculinas y femeninas de lo divino

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Pocos temas son capaces de despertar tan apasionados sentimientos en el cristianismo contemporáneo como el de la imagen de Dios exclusivamente masculina. Los liberales que han avanzado hasta el punto de aceptar un lenguaje inclusivo cuando hablan de los humanos frecuentemente muestran una reacción de aversión a la sola posibilidad de hablar de Dios como "Ella". Esta hostilidad emocional tiene profundas raíces en la formación judeo-cristiana de la imagen normativa de un yo trascendental como imagen masculina de Dios. Lo que subyace a este yo masculino trascendental es la conquista de la naturaleza, imaginada como la conquista y trascendencia de la Madre. Para indagar en las raíces de esta formación de la imagen masculina de Dios, es conveniente echar una mirada a la era previa al monoteísmo patriarcal, a las religiones en las que la Diosa era la imagen divina dominante o estaba a la par con la imagen masculina de tal manera que se presentaban ambas como formas equivalente de entender lo divino.

LA DIOSA EN EL ANTIGUO CERCAÑO ORIENTE

Las evidencias arqueológicas nos llevan a concluir que la imagen humana más antigua de lo divino era femenina. De los tiempos Paleolíticos hasta los Neolíticos, y en los comienzos de la civilización antigua, encontramos una extensa difusión de la imagen de la Diosa, sin una figura masculina a la que se le rindiera culto. E.O. James, en su clásico libro *The Cult of the Mother Goddess*, cita a M.E.L. Mallowan, quien asevera que "el culto de la madre-diosa es sin duda una de las religiones más antiguas y de más larga supervivencia de la antigüedad".¹ Un segundo culto antiguo, encontrado en numerosas pin-

Este texto fue publicado en 1983, en el libro de Rosemary Radford Ruether *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press), bajo el título "Sexism and God-Language: Male and Female Images of the Divine".

turas en cavernas de la Edad de Hielo, se centraba en el chamán, probablemente masculino, del culto de la caza, aunque no se haya encontrado representación de lo divino. Así la extensa difusión de las imágenes de la Diosa encontradas en el mundo mediterráneo de la antigüedad y al interior de India y Europa occidental son los únicos indicios que muestran la manera en que estos pueblos antiguos imaginaron la fuente y los poderes de la vida de los que dependían.

Típicamente, sus figuras ponían de relieve los senos, las nalgas y el abultado abdomen de las imágenes femeninas; a la cara, las manos y las piernas se les daba poca importancia.² Esto sugiere que la Diosa no es tanto una persona, sino más bien una representación impersonal de los misteriosos poderes de la fecundidad. La persona humana preñada es la metáfora central de los poderes de la vida en los pueblos que no domesticaban ni animales ni plantas, sino que dependían totalmente de las fuerzas espontáneas de la tierra para recoger su alimento. Más tarde, cuando se domesticaron los animales, cuando se plantó y se cosechó, y cuando la humanidad empezó a intervenir en los poderes espontáneos de fertilidad, en lugar de solamente depender de ellos, la metáfora de la Diosa siguió dando forma a la imaginación cultural. La humanidad no se visualizó como controladora de estos procesos de vida sino más bien como su cooperadora. El dar forma a figuras femeninas preñadas y enterrarlas en la tierra continuó siendo la manera primordial que tenía la humanidad de experimentar una cooperación mimética con los asombrosos poderes de la vida y la renovación de la vida.

Podemos hablar de la imagen humana más fundamental de lo divino como la Matriz Primordial, el gran útero dentro del cual se generan todas las cosas, dioses y humanos, cielo y tierra, seres humanos y no humanos. Aquí lo divino no es proyectado a un mundo más allá de esta tierra, sino que es la fuerza circundante de la nueva vida que rodea al mundo actual y asegura su continuidad. Esto se expresa en la antigua creencia del Huevo Cósmico del cual surgen todas las cosas.

La antigua percepción de la Diosa como la Matriz Primordial jamás ha desaparecido totalmente de la imaginería de las religiones humanas, a pesar de la sobreimposición del monoteísmo masculino. Sobrevive en la metáfora de lo divino como el Fundamento del Ser. Aquí lo divino no está "allá arriba" como yo abstracto, sino que abajo y al rededor de nosotros como la fuente de la vida y de su renovación; espíritu y materia no están separados de manera jerárquica. Aquello que es más básico, la materia (madre, matriz), es también más poderoso, imbuido de los poderes de la vida y el espíritu.

Las civilizaciones urbanas tempranas del Sumer y Babilonia continuaron usando la imagen femenina de lo divino, pero ahora pareada con una deidad masculina. Generaciones de dioses y diosas viejos/as y jóvenes expresan la memoria histórica del surgimiento de la civilización agrícola de una época

prehistórica. Los dioses y diosas más antiguos representan la era de la recolección del alimento y de la dependencia directa de los poderes naturales. En el nuevo mundo de las ciudades y de la agricultura, una emergente élite es dueña de los campos y del trabajo de los campesinos y de los esclavos. Ellos ordenan la sociedad por medio de sistemas legislativos, de irrigación y de impuestos. Una clase gobernante sacerdotal y aristocrática, tanto de hombres como de mujeres, coopera en este nuevo sistema, de orden urbano y agrícola. La imagen de lo divino proviene principalmente de las características de esta clase gobernante: la imagen del poder soberano es la del dios o de la diosa. Quienes veneran al dios o a la diosa se relacionan con ellos como súbditos humildes que solicitan favores al Señor y Señora todopoderosos.

Dos mitos centrales que surgen en el mundo del antiguo Cercano Oriente se relacionan con el dios o la diosa de maneras diferentes. Uno es el mito del dios-rey que muere y resucita, es rescatado por la diosa y se casa con ella. Este mito tiene raíces antiguas que vienen de Súmer, y tal vez de antes. Su importancia se expresa a través de su continua aparición en formas paralelas: Inanna-Dumizi en Sumeria, Ishtar-Tammuz en Babilonia, Anath-Baal en Canaan, y Isis-Osiris en Egipto. En este mito y ritual, el mundo del Cercano Oriente mostró su continuo apego al mito pre-histórico de lo femenino como el poder divino primario del cual depende lo masculino como rey y dios. El rey como hijo y consorte de la diosa representa los poderes de la vegetación y la lluvia, amenazados anualmente por la agostada sequedad. En versiones babilónicas y cananeas está representado como derrotado por los poderes de la muerte y la aridez, y luego rescatado del mundo de los muertos por una poderosa diosa que conquista los poderes de la oscuridad y resucita de la muerte a su hijo-amante.

La resurrección del rey culmina en su matrimonio con la diosa, quien de este modo eleva a su esposo humano a un status divino y lo coloca sobre el trono.³ De esta manera se asegura la fertilidad renovada y legítima el poder político sobre la ciudad /estado. El drama termina en una explosión de gozo, porque los poderes de la vida y del orden justo han sido asegurados contra la amenaza de aridez y muerte. El rol de la diosa fue representado por la sacerdotisa encargada del templo de la diosa. Las sacerdotisas eran mujeres relacionadas familiarmente con la aristocracia y mantenían gran poder en un sistema teocrático. Así detrás del poder coordinado de la diosa y del dios-rey descansaba la coordinación social del templo y el palacio. El poder más antiguo se centró en el templo, y sólo más tarde se cambió al palacio. Hubo por lo menos un caso de una mujer soberana que reinó desde el palacio, y las mujeres ocuparon con regularidad el rol de sacerdotisas que ejercían gran poder desde el templo.

El segundo gran mito que surgió del Sumer, pero que se desarrolló especialmente en el nuevo imperio central de Babilonia, fue la historia de

Marduk-Tiamat. Se trata del relato de la derrota de la diosa antigua, Tiamat, junto con su consorte y sus seguidores, a mano de los nuevos dioses y diosas del mundo urbano-agrícola, representados por su guerrero defensor, Marduk, dios de la ciudad-estado de Babilonia. La antigua diosa representa los poderes del caos, que son derrotados por los nuevos poderes del orden. Quedan aún reminiscencias claras de la antigua diosa como la Matriz y Creadora del universo; Tiamat es el útero primordial, preñado por Apsu su consorte, de quien surgen todos los seres, los dioses y los humanos. Esta Madre primordial tiene ahora que ser conquistada, y sus poderes serán reorganizados por nuevas ciudades-estado. Las deidades más jóvenes, dirigidas por Marduk, representan el nuevo poder que sujeta y ordena la Matriz primordial de toda la realidad, vale decir, la antigua civilización madre del Sumer. Que Tiamat no es meramente una fuerza negativa que debe ser exterminada por Marduk, sino en realidad la materia primordial de la que emergen todas las cosas, la materia dentro de la que Marduk descansa y ordena, se hace evidente en la descripción de la derrota de Tiamat:

Se trabaron en singular combate, entrelazados en batalla,
 El señor extendió su red para envolverla...
 Soltó su flecha que desgarró su vientre,
 Cortó sus entrañas, partiéndole el corazón.
 Habiéndola sometido, extinguió su vida.
 Derribó su cadáver para pararse sobre él...
 Luego el señor se detuvo para ver su cuerpo inerte,
 Para poder dividir al monstruo y hacer cosas habilidosas.
 La partió como una concha en dos partes:
 La mitad de ella la lanzó hacia arriba, creando la bóveda
 celeste,
 bajó la barrera y puso guardias.
 Les ordenó que no dejaran escapar sus aguas...
 Construyó sitios especiales para los grandes dioses,
 fijando sus semejanzas astrales como constelaciones.
 Determinó el año designando las zonas...⁴

Habiendo formado el cosmos del cuerpo de Tiamat, Marduk continúa formando a los humanos como siervos de los dioses para que los dioses gocen del ocio. El servicio humano a los dioses refleja el lugar de los siervos en las haciendas de la aristocracia de los palacios y los templos. Es interesante que en el desarrollo del drama mítico celebrado todos los años en el festival de Año Nuevo, las culturas antiguas no hayan escogido entre estos dos relatos, que representaban a la diosa de manera diferente. Prefirieron usar ambos. Los dos relatos se usaron como mitos paralelos de la derrota de los poderes de la aridez

y de la muerte, y del establecimiento de la seguridad del orden, de la prosperidad y la fertilidad. La historia de Marduk, que fácilmente pudo haber sido usada como símbolo de la derrota femenina llevada a cabo por el patriarcado, es en cambio contrapesada por el relato de la diosa-Rey, en la que la antigua primacía de la diosa persiste y se convierte en fuerza positiva en la renovación de la vida de la sociedad urbana-agrícola. Aquí la diosa no es una mera fertilidad impersonal; ella representa sabiduría, la unión del orden humano y divino. Los poderes amenazantes del caos humano y natural son rechazados. Se intuye un mundo en el que el orden cósmico y el proyecto humano se entremezclan en armonía. La diosa, entonces, no es sólo Creadora, sino también Redentora, restauradora y protectora de la armonía cósmica.

En la reacción feminista contemporánea frente a la religión patriarcal, se discute mucho la conveniencia de revivir la diosa de la antigüedad como una manifestación alternativa de lo divino. Pero tanto quienes se apropian de esta idea como quienes se oponen a ella proyectan con frecuencia e incorrectamente el dualismo moderno a la diosa antigua. Los dualismos naturaleza/civilización, sexualidad/espiritualidad, nutrición/dominación, immanencia/trascendencia, femineidad/masculinidad se dan por sentados, y la diosa es desposada o repudiada como representante de la naturaleza, la sexualidad, la nutrición, la immanencia, y lo femenino. El resultado es la creación de una religión centrada en la diosa que es el reverso de la religión patriarcal.³

Cuando estudiamos las imágenes de la diosa en sus diferentes formas en los textos antiguos (2.800-1.200 A.C.), descubrimos un mundo cuyas dialécticas no caen en semejantes dualismos. Específicamente, el concepto complementario de género no se encuentra en los mitos antiguos. La diosa y el dios son imágenes equivalentes de lo divino, no complementarias. Los salmos recitados a Ishtar no se dirigen a ella como encarnación de las características maternas, nutridoras y femeninas, sino como la expresión de la soberanía divina y del poder en forma femenina.⁶ Potencialidad sexual y poder social se encuentran tanto en el dios como en la diosa. Hay tensiones que definen la religión antigua - especialmente entre caos y cosmos, muerte y vida - pero las fuerzas divinas, masculinas y femeninas, están alineadas en ambos lados de las dicotomías. La división de género no es la metáfora principal que se usa para imaginar la dialéctica de la existencia humana. Es precisamente este el aspecto del mundo religioso del Antiguo Cercano Oriente que proporciona la alternativa más sorprendente frente al mundo simbólico generado por el monoteísmo masculino.

EL MONOTEISMO MASCULINO Y LA DUALIZACION DE LAS METAFORAS SOBRE EL GENERO

El monoteísmo masculino se ha dado tan por sentado en la cultura judeo-cristiana que nos cuesta reconocer lo curioso que es imaginar a un Dios de un solo género. Pero una imagen tal señala una desviación notable de toda la conciencia humana anterior. Es posible que los orígenes sociales del monoteísmo masculino descansen en las sociedades pastoriles nómades. Estas culturas carecían del rol de la mujer como sembradora⁷ y solían imaginar a Dios como el Padre-Celeste.⁸ Las religiones nómades se caracterizaban por su exclusivismo y su agresividad, y por sus relaciones hostiles con los agricultores campesinos y sus religiones.

El monoteísmo masculino refuerza la jerarquía social del orden patriarcal por medio de sus sistemas religiosos de una manera que no era el caso de las imágenes pareadas del dios y la diosa. A Dios se le modela según la imagen de la clase patriarcal gobernante y se lo representa dirigiéndose directamente a esta clase de hombres, adoptándolos como sus "hijos." Ellos son sus representantes, los compañeros responsables del convenio con él. Las mujeres como esposas son simbólicamente reprimidas como la clase dependiente y servil. Las esposas, junto a los niños y sirvientes, representan la clase gobernada y la propiedad de la clase patriarcal. Esta clase se relaciona con los hombres de la manera como éstos se relacionan con Dios. Se establece una jerarquía simbólica: Dios-hombre-mujer. Las mujeres ya no se relacionan directamente con Dios; se conectan con Dios de manera secundaria, por medio de los hombres. Este orden jerárquico es evidente en la estructura de la ley patriarcal del Antiguo Testamento, en la que los hombres cabezas de las familias reciben la comunicación directa de Dios. Las mujeres, los niños y los sirvientes reciben tal comunicación indirectamente, por medio de sus deberes y relaciones de pertenencia frente a los patriarcas.⁹ En el Nuevo Testamento este "orden" jerárquico aparece como principio cósmico:

Pero quiero recordarles que todo varón tiene a Cristo por cabeza, mientras que la mujer tiene al varón por cabeza; y Dios es la cabeza de Cristo... El hombre no debe cubrirse la cabeza, pues él es imagen de Dios y refleja su gloria, mientras que la mujer refleja la gloria del hombre. (I Cor. II:3,7).

El monoteísmo masculino se convierte en el vehículo de una revolución psico-cultural de la clase gobernante masculina en su relación con la realidad circundante. Mientras que el mito antiguo había visto a los dioses y diosas dentro de la matriz de una realidad física-espiritual única, el monoteísmo masculino empieza a dividir la realidad en un dualismo entre el Espíritu

trascendente (mente, yo) y la naturaleza inferior y dependiente. El yo o espíritu incorpóreo se ve como primario, existente antes que el cosmos. El mundo físico fue "hecho" como artefacto por una mente incorpórea o generado a través de procesos de la devolución del espíritu hacia la materia.

Tanto el relato hebreo del Génesis como el relato platónico de la creación conservan reminiscencias de la idea de la materia prima como algo ya existente al cual el Dios Creador ordenó y dio forma. Pero ésta, en la jerarquía del ser, se convierte en el polo inferior. De este modo la jerarquía Dios-hombre-mujer no solo pone a la mujer en un lugar secundario en relación con Dios: también le da una identidad negativa en relación con lo divino. En tanto el hombre es visto esencialmente como la imagen del yo, o Dios, masculino trascendente, la mujer es vista como la imagen de lo inferior, de la naturaleza material. Aunque ambos son vistos como "naturalezas mixtas", la identidad masculina apunta hacia lo "alto" y la femenina hacia "abajo". El género se convierte en un símbolo primario del dualismo de la trascendencia y la immanencia, del espíritu y la materia.

LA APROPIACION DE LA DIOSA EN EL MONOTEISMO JUDIO Y CRISTIANO

En la evolución religiosa hebrea, el monoteísmo masculino de ninguna manera tiene éxito en suplantarse ni al viejo mundo de los dioses y las diosas ni al culto de la salvación por medio de la renovación de la sociedad-naturaleza. Más bien se sobrepasa a ese mundo más antiguo, asimilando, transformando y revirtiendo sus sistemas simbólicos. Así, por ejemplo, el antiguo mito del Matrimonio Sagrado sobrevive en el yavismo. Sin embargo éste está invertido, se usa la historia para reforzar la relación posesiva y juzgadora del Dios patriarcal por sobre los pueblos agrícolas. En el Matrimonio Sagrado, es Dios y no la Diosa quien ejerce la dominación. Lo femenino ha sido reducida a la parte humana como sierva de Dios. En el profeta Oseas, el símbolo del matrimonio se utiliza como diatriba enjuiciadora contra la "prostitución" de los israelitas que prefieren a Baal, el dios de la vegetación y la lluvia de los Cananeos, en lugar de Yavé, el patriarca nómada. Yavé se representa como el esposo enojado y amenazante que castigará a su esposa infiel con el divorcio inmediato.

Pero también se describe la manera en que la recupera y asegura su fidelidad, conduciéndola al desierto. Se hace evidente que uno de los puntos subyacentes de esta lucha entre Yavé y Baal es la incertidumbre por parte de la gente campesina con respecto a la capacidad de Yavé frente a los asuntos agrícolas. Se vuelven a Baal porque lo consideran como fuente de la prosperidad agrícola. Yavé tiene que probar que él y no Baal, es la fuente de estos beneficios:

¡Acusen a su madre, acúsenla, porque ella no es mi esposa, ni yo soy su marido! Que limpie su rostro de todos esos adornos seductores y tiren esas figuras obscenas que se recuestan en su pecho. Porque si no, la voy a desnudar completamente para que quede como cuando nació; será entonces igual como un desierto, como tierra sin agua, y morirá de sed...

¡No era ella que decía: "Déjenme partir con mis amantes que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas"! Pero ella no sabía que era yo el que le daba el trigo, el vino y el aceite y quien le proporcionaba en abundancia la plata y el oro con que hizo sus Baales.

Y yo la volveré a conquistar y la llevaré al desierto y allí le hablaré de amor. Le devolveré sus viñas...Y allí ella me responderá como cuando era joven, como en los días en que salió de Egipto. Y no me llamará más "Señor mío", sino que me dirá "Marido mío". Sacaré de su lengua la palabra "Baal", para que no la pronuncie más en adelante. (Os. 2:2-3, 7-8, 14-16)

Por la evidencia arqueológica sabemos que Yavé no reemplazó a la diosa en los afectos de numerosos pueblos conquistados por los Israelitas. Al contrario, para muchos pueblos, Asherah, otra forma de la diosa Cananea, continuó siendo venerada junto con Yavé en el templo Salomónico durante dos tercios de la existencia de este.¹⁰ Tumbas de los Israelitas ordinarios muestran juntos símbolos yavistas y de la diosa. En la colonia judía del Elephantino en el Alto Egipto adoraron a Yavé como esposo de la diosa en su templo.¹¹ De este modo, detrás de la aparente conquista de Yavé sobre Anath-Baal se encuentra una realidad más compleja. No es de poca importancia que la mayor parte de las polémicas contra la religión Cananea en el Antiguo Testamento sean contra Baal, no contra Anath o Asherah. Yavé no hizo la guerra principalmente contra la diosa. Al contrario, es Baal, su consorte masculino, al que busca reemplazar. La diosa no es eliminada sino más bien absorbida y puesta en una nueva relación con Yavé, quien se convierte en su Señor. Además de transformar al Matrimonio Sagrado de una relación diosarey a una relación patriarcal Dios-sierva-esposa, el Yavismo se apropia de las imágenes femeninas de Dios en ciertos textos. La imagen patriarcal masculina es muy limitada para representar la variedad de sus relaciones con Israel que quiso expresar el pensamiento hebreo. En ciertos textos Yavé se describe como madre o como mujer que sufre dolores de parto. Estas referencias ocurren especialmente cuando los autores quieren describir el amor y la lealtad de Dios hacia el pueblo a pesar de sus pecados. Expresan la compasión y el perdón de Dios. A Dios se le ve sufriendo por Israel y tratando de llevar a Israel hacia un renacimiento a través del arrepentimiento. Como señala Phyllis Trible, la palabra raíz que expresa las ideas de compasión y misericordia en hebreo es

rechem, o útero.¹² Al atribuir estas cualidades a Yavé, el pensamiento hebreo sugiere que Dios tiene cualidades maternas o "uterinas".

La mezcla de imágenes masculinas y femeninas de Dios está asombrosamente ilustrada en Isaías:

Yavé avanza como un héroe,
y se enardece como un guerrero.
Pronuncia su arenga y lanza su grito de combate,
y ataca a sus enemigos como un valiente.
He estado en silencio durante mucho tiempo,
me he callado y he aguantado...
Ahora, como mujer que da a luz me quejo,
me ahogo y respiro entrecortado.
Todo esto es lo que voy a hacer,
y lo haré sin falta.
Se retirarán todos humillados,
los que confían en los ídolos...
(Is. 42:13-14,16-17)

Además de estas apropiaciones de cualidades uterinas atribuidas a Yavé, hay un segundo uso importante de la imaginaria femenina para Dios en la tradición teológica Bíblica. En la tradición de la sabiduría la imagen femenina aparece como la imagen secundaria de Dios, que media el trabajo y la voluntad de Dios con respecto de la creación. El Libro de los Proverbios describe a la Sabiduría como vástago de Dios, traída por Dios, parida por Dios antes de la creación de la tierra, y que cooperó con Dios en la creación del mundo, gozando y deleitándose en el trabajo de la creación. En la Sabiduría de Salomón, la Sabiduría es la manifestación de Dios a través de quien Dios media el trabajo de la creación, la conducción providencial y la revelación. Ella es la fuerza sutil de la presencia de Dios, penetrando y espiritualizando todas las cosas:

Ella es un derrame del poder de Dios,
una emanación pura de la gloria del todopoderoso,
en la cual no penetra ninguna cosa manchada.
Es un reflejo de la luz eterna,
un espejo limpio de la actividad de Dios
una imagen de su perfecta bondad.
(Sab. 7:25-26)

El hombre sabio, representado por Salomón, recibe la Sabiduría como su desposada y la trae a vivir con él para que pueda darle buenos consejos (8:2,9). En el fondo de esta poderosa imagen de la Sabiduría está la diosa que

se caracterizaba tradicionalmente como la Sabiduría. Pero en el pensamiento hebreo ha dejado de ser una manifestación femenina autónoma de lo divino y se ha convertido en un atributo o expresión dependiente del trascendental Dios masculino.

En el cristianismo la idea de la segunda persona de Dios que expresa la inmanencia de Dios, la presencia de Dios en la creación, la revelación y la redención, se apropió para explicar la identidad divina de Jesús. Si bien los pasajes en Hebreos, capítulos 1 y 2, y en algunas otras partes del Nuevo Testamento se hacen eco de la tradición de la Sabiduría, se prefiere, en vez de la palabra *Sofía* (Sabiduría) la palabra *Logos* (palabra), usada por el filósofo judío Philo. Las raíces del concepto *Logos* en la tradición de la Sabiduría son evidentes en muchas instancias. Pablo dice, "Mientras tanto, nosotros proclamamos un mesías crucificado... El es... la sabiduría de Dios" (1 Cor. 1:23-24). Varios himnos cristológicos sustituyen la palabra *Sofía* por la palabra *Logos*. Teológicamente, el *Logos* juega los mismos roles cosmológicos que la *Sofía* como el fundamento de la creación, reveladora de la mente de Dios, y reconciliadora de la humanidad con Dios. Pero el uso de la palabra masculina *Logos*, cuando se identifica con la identidad masculina del Jesús histórico, empaña la fluidez real del simbolismo de género, aparentando "cosificar" como ser masculino a un "Hijo de Dios" quien es, a su vez, la imagen del Padre.

Las reminiscencias de una *plevoma* (comunidad de personas en lo divino) no se desvanecen en el judaísmo, especialmente en el judaísmo místico. Aunque la imagen de la *Sofía* ya no se usa en el judaísmo rabínico, posiblemente por su uso en el gnosticismo, la *Shekinah* (presencia) se convierte en la nueva imagen de la presencia mediadora de Dios de forma femenina. La *Shekinah* no sólo media la voluntad de Dios respecto de Israel, sino que también reconcilia a Israel con Dios. En la especulación mística rabínica sobre el *Galut* (exilio), la *Shekinah* va al exilio junto con Israel cuando Dios Padre, enojado, ha escondido su rostro de Israel. El exilio es una alienación o división en Dios, entre su trascendencia y su inmanencia, o sus lados masculino y femenino, en el momento en que todas las cosas se hacían una y Dios es "todo en todo".¹³

En el cristianismo, la especulación respecto al lado femenino de Dios no quedó totalmente fuera a pesar de la adopción del símbolo masculino del *Logos*. La figura del Espíritu Santo recoge varias de las tradiciones hebreas de la femenina *Sofía* y el *Hokmah* (espíritu). Varios textos antiguos cristianos se refieren al Espíritu como femenino. Esto se encuentra especialmente en los evangelios apócrifos. En el Evangelio de los Hebreos dice:

Así lo hizo mi madre, el Espíritu Santo; me levantó por uno de mis cabellos y me llevó al gran monte Tabor.¹⁴

En los Hechos de Tomás, un bautismo en el nombre del Ser trinitario y uno es seguido por una Eucaristía en la que la *epiclesis*, la invocación del Espíritu sobre los ofrecimientos, usa un lenguaje femenino:

Pan de vida... pronunciamos sobre ti el nombre de la madre del misterio inefable de los dominios y poderes escondidos; pronunciamos sobre ti el nombre de Jesús".¹⁵

El Evangelio de Felipe hasta niega que el Espíritu Santo preñó el útero, de María basándose en la tradición que dice que el Espíritu es femenino:

Algunos dicen: "María concibió por el Espíritu Santo". Están equivocados. No saben lo que dicen. ¿Cuándo una mujer concibió alguna vez por obra de una mujer?¹⁶

Imágenes femeninas del espíritu como éstas se encuentran también en los escritores ortodoxos. Clemente de Alejandría y el padre Sirio Aphraates usan imágenes femeninas del Espíritu, como lo hace también la Iglesia del siglo tercero en la *Didascalia*.¹⁷ Este lenguaje parece haber sobrevivido por más tiempo en la iglesia siria.

No podemos concluir que la imagen femenina del Espíritu es una "desviación" del cristianismo herético tardío. Al contrario, deberíamos ver a un cristianismo anterior, que usó estas imágenes femeninas y que fue marginado paulatinamente por un cristianismo greco-romano que lo reprimió. El Gnosticismo continuó la imaginería de Dios como femenino y la extendió ampliamente; pero al hacerlo, extendió tradiciones que los cristianos de otra época habían extensivamente compartido.

En los textos gnósticos, tales como el Trimorphic Protenoia, el Dios uno y trino se imagina como Padre-Madre e Hijo. La fluidez de la imaginería es tal que a veces al Padre se le llama andrógino y otras veces al Padre, Madre e Hijo se les ve como surgiendo de un útero primordial del silencio. El gnosticismo valentino basa su discurso sobre Dios en parejas femeninas-masculinas de Eones, que terminan en la Eon Sofía a quien se ve jugando el rol de una Eva cósmica que origina la caída de la pleroma divina. Ella también es el medio por el cual se descubre la revelación y reconciliación del mundo superior con lo divino.¹⁸

La imagen femenina del Espíritu continúa fermentando bajo la superficie de la teología cristiana, especialmente en los escritores místicos. En la iconografía cristiana se encuentran todavía rastros de estas imágenes. En un

fresco del siglo catorce, en una iglesia cerca de Munich, la Trinidad se representa como tres figuras que emergen de un sólo tallo, con un Espíritu femenino entre la figura masculina del Padre y la figura masculina más joven de Cristo.¹⁹ Algunos pensadores místicos de la Reforma también tocan el tema del aspecto femenino de Dios. Este lenguaje puede haber sido recuperado por medio de contactos con el Kabbalah judío. Toda una línea de pensadores místicos, partiendo con Jacob Boehme en el siglo diecisiete y hasta el siglo diecinueve, especulan sobre la naturaleza andrógina de Dios. Los Shakers del siglo dieciocho exploraron este concepto en detalle en sus nuevos libros sagrados, y su nueva visión del mesianismo cristiano, que incluye una mesías femenina que representa los aspectos sapienciales y maternales de Dios.²⁰

Estas tradiciones de la androginia de Dios y del aspecto femenino de la Trinidad, ¿resuelven el problema de la imagen exclusivamente masculina de Dios? Algunas feministas cristianas piensan que sí. Dios tiene características tanto maternales o femeninas, como características masculinas. El aspecto femenino de Dios se identifica especialmente con el Espíritu Santo. Se duda, sin embargo, que pudiéramos aceptar un dogma de la Trinidad que la identifica con dos "personas" masculinas y una femenina. Un concepto tal caería fácilmente en una perspectiva androcéntrica o de dominación masculina. El lado femenino de Dios se convertiría entonces en un principio subordinado bajo la imagen dominante de la soberanía divina masculina.

Deberíamos rehuir los conceptos como el de la divina androginia, que no hacen más que reafirmar la ruptura patriarcal entre lo masculino y femenino, elevándola al nivel divino. En un concepto tal, el lado femenino de Dios, como principio secundario o mediador, jugaría los mismos roles subordinados y limitados que se permite ejecutar a las mujeres en el orden social patriarcal. Lo femenino puede ser mediador o recipiente del poder divino en relación a la realidad de lo creado. Puede ser hija de Dios, la novia del alma (del varón). Pero jamás podrá representar la trascendencia divina en su plenitud. Para las feministas, apropiarse el lado "femenino" de Dios en esta jerarquía patriarcal genérica no es más que reforzar el problema de la estereotipación de los géneros al nivel del discurso sobre Dios. Tenemos que ir más allá de la idea del "lado femenino" de Dios, ya sea identificándolo con el Espíritu o hasta con el binomio *Sofía*-Espíritu. Debemos cuestionar el supuesto de que el símbolo más alto de la soberanía divina se mantenga aún como exclusivamente masculino.

EL DISCURSO SOBRE DIOS MAS ALLA DEL PATRIARCADO
EN LA TRADICION BIBLICA

EL DIOS PROFETICO

Aunque las imágenes predominantemente masculinas y los roles de Dios hacen del Yavismo un agente en la sacralización del patriarcado, hay elementos críticos en la teología bíblica que contradicen esta visión de Dios. Por patriarcado entendemos no sólo la subordinación de lo femenino a lo masculino, sino toda una estructura social gobernada por los padres: la aristocracia por sobre los siervos, los amos por sobre los esclavos, los reyes por sobre los súbditos, los de la raza dominante por sobre los pueblos colonizados. Las religiones que refuerzan esta estratificación jerárquica ponen a lo Divino en la cúspide de este sistema de privilegio y de control. Las religiones del Antiguo Cercano Oriente vinculan al Dios y la Diosa con los reyes y las reinas, los sacerdotes y las sacerdotisas, los guerreros y la aristocracia del templo de una sociedad estratificada. Dios y la Diosa reflejan esta clase gobernante y forman su contrapartida celestial. Las divinidades también muestran misericordia y favor a los afligidos, pero a modo de nobleza obligada.

Yavé, como Dios tribal de Israel, muestra varias características similares a las de las deidades del Cercano Oriente: es rey poderoso, guerrero, y una figura que muestra misericordia y reivindica la justicia. Pero estas características se colocan en un contexto nuevo y distinto: Yavé es único como Dios de una confederación tribal que se identifica como sociedad de esclavos liberados. La identidad básica de Yavé como Dios de esta confederación descansa en su acción histórica como el poder divino que libró a estos esclavos del yugo y los guió hacia una nueva tierra. Esta confederación no es un grupo étnico, sino una unión de grupos de diferentes antecedentes. Un grupo central experimentó la liberación del yugo de Egipto que formó la identidad primordial de Israel. Se les unieron grupos nómadas del desierto y pueblos de los cerros de Canaán en rebelión contra el poder feudal de las ciudades-estado de los valles. Norman Gottwald reconstruye la pre-monárquica formación de esta confederación tribal (1.250-1.050 A.D.). La identificación de Yavé con la liberación del yugo permitió que estos diversos grupos se unieran en una nueva sociedad igualitaria y que se rebelaran contra la sociedad feudal estratificada de la ciudad-estado que oprimía a los pueblos campesinos de los cerros por medio de impuestos y trabajos forzados.²¹

La monarquía davídica representa una capitulación del liderazgo judaico al modelo de poder de la ciudad-estado, pero los profetas de Israel continúan la tradición de protesta contra la sociedad jerárquica, urbana y de terratenientes que priva y oprime al campesino rural. Esto establece en el corazón de la religión Bíblica un motivo de protesta contra el status quo del

privilegio de la clase gobernante y el despojo de los pobres. A Dios se le ve como crítico de esta sociedad, defensor de las víctimas sociales. La salvación se ve como la liberación de los sistemas de opresión social y como la restauración de una sociedad campesina igualitaria, "donde cada uno tiene su parrón o su higuera sin que nadie lo moleste; pues así lo dice el Señor" (Mt. 4:4).

Aunque el Yavismo rechaza de la jerárquica de clase, no registra una protesta similar contra la discriminación de género. Hay varias razones (que no deben aceptarse como excusas) para esto. Primero, en una ideología social siempre hay una sociología del conocimiento, aun en la teología de la liberación. Aquellos profetas varones que estaban conscientes de la opresión ejercida por los imperios dominantes o la clase urbana rica no tenían igual conciencia de su propia manera de oprimir a sus dependientes -las mujeres y los esclavos- en la familia patriarcal. Solamente el despertar de la conciencia de las mujeres respecto de su opresión podría haber provocado la aplicación de las categorías de la protesta a las mujeres. Esto no ocurrió en el yavismo. Segundo, aunque la religión hebrea daría forma a los sistemas de la ley patriarcal que enfatizan el dualismo de género y la jerarquía, en su protesta contra la sociedad urbana Cananea habrían conocido a las mujeres poderosas, las reinas, las sacerdotisas y las ricas terratenientes que funcionaban como opresores. Habría sido difícil reconocer a las mujeres como género oprimido cuando la estratificación social primaria integró a algunas mujeres en los roles de poder. En realidad, tal vez no fue sino hasta los comienzos del período moderno que la percepción de las mujeres como marginadas genéricamente se hizo más fuerte que la percepción de las mujeres como divididas por clases. Sólo entonces pudo surgir un movimiento feminista para protestar contra la subyugación de las mujeres como grupo.

El Nuevo Testamento contiene una renovación y una radicalización de la conciencia profética, aplicada ahora a los grupos marginalizados en un contexto universal y no tribal. En consecuencia, es posible reconocer a ciertos grupos sociales, no considerados en la profecía del Antiguo Testamento, como liberados por Dios. La clase social, la etnicidad y el género se individualizan explícitamente como las divisiones superadas por la redención en Cristo. En los relatos del Nuevo Testamento, el género es visto como una opresión adicional entre las clases oprimidas y los grupos étnicos.²² Las mujeres, doblemente oprimidas dentro de los grupos marginados, manifiestan la acción iconoclasta y liberadora de Dios al hacer "a los últimos primeros y a los primeros últimos". No todas las mujeres son doblemente oprimidas; también hay reinas y mujeres ricas. Pero la experiencia de las mujeres de la opresión ha comenzado a hacerse visible y a ser considerada por la conciencia profética (probablemente debido a la participación de las mujeres en los primeros movimientos cristianos).

EL SOBERANO LIBERADOR

Un segundo uso anti-patriarcal del discurso sobre Dios ocurre en el Antiguo y el Nuevo Testamento cuando se usan vocablos como soberanía divina y paternidad para romper los lazos de esclavitud de los reyes y los padres humanos. A Abraham se le llama a una relación adoptiva con Dios sólo si rompe sus lazos con su familia, dejando atrás las tumbas de sus antepasados.²³ El Dios del Exodo establece una relación con el pueblo que rompe sus lazos con los soberanos gobernantes. Cuando el pueblo huye de la tierra de esclavitud, el Faraón y sus jinetes mueren ahogados. El hecho que Dios es rey libera a Israel de los reyes humanos. La tradición antimonárquica reprueba contra la capitulación de Israel a las costumbres de los pueblos circundantes, adoptando justamente la monarquía.

Estas tradiciones del Antiguo Testamento se desarrollan en las enseñanzas de Jesús. Frecuentemente se ha hecho notar que Jesús usa una palabra única para dirigirse a Dios. Al adoptar la palabra *Abba*, Jesús afirma una relación primordial con Dios basada en el amor y la confianza; *Abba* era la palabra íntima que los niños usaban en la familia para dirigirse a sus padres. La palabra Inglesa *Daddy* no da el sentido exacto, porque *Abba* también era un vocablo que podía usar un adulto respecto de un hombre mayor para indicar una combinación de respeto y afecto.²⁴ Pero ¿es esto suficiente para llegar a la conclusión de que al usar la palabra *Abba* Jesús transforma el concepto patriarcal de la paternidad divina en lo que se podría llamar un concepto maternal de Dios como padre afectuoso y confiable?

El primitivo movimiento de Jesús usa típicamente este concepto de Dios como *Abba* para liberar a la comunidad de las relaciones de dominio y dependencia basadas en los lazos familiares o las relaciones de amo y siervo. En la tradición del Evangelio, el unirse a la nueva comunidad de Jesús produce una ruptura con los lazos y las lealtades familiares tradicionales. Para seguir a Jesús, uno tiene que "odiar" (vale decir, dejar de lado la lealtad) a su padre y su madre, sus hermanas y hermanos (Lc. 14:26; Mt. 10:37-38). La familia patriarcal es reemplazada por una nueva comunidad de hermanos y hermanas (Mt. 12:46-50; Mc. 3:31-35). Esta nueva comunidad es una comunidad de iguales, no de amos y siervos o de padre e hijos. En Mateo 23:1-10 se establece que la relación con Dios como *Abba* anula toda relación padre-hijo, amo-siervo entre los miembros de la comunidad de Jesús: "No llamarán a ningún hombre padre, amo o señor". La relación entre los cristianos debe ser una relación de servicio mutuo y no de amo y siervo. Al final del Evangelio de Juan, Jesús dice a sus discípulos que su relación se ha convertido ahora en una relación de iguales. Su relación de *Abba* con Dios es igual a la de él, y pueden actuar conforme a los mismos principios: "Ya no les diré servidores, les digo amigos" (Juan 15:15). Estas tradiciones revierten la relación simbólica entre la paternidad

divina y soberana y la sacralización del patriarcado. Como Dios es nuestro rey, no tenemos que obedecer a ningún rey humano. Como Dios es nuestro padre, nos liberamos de la dependencia de la autoridad patriarcal.

Pero el lenguaje usado en esta tradición crea una ambivalencia evidente. Establece una nueva relación liberada dentro de una nueva comunidad de iguales que se rebelan contra las autoridades establecidas. Esto es verdad no sólo en la formación de Israel y en el surgimiento del movimiento de Jesús; una y otra vez en la historia cristiana los grupos disidentes han redescubierto este uso anti-patriarcal del discurso sobre Dios. El llamado a "obedecer a Dios en lugar de obedecer a los hombres" ha sido quizás la fundamentación teológica usada más continuamente para disentir dentro de la tradición cristiana. En toda la historia cristiana las mujeres han descubierto este concepto de la relación directa con Dios como una manera de afirmar su propia autoridad y autonomía contra la autoridad patriarcal. El llamado de Dios a las mujeres a predicar, a enseñar, a formar una nueva comunidad en la que los dones de las mujeres se podían activar totalmente se sobreponía a la autoridad patriarcal que les ordenaba permanecer en la casa como hijas o esposas hacendosas.⁴⁵

Pero una vez que la nueva comunidad se hace parte de la sociedad dominante, Dios como padre y rey puede asimilarse de nuevo en las relaciones patriarcales tradicionales y usarse para sacralizar la autoridad de los señores humanos y del patriarcado. El sentido radical de *Abba* se pierde en la traducción y en la interpretación. En cambio, surge todo un ejército de "santos padres" eclesiásticos e imperialistas, reclamando la paternidad y el reinado de Dios como la base de su poder sobre los demás. Para preservar las relaciones sociales proféticas, tenemos que encontrar un discurso nuevo que no pueda ser tan fácilmente cooptado por los sistemas de dominación.

LA PROSCRIPCIÓN DE LA IDOLATRÍA

Una tercera tradición bíblica que es importante para la teología feminista es la proscripción de la idolatría. A Israel se le prohíbe hacer cualquier imagen pintada o grabada de Dios; ninguna representación pintada o verbal de Dios puede permitirse. En contraste, las esculturas y pinturas cristianas representan a Dios como un hombre viejo y poderoso de barba blanca, hasta coronado y vestido con las insignias de los reyes humanos o con la triple corona del Papa. El mensaje creado por estas imágenes es que Dios es similar al liderazgo patriarcal y a la vez representado por éste, por los monarcas y por el Papa. Estas imágenes de Dios deben juzgarse como lo que son: idolatría, creación de ciertas figuras humanas como imágenes y representaciones privilegiadas de Dios. En la medida en que el patriarcado político y eclesial encarna relaciones opresivas e injustas, tales imágenes de Dios se convierten en justificaciones del mal.

La proscripción de la idolatría debe extenderse también a las imágenes

verbales. Cuando la palabra *Padre* se interpreta literalmente para indicar que Dios es masculino y no femenino, representado por hombres y no por mujeres, entonces esta palabra se torna idólatra. La tradición Israelita es cuidadosa aún en cuanto a la imagen verbal, imprimiéndola sin vocales. La revelación a Moisés en la zarza ardiendo da como nombre de Dios solamente el enigmático "yo soy quien soy". Dios es persona sin que se le pueda imaginar recurriendo a los roles sociales existentes. El ser de Dios es ilimitado: indica lo que es y lo que puede ser.

La teología cristiana clásica enseña que todos los nombres de Dios son analogías. La tradición de la teología negativa o *apofática* subraya la diferencia entre Dios y las palabras humanas que describen a Dios. Esa tradición corrige la tendencia de interpretar literalmente las imágenes verbales; Dios es semejante a, pero también diferente de, cualquier analogía verbal. ¿No significa esto que las palabras masculinas para designar a Dios no son de ninguna manera superiores a las analogías femeninas, ni tampoco más apropiadas que éstas? Dios es tanto masculino como femenino, pero a la vez no es ni masculino ni femenino. Para hablar de Dios, se necesita un lenguaje inclusivo, fundado en las imágenes y las experiencias de ambos géneros. Esta inclusividad no debería tornarse más abstracta. Las abstracciones con frecuencia esconden supuestos androcéntricos e impiden la destrucción del monopolio masculino del discurso sobre Dios, como por ejemplo decir, "Dios no es hombre. Es Espíritu". Puede haber un lenguaje inclusivo solo si nombramos al Dios/Diosa con metáforas tanto masculinas como femeninas.

IMÁGENES DE DIOS COMO MASCULINO Y FEMENINO

¿Hay algún ejemplo Bíblico que nombre al Dios/Diosa en metáforas tanto masculinas como femeninas que sean realmente equivalentes, vale decir, imágenes que no muestren los aspectos "femeninos" de un Dios masculino? Los Evangelios sinópticos muestran algunos ejemplos en las parábolas paralelas, que parecen haber asumido su forma actual en la primera comunidad catequística cristiana. Reflejan la innovación del movimiento cristiano primitivo, que incluye a las mujeres en iguales condiciones entre quienes desean estudiar la Tora de Jesús. Con las palabras, "María ha elegido la mejor parte y no le será quitada" (Lc. 10:38-42), Jesús justifica esta práctica en el relato de María y Marta, al defender el derecho de María de estudiar en el círculo de los discípulos que se ha formado alrededor del rabino Jesús.

En las parábolas del grano de mostaza y de la levadura, el poder explosivo del Reino que Dios, a través de Jesús, siembra en la historia, por medio de pequeños signos y hechos, se compara con el campesino que siembra el pequeño grano de mostaza que luego produce un gran árbol, o con la mujer que pone una pequeña porción de levadura en tres medidas de harina, la cual

hace subir toda la masa (Lc. 13:18-21; Mt. 13:31-33). Las parábolas de la oveja y la de la moneda perdidas pintan a un Dios que busca a los pecadores despreciados por los "buenos" de Israel. Dios se compara a un pastor que deja sus noventa y nueve ovejas para buscar una que se perdió, o a la mujer que tiene diez monedas y que al perder una de ellas barre diligentemente toda la casa hasta que la encuentra. Cuando la encuentra, se llena de gozo y ofrece una fiesta para sus amigas/os. Esta alegría se compara a la alegría de Dios y de sus ángeles en el cielo por el arrepentimiento de un pecador (Lc. 15:1-10).

Estas metáforas de la actividad divina son tan humildes que su significado ha sido desestimado fácilmente en la exégesis, pero deberíamos resaltar varios puntos importantes. Primero, las imágenes de los hombres y las mujeres en estas parábolas son equivalentes. Ambas representan lo mismo, como imágenes pareadas. La una no es inferior a la otra bajo ningún punto de vista. Segundo, las imágenes no están extraídas de los roles sociales de los poderosos, sino de las actividades de los campesinos galileos. Puede que se objete que los roles de las mujeres están estereotipados y que refuerzan el concepto de la mujer como dueña de casa. Pero es interesante que las mujeres no están descritas como relacionadas con o dependientes de los hombres. El pequeño tesoro de la anciana es suyo. Se presume que es una dueña de casa independiente. Finalmente, y aún más significativo, las imágenes masculinas y femeninas no pintan la acción divina en términos paternos. La anciana que busca su moneda perdida y la mujer que le pone la levadura a la harina no crean imágenes de Dios ni como madre ni como padre (Creador), sino como buscador de lo perdido y transformador de la historia (Redentor).

HACIA UNA COMPRESION FEMENINA DEL DIOS/DIOSA

Las cuatro tradiciones Bíblicas anteriores pueden ser inadecuadas para una reconstrucción feminista del Dios/Diosa, pero son sugerentes. Si todo discurso sobre el Dios/Diosa es una analogía, y si usar la imagen de una persona humana específica es idolatría, entonces el lenguaje masculino para designar lo divino debe ser reemplazado. Si el Dios/Diosa no es el/la creador/ra y validador/a del orden social jerárquico existente, sino más bien lo que nos libera de este orden, lo que abre una nueva comunidad de iguales, entonces el discurso sobre el Dios/Diosa derivado de las relaciones familiares y del poder jerárquico debe perder su lugar de privilegio. Las imágenes del Dios/Diosa deben incluir los roles y la experiencia femeninos. Las imágenes del Dios/Diosa deben derivarse de las actividades de los campesinos y de la clase trabajadora, de la gente que está en los puestos más bajos de la sociedad. Más que todo, las imágenes del Dios/Diosa deben ser transformadoras, señalándonos nuestras potencialidades auténticas y encaminándonos hacia nuevas posibilidades de redención. El lenguaje del Dios/Diosa no puede validar los roles pertinentes

a los hombres o las mujeres de maneras estereotipadas que justifiquen la dominación masculina y la subordinación femenina. Agregar una imagen del Dios/Diosa como amorosa, madre que alimenta, mediadora del poder del padre soberano y fuerte, no es suficiente.

Las feministas deben cuestionar la dependencia del cristianismo, especialmente del cristianismo burgués moderno, del modelo del Dios/Diosa como *parent*. Es obvio que cualquier símbolo del Dios/Diosa como padre debería incluir madre y padre. El vocablo inclusivo de Mary Baker Eddy, *Mother/Father God*, lo hizo ya hace cien años. Madre/Padre Dios tiene la virtud de ser concreto, evocando las imágenes de ambos padres en lugar de señalar una abstracción (*Parent* [que en inglés significa padre o madre, sin distinción de género]), que pierde resonancia efectiva. Madre y padre imaginan al Dios/Diosa como creador/a, como la fuente de nuestro ser. Apuntan atrás desde nuestra existencia histórica hacia aquellos de quienes depende nuestra existencia. Los padres son símbolo de las raíces, del sentido de estar cimentados en el universo a través de quienes nos han precedido, de quienes subyacen a nuestra existencia.

Pero el modelo de *parent* [padre o madre sin distinción de género] para designar a la divinidad tiene también una resonancia negativa. Insinúa un tipo de relación permanente de padre/hijo con Dios. Dios se convierte en un padre neurótico que no quiere que crezcamos, y hacernos autónomos y responsables de nuestras vidas se vuelve el pecado más grave contra Dios. La teología patriarcal usa la imagen de Dios como *parent* para prolongar el infantilismo espiritual como virtud y para convertir en pecado a la autonomía y la aserción de nuestra libre voluntad. Ser *parent* en la sociedad patriarcal se convierte también en una forma de inculturarnos en los roles femeninos y masculinos estereotipados. La familia se convierte en el núcleo y el modelo de las relaciones patriarcales en la sociedad. En esta extensión el lenguaje paterno para Dios refuerza el poder patriarcal en lugar de liberarnos de él. Necesitamos introducir un lenguaje nuevo para lo divino como redentor, como liberador, como alguien que fomenta la personalidad total y, en ese contexto, hablar del Dios/Diosa como creador/a, como fuente del ser.

Las teologías patriarcales de la "esperanza" o de la liberación afirman al Dios del Exodo, el Dios que nos desarraiga de los sistemas históricos actuales y nos pone en el camino hacia nuevas posibilidades. Pero lo hacen comúnmente negando al Dios/Diosa como Matriz, como fuente y base de nuestro ser. Cometen el error fundamental de identificar el fundamento de la creación con los fundamentos de los sistemas sociales existentes. El ser, la materia y la naturaleza se convierten en la base ontocrática del sistema perverso de lo que es. La liberación es la liberación desde o contra la naturaleza hacia, el espíritu. La identificación de la materia, la naturaleza y el ser con la madre hace que

esta teología patriarcal sea hostil hacia las mujeres como símbolos de todo lo que "nos arrastra hacia abajo" y nos aleja de la libertad. La hostilidad de los hombres hacia cualquier símbolo del Dios/Diosa como femenina se enraiza en esta identificación de la madre con la negación del espíritu liberado. El Dios/Diosa como Matriz es vista como inmanencia "estática". La materia estática, devoradora y conducente a la muerte se nos representa con horror, como algo que extingue el libre vuelo de la conciencia trascendente. El dualismo entre la naturaleza y la trascendencia, la materia y el espíritu, así como lo femenino y lo varonil, es fundamental para la teología masculina.

La teología feminista debe rechazar desde sus fundamentos este dualismo de naturaleza y espíritu. Debe rechazar ambas caras del dualismo: la imagen madre-materia-matriz como "inmanencia estática" y como fundamento ontológico de la existencia, de los sistemas sociales opresores y también el concepto de espíritu y trascendencia como desarraigados, anti-naturales, originados en "otro mundo" más allá del cosmos, constantemente repudiando y huyendo de la naturaleza, del cuerpo y del mundo visible. La teología feminista necesita afirmar al Dios del Exodo, de la liberación y del nuevo ser, pero arraigados en lo fundamental del ser y no como su antítesis. El Dios/Diosa que es el fundamento simultáneo de nuestro ser y de nuestro nuevo ser abraza tanto las raíces del sustrato material de nuestra existencia (materia) como también el interminable potencial nuevo de la creatividad (espíritu). El Dios/Diosa que es el fundamento de nuestro ser-nuevo ser no nos hace regresar a un yo sofocado y dependiente; tampoco nos desarraiga hacia una "volada del espíritu" fuera de la tierra. Al contrario, nos lleva al centro transformado, a la armonización del yo y el cuerpo, del yo y el otro, del yo y el mundo. Es el *Shalom* de nuestro ser.

El Dios/Diosa como pasado y futuro *Shalom* del ser, no obstante, *NO* es el creador, fundador o defensor de la sociedad jerárquica patriarcal. Este mundo se levanta en rebelión contra el Dios/Diosa y en la alienación de la naturaleza. Erige un falso sistema de dualismo alienado modelado en sus distorsionadas y opresivas relaciones sociales. El Dios/Diosa nos libera de este mundo falso y alienado, no por la continuación interminable de la misma trayectoria de alienación sino como una constante irrupción que nos indica nuevas posibilidades que son, a la vez, la re-fundamentación de nosotros mismos dentro de la matriz primordial, la armonía original. El encuentro liberador con el Dios/Diosa es siempre un encuentro con nuestro auténtico yo: resucitados del fondo del yo alienado. No se experimenta como algo en contra de las relaciones, sino en y a través de ellas, sanando nuestras destrozadas relaciones con nuestros cuerpos, con las demás personas, con la naturaleza. No tenemos un nombre adecuado para nombrar al verdadero Dios/Diosa, el "soy lo que seré". Insinuaciones de nuevos nombres para Ella/El aparecerán

en la medida que nos despojamos de los nombres falsos de Dios modelados en la alienación patriarcal.

Traducido por Ondina Victoriano

NOTAS

1. E.O. James, *The Cult of the Mother Goddess: An Anthropological and Documentary Study* (New York: Barnes and Nobel, 1959) p. 24.
2. *Ibid.*, pp. 23-46
3. Mary Wakeman, "Ancient Sumer and the Women's Movement" ponencia no publicada, Religious Studies Department, University of North Carolina, Greensboro), pp. 9, 24.
4. Isaac Mendelsohn, ed., *Religions of the Ancient Near East: Sumero-Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics* (New York: Liberal Arts Press, 1955) p. 34, ll. 93-104; p. 35, ll. 135-141.
5. El libro *Lost Goddesses of Early Greece* (Boston: Beacon Press, 1978) por Charlene Spretnak es un ejemplo de los presupuestos Jungianos y feministas que postulan que la diosa representaba un mundo matriarcal basado en la fertilidad de la naturaleza. El libro *The Fatherhood of God in an Age of Emancipation* (Geneva: World Council of Churches, 1982) por W. A. Visser't Hooft se basa en los mismos presupuestos para rechazar cualquier símbolo femenino de Dios.
6. Ver especialmente Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine* (Bloomington: Indiana University Press, 1980.)
7. M. Kay Martin and Barbara Voorhies, *The Female of the Species* (New York: Columbia University Press, 1975).
8. E.O. James, *The Worship of the Sky God: A Comparative Study of Semitic and Indo-European Religion* (London: Athlone Press, 1963).
9. Phyllis Bird, "Women in the Old Testament," in *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, ed. R. Ruether (New York: Simon and Schuster, 1974), pp. 48-57.
10. Raphael Patai, *The Hebrew Goddess* (Philadelphia: Ktav, 1967), pp. 36-45, 49-50 (236 de los 370 años).
11. *Ibid.*, pp. 99-100.
12. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), p. 48.
13. Patai, *The Hebrew Goddess*, pp. 137-156.
14. Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Women* (Philadelphia: Westminster Press, 1979), pp. 57-73. Edgar Hennecke y Wilhelm Schneemelcher, eds., *New Testament Apocrypha*, The Gospel of Hebrews, vol. 1 (Philadelphia: Westminster Press, 1963), p. 164.
15. *Ibid.*, Acts of Thomas, vol. 2, p. 471.
16. The Gospel of Philip, in *The Nag Hammadi Library*, p. 134.
17. Swidler, *Biblical Affirmations*, p. 60.
18. The Trimorphic Protenoia, en *The Nag Hammadi Library*, pp. 461-471.
19. Tapa del libro de Swidler, *Biblical Affirmations*. Es un cuadro del siglo 14 de la iglesia católica en el pueblo de Urshalling, cerca de Prien am Chiemsee.
20. Jacob Boehme, *Mysterium Magnum: An Exposition of the First Book of Moses Called*

- Genesis*, vol. 1, (trans. John R. Sparrow (London: John M. Watkins, 1924), pp. 121-133. Ver R. Ruether y R. Keller, *Women and Religion in America: The Nineteenth Century: A Documentary History* (San Francisco: Harper & Row, 1981), pp. 46-48, 60-65.
21. Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050, B.C.* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Press, 1979), pp. 210-219, 489-587, 692-709.
 22. Ver, por ejemplo, Mateo 15:21-28; Marcos 5: 25-33; Lucas 7:11-17, 7:36-50, 10:38-42, 13:10-17.
 23. Robert Hamerton-Kelly, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teachings of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1979), pp. 21-28.
 24. *Ibid.*, pp. 70-81.
 25. La resistencia de las mujeres contra la autoridad patriarcal de los padres, esposos o novios, y en contra de la autoridad política, está presente a menudo en la literatura popular cristiana de los siglos II y III, sobre todo en los relatos de los mártires. Ver Stevan Davies, *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980), pp. 506-9. Este mismo tema aparece en las vidas de las santas de la edad media. Ver Eleanor McLaughlin, "Women, Power and the Pursuit of Holiness in Medieval Christianity," en *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Tradition*, ed. R. Ruether y E. McLaughlin (New York: Simon y Schuster, 1979), pp. 108-111. Este tema aparece en los relatos de conversión de las mujeres evangélicas del siglo XIX. Un ejemplo dramático está en el diario de Rebecca Jackson, una *Shaker* negra. Ver Jean McMahon Humez, *Gifts of Power: The Writings of Rebecca Jackson* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1981), pp. 18-23.

María: El rostro femenino de la Iglesia

ROSEMARY RADFORD RUETHER

María - Madre de Jesús

Lucas 1.26 - 2.20; Mateo 1.18-2.23

El Nuevo Testamento no habla mucho de la figura de María, la madre de Jesús, ni como figura histórica ni como símbolo teológico. Pablo en ninguna parte se refiere a María por su nombre. Su única referencia indirecta a ella es en Gálatas 4:4, donde dice "pero cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, el cual nació de mujer, y fue sometido a la ley". Pablo tiene un simbolismo desarrollado de la iglesia como un ser femenino (Ef. 5:21-33). Pero nunca se refiere a María como un símbolo de la iglesia. Esto insinúa que María no se había vinculado a la teología de la iglesia en el pensamiento de Pablo.

En Apocalipsis 12 hay la impresionante imagen de una mujer coronada de estrellas que sufre dolores de parto al dar a luz al Mesías. Tradicionalmente esta imagen ha sido identificada con María. Pero no hay ninguna evidencia de que el autor del libro uniera la imagen de la mujer con la madre del Jesús histórico. La mujer de Apocalipsis es un símbolo de la iglesia en tiempo de persecución que está "preñada" y con dolores de parto con un rey mesiánico que ha de venir en algún momento en el futuro (es decir, la segunda venida de Cristo).

Hay referencias a María que aparecen solamente en los evangelios y en el libro de los Hechos. En estos escritos las referencias son de dos tipos diferentes: (1) los relatos de la infancia de Jesús, que aparecen solamente en Lucas y Mateo; (2) los relatos que describen la relación de María con la misión histórica de Jesús. Parece que hubieran algunas diferencias entre estas dos tradiciones, sobre las que podemos comentar brevemente.

Estos textos fueron publicados en 1977, en el libro de Rosemary Radford Ruether *Mary, the Feminine Face of the Church: Toward a Feminist Theology* (Louisville, Kentucky: The Westminster Press). Corresponden a los capítulos 4 y 5, titulados "Mary, Mother of Jesus" y "Mary and the Mission of Jesus".

EL RELATO DE MATEO

El primer relato de Mateo es en realidad bastante diferente al de Lucas, aunque nos hemos acostumbrado a leerlos juntos. Mateo en realidad no hace de María una figura importante. El actor central es José. Es él quien recibe la visita del ángel que lo informa sobre la naturaleza milagrosa del nacimiento de Jesús. Es él quien recibe el segundo mensaje del ángel que le dice que tome a María y al niño y que huya a Egipto. En la genealogía con que empieza su evangelio, Mateo rastrea la descendencia davídica de Jesús a través de José (Mt. 1:1-16).

En cierto modo, Mateo trata el nacimiento de Jesús de una virgen de manera ambivalente. El embarazo de María durante el período de ser novia cae bajo la sospecha de engaño. José está a punto de separarse de ella cuando el ángel le dice que María ha concebido por el Espíritu Santo. María no es en ningún momento la persona activa en la historia de Mateo. Es un instrumento pasivo en un drama.

EL RELATO DE LUCAS

El primer relato de Lucas da un énfasis diferente. Aquí María es la figura central. El ángel la visita a ella, no a José. A ella se le consulta primero y ella da su consentimiento; de este modo se convierte en agente personal y activo del drama de la encarnación de Dios. Visita a su prima Isabel por su propia iniciativa. En ninguno de estos eventos le pide permiso a su novio. Mientras Mateo apenas da cuenta del nacimiento de Jesús, Lucas convierte a María en la actora principal del nacimiento (ver Lucas 2:7).

Lucas enfatiza la meditación activa de María sobre el significado de la misión de su hijo recién nacido. Después de la revelación a los pastores, Lucas dice que "María, por su parte, observaba cuidadosamente estos acontecimientos y los guardaba en su corazón" (v. 19). La predicción de la grandeza de Jesús hecha por Simeón es dirigida específicamente a María (v. 34). Cuando Jesús manifiesta su sabiduría por primera vez en el templo a la edad de 12 años, es María quien habla para reprenderlo (v. 48). Después de la respuesta de Jesús, se dice de nuevo que María "guardaba todas estas cosas en su corazón" (v. 51).

Lucas hace a María una participante activa en el drama del nacimiento de Jesús, aceptándolo por un libre acto de consentimiento, y meditando en el significado de la futura misión de su hijo. Así Lucas empieza esa tradición que transforma a María de ser meramente la madre de Jesús en una agente independiente que coopera con Dios en la redención de la humanidad. En otras palabras, María comienza a ser una agente teológica por derecho propio. Esto se expresa especialmente en su obediente consentimiento al mandato divino: "Y María dijo, 'He aquí la esclava del Señor; que se haga en mí conforme

a tu palabra” (1:38).

En el Magnificat, María se proclama a sí misma como la personificación de Israel. Ella es la prometida de Dios gozándose de su esperado alumbramiento por el Señor. Por medio de su rol, María se convierte en una figura clave de la historia de la obra de Dios. “Dichosa me llamarán todas las generaciones; en verdad el todopoderoso hizo grandes cosas en mí” (vv. 48-49). Ella es la agente humana inicial en el desenvolvimiento de una revolución divina en la historia. Ella es la persona a través de quien ha actuado Dios:

Su brazo llevó a cabo hechos heroicos,
 arruinó a los soberbios
 con sus maquinaciones.
 Sacó a los poderosos de sus tronos
 y puso en su lugar a los humildes;
 repletó a los hambrientos
 de todo lo que es bueno
 y despidió vacíos a los ricos.
 De la mano tomó a Israel, su siervo,
 demostrándole así su misericordia.
 (vv. 51-54).

En estos textos, María se convierte en mucho más que instrumento pasivo de Dios. Se convierte en agente activa, cooperando con Dios por medio de su voluntad y consentimiento personal, aportando al advenimiento del Mesías. Se convierte en símbolo de Israel, o la nueva Israel, la iglesia, el pueblo redimido de Dios (ver Hechos 1). Allí se la coloca al lado de los apóstoles en la pieza de arriba, el día de Pentecostés. Así, en la tradición lucana del Nuevo Testamento encontramos la fuente de la Mariología.

NACER DE UNA VIRGEN

¿Cuál es el significado del nacimiento en los primeros relatos? Ambos, Lucas y Mateo, hablan de María como virgen e implican que la concepción fue milagrosa. La forma que asume esta idea en el Nuevo Testamento no tiene precedentes en la religión del Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento habla varias veces de las intervenciones especiales de Dios en los nacimientos de los héroes de Israel, tales como Isaac y Samuel. Ya que ser estéril era el mayor desastre que podía ocurrirle a una mujer, el mayor regalo que Dios podía darle era revertir esta condición. El acto de hacer fértil a una mujer estéril se hace milagroso cuando Dios hace fértil a la mujer anciana o pos-menopáusicas, como en el caso de Sara. Pero ninguna de estas intervenciones de Dios excluye al padre humano como el padre biológico. Dios no “engendra” al niño: hace

que el acto sexual humano sea efectivo o fértil.

Es posible que en las tradiciones cristianas antiguas la idea de que Dios intervino especialmente en el nacimiento de Jesús tampoco excluyó la paternidad de José. María pudo haber sido considerada como joven que por desposarse a tan corta edad era muy tierna para ser fértil (una práctica no poco común en este tiempo); y quien concibe antes de menstruar da la primera evidencia de fertilidad. Los escritos rabinicos se refieren a un nacimiento tal como un "nacimiento virgen". De modo que la intervención milagrosa de Dios no necesita excluir el rol biológico de José. Por lo menos algunas de las tradiciones del Nuevo Testamento creyeron claramente que José era el padre biológico de Jesús. De otra manera no tendría razón de ser la genealogía seguida por Mateo, que rastrea el ancestro davidico de Jesús a través de José. Sabemos que algunos grupos de cristianos Judíos en los primeros siglos de la iglesia, tales como los Ebionitas, continuaron considerando a Jesús como hijo de José, natural pero escogido por Dios.

En los primeros relatos del Nuevo Testamento, la paternidad natural de José ha sido reemplazada por una concepción milagrosa de María antes que tuviera ninguna relación con su novio. Esta es intención clara del relato de Mateo, que dice explícitamente: "Con esto, al despertarse José, hizo lo que el ángel del Señor le había ordenado y recibió en su casa a su esposa. Y sin que tuvieran relaciones dio a luz un hijo al que José puso el nombre de Jesús" (Mt. 1:24-25).

Una influencia importante en esta tradición cristiana fue probablemente la versión Griega del Antiguo Testamento, usada por los cristianos, que tradujo la predicción Mesiánica de Isaías 7:14: "He aquí, que una virgen concebirá" (ver Mt. 1:23). En el hebreo original de este pasaje la palabra usada significa "mujer joven". En cambio, la palabra griega que la tradujo significa específicamente una mujer que no ha tenido ninguna relación sexual ("virgen").

Sin embargo, el sentido teológico de la virgen que da a luz en los relatos del Nuevo Testamento es sustancialmente el mismo que el de la intervención divina en los nacimientos de los grandes héroes de Israel en el Antiguo Testamento. Así, tal persona es divinamente escogida desde su nacimiento como agente de Dios, por un acto especial de Dios en su concepción. Aplicado esto a Jesús, es demasiado dramático decir que fue "elegido" por Dios desde el seno de su madre. Su nacimiento es un acto especial de bendición divina sobre una persona designada para jugar un rol único en el plan de salvación de Dios.

No hay nada en el Nuevo Testamento que sugiera que el nacimiento virgen implique alguna superioridad especial de la virginidad sobre el matrimonio, o que las relaciones sexuales sean pecaminosas. En otras palabras, el nacimiento de una virgen es una aseveración sobre Jesús, no sobre María. Es un planteamiento que tiene que ver con su "elección" especial y divina desde

el momento de su concepción. No es una declaración de un "status" superior de María como virgen.

No hay ninguna insinuación en el Nuevo Testamento de que María se mantuviera virgen. En realidad, Mateo implica específicamente que después del nacimiento de Jesús, María y José tuvieron relaciones maritales normales. Los evangelios sugieren también que María fue la madre de otros hijos e hijas (ver Marcos 6:3 y Mateo 13:55-56). Los relatos del nacimiento de Jesús de una virgen no sugieren ningún status especial de María. Por el contrario, este relato es contado sobre un trasfondo en que está claro que María era una mujer casada normal, casada.

María y la misión de Jesús

Marcos 3.31-35; Mateo 12.46-50; Lucas 8.19-21; Juan 2.1-11; 19.25-27

En los relatos del Nuevo Testamento sobre la infancia de Jesús, la identidad mesiánica de Jesús se revela a María y José desde el principio. Ellos se convierten en cooperadores activos de la misión divina. En otras partes de los evangelios, las familias de María y Jesús son no-creyentes que se mantienen alejados y hasta se oponen a su misión. A la gente originaria del pueblo de Nazaret, que conoce al padre, la madre, las hermanas y a los hermanos de Jesús, se les presenta como no receptivos y hostiles respecto de su enseñanza (Mt. 13.53-58; Mc. 6.1-6; Lc 4.16-30). La familia de Jesús trata de detenerlo, creyendo que está loco (Mc. 3.21).

En un momento la madre de Jesús y sus hermanos se le acercan para hablar con él. Jesús aprovecha el hecho de la llegada de su familia para repudiar la lealtad a su familia en favor de sus relaciones familiares con sus apóstoles (Mt. 12.48-50).

RECHAZO DE LA FAMILIA

La predicación de Jesús está marcada por una actitud negativa hacia su grupo familiar. Recalca que quienes deberían salvarse deben estar listos para entrar en conflicto con los padres, los hermanos, las hermanas y los cónyuges, y para abandonar a sus familias y unirse al grupo de los seguidores (Lc. 12.49-53). Lucas también registra las palabras de Jesús con las que rehusa honrar a su madre porque ha dado nacimiento a tal hijo. La mujer que grita en el tumulto, "¡Feliz la que te dio a luz y te amamantó!" recibe la respuesta, "¡Felices, pues, los que escuchan la palabra de Dios y la guardan!" (11.27-28).

Esta negativa pareciera reflejar, en parte, la experiencia vivida entre Jesús y su familia. En los evangelios sinópticos, María no aparece ni en el drama de la cruz ni en el de la resurrección. En estos relatos sobre la muerte y resurrección

de Cristo, no es su madre sino sus discípulas femeninas, María Magdalena, Salomé y María, la madre de Santiago el Menor, quienes son fieles a él y reciben la primera revelación de su resurrección. La madre y los hermanos de Jesús parecen haber sido incrédulos durante su vida.

En el libro de los Hechos y en las cartas de Pablo, sin embargo, tenemos evidencias de que la familia se hizo discípula en el momento de su muerte o inmediatamente después. Lucas sitúa a María y a los hermanos de Jesús al lado de los doce y de las discípulas femeninas de Jesús, en la sala alta el día de Pentecostés (Hechos 1.13-14). María luego desaparece de los registros históricos de los Hechos. Pero Santiago, el hermano de Jesús, se convierte en el líder prominente en la iglesia de Jerusalén en la época del ministerio de Pablo (ver Hechos 15 y Gálatas 2). Santiago argumentó a favor de un fiel cristianismo judío, farisaico, y en contra de la postura de Pablo, quien quiso reevaluar la Ley.

La historia exacta de las relaciones de la madre de Jesús y de sus hermanos en el cristianismo posterior no está clara. Sin embargo, parece que incluyera una cierta hostilidad durante la vida de Jesús y una influencia divisoria dentro de la iglesia después de su muerte.

EL EVANGELIO DE JUAN

Juan cuenta dos relatos sobre María que no se encuentran en los sinópticos, y que parecen ser más favorables a María. En Juan 2.1-11, Jesús, por petición de su madre, realiza en Caná su primer milagro. Además, sólo Juan menciona la presencia de la madre de Jesús en el momento de la crucifixión, junto con su hermana María, la mujer de Cleofás, y con María Magdalena (19.25). Pero cuando estos relatos se observan en el contexto de la teología de Juan, en lugar de interpretarlos a la luz de la piedad y el arte cristianos posteriores, desaparece en cierta medida la impresión de que ensalzaban a María. El evangelio de Juan se edifica sobre un contraste entre un nivel carnal de la realidad, donde todo es ceguera e incredulidad, y el nivel espiritual de la percepción redentora. Los judíos, la familia de Jesús, y aun los discípulos son representantes simbólicos del reino de oscuridad e incredulidad contra el cual se desarrolla el drama de la revelación.

El relato del milagro de Caná refleja estos dos niveles. El milagro de Jesús es un signo de que las viejas aguas de la purificación, por ejemplo de la ley Judía, habían sido reemplazadas por el "vino nuevo" del evangelio. El rol de María refleja un doble sentido. Ella pertenece al mundo de su familia carnal, y percibe el asunto de forma literal. La dura respuesta de Jesús, "¡Mujer, ¿cómo se te ocurre? Todavía no ha llegado mi hora!" (2.4) indica que María no comprende el sentido más profundo que Jesús está a punto de revelar al responder a su petición.

MARIA FRENTE A LA CRUZ

El pensamiento católico-romano reciente ha visto en la figura de María frente a la cruz una indicación de que ella es el símbolo de la iglesia y una "co-ofreciente" del sacrificio del Gólgota con Jesús. Pero no hay nada en el relato de Juan que sugiera una visión tan excelsa. Más bien, pareciera que aquí, como en Caná, María representa al antiguo Israel. Juan se presenta como heredero de Jesús y como la encarnación de un pueblo espiritual. La madre de Jesús según la carne es presentada al heredero de la filiación espiritual de Jesús para mostrar que aquí el Israel carnal pasa a la custodia del Israel espiritual (19.25-27).

Pero Juan no presenta a María como testigo de la resurrección. Aquí, igual como en los evangelios sinópticos, María Magdalena es la figura central. De hecho, Juan subraya la intimidad entre los dos (ver 20.11-18).

MARIA MAGDALENA: MUJER NO-CONVENCIONAL

En los sinópticos, María Magdalena y las otras discípulas femeninas de Jesús juegan el rol central. Ellas permanecen fieles a Jesús en la cruz y en el sepulcro. Los discípulos masculinos lo traicionan y arrancan. Las mujeres fueron premiadas por su lealtad, siendo las primeras testigos de su resurrección. María, la madre de Jesús, no fue incluida.

La historia posterior de estas tradiciones sobre María Magdalena es más bien oscura. Por un lado, en el siglo segundo, o quizás un poco antes, aparecieron tradiciones gnósticas heréticas que ensalzaban a María Magdalena como la discípula especialmente amada de Jesús. Se la ve como la que recibió la más alta revelación del sentido de la resurrección. Usando el ejemplo de ella, defienden el derecho de las mujeres de ocupar un lugar de igualdad entre los discípulos.

Por otro lado, la iglesia cristiana ortodoxa parece haber suprimido el rol de María Magdalena. Se le presenta como ex-prostituta. En realidad en el Nuevo Testamento no hay nada que confirme esta idea. Ocurrió por una confusión entre los relatos sobre María Magdalena y los de otras mujeres, tales como María de Betania, la que ungió a Jesús (Juan 12.1-8); la desconocida pecadora que unge a Jesús en Lucas 7.36-50; y la mujer sorprendida en el adulterio (Juan 8.1-11).

La supresión del rol de María Magdalena en la tradición oficial de la iglesia puede tener algo que ver con el deseo de la iglesia de asignar a las mujeres roles subordinados y convencionales. Cualquiera que sea su historia sexual, María Magdalena es claramente una mujer no-convencional. Aquí tenemos una mujer independiente, cuyas relaciones cercanas con Jesús resultan de su fidelidad frente a la cruz y su primacía en la experiencia de la resurrección. ¡Probablemente representa un modelo de comportamiento para las mujeres

que prefirieron ignorar las autoridades posteriores de la iglesia!

MARIA: UNA MUJER CONVENCIONAL

En la tradición posterior de la iglesia, Jesús vuelve a tener una mujer fiel a su lado, una mujer que lo entiende desde el principio y que le permanece fiel hasta el final, una mujer que coopera especialmente en el drama de la salvación y es mediadora de salvación para los demás. Esta mujer no es María Magdalena, sino la madre de Jesús, María de Nazaret. Al substituir a María Magdalena con María, la madre, como "la mujer que lo amó", la iglesia substituyó un modelo de comportamiento peligrosamente no-convencional por un modelo de comportamiento y unas relaciones convencionales.

María, la madre, es un modelo decoroso tanto para la virgen cristiana como para la madre cristiana. Es la casta virgen y también la madre amorosa que intuye la grandeza de Jesús desde el principio. Lo apoya en silencio con sus oraciones y finalmente aparece a su lado en la agonía final de la cruz. Este es el cuadro de María la madre que Lucas empieza a crear en los relatos de la infancia y que se completa en la tradición posterior de la iglesia. El amor de la madre es un amor seguro, tanto para las mujeres como para la imagen de Jesús que tiene la iglesia.

Sin embargo, en el Nuevo Testamento hay muchos indicios de que los hechos relacionados con María, la madre de Jesús, son diferentes. La madre parece no haber seguido a Jesús durante su vida. Se muestra hasta hostil a la misión de Jesús. Es la mujer discípula, María Magdalena, quien por su fe y su constancia en el momento de crisis final, sumió en la vergüenza no solamente a la familia sino también a los discípulos masculinos. Estos hechos nos deben llevar a colocar un signo de interrogación frente a la tradición de María, la madre de Jesús, como la mujer que mejor representa a "la iglesia".

Traducido por Ondina Victoriano

Por qué las mujeres necesitan
a la Diosa: reflexiones
fenomenológicas, psicológicas
y políticas.

Parte 3

La Diosa

Por qué las mujeres necesitan a la Diosa: reflexiones fenomenológicas, psicológicas y políticas

CAROL P. CHRIST

En Broadway, al término de la exitosa obra teatral de Ntosake Shange, "For Colored Girls Who Have Considered Suicide When the Rainbow Is Enuf", una alta y hermosa mujer negra se levanta desde la desesperación y exclama, "encontré a Dios en mí y la amé apasionadamente".¹ En muchos lugares, las mujeres repiten este descubrimiento y se reúnen espontáneamente en pequeños grupos, en las noches de luna llena, en los solsticios y en los equinoccios, para celebrar a la Diosa como símbolo de los poderes de la vida y de la muerte, y de las energías crecientes y menguantes en el universo y en ellas mismas.²

Es la noche de la luna llena. Nueve mujeres se paran en un círculo, en una colina rocosa, sobre la ciudad. El ciclo del oeste está teñido de rosa por el sol poniente; al oriente la cara de la luna comienza a atisbarse por sobre el horizonte... Una mujer derrama un vaso de vino sobre la tierra, lo vuelve a llenar y lo eleva. "¡Salve, Tana, Madre de Madres!", exclama. "¡Despierta de tu largo sueño, y regresa a tus hijas de nuevo!"³

¿Cuales son las consecuencias políticas y psicológicas de este nuevo y apasionado amor hacia lo divino dentro de ellas mismas, en las vidas de mujeres cuya experiencia espiritual ha estado centrada en el Dios masculino del judaísmo y del cristianismo? La dimensión espiritual del feminismo ¿es una diversión pasajera, un escape del difícil pero necesario trabajo político? ¿O este surgimiento del símbolo de la Diosa entre las mujeres tendrá implicancias políticas y psicológicas significativas para el movimiento feminista?

Este texto corresponde a una ponencia presentada en 1978, en la conferencia "The Great Goddess Re-Emerging" en la Universidad de California en Santa Cruz, y publicado en el mismo año en la revista *Heresies*, con el título "Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections".

Para contestar estas interrogantes, primero tenemos que comprender la importancia de los símbolos religiosos y de los ritos en la vida humana y, además, considerar las consecuencias de la imagen masculina de Dios en la vida de las mujeres. Según el antropólogo Clifford Geertz, los símbolos religiosos dan forma a los *ethos* culturales, definiendo los valores más profundos de una sociedad y de los miembros de ella. "La religión", escribe Geertz, "es un sistema de símbolos que actúa con el objeto de producir motivaciones y disposiciones de ánimo poderosas, penetrantes y duraderas",⁴ en los miembros de una cultura dada. "Disposición de ánimo", para Geertz, es una actitud psicológica tal como el asombro, la confianza o el respeto, mientras que una "motivación" es la trayectoria *social y política* creada por una disposición de ánimo, que transforma a los *mitos* en *ethos*, a sistemas simbólicos en realidades políticas. Los símbolos tienen consecuencias psicológicas y políticas, debido a que crean las condiciones interiores (actitudes y sentimientos profundos) que llevan a las personas a aceptar o sentirse cómodas dentro de las organizaciones sociales y políticas que corresponden al sistema simbólico.

Debido a que la religión tiene una fuerza tan poderosa en la psique de tantas personas, las feministas no pueden permitirse el lujo de dejarla en manos de los padres. Incluso aquellas personas que "ya no creen en Dios" o no participan en las estructuras institucionales de la religión patriarcal pueden no estar libres del poder simbólico del Dios Padre. El impacto de un símbolo no depende de la aceptación racional, porque éste también actúa en niveles de la psique distintos del nivel racional. La religión satisface profundas necesidades síquicas al proveer símbolos y ritos que permiten a las personas enfrentar situaciones límites en la vida humana (la muerte, el mal, el sufrimiento)⁵ y pasar importantes momentos de transición en la vida (el nacimiento, la sexualidad, la muerte). Aun las personas que se consideran completamente secularizadas se encuentran a menudo en una iglesia o una sinagoga cuando asisten al matrimonio de algún amigo o familiar, o cuando ha muerto un padre, una madre o algún amigo o amiga. Los símbolos asociados con estos importantes ritos no pueden dejar de afectar las estructuras profundas o inconscientes de las personas aun cuando hayan rechazado estos símbolos en un nivel consciente. Esto ocurre especialmente si la persona está en un momento difícil. La explicación del persistente impacto de los símbolos religiosos es que la mente aborrece el vacío. Los sistemas simbólicos no pueden ser rechazados; tienen que ser reemplazados. Donde no ha habido ningún reemplazo, la mente volverá en momentos de crisis, frustración o derrota a las estructuras mentales habituales.

Las religiones centradas en la adoración de un Dios masculino crean "disposiciones de ánimo" y "motivaciones" que mantienen a las mujeres en un estado de dependencia psicológica de los hombres y de la autoridad masculina y que al mismo tiempo legitiman la autoridad política y social de los padres

e hijos en las instituciones sociales. Los sistemas simbólicos religiosos centrados exclusivamente en imágenes masculinas de la divinidad crean la impresión de que el poder de las mujeres jamás podrá ser totalmente legítimo o benéfico. Este mensaje no tiene que entregarse explícitamente (como, por ejemplo en la historia de Eva) para que se sientan sus efectos. Una mujer que ignora totalmente los mitos bíblicos de la maldad femenina reconoce, sin embargo, la anomalía del poder femenino cuando reza exclusivamente a un Dios masculino. Podrá verse a sí misma como semejante a Dios (creada a la imagen de Dios) sólo si niega su identidad sexual y afirma que Dios trasciende la identidad sexual. Pero nunca podrá tener la experiencia, de la cual goza automáticamente todo hombre y niño de su cultura, de afirmar plenamente su identidad sexual por sentirse hecha a la imagen y semejanza de Dios. En términos de Geertz, su "disposición de ánimo" es de confianza en el poder salvífico masculino y de desconfianza en el poder femenino en ella misma y en las demás mujeres, considerándolo inferior y peligroso. Una "disposición de ánimo" tan poderosa, penetrante y duradera no puede dejar de convertirse en una "motivación" que se torna en realidad social y política.

En *Beyond God the Father*, Mary Daly, teóloga feminista, explicita las consecuencias psicológicas y políticas para las mujeres de la religión patriarcal: "Si Dios en 'su' cielo es un padre que gobierna a su pueblo, es parte del orden 'natural' de las cosas y va de acuerdo con el plan divino y el orden del universo que la sociedad sea dominada por lo masculino. Dentro de este contexto, se produce una *mistificación de los roles*: el esposo que domina a su mujer representa a Dios mismo. Las imágenes y los valores de una sociedad dada se han proyectado hacia el reino de los dogmas y los 'Artículos de Fe', y éstos a su vez justifican las estructuras sociales que los han hecho nacer y que sustentan su credibilidad".⁶

La filósofa Simone de Beauvoir estaba muy consciente de la función de la religión patriarcal como legitimadora del poder varonil. Ella escribió: "El hombre goza de la gran ventaja de tener un Dios que avala el código que él escribe; y como el hombre ejerce la autoridad soberana sobre las mujeres, resulta sumamente afortunado que esta autoridad le haya sido conferida por el Ser Supremo. Para los judíos, los mahometanos y los cristianos, entre otros, el hombre es Señor por derecho divino; el temor de Dios reprimirá, por lo tanto, cualquier impulso de rebelión de parte de la mujer pisoteada".⁷

Esta breve exposición sobre los efectos psicológicos y políticos de la religión de Dios nos permite empezar a entender con mucha claridad el significado del símbolo de la Diosa para las mujeres. Al discutir el sentido de la Diosa, mi método será en primera instancia fenomenológico. Escogeré un sentido del símbolo de la Diosa en la forma en que ha surgido en las vidas de algunas mujeres contemporáneas. Luego examinaré su sentido psicológico y

político, haciendo un contraste entre las "disposiciones de ánimo" y las "motivaciones" engendradas por los símbolos de la Diosa y aquéllas engendradas por el simbolismo cristiano. También relacionaré el simbolismo de la Diosa con algunos temas que han surgido del movimiento de las mujeres, con el objeto de mostrar cómo el simbolismo de la Diosa apoya y legitima los objetivos de éste, de forma similar a la manera en que el simbolismo de Dios en el cristianismo apoya los intereses de los hombres en el patriarcado. Analizaré cuatro aspectos del simbolismo de la Diosa: la Diosa como afirmación del poder de la mujer, del cuerpo de la mujer, de la voluntad de la mujer, y de los vínculos y la herencia de las mujeres. Existen, por supuesto, muchos otros significados de la Diosa que no analizaré en esta instancia.

Las fuentes del símbolo de la Diosa en la espiritualidad contemporánea son las tradiciones de la veneración de la Diosa en la experiencia de las mujeres modernas. Las antiguas tradiciones mediterráneas, europeas pre-cristianas, indígenas norteamericanas, mesoamericanas, hindúes, africanas y otras, son fuentes riquísimas para desarrollar un simbolismo de la Diosa. Pero estas tradiciones son retomadas a la luz de las experiencias de las mujeres modernas. Es así que se ignoran, por ejemplo, las tradiciones de Diosas subordinadas a los Dioses. Las tradiciones antiguas se aceptan selectiva y eclécticamente, y no son consideradas como una autoridad para la conciencia moderna. El símbolo de la Diosa ha surgido espontáneamente en los sueños, las fantasías y los pensamientos de muchas mujeres en Estados Unidos en los últimos años. Kirsten Grimstad y Susan Rennie informaron de su sorpresa al descubrir un gran interés por la espiritualidad, e inclusive por la Diosa, entre las feministas norteamericanas durante el verano de 1974.⁸ La revista *Woman Spirit*, que publicó su primera edición en 1974 y que recibe aportes desde distintas partes de los Estados Unidos, ha subrayado el carácter "de base" de la espiritualidad del movimiento de las mujeres. En 1976 apareció una revista, *Lady Unique*, dedicada al surgimiento de la Diosa. En 1975 se llevó a cabo en Boston la primera conferencia sobre espiritualidad de las mujeres a la que asistieron unas 1.800 mujeres. En 1978, un curso sobre la Diosa en la Universidad de Santa Cruz, en California, atrajo a más de 500 personas. Las fuentes de este ensayo son las manifestaciones de la Diosa en las experiencias de las mujeres modernas, descritas en *Woman Spirit*, en *Lady Unique* y en otras partes, y también en lo expresado en mis conversaciones con mujeres que están reflexionando sobre la Diosa y la espiritualidad de las mujeres.

El sentido más sencillo y básico del símbolo de la Diosa es el reconocimiento de la legitimidad del poder femenino como un poder benéfico e independiente. Una mujer que hace eco a la dramática declaración de Ntosake Shange, "encontré a Dios en mí y la amé apasionadamente", está diciendo, "el poder de la mujer es fuerte y creativo". Está diciendo que el principio

divino, el poder salvador y sostenedor, está en ella misma; y que ya no buscará ni a los hombres ni a las figuras masculinas como salvadores. La fuerza y la independencia del poder de la mujer puede intuirse al contemplar las imágenes antiguas y modernas de la Diosa. Este sentido del símbolo de la Diosa es sencillo y obvio; sin embargo, para muchos es difícil de comprender. Se coloca en agudo contraste con los paradigmas de la dependencia frente a los hombres que han predominado en la religión y la cultura occidentales. La novelista Monique Wittig, reconocida internacionalmente, captó la novedad y el sabor de la afirmación del poder de la mujer cuando escribió, en su mítico trabajo *Les Guerillères*:

Hubo un tiempo en que tú no eras esclava, recuerda eso. Caminabas sola, llena de risa, te bañabas desnuda. Dices que no tienes ningún recuerdo de esto, recuerda... dices que no hay palabras para describirlo, dices que no existe. Pero recuerda. Haz el esfuerzo de recordar. Y si te falla la memoria, inventa.⁹

Aunque Wittig no habla aquí explícitamente de la Diosa, capta la "disposición de ánimo", la gozosa celebración de la libertad e independencia de la mujer que se crea en las mujeres que definen sus identidades en función del símbolo de la Diosa. La artista Mary Beth Edelson expresó las "motivaciones" políticas inspiradas por la Diosa cuando escribió:

Los ascendentes arquetipos simbólicos de lo femenino se revelan hoy día en la psique de toda mujer moderna. Abarcan las múltiples formas de la Gran Diosa. Al extender nuestros brazos a través de siglos, tomamos de la mano a nuestras Hermanas Ancianas. La Gran Diosa vive y se levanta para anunciar a los patriarcas que sus 5.000 años terminaron. ¡Aleluya! Aquí venimos nosotras.¹⁰

La afirmación del poder femenino contenida en el símbolo de la Diosa tiene consecuencias tanto psicológicas como políticas. Psicológicamente, significa la derrota de la visión engendrada por el patriarcado, la cual afirma que el poder de las mujeres es inferior y peligroso. Este nueva "disposición de ánimo" de afirmación del poder de la mujer también trae consigo nuevas "motivaciones": sostiene y fortalece la confianza de las mujeres en su propio poder y en el poder de las otras mujeres tanto en la familia como en la sociedad.

Si el sentido más sencillo del símbolo de la Diosa es una afirmación de la legitimidad y bondad del poder de la mujer, surge de inmediato una pregunta. ¿La Diosa no es más que un imponente símbolo del poder de la mujer? Y si es así, ¿para qué preocuparse por el símbolo de la Diosa? ¿O se refiere el símbolo a una Diosa 'allá afuera' que no es reductible a un potencial humano?

Las numerosas mujeres que han descubierto el poder de la Diosa ofrecerían tres respuestas a esta pregunta: (1) La Diosa es una figura de mujer divina, una personificación que puede invocarse en la oración y en los ritos; (2) la Diosa es símbolo de la vida, la muerte y la energía renovada en la naturaleza y en la cultura, en la vida personal y comunitaria; y (3) la Diosa es símbolo de afirmación de la legitimidad y la hermosura del poder de la mujer (que ha sido posible gracias a los cambios experimentados por las mujeres en el movimiento de liberación de las mujeres). Si se les preguntara a estas mujeres cuál respuesta es la "correcta", contestarían de diferentes maneras. Algunas afirmarían que la Diosa no está "allá afuera" e insistirían en que el símbolo de una divinidad "allá afuera" es parte del legado de la opresión patriarcal, que trae consigo el autoritarismo, la jerarquía, y la rigidez dogmática asociada a las religiones bíblicas monoteístas. Tal vez afirmarían que el símbolo de la Diosa refleja el poder sagrado en la mujer y en la naturaleza, sugiriendo la conexión entre los ciclos de las mujeres, de la menstruación, el nacimiento y la menopausia, y los ciclos de vida y muerte del universo. Otras parecen sentirse muy cómodas frente a la noción de la Diosa como mujer divina protectora y creadora, y sentirían que se restringiría intolerablemente su experiencia de la Diosa si se negara que ella *también* está allá afuera, así como está en ellas mismas y en todos los procesos naturales.

Cuando se le preguntó qué significa el símbolo de la diosa, la sacerdotisa feminista Starhawk contestó, "todo depende de cómo me siento. Cuando me siento débil, ella es quien me puede ayudar y proteger. Cuando me siento fuerte, es el símbolo de mi propio poder. En otros momentos la siento como la energía natural de mi cuerpo y del mundo."¹¹ ¿Cómo podemos evaluar tal explicación? Los teólogos podrían ver estas afirmaciones como palabras de una pensadora chapucera. Sin embargo, mi intuición más profunda me dice que contienen una sabiduría que el pensamiento teológico occidental ha perdido.

Para los teólogos, estas diferentes visiones del "sentido" del símbolo de la Diosa parecen amenazar con reabrir la controversia trinitaria. ¿Hay, quizás, una forma de hacer teología, que no lleve inmediatamente a una controversia dogmática, que pudiera no requerir que los teólogos dijeran definitivamente que una comprensión es verdadera y que las otras son falsas? ¿Podría la relación de las personas con un símbolo común llegar a ser primaria, logrando que se reconozcan interpretaciones primarias y variantes? La diversidad de explicaciones del sentido de los símbolos de la Diosa insinúa que éstos tienen un significado más rico que cualquier explicación de su sentido pueda expresar; la crítica literaria ha insistido en esto por mucho tiempo. Este hecho fenomenológico insinúa que los teólogos necesitarían ofrecer, más que puras palabras, una teoría de los símbolos en la que el símbolo se ve como

hecho primario y los sentidos son vistos como secundarios. También se insinúa que una *tea*-logía¹² de la Diosa sería muy diferente de la *teo*-logía que hemos conocido en occidente. Pero exponer esta noción de la primacía en la teología del *símbolo*, en contraste con la primacía de la *explicación*, sería material para otro artículo. Permítanme sencillamente afirmar que las mujeres, quienes por siglos han sido privadas de un sistema religioso de símbolos femeninos, están, por consiguiente, en una excelente posición para reconocer el poder y la primacía de los símbolos. Creo que las mujeres tienen que desarrollar una teoría del símbolo y una *tea*-logía congruentes con sus experiencias, al mismo tiempo que "recordar e inventar" nuevos sistemas de símbolos.

Una segunda e importante implicación del símbolo de la Diosa para las mujeres es la afirmación del cuerpo de la mujer y del ciclo de vida que éste expresa. Debido a la posición única de las mujeres como menstruantes, progenitoras, y como aquéllas que tradicionalmente se han preocupado de la juventud y de los moribundos, ha sido obvia su conexión con el cuerpo y la naturaleza en este mundo. Las mujeres fueron denigradas porque parecían más carnales, corpóreas y terrenales que los hombres creadores de cultura.¹³ La tradición misógina y anti-cuerpo en el pensamiento de occidente se simboliza en el mito de Eva que es tradicionalmente vista como tentadora sexual, el epitome de la naturaleza carnal de las mujeres. Esta tradición alcanza su nacer en el *Malleus Maleficarum*, que expresa, "todo maleficio brota de la concupiscencia carnal, que en las mujeres es insaciable."¹⁴ La Virgen María, la imagen positiva del cristianismo, no contradice la denigración cristiana del cuerpo de la mujer y sus poderes. La Virgen María es venerada porque ella, en su perpetua virginidad, trasciende la sexualidad carnal atribuida a la mayoría de las mujeres.

La denigración del cuerpo femenino está expresada en tabúes culturales y religiosos relacionados con la menstruación, el alumbramiento y la menopausia en las mujeres. Aun cuando los tabúes relacionados con la menstruación puedan haberse originado en una percepción de supuestos poderes aterradores del cuerpo femenino,¹⁵ degeneraron en una simple percepción de que hay algo "malo" conectado con las funciones del cuerpo de la mujer. A las mujeres se les prohibía entrar al santuario en las comunidades hebreas antiguas y en las cristianas premodernas cuando estaban en su periodo de menstruación. Aunque solamente los judíos ortodoxos todavía refuerzan los tabúes religiosos contra las mujeres durante su ciclo menstrual, pocas mujeres de nuestra cultura se criaron en un clima de afirmación de su menstruación como una conexión con el poder sagrado. La mayoría de las mujeres aprende que la menstruación es una maldición y se crían creyendo que es aconsejable esconder los sangrientos hechos de la menstruación. Las feministas desafían esta actitud hacia el cuerpo femenino. La obra de arte de Judy Chicago, "Mens-

truation Bathroom" rompió estos tabúes menstruales. En un immaculado baño blanco, exhibió cajas de *Tampax* y *Kotex* en un estante abierto, y el papeleo desbordando de tampones y toallas sanitarias ensangrentadas.¹⁶ Muchas mujeres que vieron la obra sintieron alivio al contemplar su "sucio secreto" a la vista de todos/as.

La denigración del cuerpo de la mujer y de sus poderes se expresa más profundamente en las actitudes occidentales hacia el parto.¹⁷ La iconografía religiosa no celebra a la que da a luz, y no hay ninguna teología o ritual que anime a una mujer a celebrar el proceso del nacimiento como experiencia espiritual. En realidad, las tradiciones judías y cristianas también tenían tabúes de sangre en relación a la mujer que recientemente había dado a luz. Aun cuando estos tabúes religiosos son poco reforzados hoy en día (de nuevo, solamente por los judíos ortodoxos), tienen sus equivalentes seculares. El dar a luz es tratado como una enfermedad que requiere la hospitalización, y se ve a la mujer como un objeto pasivo, anestesiada para asegurar su sumisión a la voluntad del doctor. El movimiento de liberación de las mujeres ha desafiado estas actitudes culturales, y muchas feministas se han unido a las defensoras del parto natural y de los partos llevados a cabo en el hogar para subrayar la necesidad de las mujeres de tener control sobre sus cuerpos y de sentir orgullo de ellos, incluyendo el proceso del parto.

La cultura occidental tampoco otorga mucha dignidad a la mujer posmenopáusica, la que envejece. No es un secreto que nuestra cultura se construye sobre la negación de la vejez y la muerte, y que las mujeres sufren de manera más severa esta negación que los hombres. Las mujeres son colocadas sobre un pedestal y consideradas poderosas cuando son jóvenes y hermosas, pero se dice que pierden este poder al ir envejeciendo. Como han dicho las feministas, el "poder" de una mujer joven es ilusorio, ya que las normas de la belleza son definidas por los hombres, y pocas mujeres son consideradas (o se consideran a ellas mismas) hermosas durante más que unos pocos años de sus vidas. Algunos hombres son vistos como sabios e influyentes cuando son de edad avanzada, pero a las mujeres de edad se les tiene lástima y se las rehuye. La iconografía religiosa apoya esta actitud cultural hacia las mujeres que envejecen. La pureza y virginidad de María y de las santas se expresa a menudo en la convención iconográfica de la juventud perpetua. Más aún, la mitología religiosa asocia a las mujeres que envejecen con lo nocivo en el símbolo de la bruja débil y vieja. Las feministas han desafiado los mitos culturales sobre las mujeres que envejecen y han instado a las mujeres a rechazar las normas patriarcales de la belleza y a celebrar la hermosura de las mujeres de todas las edades.

El símbolo de la Diosa ayuda en el proceso de nombrar y de reivindicar el cuerpo femenino y sus ciclos y procesos. En el mundo antiguo y entre

las mujeres modernas, el símbolo de la Diosa representa los procesos de nacimiento, muerte y renacimiento de los mundos naturales y humanos. El cuerpo de la mujer es visto como la encarnación directa de los ciclos de crecimiento y decrecimiento, de vida y muerte en el universo. Esto a veces se expresa a través de la conexión simbólica entre los veintiocho días del ciclo menstrual y los veintiocho días del ciclo de la luna. Más aún, la Diosa es celebrada en el triple aspecto de juventud, madurez y vejez; o doncella, madre y vieja bruja. La potencialidad de la mujer joven es celebrada en el aspecto de ninfa o doncella de la Diosa. La Diosa como madre se representa a veces dando a luz, y dar a luz es visto como un símbolo de todos los poderes creativos y generadores de vida del universo.¹⁸ Los poderes generadores de vida de la Diosa en su aspecto creativo no se limitan al nacimiento físico, porque la Diosa también es vista como creadora de todas las artes de la civilización, incluyendo la sanación, la escritura y la entrega de una ley justa. Las mujeres que en la mitad de su vida no son madres físicas pueden dar a luz poemas, cantos o libros, o cuidar a otras mujeres, hombres, niñas y niños. Ellas también son encarnaciones de la Diosa en su aspecto creativo y generador de vida. Al final de la vida, las mujeres encarnan el aspecto de la vejez de la Diosa. La mujer vieja y sabia, la que sabe por experiencia propia lo que es la vida, aquella cuya cercanía a la muerte le da una distancia y una perspectiva única para abordar los problemas de la vida, es celebrada como el tercer aspecto de la Diosa. De este modo, las mujeres aprenden a valorar la juventud, la creatividad y la sabiduría en ellas mismas y en las demás mujeres.

La posibilidad de recuperar el cuerpo femenino y sus ciclos ha sido expresada en una serie de rituales centrados en la Diosa. Hallie Mountainwing y Barbry My Own crearon un rito de solsticio de verano para celebrar la menstruación y el parto. Las mujeres simularon un canal de nacimiento y se dieron a luz unas a otras dentro del círculo. Invocaron el poder colocando las manos sobre los vientres de las demás y cantando juntas. Finalmente se marcaron las caras unas a otras con una rica y oscura sangre menstrual, diciendo: "Esta es la sangre que promete la renovación. Esta es la sangre que promete la nutrición. Esta es la sangre que promete la vida."¹⁹ En vez de representar un secreto sucio y escondido, se vuelve símbolo del poder de la vida de la Diosa; la sangre de las mujeres ha recorrido un círculo completo. Otras mujeres han creado ritos que celebran el aspecto de la vejez de la Diosa. Z. Budapest cree que el aspecto de vieja bruja de la Diosa predomina en otoño, especialmente en la antigua fiesta de "Halloween". En este día se celebra la sabiduría de la mujer vieja, y también se reconoce que lo viejo debe morir para que pueda nacer lo nuevo.

La "disposición de ánimo" creada por el símbolo de la Diosa en su aspecto triple es de positiva y alegre afirmación del cuerpo femenino y de sus

ciclos, y de aceptación de la vejez y la muerte al igual que la vida. Las "motivaciones" son sobreponerse a los tabúes menstruales, devolver el proceso del nacimiento a las mujeres y cambiar actitudes culturales respecto a la vejez y la muerte. Cambiar las actitudes culturales respecto al cuerpo de la mujer podría llevar bastante lejos el proceso de superar el dualismo espíritu-carne, mente-cuerpo de la cultura occidental, ya que, como lo ha señalado Ruether, la denigración del cuerpo femenino está en el corazón de tales dualismos. La Diosa como símbolo de la reevaluación del cuerpo y de la naturaleza también apoya a los movimientos ecológicos y de desarrollo humano. La "disposición de ánimo" es de afirmación, asombro y respeto hacia la naturaleza, y la "motivación" es respetar las enseñanzas del cuerpo y los derechos de todos los seres vivientes.

Una tercera implicancia clave del símbolo de la Diosa para las mujeres es la valoración positiva de la voluntad en un ritual centrado en la Diosa, especialmente en la magia ritual centrada en la Diosa y en la creación de hechizos en los círculos de espiritualidad de la mujer y brujería feminista. La noción básica que subyace en el rito mágico y la hechicería es la de la energía como poder. Aquí la Diosa es un centro o foco del poder y la energía; es la personificación de la energía que fluye entre los seres de los mundos natural y humano. En los círculos de la Diosa, la energía se obtiene por medio del canto y la danza. Según Starhawk, "Las brujas conciben la energía síquica como algo que tiene forma y sustancia que puede ser percibida y dirigida por quienes tienen un conocimiento profundo. El poder que se genera en un círculo se edifica en forma de cono, y se suelta en su cumbre -hacia la Diosa, para renovar la energía de las integrantes del aquelarre, o para realizar una tarea específica como la sanación."²⁰ En la magia ritual, la energía que se genera está dirigida por el poder de la voluntad. Las mujeres que celebran en círculos de la Diosa creen que pueden lograr sus deseos en el mundo.

El énfasis en la voluntad es importante para las mujeres, porque se les ha enseñado, tradicionalmente, a menospreciar sus deseos, a creer que no pueden lograr la satisfacción de éstos por medio de su propio poder, y hasta a suponer que el ejercicio de la voluntad es malo. El poema de Faith Wildung, "Waiting" (Esperando), del que voy a citar sólo un corto segmento, resume la sensación de las mujeres de que sus vidas se definen no por sus propios deseos, sino a la espera de que los demás tomen la iniciativa.

Esperando que se desarrollen mis pechos

Esperando usar sostén

Esperando menstruar

...

Esperando que empiece la vida

Esperando para ser alguien
...
Esperando casarme
Esperando el día de mi boda
Esperando mi noche de boda
...
Esperando el fin del día
Esperando el sueño. Esperando...²¹

La religión patriarcal ha reforzado el punto de vista según el cual la iniciativa y la voluntad de la mujer son perversas a través de la yuxtaposición de Eva y María. Eva ocasionó la caída al imponer su voluntad contra la voluntad de Dios, mientras que María comenzó la nueva era con su respuesta a la iniciativa de Dios, "que se haga en mí según tu palabra" (Lucas, 1:38). Aún en el caso de los hombres, la religión patriarcal valora la voluntad pasiva subordinada a la iniciativa divina. Las doctrinas clásicas ven al pecado como la imposición orgullosa de la voluntad humana y a la gracia como la subordinación obediente de la voluntad humana a la iniciativa u orden divino. A pesar de que esta visión de la voluntad pueda ser cuestionada desde la perspectiva de los seres humanos, Valerie Saiving argumenta que tiene consecuencias especialmente perniciosas para las mujeres dentro de la cultura occidental. Según Saiving, la cultura occidental estimula a los hombres hacia el ejercicio de la voluntad, y de este modo puede tener sentido ver la forma masculina de pecado como un exceso de la voluntad. Pero como la cultura desincentiva el ejercicio de la voluntad por parte de las mujeres, las doctrinas tradicionales sobre el pecado y la gracia estimulan a las mujeres a permanecer en su forma de pecado, que es la autonegación o el ejercicio insuficiente de la voluntad.²² Una posible explicación de la denigración de la voluntad en un sistema de religión patriarcal es que tanto la voluntad divina como la humana se presentan a menudo como arbitrarias, autoiniciadas y ejercidas sin considerar las demás voluntades. Por lo contrario, en un contexto centrado en la Diosa, la voluntad se valora. *A la mujer se le estimula a conocer su voluntad, a creer que su voluntad es válida, y a creer que su voluntad puede expresarse en el mundo* -tres poderes que tradicionalmente le han sido negados bajo el patriarcado. En un sistema centrado en la Diosa, la voluntad de la mujer no está subordinada a Dios como rey y señor, ni tampoco al hombre como su representante y, por lo tanto, la mujer no se limita a esperar y a aceptar la voluntad de otros, como ocurre bajo el patriarcado. Tampoco adopta la forma egocéntrica de la voluntad que persigue sus intereses propios sin considerar los intereses de los demás.

El contexto centrado en la Diosa proporciona una comprensión de la voluntad diferente de la que se encuentra en el tradicional sistema religioso

patriarcal. En el sistema de la Diosa, la voluntad puede expresarse solamente cuando se ejerce en armonía con las energías y voluntades de los demás. Las mujeres sabias, por ejemplo, construyen un cono de energía sanadora en las noches de luna llena o en los solsticios cuando las energías lunares o solares están en su punto máximo respecto a la tierra. Esta disciplina las estimula a reconocer que no todos los momentos son propicios para la expresión de cualquier voluntad. De manera similar, saben que la primavera es una época de nuevos comienzos en el amor y el trabajo. El verano es el momento de producir manifestaciones externas de las potencialidades íntimas y el otoño y el invierno son épocas propicias para despojarse de lo exterior, buscar el centro interior y extender las raíces. Tales conocimientos de los procesos de crecimiento y decrecimiento en el universo desalientan la imposición egocéntrica y arbitraria de la voluntad, y al mismo tiempo estimulan el ejercicio de la voluntad individual en cooperación con las energías naturales y las energías creadas por la voluntad de los demás. Las mujeres sabias tienen también la tradición de creer que cuanto sea enviado fuera, regresará, y esto les recuerda que hay que afirmar sus voluntades de maneras cooperativas y sanadoras y no en expresiones egocéntricas y destructivas. Esta visión de la voluntad permite que las mujeres empiecen a reconocer, reclamar y hacer valer sus voluntades sin adoptar las peores características de la concepción patriarcal del uso de la voluntad. En el sistema centrado en la Diosa, la "disposición de ánimo" es de una afirmación positiva de la voluntad personal en el contexto de las energías de otras voluntades o seres. La "motivación" es que las mujeres conozcan y hagan valer sus voluntades en cooperación con las demás voluntades y energías. Esto, por supuesto, no significa que las mujeres siempre expresen sus voluntades de maneras positivas y de afirmación de la vida. La capacidad de las mujeres para el mal es, por supuesto, tan grande como la de los hombres. Mi objetivo es simplemente contrastar las actitudes diferentes frente al ejercicio de la voluntad "en sí" y de la voluntad de la mujer en particular, en la religión centrada en la Diosa y en la religión cristiana centrada en Dios.

El cuarto y último aspecto del simbolismo de la Diosa que abordaré es su significado para la reevaluación de la herencia de las mujeres y los vínculos entre ellas. "A Chloe le gustó Olivia", dijo Virginia Woolf. Esta es una afirmación sobre la relación entre una mujer y otra, y es una frase que raramente tiene lugar en la literatura novelesca. Los hombres han escrito los cuentos y han escrito sobre las mujeres casi exclusivamente en sus relaciones con los hombres.²³ Las celebraciones de los vínculos de las mujeres entre ellas, como madres e hijas, colegas y trabajadoras, como hermanas, amigas y amantes, están empezando a ocurrir en la nueva literatura y en la cultura creada por las mujeres que integran el movimiento de las mujeres. Aunque creo que es im-

portante la reevaluación de cada uno de estos vínculos, me centraré en el vínculo madre-hija, en parte porque creo que puede ser la clave de los otros.

Adrienne Rich ha dicho que el vínculo madre-hija, quizás el más importante entre las mujeres, "resonante con cargas... el flujo de energías entre dos cuerpos biológicamente semejantes, uno de los cuales ha descansado en amniótico éxtasis dentro del otro, uno de los cuales ha trabajado para dar a luz al otro",²⁴ es muy pocas veces celebrado en la religión y la cultura patriarcal. El cristianismo celebra la relación del padre con el hijo y de la madre con el hijo, pero la historia madre-hija se encuentra desaparecida. Así mismo también en la literatura y en la psicología patriarcal, las madres y las hijas rara vez existen. Se han escrito volúmenes sobre el complejo de Edipo, pero poco se ha escrito sobre la relación de la niña con su madre. Más aún, como de Beauvoir ha dicho, la relación madre-hija está distorsionada en el patriarcado porque la madre tiene que entregar a su hija a los hombres, en una cultura definida por ellos, en la que las mujeres son vistas como inferiores. La madre tiene que socializar a su hija para que se subordine al hombre, y si la hija desafía las normas patriarcales es probable que la madre defenderá las estructuras patriarcales contra su propia hija.²⁵

Estos esquemas están cambiando en la nueva cultura creada por las mujeres, en la cual los vínculos entre ella empiezan a ser celebrados. La cantante norteamericana Holly Near ha escrito varias canciones que celebran los vínculos y la herencia de las mujeres. En una de sus mejores canciones, describe a "una mujer de los tiempos lejanos" que está "esperando morir". Una mujer joven siente pena por la vida que ha llevado la anciana y se echa a llorar, pero la anciana la mira a los ojos y le dice, "Si yo no hubiera sufrido, tú no andarías con esos jeans. Ser una mujer de los tiempos lejanos no ha sido tan malo como parece".²⁶ En este canto, inspirado por su abuela, Near expresa y celebra un vínculo y una herencia transmitida de una mujer a otra. En otra de las canciones de Near, ella habla de una "madre en botas de excursión quien ve el mundo por primera vez con su pequeña hija". En esta canción, la madre le pide al vagabundo que ha estado viajando con ella que empaque sus cosas y siga solo si piensa que "viajar de a tres es una lata", porque "tengo una pequeña que me ama tanto como tú me necesitas. Y, cariño, ese es amor suficiente".²⁷ Esta canción encierra un gran significado porque la madre coloca su relación con su hija por sobre su relación con un hombre, algo que escasamente las mujeres hacen en el patriarcado.²⁸

Casi el único relato de madres e hijas que se ha transmitido en la cultura occidental es el mito de Deméter y Perséfone, en el que se basaron los ritos religiosos celebrados solamente por mujeres, la Tesmóforia, y que más tarde constituyeron la base de los misterios Eleusinos, que estaban abiertos a todos los de habla griega. En esta historia, la hija Perséfone, es violada lejos de su

madre, Deméter, por el Dios de los mundos subterráneos. Deméter no acepta esta situación. Estalla en cólera y niega toda fertilidad a la tierra hasta que su hija le es devuelta. Lo importante de esta historia para las mujeres es que una madre lucha por su hija y por su relación con ella. Esta relación entre madre e hija es completamente diferente de la que se da en el patriarcado. La "disposición de ánimo" creada por el relato de Deméter y su hija Perséfone es de celebración del vínculo madre-hija, y la "motivación" es que las madres y las hijas afirmen la herencia transmitida de madre a hija y rechacen el modelo patriarcal en el que la primera lealtad de las madres y las hijas debe ser hacia los hombres.

El símbolo de la Diosa tiene mucho que ofrecer a las mujeres que luchan por desvincularse de "las disposiciones de ánimo y las motivaciones poderosas, penetrantes e interminables" de desprecio del poder de la mujer, de denigración del cuerpo de la mujer, de desconfianza frente a la voluntad de la mujer y de negación de los vínculos y la herencia de las mujeres que ha engendrado la religión patriarcal. En la medida en que las mujeres luchan por crear una nueva cultura en la que se celebren su poder, sus cuerpos, su voluntad y sus vínculos, parece natural que la Diosa resurja como símbolo de la recién descubierta belleza, fuerza y poder de las mujeres.

Traducido por Ondina Victoriano

NOTAS

1. Del álbum original, Buddah Records, 1976.
2. Ver Susan Rennie y Kristen Grimstad, "Spiritual Explorations Cross-Country," *Quest*, 1975, 1 (4), 1975, 49-51; y la revista *WomanSpirit*.
3. Ver Starhawk, "Witchcraft and Women's Culture" en *Womanspirit Rising: A Feminist Reader on Religion* (New York: Harper and Row, 1979).
4. "Religion as a Cultural System," en William L. Lessa y Evon V. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion*, segunda edición (New York: Harper & Row, 1972), p. 206.
5. Geertz, p. 210.
6. Boston: Beacon Press, 1974, p. 13 (la cursiva es adición mía).
7. *The Second Sex*, (New York: Alfred A. Knopf, 1953), traducido por H.M. Parshleys.
8. Ver Grimstad y Rennie.
9. *Les Guerillères*, (New York: Avon Books, 1971, traducido por David Le Vay), p. 89. También citado en "Witchcraft: The Art of Remembering" por Morgan MacFarland, *Quest*, 1975 1 (4), 41.
10. "Speaking for Myself", *Lady Unique*, 1976, 1, 56.
11. Comunicación personal.
12. Término inventado por Naomi Goldenberg para nombrar la reflexión sobre el sentido del símbolo de la Diosa.
13. Esta teoría de los orígenes del dualismo del occidente está explicado por Rosemary Ruether en *New Woman: New Earth* (New York: Seabury Press, 1975), y en otras partes.

14. Heinrich Kramer y Jacob Sprenger (New York: Dover, 1971) p. 47.
15. Ver Rita M. Gross, "Menstruation and Childbirth as Ritual and Religious Experience in the Religion of the Australian Aborigines", *The Journal of the American Academy of Religion*, 1977, 45 (4), Suplemento 1147-1181.
16. *Through the Flower* (New York: Doubleday & Company, 1975), plate 4, pp. 106-107.
17. Ver Adrienne Rich, *Of Woman Born* (New York: Bantam Books, 1977), capítulos 6 y 7.
18. Ver James Mellaart, *Earliest Civilizations of the Near East* (New York: McGraw-Hill, 1965), p. 92.
19. Barbry My Own, "Ursa Major: Menstrual Moon Celebration", en Anne Kent Rush, ed., *Moon, Moon* (Berkeley, Calif, y New York: Moon Books and Random House, 1976), pp. 374-387.
20. Starhawk, *op. cit.*
21. En Judy Chicago, pp. 213-217.
22. "The Human Situation: A Feminine View," en *Journal of Religion*, 1960, 10, 100-112. (Ver la traducción en esta antología.)
23. *A Room of One's Own* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1928), p. 86.
24. Rich, p. 226.
25. De Beauvoir, pp. 448-449
26. "Old Time Woman," canción compuesta por Jeffrey Langley y Holly Near, de *Holly Near: A Live Album*, Redwood Records, 1974.
27. "Started Out Fine," por Holly Near de *Holly Near: A Live Album*.
28. Rich, p. 223.

Cuando Dios era mujer

MERLIN STONE

INTRODUCCION

Aunque vivimos en medio de altos edificios de acero, superficies de formalita y pantallas electrónicas de televisión, hay algo en todos nosotros, tanto mujeres como hombres, que nos hace sentirnos profundamente conectados con el pasado. Quizás la repentina humedad de una caverna en la playa o los rayos del sol atravesando los enredados encajes de las hojas en un oscuro bosque de grandes árboles, despierten desde lo más recóndito de nuestra mente el eco distante de tiempos remotos y antiguos, llevándonos de vuelta a las primeras actividades de la vida humana en el planeta. En aquellas personas educadas y programadas en las religiones patriarcales de hoy, religiones que nos afectan incluso en los aspectos más seculares de nuestra sociedad, tal vez quede un perdurable y casi innato recuerdo de los altares sagrados y templos vigilados por sacerdotisas al servicio de la religión de la deidad suprema original. En el principio, las personas rezaban a la Creadora de Vida, al Ama del Cielo. En los albores de la religión, Dios era mujer. ¿Lo recuerdan?

Durante años, algo me ha atraído magnéticamente a explorar las leyendas, la ubicación de los templos, las estatuas y los antiguos rituales de las deidades femeninas, acercándome a una época en que la Diosa era omnipotente, y las mujeres sus sacerdotisas, que controlaban la forma y ritos de la religión.

Tal vez fue mi formación y trabajo como escultora lo que primero me enfrentó a las esculturas de la Diosa encontradas en las ruinas de santuarios prehistóricos y en las primeras moradas de los seres humanos. Tal vez fue cierto misticismo romántico, del cual en algún momento me avergoncé, pero que hoy confieso con alegría, lo que me llevó a través de los años al hábito de reunir información sobre las primeras religiones femeninas y la adoración a deidades femeninas. A veces trataba de eliminar mi fascinación por este tema considerándolo muy fantasioso y obviamente desconectado de mi trabajo (en

Este libro fue publicado por primera vez en 1976, como introducción al libro de Merlin Stone *When God was a Woman* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich Inc.).

ese momento estaba construyendo ambientes esculturales electrónicos). Sin embargo, continuamente me encontraba escudriñando revistas de arqueología y devorando textos en las bibliotecas de museos o universidades.

A medida que avanzaba en mis lecturas, recordé que en algún momento de mi vida me habían dicho -y yo acepté la idea- que el sol, grande y poderoso, era naturalmente adorado como masculino, mientras que la luna, brumoso y delicado símbolo de sentimiento y amor, siempre había sido venerada como femenina. Con gran sorpresa mía, descubrí relatos de Diosas Sol en las tierras de Canaán, Anatolia, Arabia y Australia, y también entre los esquimales, los japoneses y los Khasis en India, cuyas Diosas Sol eran acompañadas por hermanos subordinados simbolizados por la luna.

De alguna manera había asimilado la idea de que la tierra era invariablemente identificada como femenina, la Madre Tierra, aquella que pasivamente recibe las semillas, mientras el cielo era natural e inherentemente masculino, siendo su intangibilidad símbolo de la supuestamente exclusiva capacidad masculina de pensar en conceptos abstractos. Esto también lo había aceptado sin discusión -hasta que supe que casi todas las deidades femeninas del Cercano y Medio Oriente tenían el título de Reina del Cielo, y en Egipto no sólo la antigua Diosa Nut era conocida como los cielos, sino que su hermano-esposo Geb era simbolizado por la tierra.

Lo más impactante de todo fue el descubrimiento de numerosos relatos de Creadoras femeninas de la existencia, divinidades a las cuales se les atribuye la creación no sólo de las primeras personas sino de la tierra y los cielos completos. Existen archivos de tales Diosas en Sumer, Babilonia, Egipto, Africa, Australia y China.

En India, la Diosa Sarasvati fue honrada como la inventora del alfabeto original, mientras en la Irlanda céltica la Diosa Brigit era considerada como la deidad patrona del lenguaje. Los textos revelan que la Diosa Nidaba de Sumer fue honrada como la primera inventora de las tabletas de arcilla y del arte de la escritura. Ella aparece en esta posición antes que ninguno de los dioses masculinos que más tarde la remplazaron. El escriba oficial del cielo sumerio era una mujer. Pero lo más significativo fue la evidencia arqueológica de las primeras muestras de lenguaje escrito descubiertas hasta el momento; éstas también fueron encontradas en Sumer, en el templo de la Reina del Cielo en Erech, y datan de hace más de cinco mil años. Aunque con frecuencia se dice que la escritura fue inventada por *hombres*, como sea que esto se defina, la combinación de los factores arriba señalados presenta un argumento más convincente de que realmente puede haber sido la mujer quien primero imprimió esas significativas marcas en la arcilla húmeda.

Coincidiendo con la teoría generalmente aceptada de que las mujeres fueron las responsables del desarrollo de la agricultura, como extensión de su

labor de recolección de alimentos, en todas partes hubo deidades femeninas a las que se les ha reconocido haber dado este regalo a la civilización. En Mesopotamia, donde se han descubierto algunas de las primeras evidencias de desarrollo agrícola, la Diosa Ninlil era venerada por haber proporcionado a su pueblo métodos de plantación y cosecha. En casi todas las áreas del mundo, las deidades femeninas fueron ensalzadas como sanadoras, distribuidoras de hierbas curativas, raíces, plantas y otras ayudas médicas, lanzando a las sacerdotisas que atendían los altares hacia el rol de doctoras de los fieles.

Algunas leyendas describen a la Diosa como una guerrera poderosa y valiente, líder en las batallas. La adoración de la Diosa como guerrera valiente parece ser la causa de numerosos informes de soldados mujeres, que aparecen más tarde en los clásicos griegos como las Amazonas. Examinando más a fondo los relatos del culto que rendían las Amazonas a la deidad femenina, se evidenció que las mujeres que adoraban a la Diosa guerrera cazaban y luchaban en las tierras de Libia, Anatolia, Bulgaria, Grecia, Armenia y Rusia, estando lejos de la fantasía mítica que muchos escritores de hoy pretenden hacernos creer.

No pude dejar de percibir la enorme distancia que hay entre las imágenes contemporáneas y las actitudes prehistóricas e históricas más antiguas respecto a las capacidades racionales e intelectuales de la mujer, ya que prácticamente en todas partes la Diosa era reverenciada como consejera sabia y profetisa. Cerridwen era la Diosa céltica de la Inteligencia y el Saber en las leyendas pre-cristianas de Irlanda, las sacerdotisas de la Diosa Gaia otorgaban la sabiduría de la revelación divina en los santuarios pre-griegos, mientras la griega Deméter y la egipcia Isis eran consideradas juezas y sabias, entregando virtuosa sabiduría, consejos y justicia. La Diosa egipcia Maat representaba el orden mismo, el ritmo y la verdad del Universo. Istar de Mesopotamia era llamada Directora de Personas, Profetisa, Dama de la Visión, mientras los archivos arqueológicos de la ciudad de Nimrud, donde Istar era adorada, revelaron que las mujeres desempeñaban roles de juezas y magistradas en las cortes de justicia.

Cuanto más leía, más descubría. La adoración a deidades femeninas aparecía en todas partes del mundo, presentando una imagen de la mujer que nunca antes había encontrado. Como resultado, empecé a reflexionar sobre el poder del mito y finalmente a percibir estas leyendas como algo más que las inocentes e infantiles fábulas que parecían ser al principio. Eran cuentos con un punto de vista muy específico.

Los mitos presentan ideas que guían la percepción, condicionándonos a pensar e incluso a percibir de un modo particular, especialmente cuando somos jóvenes y todo nos impresiona. A menudo los mitos describen las acciones de personas que son recompensadas o castigadas por su conducta, y se nos induce a considerarlas como ejemplos para imitar o evitar. Son tantas

las historias que nos cuentan en una edad en que recién podemos comprender, que afectan profundamente nuestras actitudes y comprensión del mundo y de nosotros mismos. Nuestra ética, moral, conducta, valores, sentido del deber e incluso sentido del humor, con frecuencia se desarrollan a partir de simples fábulas y parábolas infantiles. De ellas aprendemos lo que es socialmente aceptado en la sociedad de la cual provienen. Definen el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, lo natural y lo antinatural entre las personas que consideran los mitos como algo significativo. Era bastante obvio que las leyendas y mitos que nacieron en, y fueron propagados por, una religión donde la deidad era femenina y reverenciada como sabia, valiente, poderosa y justa, entregaron imágenes muy diferentes de la feminidad que aquellas que surgen de religiones actuales de orientación masculina.

[Cuando comienza a considerar el poder del mito, Stone es llevada a examinar los efectos del mito de Eva en nuestra imagen de la feminidad. Luego observa que la mujer arquetípica en las religiones adoradoras de la Diosa es muy diferente de Eva -y que la mayoría de los vecinos más cercanos de los primeros hebreos adoraban a la Diosa].

¿QUIEN ERA ELLA?

No pasó mucho tiempo antes que las distintas evidencias cayeran en el lugar preciso y las conexiones empezaran a tomar forma. Y entonces comprendí. Ashtoreth, la despreciada deidad "pagana" del Antiguo Testamento, era (a pesar de los esfuerzos de los escribas bíblicos por disfrazar su identidad usando reiteradamente el género masculino) realmente Astarte -la Gran Diosa, como se le conocía en Canaán, la Reina del Cielo en el Cercano Oriente. Aquellos adoradores paganos de ídolos de la Biblia habían estado rezándole a una Diosa -en otros lugares conocida como Innin, Inanna, Nana, Nut, Anat, Anahita, Istar, Isis, Au Set, Ishara, Asherah, Ashtart, Atoret, Atar y Hator- la Divina Antepasada de muchos nombres. Pero cada nombre designaba, en los distintos lenguajes y dialectos de quienes la adoraban, a la Gran Diosa. ¿Fue una mera coincidencia que durante todos esos años de doctrina dominical nunca supe que Ashtoreth era mujer?

Aún más impactante fue la evidencia arqueológica que prueba que su religión existió y floreció en el Cercano y Medio Oriente miles de años antes de la llegada del patriarca Abraham, primer profeta de la deidad masculina Yahvé. Los arqueólogos habían rastreado la adoración de la Diosa en las comunidades neolíticas de alrededor de 7000 AC, y en algunas del paleolítico superior de aproximadamente 25.000 AC. Desde los orígenes del neolítico, su existencia fue repetidamente certificada hasta bien avanzados los tiempos romanos. Sin embargo, los investigadores bíblicos coincidieron en que fue más tarde, entre 1800 y 1550 AC, cuando Abraham vivió en Canaán (Palestina).

¿Quién era esta Diosa? ¿Por qué una mujer, y no un hombre, fue designada como deidad suprema? ¿Qué influencia y significado tuvo su adoración, y cuando comenzó realmente? Mientras me planteaba estas preguntas, comencé a indagar más a fondo en el neolítico y el paleolítico. Aunque en todas partes del mundo hubo Diosas que fueron adoradas, me centré en la evolución de la religión en el Cercano y Medio Oriente, ya que aquí es donde nacieron el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Descubrí que el desarrollo de la religión de la deidad femenina en esta área se entrelazaba con los más tempranos comienzos de la religión hasta el momento descubiertos en la tierra.

AMANECER EN EL JARDIN DEL EDIN GRAVESIANO

El período del paleolítico superior, aun cuando la mayoría de sus emplazamientos se han encontrado en Europa, es la supuesta base de la religión de la Diosa como surgió en la última era neolítica del Cercano Oriente. Ya que es anterior a la época de los archivos escritos y no conduce directamente a un período histórico que podría haber ayudado a explicarlo, la información sobre la existencia paleolítica de la adoración de la Diosa deberá, por el momento, permanecer como especulación. Las teorías respecto a los orígenes de la Diosa en este período, se fundamentan en la yuxtaposición de hábitos de parentesco materno con adoración de antepasados. Se basan en tres líneas separadas de evidencias.

La primera reside en analogías antropológicas que explican el desarrollo inicial de sociedades matrilineales (parentesco materno). Estudios de tribus "primitivas" durante los últimos siglos, han llegado a la conclusión de que algunos pueblos "primitivos" aislados, incluso en el presente siglo, no poseían aún una comprensión consciente de la relación del sexo con la concepción. Entonces, por analogía, la gente del paleolítico puede haber tenido un nivel similar de percepción biológica.

En 1963, Jacquetta Hawkes (*ver las referencias citada por la autora en la bibliografía*) escribió que "los pueblos australianos y algunos otros pueblos primitivos no comprendían la paternidad biológica, ni aceptaban la necesaria conexión entre el acto sexual y la concepción". Ese mismo año, S.G.F. Brandon, profesor de Religión Comparada en la Universidad de Manchester, Inglaterra, observó: "Cómo llegó el niño al útero era indudablemente un misterio para el hombre primitivo... debido al período que separa la fecundación del nacimiento, parece probable que el significado de la gestación y el nacimiento fuera apreciado mucho antes de percibir que estos fenómenos eran resultado de la concepción después del coito".

"James Frazer, Margaret Mead y otros antropólogos", escribe Leonard Cottrell, "han establecido que en las más tempranas etapas del desarrollo del ser humano, antes de que fuera comprendido el secreto de la fecundidad

humana y antes de que el coito fuera asociado con el nacimiento, la mujer era reverenciada como la dadora de vida. Sólo las mujeres podían producir su propio tipo, y la parte del hombre en este proceso todavía no era reconocida.

Según estos autores, y muchas autoridades que han escrito sobre este tema, en las más antiguas sociedades humanas las personas probablemente aún no tenían una comprensión consciente de la relación entre el sexo y la reproducción. Así, no podía ser comprendido un concepto como paternidad. Aunque probablemente acompañado de varias explicaciones míticas, los bebés simplemente nacían de la mujer.

Si fue así, entonces la madre debe haber sido vista como el único origen de su familia, la solitaria productora de la siguiente generación. Por esta razón, era natural que los niños tomaran el nombre de la tribu o clan de su madre. Los relatos de la descendencia en la familia se mantenían a través de la línea femenina, pasando de madre a hija, antes que de padre a hijo, como es costumbre en las sociedades occidentales de hoy. A esta estructura social generalmente se le llama *matrilineal*; es decir, basada en el parentesco materno. En tales culturas (conocidas entre muchos pueblos "primitivos" incluso hoy, así como en sociedades históricamente certificadas de los tiempos de la Grecia clásica) no sólo los nombres sino los títulos, posesiones y derechos territoriales se pasaban a través de la línea femenina, para que fueran conservados dentro del clan familiar.

Hawkes señala que en Australia, en áreas donde el concepto de paternidad aún no había sido comprendido, "hay muchos elementos que demuestran que la descendencia matrilineal y el matrimonio matrilocal (el esposo que se muda a la casa o aldea de la familia de la esposa) estaban generalizados y que el status de la mujer era mucho más alto". Ella escribe que estas costumbres aún prevalecen en lugares de África y entre los drávidas en India, y existen reliquias de ellas en Melanesia, Micronesia e Indonesia.

La segunda línea de evidencias se relaciona con los inicios de las creencias y rituales religiosos y su conexión con la descendencia matrilineal. Han habido numerosos estudios de culturas paleolíticas, exploraciones de lugares ocupados por estos pueblos y de los aparentes ritos conectados con la disposición de sus muertos. Estos sugieren que, a medida que se desarrollaban los primeros conceptos de religión, probablemente asumieron la forma de adoración de antepasados. Nuevamente surge una analogía entre la gente del paleolítico y los conceptos y rituales religiosos observados en muchas de las tribus "primitivas" estudiadas por los antropólogos durante los dos últimos siglos. La adoración de antepasados se da en tribus a través de todo el mundo. Maringer establece que, incluso hasta el momento de sus informes, 1956, ciertas tribus en Asia aún hacían unas estatuillas llamadas *dzuli*. Al explicarlas, dice: "Los ídolos son femeninos y representan los orígenes humanos de toda la tribu".

Así, mientras se desarrollaban los conceptos religiosos del primer *homo sapiens*, * (ver nota al final del artículo) la búsqueda de la fuente fundamental de vida (tal vez la esencia de todo pensamiento teológico) puede haber comenzado. En estas sociedades del paleolítico superior -donde la madre puede haber sido considerada como único origen de la familia, la adoración de antepasados era aparentemente la base del ritual sagrado, y los relatos ancestrales probablemente se reconocían sólo a través de la matrilinea- el concepto de creador de toda la vida humana puede haber sido formulado por la imagen tribal de la mujer que había sido su ancestro más antiguo y primario, siendo por lo tanto esa imagen deificada y venerada como Antepasada Divina.

La tercera línea de evidencias, y la más tangible, proviene de las numerosas esculturas de mujeres encontradas en las culturas gravesiano-aurignacenses del paleolítico superior. Algunas de ellas datan de tan lejos como 25.000 AC. Estas figurillas femeninas, hechas de piedra, hueso y arcilla y a menudo llamadas *figuras de Venus*, se han encontrado en áreas donde en algún momento se establecieron pequeñas comunidades. Con frecuencia se descubrieron cerca de los restos de los hundidos muros de lo que probablemente fueron las primeras moradas hechas por humanos en la tierra. Maringer señala que en los muros habían nichos o cavidades para sostener las figuras. Estas estatuas de mujeres, algunas aparentemente embarazadas, se han encontrado a través de toda la extensión gravesiano-aurignacense en áreas tan separadas como España, Francia, Alemania, Austria, Checoslovaquia y Rusia. Al parecer, estos lugares y figuras cubren un período de al menos diez mil años.

"Entonces parece altamente probable", dice Maringer, "que las figuras femeninas fueran ídolos de un culto a la 'gran madre', practicado por los cazadores de mamuts aurignacenses no nómadas que habitaban los inmensos territorios euroasiáticos que se extendían desde el sur de Francia hasta el lago Baikal en Siberia". (A propósito, se cree que en esta área del lago Baikal en Siberia se originaron las tribus que emigraron a Norteamérica, supuestamente alrededor del mismo período, llegando a ser los indios americanos).

El paleontólogo ruso Z.A. Abramova, citado en el reciente libro *Roots of Civilization* de Alexander Marshak, ofrece una interpretación levemente diferente, diciendo que en la religión paleolítica: "La imagen de la Mujer-Madre... era compleja, e incluía diversas ideas relacionadas con el especial significado de la mujer en las primeras sociedades de clanes. No era un dios, ni un ídolo, ni la madre de un dios; era la Madre del Clan... La ideología de las tribus cazadoras en este período del clan matriarcal, se reflejaba en las figurillas femeninas".

EL AMANECER NEOLÍTICO

Las conexiones entre las figurillas femeninas paleolíticas y el posterior surgimiento de las sociedades adoradoras de la Diosa en los periodos neolíticos del Cercano y Medio Oriente, no son definitivas pero sí han sido sugeridas por muchas autoridades. En el sitio gravesiano de Vestonice, Checoslovaquia, donde las figuras de Venus no sólo fueron formadas sino que endurecidas en hornos, se encontró la tumba cuidadosamente arreglada de una mujer. Tenía cerca de 40 años. Se le habían proporcionado herramientas y estaba cubierta con omóplatos de mamut y salpicada de ocre rojo. En un lugar proto-neolítico en Shanidar, en la extensión norte del río Tigris, se encontró otra tumba, que databa de aproximadamente 9000 AC. Era la sepultura de una mujer un poco más joven, también salpicada de ocre rojo.

Uno de los vínculos más significativos entre los dos periodos son las figurillas femeninas, entendidas en las sociedades neolíticas a través de su aparición en el periodo histórico de archivos escritos para representar a la Diosa. Las esculturas del paleolítico y aquéllas de los periodos neolíticos son extraordinariamente similares en cuanto a materiales, tamaño y, lo que es más impactante aún, estilo. Hawkes comentó la relación entre los dos periodos, destacando que las figuras femeninas paleolíticas "se parecen extraordinariamente a las Diosas Madre o Tierra de los pueblos agrícolas de Eurasia en la era neolítica, y deben ser ancestros directos de ellas". E.O. James también destaca la similitud, diciendo de las estatuas neolíticas: "Muchas de ellas están claramente vinculadas con los prototipos graveciano-paleolíticos". Pero quizás lo más significativo sea el descubrimiento de territorios aurignacenses cerca de Antalya, aproximadamente a 96 kilómetros de la comunidad neolítica adoradora de la Diosa de Hacilar en Anatolia (Turquía), y en Musa Dag al norte de Siria (alguna vez parte de Canaán).

James Mellaart, ex subdirector del British Institute of Archaeology en Ankara, y actual profesor del Institute of Archaeology en Londres, describe las culturas proto-neolíticas del Cercano Oriente, fechándolas entre 9000 a 7000 AC. Escribe que durante ese periodo, "El arte hace su aparición a través de animales tallados y estatuillas de la deidad suprema, la Diosa Madre".

Estas comunidades neolíticas surgen como las primeras evidencias de desarrollo agrícola (que es lo que las define como neolíticas). Aparecen en áreas conocidas más tarde como Canaán (Palestina [Israel], El Líbano y Siria); en Anatolia (Turquía); y a lo largo del costado norte de los ríos Tigris y Eufrates (Irak y Siria). Puede ser significativo que todas estas culturas poseyeran obsidiana, probablemente adquirida en el lugar más cercano disponible -Anatolia. Uno de estos lugares, cerca del lago Van, estaría directamente en la ruta desde las estepas rusas hacia el Cercano Oriente.

En un lugar hoy conocido como Jericó (en Canaán), unos 7000 años AC,

la gente vivía en casas de ladrillo estucadas, algunas con hornos de barro con chimeneas e incluso huecos para las jambas de las puertas. Ya habían aparecido los altares rectangulares estucados. Sybelle von Cles-Reden escribe de Jericó: "Varios descubrimientos apuntan a una activa vida religiosa. Figuras femeninas de arcilla con las manos sobre el pecho semejan ídolos de la diosa madre que más tarde se diseminaron ampliamente en el Cercano Oriente". Mellaart también escribe de Jericó: "Con gran cuidado hacían pequeñas figuras de arcilla del tipo de la diosa madre".

Otra comunidad neolítica se concentró en Jarmo, al norte de Irak, desde aproximadamente 6800 AC. H.W.F. Saggs, profesor de Lenguas Semíticas, nos dice que en Jarmo, "habían figurillas en arcilla de animales y de una diosa madre: la diosa madre representada por tales figurillas parece haber sido la figura central de la religión neolítica".

Hacilar, a unos 96 kilómetros de la localidad aurignacense de Antalya, fue habitada alrededor de 6000 AC. Aquí también se han encontrado figuras de la Diosa. Y en las excavaciones en Catal Hüyük, cerca de las planicies cilicianas de Anatolia, actualmente Konya, Mellaart descubrió no menos de cuarenta altares que datan de 6500 AC en adelante. La cultura de Catal Hüyük existió durante casi mil años. Mellaart revela: "Las estatuas nos permiten reconocer las principales deidades adoradas por el pueblo neolítico de Catal Hüyük. La principal deidad era una diosa, mostrada en sus tres aspectos, como una muchacha, una madre dando a luz o una anciana". Mellaart sugiere que en Catal Hüyük debe haber habido mayoría de mujeres, por el número de sepulturas femeninas. En Catal Hüyük, los cuerpos también estaban salpicados de ocre rojo; casi todas las sepulturas de ocre rojo eran de mujeres. También sugiere que la religión estuvo asociada principalmente con el rol de la mujer en el desarrollo inicial de la agricultura, y agrega: "Es muy probable que el culto de la diosa haya sido administrado principalmente por mujeres".

Alrededor de 5500 AC, se habían construido casas con grupos de piezas en torno a un patio central, estilo usado por muchos arquitectos incluso hoy en día. Estas fueron descubiertas en localidades ubicadas a lo largo de la ribera norte del río Tigris, en comunidades que representan el llamado período Hassuna. Ahí, como en otras comunidades neolíticas, los arqueólogos encontraron herramientas agrícolas como el azadón y la hoz, tinajas para almacenar maíz y hornos de barro. Y nuevamente el profesor Saggs informa: "Las ideas religiosas del período Hassuna se reflejan en figurillas de arcilla de la diosa madre".

Una de las culturas prehistóricas más sofisticadas del antiguo Cercano y Medio Oriente estaba situada a lo largo de la ribera norte del Tigris y por el oeste hasta el río Habur. Es conocida como la cultura Halaf y apareció en varios lugares alrededor de 5000 AC. En estos territorios Halaf, se han descubierto

pequeñas aldeas con calles empedradas. Se usaba el metal, lo que situaría a las culturas Halaf dentro de un periodo que los arqueólogos han llamado calcolítico.

Saggs escribe que, a juzgar por el dibujo en un vaso de cerámica, "Es probable que la invención de los vehículos con ruedas corresponda al periodo Halaf". Las figurillas de la Diosa se han encontrado en todas las localidades Halaf, pero en la ciudad halafia de Arpachiyah estas figuras estaban asociadas con serpientes, hachas dobles y palomas, todos símbolos relacionados con la adoración de la Diosa como se conocía en los periodos históricos. Junto con los complejos diseños de los artículos de cerámica policromada, en Arpachiyah aparecieron unas construcciones conocidas como *tholoi*. Eran piezas circulares de hasta 10 metros de diámetro y con cielos abovedados de avanzada ingeniería. Estas estructuras redondas estaban conectadas con largos corredores rectangulares de hasta 19 metros de largo. Ya que la mayoría de las figurillas de la Diosa se encontraron cerca de estos *tholoi*, es probable que hayan sido usados como lugares sagrados.

Alrededor de 4000 AC, las figuras de la Diosa aparecieron en Ur y Uruk, ambas ubicadas al sur del río Eufrates, no lejos del Golfo Pérsico. Aproximadamente en este mismo periodo, surgieron las culturas neolíticas Badarian y Amratian de Egipto. Fue en estos lugares donde emergió la agricultura en Egipto. Y, nuevamente, en estas comunidades neolíticas de Egipto se descubrieron figuras de la Diosa.

A partir de este momento, con la invención de la escritura, la historia surgió tanto en Sumer (sur de Irak) como en Egipto -cerca de 3000 AC. En todas las áreas del Cercano y Medio Oriente, la Diosa fue conocida en tiempos históricos. Aun cuando muchos siglos de transformación indudablemente habían cambiado la religión de diversas maneras, la adoración de la deidad femenina sobrevivió hasta los periodos clásicos de Grecia y Roma. No fue totalmente suprimida hasta la época de los emperadores cristianos de Roma y Bizancio, quienes cerraron los últimos templos de la Diosa alrededor del año 500 DC.

Traducido por Elena Olivos

NOTA

* El término *homo sapiens* (literalmente "hombre hábil o inteligente") ilustra una vez más la suposición académica de la vital importancia de lo masculino, llegando en este caso al extremo de la negación total de la población femenina de la especie así definida. Si todo "*homo sapiens*" hubiese sido literalmente sólo eso, inmediatamente después de haberse desarrollado la especie, habría desaparecido por su incapacidad para reproducir su propio tipo.

Arqueomitología

UNA ENTREVISTA CON MARIJA GIMBUTAS

JOAN MARLER

Marija Gimbutas ha sido durante veinticinco años profesora de arqueología europea en UCLA, es autora de veinte libros y más de doscientos artículos concernientes a la prehistoria europea, la mitología y los orígenes de los indoeuropeos. La importancia del trabajo de Marija sobre las culturas europeas de la Diosa está comenzando a ser ampliamente reconocido. Desde la publicación de *Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C.*, sus estudios pioneros ya han influido en toda una generación de artistas, mitólogos, arqueólogas y escritoras feministas, proporcionando la base profunda para libros como *El cáliz y la espada*, de Riane Eisler, y numerosos trabajos sobre la Diosa.

Trabajando con extraordinaria vitalidad durante más de cuarenta años en un campo dominado por hombres y lleno de prejuicios patriarcales, Marija ha conseguido reinterpretar profundamente las culturas del neolítico europeo. A partir del trabajo de casi dos décadas en sus propias excavaciones arqueológicas en Europa sudoriental, ha descrito pueblos sumamente organizados y sofisticados (6500-3500 A.C.) que alcanzaron un alto nivel de desarrollo espiritual, estético y material, con gran riqueza en el arte y templos de la Diosa, en Grecia, Italia y Yugoslavia. A esta área la denominó "Antigua Europa", para expresar que existió una "civilización de la Diosa" mucho antes de que entraran en escena las guerras y los jefes patriarcales (la Creta minoica fue su último bastión de expresión). Su trabajo también describe la iconografía de la Diosa desde el paleolítico superior (25.000 A.C.), pasando por el neolítico y la Edad de Bronce hasta el período histórico, proporcionando las bases para una comprensión de la Diosa en sus diversos aspectos, y una apreciación del rol de la mujer en las culturas pre-patriarcales de Europa.

Por más de treinta años, Marija Gimbutas ha sido respetada en los más altos círculos académicos como la máxima autoridad en la prehistoria de Eu-

Este texto corresponde a una entrevista de Joan Marler con Marija Gimbutas, publicado en la revista *Woman of Power. A Magazine of Feminism, Spirituality and Politics*, en 1990, con el título "Archaeomythology: An Interview with Marija Gimbutas".

ropa oriental. Sus libros sobre las culturas eslavas y bálticas, así como su monumental estudio de los indoeuropeos llamado *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*, siguen siendo usados como textos de estudio en universidades de todo el mundo. El innovador trabajo que ha realizado desde la publicación de estos primeros volúmenes, ha desafiado muchos prejuicios dentro del área y ha cambiado la dirección del discurso al preguntar quiénes estaban en Europa antes de los indoeuropeos patriarcales. La respuesta a esta pregunta ha generado un debate al interior de los círculos académicos que ha tenido significativas consecuencias a gran escala.

Marija sostiene que la Antigua Europa, que era pacífica, amante del arte, matrilineal y con una estructura social igualitaria, fue invadida por jinetes patriarcales de las estepas eurasiáticas que introdujeron las tecnologías bélicas. Este fue un choque entre dos cosmovisiones totalmente distintas: una celebraba la vida a través de la Diosa y la otra adoraba el poder a través de la dominación. La antigua civilización europea no fue completamente destruida, y se convirtió en el rico "sustrato" para las culturas híbridas que vinieron a continuación. Marija se opone al punto de vista tradicional según el cual el surgimiento de los indoeuropeos y del patriarcado se desarrolló como una consecuencia natural a partir de una condición más "primitiva" del culto a la madre.

La originalidad de la visión de Marija se basa no sólo en sus propias excavaciones y conocimientos enciclopédicos de la arqueología europea, sino también en un dominio perfecto del folklore, mitología, religiones comparadas y lingüística (con capacidad de leer en veinticinco idiomas) -una experiencia única entre los arqueólogos. A su enfoque interdisciplinario ella lo llama "arqueomitología".

Su último libro, *The Language of the Goddess*, es una expresión magníficamente ilustrada de la "escritura" pictórica (signos, símbolos e imágenes) de algunos aspectos de la antigua Diosa europea tales como la capacidad de dar vida, imponer la muerte y regenerarse. En este artículo se reproducen algunas de estas imágenes. Su próximo libro, con Joan Marler *Goddess Civilization: Neolithic Europe Before the Patriarchy*, explorará los diversos grupos culturales de la Antigua Europa -su religión y prácticas de inhumación, modelos de habitación y estructura social, así como su desaparición a causa de las invasiones indoeuropeas (el cambio al patriarcado).

Joan Marler: Dra. Gimbutas, quiero comenzar agradeciéndole, como figura preeminente en la arqueología y mitología de la Europa prehistórica, por su extraordinario trabajo al reinterpretar y resucitar las culturas de la Diosa de la Antigua Europa. ¿En qué difiere su punto de vista personal con el de sus colegas más tradicionales dentro del ámbito arqueológico?

Marija Gimbutas: Debo decir que mis experiencias y educación son diferentes de las de los arqueólogos aquí en Estados Unidos y en Europa. Yo soy lituana; nací en un país que hasta hoy es en parte pagano, y que tiene un folklore muy rico. Desde mi infancia he escuchado cuentos y canciones que no son cristianos; son paganos. He escuchado historias sobre la Diosa que aún vive. Las personas que me rodeaban aún creían en las Parcas, y la bruja era una Diosa verdadera. Había duendes y otras cosas que ahora he encontrado entre los materiales arqueológicos. La arqueología hoy en día, aun cuando ha sido llamada "nueva arqueología" durante los últimos veinte años, se interesa principalmente en modelos de habitación, en el desarrollo de la agricultura, en la construcción de casas -pero los arqueólogos no comprenden lo importante que fue la religión en la prehistoria europea. Yo pienso que la religión era una forma de vida, y la vida era la religión. Eran una sola cosa. Los pueblos prehistóricos vivían su mitología, pero hasta hoy, la arqueología europea está completamente separada de la investigación religiosa. La preparación de los arqueólogos no incluye el estudio de la mitología ni del folklore. Todo está separado y basado en las ciencias físicas.

Joan: *Cuéntenos acerca de su propia preparación como arqueóloga. ¿Fue ése el énfasis que recibió?*

Marija: Primero que nada, estudié folklore, etnología y lingüística, y recopilé miles de canciones y cuentos lituanos por mi propia cuenta como estudiante. Ya que el lituano es una de las lenguas indoeuropeas más conservadoras, quería descubrir mis propias raíces como hablante indoeuropea, y durante veinticinco años he escrito sobre el tema de las lenguas indoeuropeas y de la prehistoria europea. Esto me llevó a lo que yo pienso que es la respuesta al porqué las lenguas indoeuropeas se extendieron tanto, y qué influencia tuvieron los invasores proto-indoeuropeos en la cultura de la Antigua Europa. Tenía que descubrir por mi misma qué había pasado. ¿Cómo era la cultura antes de la llegada de estos pueblos guerreros patriarcales desde las estepas eurasiáticas a los límites de Europa, al oeste del Mar Negro? Cuando empecé a hacer clases en UCLA, tuve la oportunidad de iniciar excavaciones en Europa sudoriental -en Yugoslavia, Grecia e Italia. Así aprendí mucho sobre los objetos encontrados, y personalmente descubrí al menos quinientas figurillas, de las cuales el noventa y cinco por ciento eran femeninas. En los museos de toda Europa, he visto miles y miles de ellas guardadas en bodegas, sin ser en absoluto comprendidas -y ninguna de las publicaciones que yo conociera, jamás contestó la pregunta "¿Qué son estas esculturas?" Incluso esculturas bastante conocidas, como las figurillas cicládicas de mármol u otras figuras, no fueron comprendidas. Por lo tanto, decidí que tal vez era yo quien

debía hacer algo al respecto, y así fui naturalmente empujada hacia este campo por mis propios intereses y por la necesidad de saber cuál era la religión de los antiguos eu-ropeos.

Joan: Cuando comenzó a plantear esas preguntas, ¿había alguien más que estuviera haciendo preguntas similares en esa época?

Marija: Debo reconocer que no tenía colegas con quienes compartir. Ni uno solo. Había personas escribiendo sobre el arte minoico, las figuras cicládicas de mármol o la llamada "Diosa de los Ojos" de megalitos de Europa occidental, pero no había prácticamente ni un solo arqueólogo en los países de Europa central u oriental que estuviera pensando en estos términos con cierta comprensión. Conoci algunos así llamados "locos" que a veces me informaron cosas relevantes. Había un viejo húngaro que tenía en su pieza figurillas aladas colgando del techo. Todos sus colegas pensaban que era un viejo loco, pero mucho después lo entendí, cuando comencé a descubrir la Diosa Ave. La Diosa Ave es una imagen dominante en el panteón de la Antigua Europa.

Al cabo de un tiempo, empecé a conectar una imagen con otra, notando que ciertas deidades habían sido encontradas juntas y en lugares específicos -algunas figurillas estaban puestas en altares, otras cerca de los hornos o en los patios. Comencé a notar sus diferencias -y surgió la idea de que algunas de ellas debían representar distintas funciones de las deidades, principalmente de la Diosa. Finalmente llegó el momento de hacer una síntesis. Yo estaba escribiendo el libro sobre las Diosas y Dioses de la Antigua Europa alrededor de 1969, cuando excavé en Achilleion. Ahí encontré símbolos que pertenecían al séptimo milenio A.C. De esta excavación sólo agregué al libro unas cuantas imágenes. La mayoría de las otras ilustraciones son de la cultura Vinca de Yugoslavia y Bulgaria, donde hay grandes cantidades de figuras. En el emplazamiento mismo de Vinca, cerca de Belgrado, se encontraron 2.000 figurillas, la mayoría con máscaras de aves. Hay de otros tipos, pero en su mayor parte son aves.

Joan: ¿Por qué otros arqueólogos no han llegado a establecer las conexiones que usted ha hecho?

Marija: Existe la creencia de que la religión no puede ser reconstruida, que es una pérdida de tiempo incluso hablar de religión porque los arqueólogos no pueden hacerlo. Tal vez esto se deba a que no han sido realmente preparados. No les interesa en absoluto la mitología, y sólo ven la cultura material. No quieren ver otra cosa, y se sienten seguros reconstruyendo la agricultura

o la alfarería, y eso los satisface. En nuestros días no hay personas con visión. No pueden cruzar el límite de su especialidad. A la arqueología lo que más le interesa ahora son las técnicas de excavación, y para ser muy precisos, utilizan computadoras y todo eso. Obviamente que se pueden sacar algunas conclusiones usando estadísticas, pero si no tenemos una visión como personas, si no somos poetas o artistas, no vemos mucho, y seremos sólo eso, técnicos, y esto es lo que pasa en la mayoría de los casos.

Joan: ¿Cómo fue capaz de seguir formulando su visión en forma tan aislada?

Marija: Tengo fuerza de voluntad. Continúo lo que quiero continuar y no me importa lo que diga la gente alrededor mío. Algunos colegas eran muy buenos amigos, pero cuando empecé a publicar acerca de la Diosa, se alejaron. Pero incluso eso no me detuvo; y me dije que continuaría hasta comprender por mí misma lo que estoy haciendo y lo que es realmente la Diosa. Fue un proceso extremadamente largo. Han pasado veinte años, y no puedo decir que haya llegado al final. Aún deseo revisar una y otra vez lo que afirmé previamente. Este libro sobre las Diosas y Dioses fue, por supuesto, mi primer intento de interpretación, pero no está completo. Yo tomé sólo tres o cuatro aspectos de la Diosa, pero no incluí, por ejemplo, una interpretación de la muerte, ni una interpretación suficiente de la regeneración, y ahora descubrí que la mayoría de las imágenes que hemos encontrado tienen que ver con la muerte y la regeneración. Obviamente, dar vida y tener poder sobre la muerte son dos funciones de la misma Diosa. Ella es *Una Gran Diosa*, y no la puedo dividir en pedazos. Es una Diosa extremadamente rica que aparece bajo innumerables formas, y esto es muy emocionante.

Joan: ¿Quién cree usted que ha respondido más favorablemente a estos descubrimientos suyos?

Marija: ¿En Estados Unidos? Las mujeres en primer lugar. He recibido mucho estímulo de ellas, pero entre los profesionales, entre académicos -los mitólogos e historiadores de religión. Mircea Eliade se convirtió en un muy buen amigo mío durante los últimos años de su vida, y también Joseph Campbell, a quien conocí en 1984 celebrando sus 80 años aquí en San Francisco. Tengo un hermoso grupo de alumnos alrededor mío en UCLA. A algunos les interesa la filosofía, a otros la religión, el folklore, y también a algunos los estudios indoeuropeos y la arqueología.

Joan: Sé que Joseph Campbell aprendió mucho de sus trabajos; de

hecho, con frecuencia hablaba de usted en sus conferencias.

Marija: Supe indirectamente que estaba mencionando mi nombre, lo que fue una sorpresa muy agradable. Cuando recibió el manuscrito de mi último trabajo, llamado *The Language of the Goddess*, respondió con mucho cariño y entusiasmo. Recibí energía de él, y desde entonces estuvimos realmente unidos. Escribió el prefacio de mi libro, cosa que aprecié mucho. Joseph Campbell le dio vida a la mitología. Fue la figura más carismática en esta área y logró que mucha gente comprendiera qué es realmente la mitología.

Joan: *Y usted le ha dado vida a la arqueología a través del esclarecimiento de este material extremadamente importante.*

Marija: Bueno, eso espero. Estoy tratando de darle vida a la arqueología, y tal vez aún tenga tiempo para terminar los libros en que estoy trabajando. Los próximos, después de *The Language of the Goddess*, serán *The Goddess Civilization: Neolithic Europe Before the Patriarchy* y *The Spirituality of Old Europe*, donde expondré lo opuesto de lo que se ha escrito hasta el momento acerca de Europa. Se referirá a la espiritualidad, al arte, a la religión, a los templos y a la grandeza de las esculturas. Esta cultura no fue patriarcal. Fue lo que Riane Eisler llama una sociedad "solidaria" -"gilania" es su nueva expresión. Los dos sexos estaban unidos, y hombres y mujeres trabajaban por el bien común. Esto duró varios milenios, y probablemente hasta la era paleolítica, que data de hace un millón de años. No he descubierto ningún período antes del patriarcado en el cual los hombres reprimieran a las mujeres, o las mujeres a los hombres, y no estoy usando el término "matriarcado". Este no es correcto. Debemos tener otro término, y "gilania", o período matrístico, es apropiado.

Joan: *¿Qué evidencia arqueológica ha encontrado de estas sociedades "solidarias" pacíficas en la Europa prehistórica?*

Marija: Lo que yo veo en las sociedades prehistóricas, tanto del paleolítico superior como del neolítico, es una armonía sin grandes diferencias de status entre los individuos hasta que hordas de guerreros llegaron desde el este. Esta igualdad entre los sexos es particularmente evidente en las tumbas de cientos de cementerios. Los poblados no tenían ningún tipo de fortificación, y no había armas, lo que indica la ausencia de guerras. Desde fines del quinto milenio hasta comienzos del tercer milenio A.C., se produjo una transformación radical, porque de pronto empezamos a encontrar un sistema administrativo diferente, donde había moradas para los jefes. Al mismo tiempo,

aparecieron los primeros entierros reales, lo que indica un cambio en la sociedad. Estas tumbas reales estaban equipadas con oro, plata y miles de herramientas, lo que refleja la riqueza y poder de un solo individuo. En las tumbas de periodos anteriores generalmente encontramos símbolos religiosos del culto a la Diosa. En esta época, en Europa, también aparecieron las fortalezas, y la cultura europea se hibridizó. Su ideología, religión y mitología también se hibridizaron, y la sociedad "solidaria" de la Antigua Europa se perdió. Anhelamos crear ahora algo similar.

Joan: ¿Cómo influyeron estas incursiones en el florecimiento del arte en la Antigua Europa?

Marija: Ah, en realidad mucho. En primer lugar, hubo un tremendo cambio en Europa centro-oriental, que fue la primera área más rica donde vimos este cambio. Primero que nada, desaparece el arte. Desaparece la hermosa alfarería pintada. Desaparecen las esculturas. Desaparece la escritura sagrada. Antes del año 4200 A.C. más o menos, había hermosos templos en esta región, que ahora es Bulgaria, Rumania, Yugoslavia, Hungría y Grecia. De ahí en adelante no encontramos más templos o modelos de santuarios. Aquí empieza, prácticamente, el fin. Yo deduzco que tales cambios no se produjeron sólo a causa de determinadas condiciones económicas o climáticas. Es un cambio repentino y traumático. Mi explicación es la aparición de los proto-indoeuropeos en Europa, quienes establecieron su sociedad de clases, el sistema patriarcal y su panteón patriarcal de dioses gobernado por deidades masculinas -especialmente el dios del trueno, el dios del cielo resplandeciente, el dios de la muerte y de los infiernos. La imagen de la serpiente representó el mal por primera vez. El sistema simbólico de estos nuevos pueblos se oponía totalmente a lo que había antes en Europa. Por lo tanto, yo veo un choque, no una evolución. Algunos arqueólogos lo rebatirán, pero bajo mi punto de vista, fue una colisión, no una evolución de la cultura patriarcal desde la cultura matrilineal, pacífica y amante del arte.

Joan: Usted mencionó que cuando desapareció el arte, desapareció la escritura. ¿Significa esto que existió una escritura antes que en Sumeria?

Marija: Sí, por supuesto. Desde épocas muy tempranas tuvimos una escritura simbólica o sagrada, que se desarrolló a partir de símbolos religiosos muy antiguos. Por esto es que la he llamado escritura sagrada. Se usaban entre sesenta y cien signos, y tenemos al menos quinientos objetos con inscripciones usados en los rituales. Muchas figurillas y mesas de sacrificio tienen inscripciones, y hay tablillas que están grabadas con varias hileras de inscrip-

ciones. No son signos pictográficos sino geométricos, hechos con líneas en forma de V, guiones, galones y zigzags, que se pueden encontrar hasta bien avanzado el paleolítico superior; y a partir de éstos, se desarrollaron otros signos.

Joan: ¿Está afirmando que esta escritura sagrada surgió del culto a la Diosa y no con fines económicos?

Marija: Definitivamente. Esta religión era el centro de la cultura, el eje en torno al cual se desarrollaba todo, incluso la economía.

Joan: Es obvio que hoy hemos llegado al polo opuesto de esto, ya que nuestros símbolos culturales se desarrollan principalmente en torno a la economía. No me sorprende que lo que usted está planteando sea tan significativo para muchas de nosotras que estamos tratando de encontrar otra manera de estar en el mundo. ¿Usted ve la relevancia que tiene su trabajo para la vida de las personas?

Marija: Por supuesto. Hubo una época en que escribí sobre armamento, dagas, espadas, fortalezas y otras cosas similares, pero finalmente me angustié. Pero cuando empecé a escribir acerca de la Diosa, recuperé la alegría. Me siento recompensada cuando veo que mi trabajo influye en la vida de las personas.

Joan: Con su interpretación de este material arqueológico, usted nos está devolviendo nuestra prehistoria. ¿Su trabajo ha comenzado a influir en el estudio de la arqueología?

Marija: Aún no veo que haya influido en la arqueología, pero sí en artistas, poetas y escritores que están produciendo libros sobre la Diosa. Este es sólo el comienzo. No hay mal que dure cien años.

Joan: ¿Le importaría contarnos acerca de su propia vida?

Marija: Soy una refugiada del régimen soviético, cosa que logré con gran dificultad. Me fue imposible quedarme en Lituania cuando los rusos regresaron por segunda vez, porque yo estaba en la lista de las personas que serían embarcadas a Siberia. Huí de la muerte cuando llegué a Viena. Estudié en la Universidad de Viena, luego en Innsbruck, y obtuve mi doctorado en la Universidad de Tübingen en 1946. En 1949, mi esposo, mis dos pequeñas hijas y yo logramos venimos a Estados Unidos y comenzamos nuestra vida aquí con dos dólares en el bolsillo. Fui a Yale a ver al profesor Ralph Linton, quien

me sugirió que fuera a la Universidad de Harvard, cosa que hice. Yo era aún muy joven, y hubo personas que creyeron que podía crear algo, de modo que en Harvard comencé a escribir libros sobre la arqueología de Europa oriental. Debido a las abundantes bibliotecas de Harvard, me preparé sola, y nunca seguí ninguna iniciativa sino la mía. Algo en mi interior me decía que debía avanzar y trabajar mucho. Durante años trabajé en las noches para ganar dinero, pero finalmente, recibí una beca del "National Science Foundation" por cuatro años. Entonces pude continuar mi trabajo en paz. Cuando llegué al "Center of Behavioral Sciences" en Stanford, me enamoré de California y decidí venirme a vivir aquí. Muy pronto, fui contratada por UCLA, y en 1964 me convertí en profesora de tiempo completo. Ahora no tengo que temerle a nadie. Sólo hago mi trabajo.

Joan: Durante todos esos años, mientras descubría su propio camino, también era madre, criando a dos hijas...

Marija: Tres hijas. Tuve la tercera en Estados Unidos.

Joan: ¿Qué hacía su esposo en esa época?

Marija: Era ingeniero, pero nos separamos cuando me mudé a California. No recibía ninguna ayuda de él. De modo que, totalmente sola con mis tres hijas, comencé una nueva vida en California.

Joan: ¿Qué podría decirles a las mujeres que están luchando, tal vez como madres solteras, por encontrar una conexión profunda? ¿De dónde pueden sacar la fuerza para continuar como usted lo hizo?

Marija: Sólo les diría, hagan lo que quieren hacer. Es muy importante movilizarse, tener la determinación de hacer lo que es significativo. Si tienes la necesidad de hacer algo, debes hacerlo.

Joan: ¿Siente que de alguna manera la Diosa habla a través suyo?

Marija: Bueno, por supuesto. Ahora me siento tan liberada -sólo hago investigaciones sobre estos antiguos símbolos ligados a la tierra. No me reprimen como me reprimían las armas y el simbolismo patriarcal. Toda la alfarería que he tenido en mis manos está tan hermosamente decorada con espirales, meandros, con listas de diseños acuáticos que fluyen. Estas investigaciones me dan la energía para vivir. En efecto, la Diosa es la naturaleza misma, y esta conexión con la tierra es lo que realmente necesitamos. No

necesitamos separarnos de la naturaleza, de los animales y plantas. Esto es lo que expresa la Cultura de la Antigua Europa.

Diosas de la antigua Europa

Desde tempranas épocas, la Diosa, que es la Naturaleza toda, fue considerada tanto la Dadora de vida como la Quitadora de vida, renovándose continuamente dentro de los eternos ciclos de muerte y renacimiento. Durante la era del paleolítico tardío, su vulva mágica se representaba tanto en forma realista como abstracta, en triángulos, Vs, Xs y triángulos dobles. Es representada con pechos, patas de aves, meandros y otros símbolos, y a través de la imaginería animal que expresa varios aspectos de sus poderes. (La reconstrucción del sistema simbólico de la Diosa se describe en *The Language of the Goddess*, de Marija Gimbutas [San Francisco: Harper & Row, 1989]).

Los comienzos de la agricultura y la invención de la alfarería, alrededor del año 6500 A.C., estimularon un florecimiento de la expresión artística, con la aparición de miles de vasijas, artículos rituales y templos decorados con relieves y frescos. Los artefactos más característicos de la Antigua Europa son las figurillas, que representan a la Diosa, sus asistentes, sus adoradores y amuletos en su imagen. Estas han sido encontradas en altares, en plataformas de hornos, ocultas en nichos especialmente preparados, bajo el piso, y en cuevas y tumbas. También se han descubierto en tablillas en miniatura representando ciertos rituales. (Es interesante señalar que las deidades masculinas constituyen sólo el tres a cinco por ciento del total de las esculturas neolíticas).

Hay por lo menos diez tipos de figurillas femeninas, que difieren en postura, rasgos faciales, máscaras, tocados y símbolos asociados. Algunas son antropomórficas, mientras que otras son mitad humana, mitad animal o pájaro. También se encuentran retratadas en vasijas y en relieves y pinturas en muros de templos o de cuevas.

Debe quedar claro que la religión de la Antigua Europa era simultáneamente monoteísta y politeísta. La Diosa es Una y al mismo tiempo Muchas. Por lo tanto, todas las descripciones de la Diosa deben ser reconocidas como aspectos de una unidad entera, que finalmente es la Naturaleza misma.

Primero, está la Diosa que personifica las fuerzas generativas de la naturaleza. A esta categoría pertenecen sus diversos aspectos propagadores,

Este texto fue publicado en la revista *Woman of Power: A Magazine of Feminism, Spirituality and Politics*, en 1990. El artículo fue compuesto por Joan Marler del libro *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe* (San Francisco: Harper & Row, 1991). Las ilustraciones son tomadas del libro *The Language of the Goddess* (San Francisco: Harper & Row, 1989).

dadores, mantenedores y estimuladores de vida. Segundo, está la Diosa que personifica las fuerzas destructivas de la naturaleza -la Diosa de la Muerte-, representada por una figura desnuda rígida, una serpiente venenosa o un ave de rapiña -buitre, búho, cuervo o corneja. Tercero, está la Diosa de la Regeneración; Ella es quien controla los ciclos de vida de todo el mundo natural. Se manifiesta a través de los distintos símbolos del útero: sapo, rana, erizo, abeja, mariposa, cabeza de toro, triángulo y doble triángulo. La muerte y la re-regeneración están inseparablemente conectadas con la naturaleza; por eso la Diosa de la Muerte y la Regeneración a veces se considera como una sola deidad, en reconocimiento de la unión cíclica de estas polaridades.

LA DIOSA GENERATIVA, DADORA DE VIDA

La Diosa de las eras paleolítica y neolítica es partenogenética, creando vida a partir de sí misma. Ella es la "Diosa Virgen" primitiva, autofertilizante, que ha sobrevivido hasta hoy. La capacidad de las mujeres para dar a luz y alimentar hijos con su cuerpo es sagrada, y se venera en esta imagen como la máxima metáfora divina.

En los tiempos prehistóricos, era típico representar sólo aquellas partes del cuerpo que emitían sus poderes generativos: vulvas, triángulos púbicos, nalgas y pechos. Bastaba con esculpir su vulva en una roca, encontrar una piedra con forma de triángulo o hacer un amuleto de hueso con forma de pecho o nalgas. Su vulva, la matriz cósmica, es representada como un triángulo, rombo u óvalo sobrenatural, a menudo junto con signos acuáticos -meandros, zigzags, líneas paralelas onduladas-, o como una semilla con un punto en el centro.

La Diosa Dadora de Vida, mostrada en postura de parto, tiene una vulva abultada, dilatada, y aparece representada con frecuencia en el arte del paleolítico y de la Antigua Europa. Como Dadora de Vida, es Madre de todas las formas de vida, incluyendo los animales. Si, en efecto, las cuevas fueron consideradas análogas a su útero, entonces los animales pintados en los muros de las cuevas paleolíticas de Europa también estaban en su útero. Estos grandes santuarios tal vez pudieron ser percibidos como elegantes metáforas de la "Madre de los Animales".

LA DIOSA PREÑADA DE LA AGRICULTURA - LA MADRE TIERRA

A comienzos del neolítico, esta ya antigua deidad fue transformada en Diosa de la agricultura, protectora de todos los frutos de la cosecha, pero especialmente del grano y del pan. Se construyeron para Ella altares especiales, cerca de los hornos donde se hacía el pan, y era adorada en todos los lugares donde había grano sembrado y donde se preparaba el pan.

Las esculturas neolíticas de la Diosa Preñada estaban decoradas con espirales, serpientes, triángulos, rombos y signos cuadrangulares. Estos se re-

lacionan con la costumbre de sembrar el grano por las cuatro esquinas de la tierra.

Durante al menos 8.000 años, el animal sagrado de la Madre Tierra fue el cerdo. Máscaras y vasijas ceremoniales indican que había días de fiesta, probablemente para celebrar la siembra y la cosecha, en que se realizaban sacrificios a la Diosa mientras danzaban con máscaras de cerdos.

La Madona Negra es la propia Madre de la Tierra, cuyo color negro representa la fertilidad de la tierra. La renovación anual de esta fecundidad es su milagro fundamental.

LA DIOSA AVE

La Diosa Generativa aparece como un ave con pico o nariz oprimida, cuello largo, pechos femeninos a veces exagerados, alas o protuberancias en forma de alas, y nalgas femeninas sobresalientes trazadas con forma de pato o cisne. A menudo no tiene boca, pero a veces tiene algún peinado o corona.

Ella es la Diosa del agua y del aire. Sus símbolos son los meandros, galones, líneas paralelas o en zigzag y el número tres, los que decoran su cuerpo y los objetos asociados a ella.

La naturaleza de la Diosa Ave es dualista. Desde los tiempos paleolíticos, Ella ha sido dadora de vida, de riqueza y de alimento. Por otra parte, representa la Muerte disfrazada de buitre, búho u otras aves de rapiña o que se alimentan de carroña.

Los numinosos pechos mágicos pertenecen a la Diosa Ave, y Ella con frecuencia tiene un collar y líneas diagonales en sus mejillas. A veces es representada en forma de vasijas pintadas con sus símbolos, con su rostro o máscara en el cuello. A menudo estas vasijas tienen pechos con hoyos en el centro usados probablemente como surtidores para libaciones. La Diosa Ave es aquí la Nutridora que conserva la vida y trae buena suerte.

LA DIOSA SERPIENTE

La Diosa Serpiente asegura el bienestar y continuidad de la vida a través de una armonía íntima con los ciclos de la naturaleza, y a veces se la considera un antepasado familiar. En Europa oriental, hasta comienzos del siglo XX, las serpientes eran guardadas bajo los cimientos de las casas y alimentadas con leche. La imagen de la serpiente está íntimamente conectada con los ciclos de muerte y renacimiento de la naturaleza, así como con la luna creciente y menguante. Su hibernación es análoga a la muerte, mientras que el desprendimiento de la piel vieja representa un tipo de inmortalidad. El retorno de la serpiente en la primavera significa el renacimiento del mundo natural.

Las serpientes con cachos aparecen en dibujos de cuevas paleolíticas y en relieves de vasijas neolíticas. Estos cachos deben haber representado algún

aspecto de sus poderes especiales. A partir del séptimo milenio A.C. en Creta y en el sur de Europa, se encuentran esculturas de la Diosa Serpiente coronada.

La Diosa Serpiente antropomórfica de la era neolítica ha sido encontrada en postura yoga, usualmente con manos y pies en forma de serpiente. Cuando tiene cabeza, tiene ojos y boca ancha, pero jamás nariz de pájaro. En su espalda o brazos se encuentra a veces un nido completo de serpientes. Las esculturas más conocidas de la Diosa Serpiente o de sus asistentes sagrados son las figurillas de loza o marfil del siglo XVI A.C. del templo de Cnosos en Creta. Estas son las más elegantes de todas, con los pechos expuestos y serpientes retorciéndose alrededor de su cintura y brazos.

La Diosa Serpiente y la Diosa Ave son deidades paralelas. La Diosa Ave nutre a la humanidad, dando vida, destino y muerte inevitable. La Diosa Serpiente, a través de una renovación estacional de la energía vital, asegura y protege la vida de seres humanos y animales. Su aspecto venenoso también está presente, apareciendo como Diosa de la Muerte.

LA DIOSA DE LA MUERTE

La Diosa que concede la muerte es la contraparte del Destino que otorga la vida. Como un búho o un cuervo, Ella profetiza la muerte; y como una mujer vestida de blanco, o como tres mujeres, Ella aparece como la propia Diosa de la Muerte.

Las principales manifestaciones de la Diosa neolítica de la Muerte son el buitre y el búho, que se encuentran en templos y cementerios. Las Diosas Buitres más impresionantes son las de los frescos de Catal Hüyük, donde se ven atacando cuerpos sin cabezas. La imagen de la Diosa Buitre en el acto maternal de juntar en Sí Misma los restos de los muertos, indudablemente data de tiempos muy antiguos.

En Europa occidental, la Diosa Búho se encuentra esculpida en menhires de tumbas megalíticas, mientras que en Europa sudoriental aparece en forma de urnas. Dondequiera que se halle la Diosa Búho, está asociada con espirales, serpientes, triángulos, hachas triangulares y garfios. En los tiempos históricos, las Diosas Buitre y Búho siguen apareciendo como Atenea en Grecia y como Morrigan en Irlanda, quien se convierte en una corneja o cuervo.

LA DIOSA BLANCA: LA FIGURA DESNUDA RÍGIDA DE LAS TUMBAS

Las principales características de esta Diosa -posición rígida, desnuda, habitualmente sin pechos, con las manos sobre el torso o extendidas a los lados (o incluso sin brazos), y con un gran triángulo púbico- se dan durante miles de años desde el paleolítico superior hasta la Edad de Bronce en todas las culturas europeas. Mientras las figuras desnudas rígidas del neolítico son redondas, las imágenes de la Edad de Cobre y de la Temprana Edad de Bronce

del cuarto y tercer milenios A.C. son delgadas y abstractas; piernas reducidas a conos y brazos rectangulares plegados. Estas se encuentran sólo en cementerios, de a una o en grupos de a tres.

Es profundamente significativo que cada Figura Desnuda Rígida de la Muerte aparezca representada con un gran triángulo púbico en el centro de su cuerpo. Aun frente a la muerte, Ella mantiene la promesa de la regeneración, porque, efectivamente, su útero es el eterno centro pivotal entre la muerte y la vida.

LA DIOSA DE LA MUERTE Y LA REGENERACION

En las religiones de la Antigua Europa, las Diosas de la Muerte y la Regeneración representan aspectos polares del mismo ciclo completo subyacente a todas las manifestaciones. La muerte, la fría oscuridad del invierno, cuevas, tumbas y sepulturas son su dominio -pero Ella también es quien recibe la semilla fértil, la luz del otoño, el huevo fertilizado, que transforma la tumba en un útero para la gestación de una nueva vida. Ella es la Madre de los Muertos y de los vivos, lo que explica que muchas tumbas tengan forma de huevo, estando a veces cubiertas con una piedra o montículo triangular de piedras. Las tumbas megalíticas de Europa occidental a menudo tienen forma de vagina y útero, o la forma del cuerpo antropomórfico de la Diosa.

Hay una cantidad de imágenes de la Diosa de la Muerte que han sobrevivido hasta nuestra edad moderna. Recuerdos de Ella viven en cuentos de hadas, rituales, costumbres y en el lenguaje. Esta Diosa del invierno y de la muerte con frecuencia es descrita como la fea Vieja Bruja de nariz y dientes largos. Su poder reside en sus dientes y cabellos, y controla la caída de la nieve, la aparición del sol y la regeneración de la naturaleza. Su reino son las profundidades internas de montículos y cuevas.

SIMBOLOS DE LA REGENERACION

La Diosa que representa la regeneración aparece en formas relacionadas con los órganos generativos femeninos: el triángulo púbico, expresado como triángulos, formas de reloj de arena (triángulos dobles) y líneas en zigzag; la vulva, representada como un óvalo con un punto y una línea en el centro, formas de semilla y capullo e imágenes relacionadas; el útero, expresado como pez o erizo; y fetos, exhibidos como sapos o liebres. La matriz femenina con sus trompas de falopio, se parece a la cabeza de un toro con cachos. En el arte cerámico desde comienzos del neolítico hasta fines de la cultura minoica, las cabezas de buey (bucráneos) se asocian constantemente con símbolos de la regeneración.

Esta Diosa también es representada en el arte como abeja, mariposa, polilla u otros insectos, teniendo a veces la cabeza antropomórfica de la Diosa.

Los insectos pueden representar a la Diosa propiamente tal, o a las almas que abandonan el cuerpo en el momento de la muerte o durante los sueños. Estas asociaciones están registradas en la historia, así como en datos arqueológicos, y permanecen a través del folklore europeo.

La Diosa Ave también participa en el proceso de regeneración. Los pechos de la Diosa Ave encontrada en tumbas y altares funerarios tienen la función de regeneración a partir de la muerte, y no de alimentación para los vivos. En el santuario de Catal Hüyük (séptimo milenio A.C.), los pechos cubren los cráneos de buitres en los relieves de los muros -el carácter necrótico (símbolo de la muerte) de la Diosa cubierto por un símbolo de vida. Su aspecto dador de vida triunfa, mientras el aspecto mortal, en forma de ave de rapiña, es inevitable -pero sólo es una fase pasajera, temporal.

La ubicua Diosa Serpiente funciona no sólo en el reino de los vivos, tanto en su aspecto benevolente como venenoso, sino también en el ámbito de la regeneración. Ella es un símbolo de resurrección e inmortalidad -inspirado por la capacidad de las serpientes para despertar de la hibernación y cambiar su piel vieja. Con frecuencia las serpientes son representadas en espirales que a veces invierten la dirección desde el centro, sugiriendo el flujo y reflujo de la vida, de la muerte y del renacimiento, y la eternidad cíclica del tiempo. Son criaturas ondulantes de la tierra oscura y húmeda -mensajeras de los misterios del otro mundo, cuyo secreto es la última paradoja: de la muerte surge la vida.

Figura 1: *UNA FIGURILLA DE VINCA, con meandros por delante y por detrás, y galones sobre los hombros y piernas. La cabeza enmascarada está reconstruida sobre la base de figurillas y diseños relacionados. (Potporanj, cerca de Vrsac, norte de Yugoslavia; 4500 A.C.)*



Figura 2: *UNA DIOSA MAJESTUOSA EN TRONO, rodeada por felinos, está dando a luz un niño que sale de entre sus piernas. Fue encontrada en un granero. Cabeza reconstruida. Neolítico de Anatolia central (Santuario en Catal Hüyük; 6000 A.C.)*



Figura 3: *LA DIOSA PREÑADA*. En la Edad de Cobre de Europa centro-oriental, habitualmente aparece sentada en un piso. Tiene un espiral doble en la vulva, y rombos en las nalgas y muslos. (Pazardzik, Bulgaria; mediados del quinto milenio A.C.)



Figura 4: *UNA DIOSA AVE*. Gran escultura en piedra de Francia. La figura tiene una profunda V sobre los pechos, y enormes manos con tres dedos. Su boca redonda y pechos son una Fuente Divina. Chassée (Capdenac-le-Bout, sur de Francia; 4000 A.C.)



Figura 5: *MASCARA DE ALFARERIA DE VINCA*. El carácter sobrenatural de los ojos se resalta por medio de los enormes triángulos que los rodean; nótese la doble V en la frente. Primeros años de Vinca. (Vinca; 5200-5000 A.C.)



Figura 6: *MASCARA DE ALFARERIA DE VINCA*. Líneas fluyen alrededor de los ojos y hacia abajo hasta el pico; bandas de estrías horizontales cubren el área bajo los ojos; líneas, Vs y meandros marcan la frente. Medios de la cultura Vinca. (Kosovska Mitrovica, sur de Yugoslavia, 5000-4500 A.C.)



Figura 7: LA DIOSA SERPIENTE de la Creta neolítica. Aparece en postura yoga, con piernas parecidas a una serpiente, pero con ojos, nariz y boca humanos. Figurilla de arcilla, gris oscura pulida y con incrustaciones de líneas blancas. (Kato Ierapetra, sur de Creta; 6000-5500 A.C.)



Figura 8: EL JABALI está simbólicamente asociado con la muerte. Esta figurilla en terracota de Europa centro-oriental, da testimonio de su significación religiosa. Cucuteni (Novye Ruseshty I, Moldavia soviética; 4500-4400 A.C.)

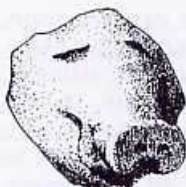


Figura 9: UNA FIGURA DESNUDA RIGIDA DE LA MUERTE. En Anatolia occidental, algunas figurillas de mármol tienen alas y usan grandes máscaras (probablemente de biñhos). (Asia Menor; Temprana Edad de Bronce II, mediados del tercer milenio A.C.)



Figura 10: FIGURILLA. Bajo los pechos aparecen unas Ms, fuente de leche y alimento. Esta figurilla también tiene Ms en la espalda, y lleva un collar con forma de V. Nótese las mariposas, símbolos de regeneración, bajo las Ms. Neolítico del sur de Italia (Passo di Corvo, cerca de Foggia; 5700-5300 A.C.)



Figura 11: *UNA MASCARA DE LA MUERTE*, máscara de terracota con una diadema, grandes ojos, enormes lóbulos perforados y dos pendientes a cada lado del mentón. Karanovo. (Karanovo, cerca de Nova Zagora, Bulgaria central; 4500 A.C.)



Figura 12: *VASIJA ANTROPOMORFICA REPRESENTANDO A LA DIOSA DE LA MUERTE Y LA REGENERACIÓN*. Pintada blanca sobre amarillo. Karanovo VI (Sultana cerca de Oltenita, sur de Rumania; mediados del quinto milenio A.C.)



Traducido por Elena Olivos

La espiritualidad basada en la tierra celebra el ciclo de la vida

STARHAWK

Las metáforas de las principales corrientes de las tradiciones, las historias que vemos en la televisión cada noche, las estructuras implícitas de nuestras principales instituciones están basadas en la lucha y la dominación. La guerra es el principio organizador de la sociedad: sus estructuras jerárquicas determinan la administración de las corporaciones, escuelas, prisiones, hospitales, universidades, iglesias y por supuesto, los gobiernos.

La guerra establece un patrón de relaciones de poder desigual, entre hombres y mujeres, gente de piel clara y gente de piel oscura, ricos y pobres, seres humanos y naturaleza. La guerra nos enseña a necesitar un enemigo para conquistar y vencer y a ver a aquellos que son diferentes como inferiores, peligrosos, inhumanos.

Sin embargo, cuando el nacimiento se convierte en nuestra metáfora fundamental, el mundo cambia. El cosmos se convierte en un cuerpo viviente en el cual todos/as participamos, sumergiéndonos y emergiendo continuamente en ciclos rítmicos. El nacimiento es un proceso que tiene su propio ritmo y está sujeto a sus propias leyes. Aunque es común, se mantiene como un misterio: inherentemente sorprendente, nunca totalmente conocido o controlable, un proceso movido por fuerzas tan intensas que nos sacan de la superficialidad y nos lanzan dentro de las profundidades de la corriente de la vida.

En las culturas donde el ciclo de la vida es la metáfora relevante, los objetos religiosos reflejan su imaginaria, mostrándonos mujeres -Diosas- en embarazo avanzado o dando vida. Estas imágenes, a menudo son interpretadas como meros "cultos a la fertilidad", pero las imágenes del nacimiento también se refieren a historias, ahora perdidas, mitologías, ricos sistemas de simbolismo, e ideologías acerca de los procesos de creación y generación.

Este ensayo fue publicado en 1989, en el libro editado por Judith Plant *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* (Philadelphia: New Society Publications), con el título "Earth-based Spirituality Celebrates Cycles of Life".

Las espiritualidades basadas en la tierra celebran el ciclo de la vida: nacimiento, crecimiento, decaimiento, muerte y regeneración tal como aparece en la ronda de estaciones del año, en las fases de la luna, en la vida humana, de las plantas y animales, siempre con la meta de establecer un equilibrio entre todas las comunidades diferentes que comprenden el cuerpo viviente de la tierra.

La espiritualidad basada en la tierra entrega tanto un imperativo hacia la acción en el mundo como una fuente de fuerza y renovación de las energías que a menudo se gastan en la acción política.

LAS BRUJAS: MOLDEADORAS DE LA REALIDAD

Por supuesto, no puedo hablar por todas las tradiciones basadas en la tierra o por ninguna excepto la mía -y aún así yo hablo *dentro de* una tradición, no *por* ella. No tenemos dogma, ni textos o creencias autorizadas, ni un cuerpo autorizado para autorizar nada; no lo descamos tampoco, porque la espiritualidad basada en la tierra valora la inspiración y autonomía individual. La tradición de la cual soy parte proviene de las religiones pre-cristianas de Europa que rendían culto a la Diosa, y somos llamadas *brujas*, una palabra que proviene de una raíz anglosajona que significa "doblar o moldear". Las brujas fueron, entonces, "dobladoras" y moldeadoras de la realidad.

Las brujas de hoy día son mayoritariamente gente urbana que vive en el variable, fragmentado y tecnológico mundo moderno. Aunque algunas brujas crecieron en tradiciones familiares que sobrevivieron los tiempos de persecución, la mayoría de nosotras hemos llegado al oficio en la adultez y estamos enfrentadas a la tarea de remodelar la cultura occidental.

Los intentos de las iglesias católica y protestante en los siglos XVI y XVII de desacreditar a la Antigua Religión, de identificar brujería con satanismo, con culto demoníaco o con la actividad de hacer hechizos malignos, la persecución a las brujas y el asesinato de millones de mujeres y hombres, fueron parte de un vasto lavado de cerebro cultural que intentó destruir los últimos vestigios de una visión de mundo orgánica y estableció una visión del mundo como una jerarquía mecánica. La palabra "bruja" todavía conlleva asociaciones negativas para algunas personas, pero la uso porque alude a la realidad de otras dimensiones que nuestra cultura necesita para recuperar equilibrio y sanidad.

UNA NUEVA FORMA DE ENTENDER EL PODER

La espiritualidad basada en la tierra está basada en tres conceptos. El primero es el de la *inmanencia*: la Diosa está incorporada en el mundo viviente, en las comunidades humana, animal, vegetal y mineral y en sus interrelaciones. Entre los científicos este concepto ha sido formulado como la hipótesis Gaia. La inmanencia cambia nuestro sentido de los valores. Cuando lo sagrado es

inmanente, cada ser tiene un valor que es inherente, que no puede ser disminuido, tasado o graduado, que no puede ser ganado ni concedido. La inmanencia también cambia nuestra definición del poder.

Poder no es sólo el poder-sobre, la habilidad para manipular, controlar y castigar, sino también poder-desde-adentro, la habilidad inherente que cada una de nosotras tiene para llegar a ser lo que estamos destinadas a ser- una semilla tiene dentro de ella el poder inherente de echar raíces, crecer, florecer y dar frutos. El poder-desde-adentro no está limitado y no hay escasez de él en el universo. Mi poder no impide que tu tengas poder, más bien mis habilidades y conocimientos pueden aumentar los tuyos. El poder-desde-adentro debe ser aterrizado, esto es, conectado a la tierra, en las condiciones materiales de vida actuales, porque el mundo material es el territorio del espíritu en las tradiciones basadas en la tierra.

La inmanencia también es un concepto que se opone a la pasividad algunas veces atribuida a las filosofías espirituales. Porque cuando este mundo es visto como el cuerpo viviente de la Diosa, no hay escape, no hay ningún otro lugar donde ir, ni nadie que nos salve.

El mismo cuerpo de la tierra es el terreno de nuestro crecimiento y desarrollo espiritual, el cual se pone en contacto con la plenitud de la vida inherente a la tierra y por ende con la realidad de lo que ahí está pasando. Cuando lo que está pasando es el envenenamiento y la destrucción de la tierra, es nuestro propio desarrollo personal el que requiere que hagamos algo para detener esto, para cambiar el rumbo y sanar al planeta.

La espiritualidad basada en la Tierra valora la diversidad. Aprendimos de la ecología que mientras más diverso sea un sistema, más capacidad tiene para sobrevivir. Pero hemos crecido en un mundo en el cual la diferencia está asociada con el peligro. Ser diferente significa ser menos o mejor, valorado o desvalorado, conquistado o conquistador.

El segundo concepto básico de la espiritualidad basada en la tierra es el de la *interconexión*. Todas las partes del cuerpo viviente de la tierra están unidas. Todas las cosas están interconectadas, incluyendo el mundo humano y el mundo natural. La espiritualidad basada en la tierra se fundamenta en nuestro amor por la naturaleza, nuestra identificación con las estaciones, los ciclos, las comunidades de animales y plantas.

Esta conexión profunda con todas las cosas se transforma en *compasión*, nuestra habilidad para sentir con, e identificarnos con otros -seres humanos, ciclos y procesos naturales, animales y plantas. Nuestra definición del sí mismo se expande, y sabemos que nuestros propios intereses están unidos a los negros en Sud Africa tanto como a los habitantes de la selva en el Amazonas, y que sus intereses a su vez no están separados de aquéllos del águila, la ballena, y el oso gris.

La espiritualidad basada en la tierra no ve a los seres humanos separados de la naturaleza, ni se imagina el orden humano y el orden natural como opositores en una guerra. El orden social actual, por supuesto, sirve a intereses inherentemente en desacuerdo con los de los sistemas naturales, pero para cambiar este orden debemos cambiar la falacia esencial de que estamos de alguna manera apartados de la naturaleza. Aliarnos con la naturaleza *contra* los seres humanos, como lo hacen algunos medio-ambientalistas no hace nada por cambiar la disociación elemental en nuestro pensamiento. En la visión de mundo de la religión de la tierra, somos naturaleza, y nuestras capacidades humanas de lealtad y amor, rabia y humor, placer, intuición, intelecto y compasión son tan parte de la naturaleza como los lagartos y los bosques de secoya.

INTERCONEXION DE LOS ASUNTOS POLITICOS

La interconexión también proporciona las bases para nuestro entendimiento político. Cuando vemos el mundo como inherentemente interconectado, también entendemos que los asuntos políticos no son separables. A menos que entendamos las interrelaciones de los sistemas humanos de opresión y la opresión de la tierra, no podemos desarrollar una estrategia y programar una acción política que tenga sentido. Está en el interés de aquellos que gobiernan impedirnos ver estas conexiones -porque tal conocimiento es poder.

La compasión, nuestra habilidad de sentir con otro, valorar otras vidas como valoramos las propias, vemos a nosotras/os mismas/os como responsables, y responsables ante aquellos que son diferentes a nosotros, tiene un valor de sobrevivencia. Porque a través de la compasión, podemos abrir una visión multifacética del mundo que permite comenzar a entender los problemas en su verdadera complejidad.

La compasión nos permite identificar la falta de poder y las estructuras que perpetúan esto, como la raíz de la pobreza, de la sobrepoblación, de la destrucción insensible del ambiente natural. Desde este entendimiento podríamos desarrollar estrategias que desafíen la falta de poder en muchos campos. Podríamos presionar por ayuda para el desarrollo que estimule la sensibilidad ecológica, y por tecnología apropiada que sea apta para el clima, el suelo y la cultura, que esté orientada hacia las mujeres que hacen gran parte del trabajo agrícola actual en Africa, que ponga el control de la tierra y los recursos en las manos de la gente que vive de la tierra. Y podemos estar conscientes de que tales medidas tendrán repercusiones económicas que nos afectarán y producirán cambios en nuestras propias vidas. Un movimiento al tanto de los valores de la religión de la tierra señala todos los asuntos en tales multifacéticas formas, y construye una agenda política que refleja nuestro entendimiento de las interconexiones.

El cambio que necesitamos hacer es tanto un cambio en la conciencia

como una gran reestructuración de todas las instituciones de la sociedad. Necesitamos comprometernos en una resistencia activa y no-violenta frente a la destrucción que está siendo montada en todo nuestro alrededor. Al mismo tiempo, necesitamos desarrollar y hacer real nuestras visiones alternativas: crear nuestras propias empresas/fuentes de trabajo, vivir en pequeñas comunidades, cultivar los jardines que encarnan nuestros ideales. Haciendo esto, podemos experimentar con nuestros ideales a pequeña escala y descubrir si realmente funcionan en la práctica.

En todo esto necesitamos apoyo y comunidad. Los rituales de las religiones de la tierra son herramientas que podemos usar para vincularnos, en la medida que estamos en trabajos y luchas comunes. Las comunidades que creamos deben ellas mismas estar estructuradas en formas que encarnen nuestros ideales.

RITUALES: REPRESENTANDO NUESTRAS VISIONES

La espiritualidad feminista, la espiritualidad basada en la tierra, no es sólo un ejercicio intelectual, es una práctica. Para aquéllas de nosotras atraídas por esta forma de expresión, nuestros rituales nos permiten representar nuestras visiones, crear islas de espacio libre en el cual cada una puede ser afirmada, valorada por su ser inherente. En el ritual podemos sentir nuestras interconexiones con todos los niveles del ser, y movilizar nuestra energía emocional y nuestra pasión hacia la transformación y el crecimiento de nuestros poderes. Podemos dar un nuevo sentido al juego, a la música, al ritmo, y un sentimiento comunitario al trabajo político. Y cuando logramos comunicarnos entre nosotras en formas locas y absurdas, aprendemos a no tomarnos a nosotras mismas tan en serio.

La transformación es inherentemente creativa, y cada una de nosotras es parte del ser creativo que es el universo mismo. Aunque las estructuras de dominación están fuertemente arraigadas, deben cambiar inevitablemente, como cambian todas las cosas. Podemos llegar a ser agentes de esa transformación y hacer nacer un mundo nuevo.

Traducido por Josefina Hurtado Neira

Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriarcado

MARY CONDREN

LAS LAMENTACIONES DE EVA

Soy Eva, esposa del gran Adán.
Fue por mi culpa que murió Jesús.
Ya que a mi raza robé el Cielo,
mi lugar verdadero está en Su Cruz.
En su Paraíso me colocó Dios,
luego una malvada decisión me hizo caer en desgracia.
Por consejo del Demonio,
mi mano pura manché con el mal.
Extendí mi mano y cogí,
la fruta de la muerte y comí.
Mientras contemple la mujer ese día,
caminará por la senda de la Insensatez.
La marchitez del helado invierno,
Las inundadoras olas y asfixiantes nieves,
el temido Infierno y la muerte que lastima,
¡nada de esto existiría, si no fuera por Eva!

Hasta el día de hoy, probablemente no haya otro nombre que cause tanto impacto en hombres y mujeres religiosos que el de Eva. Eva ha sido el símbolo del libertinaje, el orgullo, la seducción, la desobediencia, la tentación y la debilidad espiritual de las mujeres. Eva es la mujer a la que más temen las demás mujeres: el símbolo de nuestra naturaleza negativa, de la profundidad en la que nos podemos hundir a menos que seamos fieles a nuestra herencia religiosa. A pesar de las enseñanzas del cristianismo según las cuales Cristo, por su muerte y resurrección, ha vencido el pecado, las mujeres no pueden sentirse libres de la "maldición de Eva". Los hombres, no importa cuan alto hayan

Este texto fue publicado en 1989, en el libro de Mary Condren *The Serpent and the Goddess: Women, Religion and Power in Celtic Ireland* (San Francisco: Harper & Row), con el título "Eve and the Serpent: The Foundation Myth of Patriarchy".

llegado en su sublimación espiritual, jamás podrán estar seguros de su salvación mientras haya "Evas" a su alrededor.

Hay varios relatos bíblicos sobre la creación del mundo, pero la historia de la creación de Adán y Eva y de su desobediencia es la que mayor influencia ha tenido en el pensamiento occidental. Esto es interesante en sí mismo, porque el relato es muy extraño, lleno de contradicciones aparentes que, si las mujeres hubieran tenido acceso a la educación formal, se habrían puesto al descubierto mucho tiempo atrás.

La impresión general de estos relatos es que Adán y Eva, por haber comido la fruta prohibida a sugerencia de la serpiente, fueron castigados simplemente por su desobediencia. Esta versión, sin embargo, presenta varios problemas. En primer lugar, la serpiente aparece como "más astuta que ninguna otra bestia del campo que el Señor había hecho". Ahora bien, si era una bestia perversa, ¿por qué era hermosa y "astuta", y cómo se coló en el Paraíso? Cuando la serpiente preguntó a la mujer si ella y Adán estaban autorizados para comer de todos los árboles del jardín, Eva contestó:

Podemos comer la fruta de los árboles del jardín. Pero de la fruta del árbol que está en el centro del jardín Dios dijo: "no deben comer, ni tocar bajo pena de muerte." Luego la serpiente le dijo a la mujer, "¡No! ¡Ustedes no morirán! Dios de hecho sabe que el día que coman de esa fruta, se les abrirán los ojos y serán como Dios, y conocerán el bien y el mal".!

Entonces, Eva tomó la fruta y "dio un poco a su marido". Cuando Dios vio lo que habían hecho, los expulsó del Paraíso.

El problema lógico es que si Adán y Eva fueron hechos a la imagen de Dios, ¿por qué es problema que "sean como dioses"? Por cierto, si el comer la fruta permitía que Adán y Eva supieran la diferencia entre el bien y el mal, habrían estado en mejores condiciones para conocer la voluntad de Dios en el futuro y seguirla. Por esto parece infinitamente mezquino echarlos del Paraíso por este motivo. Si se convertían en dioses por comer la fruta, ¿por qué debían perder el Paraíso? Si se nos dice que nuestras vidas son una mera preparación para el momento en que lleguemos a conocer plenamente a Dios, ¿por qué en la Biblia, cuando parece posible conocer a Dios, Adán y Eva pierden el Paraíso en lugar de ganarlo? Al valorarla a la par con esto, la historia no tiene mucho sentido a menos que queramos dar una imagen de Dios como un tirano que, por mero antojo, dice, "Pueden comer de este árbol y no de aquél".

Una interpretación psicológica popular de la historia es que el pecado de Adán y Eva no es simplemente un pecado de desobediencia sino uno de

transgresión sexual, y que la serpiente es en realidad un símbolo fálico. Esta se reconfirma por el pasaje en que se dice, "repentinamente se encontraron desnudos y tuvieron vergüenza". Pero esto no tiene sentido cuando recordamos que al principio del Génesis, la primera orden que Dios dio a todo lo que había creado fue "Creced y multiplicaos". ¿Por qué, entonces, si Adán y Eva procedieron a hacer exactamente esto, tuvieron que ser castigados?

Esta interpretación parece adecuada a la luz del castigo dado a la mujer:

Multiplicaré tus sufrimientos en el embarazo.
 Con dolor darás a luz a tus hijos,
 necesitarás de tu marido
 y él te dominará.²

El hombre, sin embargo, no recibe ningún castigo sexual. Su castigo se relaciona con sus condiciones de trabajo. "Con el sudor de tu frente comerás tu pan". Si el pecado hubiera sido sexual, ¿por qué no fueron castigados ambos de la misma manera? Aunque Dios le había dicho sólo a Adán que no comiera de la fruta, Eva también fue castigada.

Cuando Dios enfrentó a Adán en el jardín, la excusa de éste por haber comido la fruta fue "la mujer que me diste por compañera me dio de la fruta y comí". Aquí Adán casi culpa a Dios por haberle dado a la mujer. Nótese que en el texto solamente dice, "La mujer vio que el árbol era apetitoso, que atraía la vista y que era muy bueno para alcanzar la sabiduría. Tomó de su fruto y comió y se lo pasó luego a su marido, que andaba con ella, quien también lo comió".³

La mujer buscaba el conocimiento y comió la fruta. Adán, en cambio, simplemente sació su apetito y luego trató de hacer responsable de ese acto solamente a su mujer. Sin embargo, Adán ha pasado a la historia como un pobre hombre, desgraciado y descarriado, una advertencia a todos los hombres para que no escuchen a las mujeres. Y Eva ha pasado a la historia como la gran tentadora de todos los tiempos, modelo del carácter seductor de todo el sexo femenino.

A pesar de sus contradicciones, esta historia ha tenido implicaciones ampliamente difundidas que influyen poderosamente en el trato que se da a la mujer en la sociedad. Las mujeres han sido identificadas con Eva, símbolo de la perversidad, y pueden llegar a la santidad sólo si se identifican con la Virgen María, la figura opuesta de Eva. Pero esa es una tarea imposible, ya que se nos ha dicho que María "fue concebida sin pecado" y que cuando dio a luz a Jesús, siguió siendo virgen.⁴ Entonces, para alcanzar una santidad total, las mujeres tienen que renunciar a su sexualidad, símbolo de su rol de tentadoras y medio por el cual arrastran a los hombres, rebajándolos de su

excelsa posición. Por esta razón la mayoría de las santas de la Iglesia Católica han sido o vírgenes, mártires, viudas o mujeres casadas que han hecho voto de perpetua castidad. El sexo y la espiritualidad se han convertido en conceptos diametralmente opuestos en la enseñanza cristiana.

En base a la simple frase "le dio un poco a su marido", los estudiosos eclesiásticos han desarrollado las teorías más increíbles sobre el poder maléfico de las mujeres para promover el mal. Uno tras otro, los padres de la iglesia proclamaron solemnemente que Eva ejerció una "persuasión perversa", o que "corrompió a su esposo".⁵ En el *Malleus Maleficarum* (Martillo de las brujas), manual de cazadores de brujas del siglo XV, se dice: "En el Antiguo Testamento, las Escrituras tienen mucho que decir sobre las mujeres, y esto se debe a la primera tentadora, Eva, y a sus imitadoras."⁶

Un comentario moderno sobre el relato del Paraíso resume esta mentalidad:

Eva se arrastra a su objetivo como serpiente. Sí, aquí hemos tropezado con una ominosa afinidad.... La serpiente es la casuista universal de los engaños perversos, cuyo fin es el polvo y la ceniza. No fue sino cuando Adán, suspirando amorosamente por una compañera, soltó una de sus propias costillas, que a la habladora serpiente se le ocurrió seducir al gentil jardinero.⁷

Algunos comentaristas sugieren también que Adán comió la fruta como gesto de generosidad y de auto-sacrificio. Cuando supo que su mujer iba a ser condenada, Adán no quiso separarse de ella. Otros eminentes Padres de la Iglesia sugieren que comió de la fruta simplemente para no contradecir a Eva.⁸

El relato también tiene implicancias prácticas para las mujeres, puesto que justifica la discriminación sexual. Adán representa, para los fines prácticos, al mundo de la producción; en cambio, Eva es el mundo de la reproducción. No hay comparación entre el trato que reciben estos dos mundos en la teología moral cristiana. Por ejemplo, Adán fue castigado con tener que trabajar con el sudor de su frente. Sin embargo, esto jamás ha detenido al hombre en el desarrollo de las herramientas agrícolas y de las tecnologías que hacen mucho más fácil la producción de los alimentos, al reducir el trabajo. En cambio, cuando las mujeres han tratado de aliviar los dolores del parto, todo el peso de la teología moral ha caído sobre sus cabezas.⁹

Uno de los castigos de la mujer es que "necesitarás a tu marido, y él te dominará". De nuevo, cuando la mujer trata de mitigar el peso de la opresión patriarcal también, se le ha puesto resistencia usando todo el peso de la autoridad bíblica. En la tradición cristiana se presume que la opresión de la mujer se debe a su pecado original, y que se debe hacer muy poco para aliviarla.

Evidentemente, el relato ha sido interpretado de tal manera que fomenta la subyugación de las mujeres. ¿Fue esto necesariamente la intención consciente de los narradores originales, o fue una consecuencia de los grandes cambios que tuvieron lugar en la sociedad hebrea y que se reflejan en el relato? Un análisis más detenido del relato en el contexto del Cercano Oriente antiguo nos dará algunas pistas fundamentales para comprender la complejidad de lo que verdaderamente ocurría. Al final de la creación Yavé dice:

"Miren que este hombre ha llegado a ser como uno de nosotros, pues se hizo juez del bien y del mal. No vaya ahora a estirar su mano y comer también del Arbol de la Vida. Pues al comer de este árbol vivirá para siempre." Por eso lo echó del Jardín del Edén, para que trabajara la tierra de la cual se había formado. Y habiendo expulsado al hombre, puso querubines al oriente del Jardín del Edén, y una espada fulgurante, para custodiar el camino al Arbol de la Vida.¹⁰

Estos pasajes nos indican que en realidad había dos árboles, el Arbol de la Sabiduría y el Arbol de la Vida. ¿Por qué Dios no quiso que el hombre comiera del Arbol de la Vida y viviera para siempre? Parece obvio que encontramos aquí residuos de temas comunes en los relatos de la creación del antiguo Cercano Oriente, y que los recopiladores de las historias del Génesis (los exégetas bíblicos reconocen que no hubo un solo escritor)¹¹ recorrieron extensamente las tradiciones antiguas para darnos algo que consideraron ser una versión integrada. Lamentablemente, sin embargo, su versión alteró radicalmente los temas de los relatos más antiguos.¹²

IMAGENES DE LAS SERPIENTES

Hemos visto que algunos comentaristas han identificado a Eva con la serpiente, y que esta identificación no se justifica por su rol en el relato del Génesis. Sin embargo, hay numerosas pruebas que la figura de Eva está basada en relatos más antiguos de la mitología del Cercano Oriente y que la Eva original apareció en forma de serpiente. El nombre Eva, *hawvah*, significa "madre de todos los vivientes", pero *hawvah* también significa "serpiente" en varios idiomas semitas.¹³ Algunos investigadores sugieren que originalmente puede haber habido solamente tres actores en los relatos del Paraíso: Dios, Adán y una deidad con forma de serpiente.¹⁴ Si así fuera, se habría culpado a esa deidad de engañar a Adán y sacarlo del Jardín del Paraíso.

La identificación de la serpiente con Eva, por consiguiente, se basa en fuentes mucho más antiguas y probablemente explica por qué ambas, Eva y la serpiente, son tan mal tratadas en el relato del Génesis. Entonces, ¿quién o qué fue la serpiente? ¿Por qué fue amenaza para el yavismo, la incipiente fe del

pueblo hebreo? Y ¿por qué fue tan importante alterar su influencia en la historia humana?¹⁵ Para entender esto tenemos que retroceder más todavía en el tiempo, por lo menos hasta la cultura de los antiguos sumerios.

Sumer fue una de las grandes culturas del mundo antiguo y muchas otras culturas copiaron sus sistemas de escritura (cuneiforme) para inscribir sus registros y sus escritos. La mayoría de los documentos literarios de los sumerios fueron escritos alrededor del año 2.000 A.C., aunque los documentos bíblicos no se escribieron mucho antes del año 1.000 A.C. La imagen de la serpiente se encuentra en muchos objetos del antiguo Cercano Oriente. El simbolismo de la serpiente proviene de varias fuentes, y los escritores bíblicos probablemente derivaron los suyos indirectamente de la influencia sumeria en los cananeos y de la literatura uriana, hitita y acadio, especialmente de la última, "ya que el idioma acadio se usaba en toda Palestina y sus alrededores en el segundo milenio A.C. como lengua común de la Fértil Media Luna". De hecho, la tribu de Abraham fue probablemente la responsable de llevar la influencia sumeria a Palestina.¹⁶

Ya en la teología sumeria y en las regiones que rodeaban a Sumer había relatos sobre la creación, el diluvio, la caída, la búsqueda de la inmortalidad, y otros temas bíblicos similares. Por ejemplo, los babilonios contaban el mito de una serpiente que robaba una planta que permitía rejuvenecer.¹⁷ En esos mitos, los temas del Arbol de la Vida, el Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal, la serpiente, la desobediencia y la inmortalidad son muy importantes. Sin embargo, se combinan de diferentes formas en diferentes culturas, casi como variantes del orden de las piezas en un tablero de ajedrez; y llevan a conclusiones muy diferentes.

Los exégetas bíblicos afirman con toda seguridad que el Yavista (nombre dado comúnmente al editor final del relato del Génesis) recurrió a varias fuentes en la recopilación de sus relatos. A continuación, analizaremos la imagen de la serpiente en esos antiguos relatos de la creación, ya que ésta ha tenido una importancia tan crucial para las mujeres.

El símbolo de la serpiente fue el que se usó más ampliamente para representar o adornar a la Diosa en el antiguo Cercano Oriente o para representar, o mediar, la relación entre las diosas y la cultura humana.¹⁸ En Egipto y Mesopotamia, como lo demuestran los escarabajos y escarabeidos y los sellos, la serpiente era emblema de la vida.¹⁹ En la mitología sumeria, la Diosa Ninhursag era la Diosa de la creación. Conocida como Nintu, era "la dama que da vida".²⁰ Una de sus imágenes comunes fue la de la serpiente.²¹ Como símbolo de vida, la serpiente tenía conexiones con el sol y con la luna, e inclusive se le atribuía la salida del sol. En el "Libro de los portones" en la tumba de Ramsés VI está la figura de una serpiente alada llamada "La líder". Sobre su cabeza hay una leyenda que dice, "La que origina la aurora antes

de Re. Es ella la que guía al gran dios a la puerta del horizonte oriental".²²

La fertilidad era un tema importante en los cultos que usaban imágenes de serpientes; sin embargo, por su asociación con la vida, la serpiente representaba mucho más que la mera fertilidad sexual. Las serpientes invernan durante los meses fríos y resurgían en la primavera. Por esta razón eran símbolos ideales del renacimiento anual de la naturaleza y representaban una garantía de que aunque todo pareciera morir en los meses de invierno, había esperanza todavía para la tierra. En Egipto la serpiente se llamaba "la vida de la tierra", "hijo de la tierra", "llena de años", "vida de los dioses" y "vida de formas y sustancias nutricias".²³

La imagen de la serpiente, debido a su asociación con la vida, el rejuvenecimiento, la fertilidad y la regeneración, era símbolo de la inmortalidad. La serpiente enrollada con la cola en la boca era símbolo del infinito que indicaba omnipotencia y omnisciencia.²⁴ La serpiente, pintada en una serie de varios anillos, representaba la evolución cíclica y la reencarnación. En las filosofías antiguas o los sistemas mitológicos, la creación y la sabiduría estaban estrechamente unidas, y la serpiente era un importante símbolo de ambas.²⁵ Este es el significado de la serpiente en las mitologías sumerias y babilónicas, que contienen elementos semejantes a los del relato del Génesis. La serpiente tiene el poder de otorgar la inmortalidad, pero también tiene el poder de engañar a la humanidad. En varios relatos del antiguo Cercano Oriente -por ejemplo, la historia de Gilgamesh y el mito de Adapa- la serpiente hace una promesa de inmortalidad pero luego, a último minuto, engaña al hombre.²⁶

Probablemente la característica más importante de la serpiente, en el contexto que nos interesa, sea su naturaleza dual y su capacidad simultánea de hacer el bien y el mal. En el *Libro de los muertos* del antiguo Egipto, se dice que la serpiente "vacila entre el amor y el odio a los dioses".²⁷ Las deidades babilónicas, nodrizas en forma de serpiente, eran consideradas buenas y malas a la vez. Tenían sus días buenos y sus días malos. Al igual que los humanos, se peleaban, hacían el amor, odiaban, morían, sufrían heridas y celos y daban a luz. La mayor diferencia entre los dioses y la humanidad era el poder de las deidades para hacer realidad sus deseos generosos o perversos.²⁸ La serpiente, por lo tanto, servía para representar los poderes sagrados, tanto benéficos como hostiles. Se la representa erguida cuando era buena, pero la serpiente que se arrastraba era símbolo del mal.²⁹

El carácter dual de la serpiente representa con mucha fidelidad las alegrías y las tragedias de la vida humana. La vida y la muerte, en las religiones en las que el simbolismo de la serpiente es común, se consideran hermosas y trágicas. Al término de la vida, y a veces antes de eso en situaciones particularmente tristes, la muerte llegará inevitablemente. Pero el final de una vida humana no debe causar el dolor, porque con la llegada de la primavera todo

renace. Lo que ha muerto vuelve a la tierra y reaparece. Puede adoptar nuevas formas, pero esto es causa de gozo. Nada es estático -todo se renueva. La muerte no es el fin, sino simplemente un nuevo comienzo. Las religiones que adoran las serpientes, que representaban la vida y la muerte, lo femenino y lo masculino, lo bueno y lo malo, ofrecían una imagen integral de la vida humana.³⁰

El segundo conjunto de símbolos de los antiguos mitos compartidos por muchas culturas del mundo antiguo es el del Arbol de la Vida y el Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal, moradas de los dioses. La inmortalidad no pertenece automáticamente a los dioses: estos deben comer constantemente los frutos de los árboles sagrados. Negar a alguien el acceso al Arbol de la Vida significa que es o se convertirá en mortal. Por eso es que tantos relatos antiguos que se refieren a la mortalidad hablan de acceder al Arbol de la Vida o cuentan cómo una serpiente o un dios impiden acercarse a él.³¹

La serpiente aparece a menudo en la mitología en conjunción con el Arbol de la Vida o el Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Se suele representar a las serpientes vigilando los árboles que producen bayas capaces de dar inmortalidad o buena salud a quienes las comen.³² En algunos de esos mitos el héroe tiene que matar a la serpiente antes de comer del fruto del árbol o dárselo a su amada.³³

Tenemos que colocar al relato del Génesis en este contexto para darnos cuenta de cuán radicalmente se aparta el relato de cualquier versión del mito existente hasta entonces. Podemos empezar por la versión sumeria, el relato del Jardín del Edén, paralelo al relato del Génesis.

En "La Tierra de Dilmun", el Paraíso es una tierra de los vivientes, sana y resplandeciente, que no conoce ni la enfermedad ni la muerte. Una de las grandes diosas madre de los sumerios, Ninhursag,³⁴ a quien se la representa como una mujer con cola de pez,³⁵ da origen a ocho plantas. Es un proceso muy arduo y complejo, que sólo culmina cuando la diosa madre ha dado a luz a tres generaciones de diosas, todas, como se recalca una y otra vez, "sin el más mínimo dolor o fatiga". Pero ahora Enki, el dios sumerio del agua, entra en escena.

Enki decide comerse las plantas, posiblemente para privar a Ninhursag de su fertilidad. Iracunda, Ninhursag le lanza una maldición de muerte, y luego, para no cambiar de idea, desaparece de entre los dioses. La salud de Enki comienza a deteriorarse rápidamente. "ya que como dios masculino no fue su destino quedar preñado".³⁶ Esto produce gran preocupación entre los otros dioses, y un zorro se ofrece para buscar y traer a Ninhursag de vuelta, con la condición de que a él se le premie debidamente. El zorro tiene éxito y Ninhursag regresa. Ella sienta a Enki al lado de su vulva y le pregunta uno por uno sobre los ocho órganos que se le han empezado a deteriorar. Uno por uno, trae a la existencia ocho dioses curanderos para reemplazar las partes enfermas. Luego

perdona a Enki y el orden natural se restaura.³⁷

Esta historia sumeria fue escrita por lo menos mil años antes del relato bíblico, y cuando abrimos el libro del Génesis, podemos ver que los actores del relato han cambiado radicalmente. En el relato del Génesis, el Yavista estaba claramente consciente de que la serpiente era "más astuta que ninguno de los otros animales salvajes hechos por el Señor". Sin embargo, la palabra hebrea con la que se designa a la serpiente es simplemente la de un animal, y no la de un ser mitológico, un dios o una diosa.³⁸ Pero la verdadera identidad de la serpiente se revela de otra manera. La mujer no se muestra sorprendida de que la serpiente pueda hablar y simplemente da por hecho que la serpiente sabe perfectamente lo que ocurre cuando alguien come de la fruta prohibida por Yavé. En el relato del Génesis, el intento de Enki de despojar a la mujer de su fertilidad parece haber tenido éxito: el mortal Adán es responsable de haber dado a luz a Eva. Yavé invierte el orden natural de la creación.³⁹

Hay otras similitudes con el relato del Génesis. Mientras todas las diosas sumerias "daban a luz sin dolor ni fatiga," en el Génesis el dolor es el castigo de Eva y de todas las mujeres por su desobediencia. Pero es aún más sorprendente que mientras Ninhursag se siente impulsada a perdonar a Enki, Yavé castiga a Adán y Eva. Claramente, la imagen de la serpiente en el relato del Génesis ha sufrido un gran cambio. La serpiente contradice a Yavé al decirle a Eva que puede coger del fruto del árbol que crece en el centro del jardín. "¡No! No morirás. Dios sabe, de hecho, que el día que comas de ese fruto se te abrirán los ojos y serás como dios, y conocerás el bien y el mal".⁴⁰

A fin de cuentas, la serpiente tenía razón. La primera pareja no murió cuando comió la fruta y llegó a conocer el bien y el mal. Al parecer, la fruta les permitió saber dónde se encontraba el Arbol de la Vida, y por esta razón Yavé los arrojó del Jardín del Edén.

Sin embargo, aunque la serpiente demostró tener razón, y Yavé quería impedir que la pareja "conociera el bien y el mal", la serpiente recibe castigo: "Serás maldita entre todos los animales y las bestias salvajes. Te arrastrarás sobre el vientre y comerás el polvo todos los días de tu vida".

Peor todavía:

"Pondré enemistad entre las dos:
entre tú y la mujer,
entre tu descendencia y la suya.
Esta te aplastará la cabeza
y tú te abalanzarás sobre su talón".⁴¹

Así, en la versión del Génesis del relato del Paraíso, la serpiente queda relegada a la condición de simple animal. La mujer, que antes podía confiar

en la diosa para que la ayudara en los partos, dará a luz a sus hijos con dolor.⁴² Las mujeres quedaron subordinadas a los hombres y se convirtieron en las responsables de aplastar la antigua fuente de fortaleza y comodidad, es decir a la diosa en forma de serpiente. A partir de entonces, la primera pareja tendría que vagar sufriendo por la Tierra, con muy poco para aliviar su dolor y dependiendo totalmente de la misericordia de Yavé que, a diferencia de Nin-hursag, no respondería a sus pedidos de perdón.

A primera vista, éste es el relato de uno de los episodios más trágicos de la historia humana. Sin embargo, ha ejercido una influencia importantísima en el surgimiento de la fe religiosa de muchas generaciones de seres humanos. Evidentemente, la expulsión de la serpiente es un elemento fundamental de la cultura patriarcal.

¿Cómo llegó Yavé a oponerse con tanta fuerza a la serpiente y por qué los israelitas conservaron este mito en el exilio? Para responder estas preguntas tenemos que hacer un análisis crítico de los cambios políticos que se produjeron en la época en que se escribieron los relatos del Génesis.

En pocas palabras, la religión que representaba la serpiente constituía una gran amenaza para la nueva religión de Israel y, más aún, para el futuro de la civilización occidental.⁴³ Para que Israel se fortaleciera como nación, con todos sus vínculos políticos y militares heredados, las religiones de las diosas tenían que desaparecer. Tendría que haber un solo dios al que se obedeciera, Yavé, y el principal símbolo de la nueva religión se basaría en la promesa y la historia, en lugar de basarse en la vida y la regeneración ciclica representadas por la serpiente.

ANTECEDENTES POLITICOS

Se suele considerar que el Génesis fue escrito hacia fines del reinado de David y probablemente durante el reinado de Salomón.⁴⁴ Los israelitas deben de haber gozado de cierta "seguridad política" antes de escribir un relato histórico de esa naturaleza.⁴⁵ Posiblemente el yavista lo escribió antes de la aparición de los profetas Amós y Oseas y, sin duda, antes del desastre del Reino Nórdico en 721 A.C. El relato fue escrito entre los siglos X y VII A.C. y, aunque es posterior a otros relatos bíblicos, es el que figura en primer lugar.

El reino de Salomón concertó alianzas con otras naciones, especialmente con Egipto y Tiro. Esto dio origen a una situación de gran variedad cultural y hubo un gran auge de la construcción, el comercio, la actividad intelectual y el crecimiento urbano.⁴⁶ Salomón conquistó a los cananeos, pero no todos se convirtieron al yavismo, e incluso se puso en duda la lealtad de Salomón a Yavé, por tener esposas paganas y fomentar la tolerancia religiosa.⁴⁷ Hay pruebas de que se celebraban ceremonias paganas en el templo o cerca de éste, con gran despliegue de símbolos de la serpiente.⁴⁸

En sus esfuerzos por convertirse en el culto oficial del reino, el yavismo se enfrentó a algunas dificultades, porque es posible que el gran sacerdote Zadok haya sido originalmente gran sacerdote de la Jerusalén cananea.⁴⁹ También es posible que David haya permitido que Zadok tratara de introducir el símbolo de la serpiente en la religión israelita.⁵⁰ En el Libro de los Reyes se dice que "hasta aquellos días el pueblo de Israel había ofrecido incienso a la serpiente".⁵¹ El yavista escribió entonces en una época en la que abundaban los símbolos de la serpiente y en la que aún estaba en boga el politeísmo, en el que se veneraban tanto a dioses como diosas.

En medio de esta agitación política, la serpiente fue aplastada, no sólo mitológicamente, sino también en la práctica. La serpiente de bronce que hizo Moisés en el desierto,⁵² y que posiblemente fue colocada en el Arca de la Alianza⁵³ como símbolo del poder de Yavé,⁵⁴ fue sacada y destrozada por el joven rey Ezequías, quien "puso su confianza en el Dios de Israel".⁵⁵

Con anterioridad al período monárquico, Israel estaba constituida por diferentes tribus. Aunque Yavé apareció en los inicios de la historia de los israelitas, el culto más común era el del clan, y los padres de los clanes realizaban sacrificios de animales.⁵⁶ El Arca de la Alianza, trono del invisible Yavé, fue transportada por los clanes nómades. Había algunos santuarios, pero ninguno tenía una importancia preponderante.⁵⁷ Lo que mantuvo unidas a las tribus fue la obediencia de todas ellas a las leyes de la Alianza que daba muchas instrucciones sobre cómo convivir con otros bajo la ley de Yavé, es decir con las tribus que formaban parte de la Alianza y que, por lo tanto, eran tribus hermanas.⁵⁸

Por tener un sistema tribal, Israel no tenía estado ni capital; tampoco tenía un gobierno central ni una estructura burocrática.⁵⁹ Durante ese período Israel no agredió a ningún otro pueblo como nación. Naturalmente, hubo guerras locales, pero ninguna con el objeto de conquistar territorios para Israel, con la excepción de la victoria de Débora.⁶⁰ Si se producía algún conflicto, éste se dirimía en una lucha entre los clanes, ya que no había ningún mediador.⁶¹

Esta situación cambió drásticamente a fines del siglo XI, con la invasión filisteá.⁶² Por su descentralización, Israel simplemente no podía responder a una agresión militar externa. Los sacerdotes perdieron la vida o se dispersaron a consecuencia de la guerra.⁶³ El profeta Samuel fue el principal responsable de mantener vivas las antiguas tradiciones, para lo cual visitó los diversos clanes, en los que pronunciaba proclamas a favor de Yavé y la "guerra santa".⁶⁴ En medio de esa situación los israelitas comenzaron a preguntarse "¿Debería Israel elegir un rey?"

Esta pregunta dio lugar a varias disputas, de acuerdo a los relatos de la Biblia hebrea. En general, los profetas se oponían a la idea, que contaba en cambio con el apoyo de los sacerdotes.⁶⁵ Los primeros hebreos se habían

opuesto férreamente a la monarquía. Su Dios era el Dios de la historia, que los sacó de Egipto. Cuando Moisés mató al egipcio, su acto de rebeldía debería haber provocado una fuerte reacción de los dioses locales, pero en realidad sucedió lo contrario, lo que confirmó la creencia de los israelitas en Yavé, que los había liberado y que los gobernaba. Su Dios era más poderoso que los dioses locales; y el favor de que gozaban tenía su base en la obediencia a sus leyes y reglamentos. La idea de elegir un rey parecía una expresión de desconfianza de los israelitas; pero frente a una agresión externa, la inquietud adquirió un tono imperioso.⁶⁶

Los israelitas se enfrentaban a un gran desafío a su estructura social tradicional. Necesitaban una forma de organización política que les permitiera movilizarse rápidamente en caso de guerra. Su fuerza debía trascender la lealtad tribal y territorial y no podía depender de lazos familiares inmediatos. El nuevo gobierno no podía basarse simplemente en un "padre" terrenal, porque esto significaba que la organización social seguiría basándose en una relación familiar. Pero el concepto de "rey" permitía al pueblo firmar un pacto con el monarca y confiar en que él administraría justicia junto con los sacerdotes. La justicia adquirió entonces un carácter abstracto; el pueblo dejó de recurrir a las asambleas tribales y comenzó a relacionarse por intermedio del rey en la búsqueda de soluciones a los conflictos. Más importante aún era el hecho de que el rey podía llamar al pueblo a combatir en una guerra.

Este cambio en la organización política sólo podía lograrse mediante una drástica reforma de las prácticas religiosas y de la organización social del pueblo. No tenía sentido tener un rey si la obediencia a los dioses tribales o las estructuras de poder de los clanes podían contradecir sus órdenes. En las religiones politeístas, era más fácil mantener el orden social, pero esto no se debía a la existencia de leyes promulgadas por un rey único sino a las relaciones existentes entre los miembros de una familia más amplia, lo que no impedía que en algunos casos éstas fueran complejas y difíciles. Pero si Israel necesitaba extenderse y prosperar (y sobre todo si tenía que librar una guerra), habría que cuestionar radicalmente la importancia de la lealtad familiar o tribal. La lealtad política no podía ser exclusividad de un solo clan. El pueblo como un todo tampoco podía correr el riesgo de que se produjeran conflictos entre los clanes locales; en tales casos podían negarse a luchar contra un enemigo común. La lealtad política tendría que extenderse a todo el pueblo, representado por su rey.

Los cambios políticos que exigían las necesidades militares y los principios teológicos que éstos suponían pusieron gravemente en peligro la continuidad de las religiones politeístas basadas en el culto a la serpiente. Por ejemplo, la religión sumeria, que era politeísta, reflejaba perfectamente las estructuras sociales sumerias, dado que el reino de Sumer estaba constituido

por pequeñas ciudades-estado y, por lo menos en un comienzo, se consideraba que la unificación política o la dominación de un rey único podía oponerse a los deseos de los dioses.⁶⁷

En el politeísmo el culto a los dioses locales se caracterizaba por una gran libertad. Como ocurrió posteriormente con los santos católicos, el pueblo sabía a qué dios acudir para determinados fines, y ningún dios era omnipotente. Como la sociedad humana se guiaba por los designios de los dioses, la existencia de varios dioses se tradujo en formas de gobierno opuestas al autoritarismo.⁶⁸ Israel no podía tolerar los cultos politeístas de la antigua religión. Su Dios tenía que ser mucho más abstracto y no podía estar sujeto a las tribus locales. Si Israel quería convertirse en una gran nación, tenía que estar unida por el culto a un solo dios.

Los primitivos hebreos fueron uno de los primeros pueblos que rompieron con las religiones politeístas basadas en los ciclos de la naturaleza y adoptaron una religión más abstracta basada en la experiencia histórica. Esta religión, cuyas raíces se encontraban en diversos relatos, especialmente el relato de la liberación de la esclavitud en Egipto, dio esperanzas a los israelitas, a lo largo de sucesivos cautiverios y opresiones, en que la vida no sería siempre así, y en que las luchas por el poder entre los dioses, que reflejaban tan fielmente su propia vida, llegarían a su fin gracias al arbitraje de un dios único con un profundo sentido de la justicia y la ética y cuyo favor no podía conquistarse mediante ofrendas sino por medio de una conducta correcta, especialmente por la obediencia a los mandamientos que El había entregado al pueblo.

Ese Dios convertiría a los israelitas en el "pueblo elegido". Les dio la Tierra Prometida, que podían conservar siempre que obedecieran las nuevas leyes y normas, los diez mandamientos. El primer mandamiento es particularmente significativo:

Dice Yavé: "firmaré una alianza con ustedes. Ante todo el pueblo haré prodigios como nunca se han hecho en ningún lugar ni nación. Todo el pueblo verá lo que puede hacer Yavé, porque lo que haré por medio de ustedes será aterrador... No harán ningún pacto con los habitantes de la tierra que les daré, o esto será una trampa para sus propios pies. Destruirán sus altares, romperán sus pedestales, romperán sus lazos sagrados... *No se inclinarán ante ningún otro dios, porque el nombre de Yavé es el Celoso, es un dios celoso*".⁶⁹

La transición del politeísmo al monoteísmo tendría notables consecuencias. El politeísmo representaba una amenaza directa para la organización social y religiosa de Israel y la serpiente personificaba esa amenaza en el relato del Génesis. Por consiguiente, el hecho de que Adán y Eva hubieran comido la fruta no constituía solamente un lamentable acto de desobediencia, sino

también una posible señal de que preferían la religión de la serpiente o de que podrían volver a esa religión.⁷⁰

Hemos visto cómo, según los primeros relatos, la serpiente era la responsable de mantener a los seres humanos alejados de los árboles sagrados, pero en el relato del Génesis la serpiente en realidad alienta a los humanos a comer del fruto y adquirir sabiduría.

En los primeros relatos la muerte adopta un aspecto trágico, aunque formaba parte del ciclo natural. Sin embargo, en el Génesis la muerte no es sólo un castigo por el pecado, sino que además surge de las manos de una mujer, de la serpiente/Eva. La "Madre de todos los seres vivientes" se convierte en la portadora de la muerte. La muerte ha entrado en el mundo por el pecado y la perversión es la consecuencia del incumplimiento de la Alianza con Yavé.

La relación entre la humanidad y Yavé era de carácter más jurídico que la existente con los dioses politeístas, sobre todo porque Yavé se relacionaba directamente con los israelitas.⁷¹ En el yavismo, la humanidad pasó a ser responsable de la mayoría de los males del mundo, que habían dejado de provenir de un dios celoso o inferior. Las religiones en que se adoraba a la serpiente tenían dioses buenos y malos, que simbolizaban la tragedia y la ambigüedad esencial de la existencia. Pero el Dios de los israelitas, para ser eficaz, no podía ser bueno y malo a la vez. Para conquistar la lealtad incuestionable de sus seguidores, tenía que representar solamente la bondad. Esto no quiere decir que el mal no haya afectado a los israelitas; de hecho, su historia está llena de desastres. Pero, en general (el libro de Job es una excepción), los profetas y sacerdotes enseñaban que el mal era una consecuencia del pecado humano, no del capricho divino.

Para conquistar la sabiduría y la inmortalidad no habría que observar el ritmo de las estaciones y la hermosura de la naturaleza, sino sólo a Yavé, con la condición de mantenerse fiel a la Alianza. Las normas de la Alianza, y la voluntad de Dios, serían interpretadas por una élite de funcionarios religiosos. Este sistema se adecuó perfectamente a la centralización del poder en la estructura política, ya que a partir de entonces el pueblo tendría que confiar en una autoridad religiosa central y cada vez más jerárquica, especialmente en vista de la estrecha relación existente entre la fortuna política y religiosa de Israel.

Las religiones en que se veneraba a la serpiente, que representaban la regeneración cíclica y las filosofías politeístas, tenían que ser desechadas. ¿Qué mejor forma de lograrlo que convertir a la serpiente en el símbolo del mal y, por lo tanto, en responsable de los desastres por los que la humanidad, aun con la mejor buena voluntad, difícilmente podía ser responsable? Como hemos visto, el relato del Génesis adquirió su forma actual en un período de crisis sociales extremas y sigue sirviendo de advertencia contra las consecuencias de la desobediencia a Dios, por desatinados que parezcan sus mandamientos.

EL MONOTEISMO

Los principios religiosos del monoteísmo introdujeron en la historia religiosa humana un profundo dualismo entre Dios y el mundo, el bien y el mal, la razón y la pasión, el cielo y el infierno, Dios y el demonio, el espíritu y la naturaleza. Debido a la forma que asumió este dualismo, ha afectado profundamente la capacidad de la mujer para oficiar en ritos religiosos.

Un dios monoteísta destruyó el carácter bisexual de los antiguos dioses. A diferencia de los dioses politeístas, que para crear modificaban el orden de lo material, de modo que ellos mismos daban a luz o lo hacían por medio de la unión sexual entre dioses y diosas, y no hacían distinciones dualistas entre cuerpo y espíritu, este dios monoteísta tenía el poder de crear por sí solo, sin unión sexual. Por consiguiente, la creación fue un acto de *voluntad*, más que de fertilidad. Dios creaba cualquier cosa que *quisiera* crear. No estaba a merced de la pasión, de los caprichos de una mujer o de la sexualidad.

Este dios no pertenecía a ningún clan o tribu; era importante insistir en que estaba por sobre los intereses, las pasiones o la libido material o familiar. Por ejemplo, en los relatos de la creación se dice que Dios creó todo el mundo por un simple acto de voluntad y por medio de Su palabra. La razón y la "voluntad de Dios" (según la interpretación de sacerdotes y profetas) se convirtieron en el único sentido de la existencia, idea que se encuentra en las mitologías de varias culturas.

Este proceso se había iniciado ya en las religiones politeístas con la aparición de los dioses masculinos. En el mito babilónico de la creación, Marduk, en su búsqueda de supremacía, mata primero a la diosa Tiamat y luego la corta en dos para crear el cielo y la tierra. Sin embargo, la prueba definitiva para reinar es la exigencia de crear "solamente por la palabra", es decir, por un acto volitivo.⁷² En la mitología griega, Atenas nace de la cabeza de Zeus. En la mitología egipcia, el dios creador es Ptah, quien sencillamente pronunciaba "el nombre de todas las cosas".⁷³ Más tarde, los filósofos estoicos llamaron a la razón creativa *lógos spermetikós*.⁷⁴

Estas religiones contenían complejas doctrinas sobre el renacimiento, en las que no sólo se sustituyó el parto biológico de las mujeres sino que se lo consideraba un verdadero obstáculo. La sangre de las mujeres, o la que fluía por las venas de sus hijos, había perdido su poder; lo importante era el renacimiento, no el nacimiento, puesto que era el medio para entrar en la nueva vida social y religiosa.

La religión de la diosa enaltecía la naturaleza y contribuía a su florecimiento. El Dios Padre ayudaba a veces a la naturaleza, pero tenía más interés en el desarrollo del espíritu y mantenía bajo estricto control todo aquello que podía dificultar su desarrollo: la naturaleza, las mujeres y la sexualidad.

En el politeísmo, el orden social dependía en gran medida del ciclo natural

de la fertilidad. Por lo tanto, se dedicaba mucha energía a las ceremonias religiosas destinadas a mantener la armonía entre el pueblo y el ritmo del universo. Tanto las mujeres como los hombres podían ponerse en contacto con los dioses. En un comienzo, había escasos conflictos entre los laicos y la estructura religiosa oficial²⁵ y, aunque se hacía una distinción entre la religión "superior" y la religión doméstica o del pueblo, las personas de ambos sexos podían acercarse a los dioses.

Se reverenciaba a las mujeres, porque tenían el poder divino de la creatividad en su propio cuerpo. La espiritualidad estaba en manos de todos los miembros del clan, no sólo de los que habían sido especialmente elegidos para realizar los ritos. Los ritos se realizaban comunitariamente cuando el pueblo se unía a las energías vitales del universo para satisfacer sus necesidades. Los humanos se sentían parte integral del cosmos. Al surgir las nuevas estructuras sociales centralizadas, quienes detentaban el poder religioso comenzaron inevitablemente a convertirse en una élite. La diosa ya no se encontraba en las zarzas, los árboles y las vertientes sagradas. Solamente algunos miembros del sexo indicado, que se encargaban de "interceder" en favor del pueblo, tenían acceso al dios masculino, cuya actitud era muy similar a la del padre patriarcal que exigía obediencia. El pueblo dejaba de estar integrado al cosmos y debía someterse al Padre divino o a sus representantes que, según se suponía, sabían cuál era su voluntad en todo momento. Dentro del nuevo orden social de Israel, Yavé podía estar por encima de la sexualidad, pero sus representantes en la Tierra no podían ser sino hombres.

De acuerdo con estos supuestos, era lógico que en las tradiciones judías y cristianas todos tuvieran que hacer todos los esfuerzos posibles por doblegar su naturaleza apasionada. La "naturaleza" era apasionada e impredecible, y podía minar la relación entre Dios y el hombre, que se basaba en la obediencia. El hombre apasionado no era capaz de controlar su voluntad y aún menos de transmitir la "voluntad de Dios" a su pueblo. Por lo tanto, todas las manifestaciones del instinto sexual serían rechazadas por Yavé y no tendrían cabida en su templo. Para los hombres esto significaba que debían abstenerse de toda actividad sexual durante un determinado número de días antes del culto religioso. ¿Y qué ocurría con las mujeres? ¿Cómo podían superar lo que había pasado a convertirse en un impedimento físico pese a su relación con el ciclo reproductivo? Su sexualidad y creatividad, lejos de tener el valor que habían tenido en los ritos religiosos anteriores, pasaban a convertirse en un problema. Una mujer podía estar menstruando o embarazada en cualquier momento, o encontrarse en cualquier otra situación que le impidiera entrar en el templo. No podía, por lo tanto, participar en los ritos ni oficiár.

Estos cambios teológicos, considerados en conjunto con el paso de una sociedad tribal a una sociedad estructurada en torno a un rey, afectarían pro-

fundamente la posición social de las mujeres. A la larga, terminarían por obstaculizar todo esfuerzo de las mujeres por adquirir poder religioso autónomo. Desde un punto de vista material, Dios no era ni hombre ni mujer, pero se convirtió en una deidad masculina que protegía los intereses de los hombres en el incipiente orden patriarcal.

En el Levítico se dice que las mujeres que estén menstruando o embarazadas debían recibir el mismo trato que los hombres que tuvieran secreciones corporales (por lo general, los leprosos) y sufrir un ostracismo similar. Aún después de que se descubrió y reconoció el rol paterno, la mujer siguió siendo la única que debía pasar por un periodo de reclusión después del parto.⁷⁶ Más aún, la impureza de la mujer que daba a luz una niña era mayor que la que daba a luz un varón. La mujer que tenía un niño quedaba impura por siete días, pero la que tenía una niña quedaba impura por catorce días. El periodo de purificación después de dar a luz un niño era de treinta y tres días, pero éste se duplicaba después del nacimiento de una niña.⁷⁷

Es cierto que también hubo profetas mujeres,⁷⁸ pero éstas fueron más poderosas en el período premonárquico de Israel, cuando las formas carismáticas eran la norma de liderazgo.⁷⁹ A medida que la religión de Yavé se fue consolidando, se comenzaron a entregar todas las leyes y convenios más importantes a los hombres, entre otros a Abraham y Moisés. Según los Diez Mandamientos, la esposa era propiedad del marido. Aunque en algunos relatos, como el de Judith y Ester, se describe a mujeres poderosas, sólo su belleza y su sexualidad les garantizaban el éxito ante el enemigo.⁸⁰

En las religiones politeístas los dioses se relacionaban entre sí y los seres humanos trataban de congraciarse con ellos, pero los dioses no se comunicaban directamente con los humanos. Yavé comenzó a comunicar sus intenciones a los hombres, en el sentido literal de la palabra. Según la Biblia, cuando los israelitas se aprestaban a recibir los mandamientos

Moisés bajó del monte hacia el pueblo y le ordenó prepararse; el pueblo lavó su ropa. Luego Moisés dijo al pueblo "preparense para el día tercero; *no se acerquen a mujer alguna*".

En la Biblia de Jerusalén se dice que "Se presumía que las relaciones sexuales hacían que los hombres no estuvieran en situación adecuada para cumplir con los deberes sagrados".⁸¹ Pero los hombres tenían que alejarse de las mujeres no sólo para oír la palabra de Dios. Cuando los israelitas se estaban preparando para luchar, David necesitaba pan para alimentar a los soldados. Ajimlech, el sacerdote, le dijo que sólo tenía cinco panes consagrados y que los soldados podían comerlos solamente si se habían "abstenido de mujeres". David replicó:

"Ciertamente las mujeres nos están prohibidas, como siempre cuando salgo en campaña. Las cosas de los soldados están puras. Aunque éste es un viaje profano, están puros hoy en cuanto a sus cosas se refiere".⁸²

El contacto con las mujeres debilitaba a los hombres cuando éstos se entregaban a sus dos actividades más importante: oír la palabra de Dios y participar en una guerra. Aquí se observa una conexión muy clara entre el desarrollo de una cultura militarizada y el desarrollo de una nueva identidad masculina, independiente de las mujeres y del mundo que éstas habían representado.

Los cambios que se habían producido en Israel habían tenido grandes consecuencias en otros campos, por ejemplo en el establecimiento de un estado centralizado de carácter militar, orientado al inexorable derrumbe del sistema matricéntrico.⁸³ En el sistema tribal y matrilineo, las obligaciones con los familiares, y en particular la relación entre madre e hijo y entre los hijos de una misma madre, eran sagradas. Cuando una pareja joven se casaba, el marido, como Adán, "dejaba a su madre y a su padre y se unía a su mujer". Pero esta estructura matrimonial estaba destinada a cambiar bajo el sistema patriarcal, puesto que las sociedades matricéntricas fueron sustituidas por sociedades patricéntricas y se arrancaba a la novia de su tierra natal para llevarla a la tierra natal del esposo, con lo que se aseguraba que sus hijos llevarían el nombre de sus padres y que sus bienes serían heredados a través de la línea masculina. En la Biblia hebrea se encuentran muchos casos de conflictos suscitados por esta nueva estructura.

Uno de ellos es el que se encuentra en la historia del levita y su "concubina". Aunque esta es una historia muy antigua, debe considerarse como representativa de los valores posteriores por haber pasado a formar parte del canon literario hebreo. Según este relato, la "concubina" decidió abandonar al levita y regresar a casa de su padre. No se nos dice por qué lo hizo, pero en el relato queda en evidencia que la mujer se sentía muy infeliz en su matrimonio.

Cuando el levita la lleva a casa de su suegro, éste lo saluda alborozado, porque había que mantener la integridad del nuevo sistema político. En el relato no se habla de los sentimientos de esta mujer anónima. El levita la obliga a regresar con él y, al pasar por Gibeá entre los benjamitas, quiere quedarse a alojar. Los benjamitas se niegan a recibirlo, pero un anciano originario de la zona que pertenecía a los levitas los invita a quedarse con él. Más tarde llegan los hombres de Gibeá y le exigen al anciano que les entregue al levita. El jefe de la familia les dice:

"No, hermanos míos, les suplica, no cometan este crimen. Este hombre es mi luésped: no cometan esta tremenda infamia. Aquí está mi hija: es virgen; se las daré. Poséanla, hagan lo que quieran con ella, pero no cometan tal infamia con este hombre". Pero los hombres no lo escucharon. Por consiguiente el levita tomó a su concubina y se las entregó a los hombres. Ellos abusaron de ella y la ultrajaron toda la noche hasta el amanecer; cuando llegó la mañana la dejaron irse.⁸⁴

La hija del hombre, que era virgen, también era desechable. La mujer regresó junto a su esposo, pero con mucha dificultad: sólo alcanzó a llegar a la puerta. A la mañana siguiente su esposo la encontró allí con la mano extendida en el umbral. Le dijo que se levantara porque tenían que continuar el viaje, pero la mujer no se movió ni le respondió. Había muerto a causa de los ultrajes recibidos, de las repetidas violaciones; su mano estaba apoyada en el umbral de la casa del hombre en un gesto acusador. Cuando el levita se dio cuenta de que estaba muerta, la atravesó en el anca de su mula y echó a andar en dirección a su casa. Cortó el cuerpo de la mujer en doce pedazos y los repartió entre las doce tribus de Israel, para que se hiciera justicia. Los demás israelitas se reunieron y ofrecieron holocaustos y sacrificios comunitarios ante Yavé, quien les dijo que exigieran venganza a los benjamitas. Así lo hicieron y "traspasaron a todos los hombres del pueblo con sus espadas". Luego, al darse cuenta de que podían haber exterminado a una de las tribus de Israel y, además, después de decidir que no darían ninguna de sus mujeres a un benjamita sobreviviente, urdieron otro plan. Preguntándose quiénes no habían participado en la batalla, atacaron Jabesgilead y mataron a todos los presentes, excepto a cuatrocientas vírgenes, que entregaron a los violadores benjamitas. Pero luego, en una nueva muestra de compasión hacia los benjamitas y como garantía de que su tribu no desaparecería, dieron los últimos toques a sus intrigas:

"Pero", dijeron, "todavía falta la fiesta de Yavé que se celebra todos los años en Silos... Embósquense en los viñedos. Monten guardia, y cuando las hijas de Silos salgan a bailar, salgan también ustedes de los viñedos; tome cada uno una mujer de entre las hijas de Silos y vuelvan a la tierra de Benjamín. Y si los padres o los hermanos de ellas van a poner reclamo, les dirán: 'perdónenlos porque cada uno ha tomado esposa, como lo hacen los hombres en la guerra. Porque si ustedes les hubieran dado esposas, habrían roto su juramento, y por lo tanto habrían pecado'". Los benjamitas hicieron lo que se les dijo y de entre las bailarinas que capturaron, eligieron tantas esposas como habían hombres; luego se fueron, volvieron a sus heredades, reedificaron sus pueblos y se establecieron en ellos.⁸⁵

De esta manera, a los violadores se les dio autorización para que secuestraran a las mujeres de Silos para cumplir el juramento. Se libró una guerra para vengar la destrucción de la propiedad del levita (él sólo había consentido a la violación de su esposa, quizá como castigo por su obstinación). La compasión favoreció a los benjamitas, que iban a quedar sin descendencia, no a la desgraciada mujer ni a las vírgenes de Jabesgilead ni a las mujeres de Silos. Y, como afirman algunos exégetas contemporáneos, "lo que se considera más grave no es la lujuria sino la violación del sagrado deber de la hospitalidad".⁸⁶ En este caso, la hospitalidad se refiere evidentemente al acuerdo social suscrito entre los hombres a quienes las mujeres, como género, estaban subordinadas.

Esta actitud hacia las mujeres queda claramente ilustrada en dos relatos que tienen temas similares y consecuencias muy diferentes: la historia de Jefé y su hija, y la de Abraham e Isaac.

Jefé estaba en guerra con los amonitas y corría peligro de ser derrotado, hasta que le hizo el siguiente juramento a Yavé:

"Si pones a los amonitas en mis manos, el primero de los míos que salga a recibirme a la puerta de mi casa cuando regrese en triunfo de la guerra con los amonitas pertenecerá a Yavé, y lo sacrificaré en holocausto".⁸⁷

Jefé atacó a los amonitas y "Yavé los puso en su poder". Pero cuando regresó triunfalmente a su casa, ¿quién salió a recibirlo? Su querida hija, que bailaba al son de su pandereta. Cuando la vio exclamó:

"Querida hija mía, ¡qué dolor me traes! ¡Tienes que ser tú, la causa de mi infortunio! He hecho una promesa a Yavé, y no puedo desdecir lo que he dicho".

Nótese que a su hija no se la dignifica llamándola por su nombre, y Jefé la acusa de haberle acarreado una desgracia. Su hija le responde:

"Padre, aunque hayas hecho un voto insensato a Yavé, trátame como te obliga tu juramento, ya que Yavé te ha vengado de tus enemigos los amonitas". Luego dijo a su padre: "Concédeme una petición. Déjame libre por dos meses. Iré a las montañas y con mis compañeras lamentaré mi adolescencia perdida".⁸⁸

Se fue con sus compañeras a las montañas por dos meses y lloró su adolescencia perdida. Mientras tanto, Jefé ni siquiera pensó en llegar a un acuerdo con Yavé. Yavé tampoco intervino, porque cuando la niña regresó

Jefé "la trató de acuerdo al juramento que había hecho". El relato termina con estas palabras:

Ella no había conocido hombre. De esto viene la costumbre en Israel de que todos los años las hijas de Israel salen de sus casas a llorar por cuatro días a la hija de Jefé el galaadita.⁸⁹

Como padre terrenal, Jefé había sacrificado su hija al Dios Padre, hecho que le acarreó un triunfo terrenal. Yavé tiene que haber estado contento con esto, porque después del sacrificio Jefé gobernó a Israel durante seis años. No se habla de ninguna compensación por su acto y aparentemente se le premia por su conquista de tierras religiosas de los amonitas.

También a Abraham se le pidió hacer un sumo sacrificio cuando Yavé le ordenó que le sacrificara a su hijo Isaac: "Toma a tu único hijo, al que amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moria. Allí me lo sacrificarás en un monte que te indicaré". Abraham, con mucha pena, preparó el altar donde su hijo sería sacrificado, pero en el momento en que Abraham tomó el cuchillo para sacrificar a Isaac, apareció el ángel del Señor y le dijo que no matara a su hijo: "Pues ahora veo que temes a Dios, ya que no me negaste a tu hijo, el único que tienes".⁹⁰

Según la tradición, cuando Sara supo lo que Abraham se había propuesto hacer, cayó muerta.⁹¹ La muerte de Sara es la muerte simbólica de la ética matricéntrica, en la que los lazos con los hijos eran la extensión de la vida de una persona. En el incipiente orden patriarcal, la inmortalidad se ubicaría en último término en la esfera de lo sagrado, en la obediencia al Dios Padre y no en los vínculos que unen a padres e hijos.

La prueba final de la ética patriarcal era la obediencia hasta la muerte o la disposición a sacrificar al propio hijo en respuesta a las exigencias de Yavé, por arbitrarias que pudieran ser. Sin embargo, el símbolo más importante del acuerdo entre Yavé y Abraham fue la descendencia de este último, puesto que Yavé le prometió una "descendencia interminable" como premio por haber respetado la alianza.⁹²

En estos relatos se observa claramente que la obediencia a la palabra de Dios, ya sea expresada directamente a los humanos o por medio de sus mandamientos, es más importante que la vida humana, especialmente la vida de una simple mujer. De hecho, la palabra de Dios puede ser oída única y exclusivamente cuando los hombres se han alejado de las mujeres. La obediencia a los acuerdos de la Alianza, la independencia de las pasiones y la sexualidad instintiva, la lealtad a un solo Dios y la gran marcha hacia la historia lineal, en lugar de la historia cíclica, son los elementos más importantes de la nueva fe. La obediencia a Yavé será premiada con una "descendencia interminable".

garantía patente de la futura inmortalidad de los hombres a través de sus hijos, que dependía de la voluntad de los padres de sacrificar a sus hijos al Padre elemental de todos, ya fuera en el campo de batalla o en el altar.

Aunque esta fe nació en la tierra de Israel, los principales elementos de su teología fueron compartidos por muchos pueblos aledaños, en la medida en que fueron pasando de una sociedad matricéntrica basada en los lazos familiares a una estructura social patriarcal. El patriarcado era un producto de las ciudades que iban surgiendo y su existencia dependía de una justicia abstracta representada por el rey y administrada por sus representantes. El culto a un Dios monoteísta, Yavé, ante el cual respondía hasta el mismo rey, aseguraba que no se invocaría a ninguna deidad inferior para oponerse a la autoridad del rey. Los lazos sagrados que habían mantenido unidos a los pueblos a través de las madres comunes fueron suprimidos por una organización social basada en el rey, quien tenía el poder de llamar al pueblo a combatir en una guerra.

La Biblia hebrea dio a esta crisis un carácter profético y poético, y una forma escrita que se divulgó en todo el mundo. Pero esto planteó un gran problema: nadie podía convertirse al judaísmo por el solo hecho de abrazar la fe judía. Sólo podían ser judíos los hijos de madres judías. Este es un claro resabio de la antigua cultura matricéntrica que dio origen al judaísmo y llegó a ser un obstáculo que impidió al judaísmo convertirse en la religión dominante del mundo occidental. Por lo tanto, el judaísmo siguió siendo, en cierto sentido, una religión tribal.

El sacrificio de las mujeres no se cuestionaba, pero Abraham fue liberado del sacrificio de su hijo. De allí surgiría una nueva fe, una fe que abandonó por completo los lazos biológicos y que cometió la mayor transgresión y asumió la tarea de unificar al mundo entero en torno al culto de un solo Dios. Esa nueva fe, proclamada en la tierra de Israel, sería conocida como el cristianismo. El carácter sagrado del nacimiento fue sustituido por una forma de poder que sólo adquiría sentido después de la muerte. Quienes detentaban este poder, los sacerdotes cristianos, sólo podrían desempeñar eficazmente su rol mientras no estuvieran a merced de sus impulsos biológicos y resistieran las tentaciones de las mujeres. Dios Padre era bastante diferente de la Diosa Madre.

El cuerpo de una mujer, la esposa del levita, fue desmembrado y repartido entre las doce tribus de Israel; la mujer pasó al olvido. Pero la próxima vez que su cuerpo fuera desmembrado y repartido entre los Doce, ocurriría algo muy diferente.

Traducido por Ondina Victoriano

NOTAS

1. Genesis 3
2. Gen. 3:16
3. Gen. 3:6
4. Véase Donal Flanagan, "Women: Eve and Mary" en *For the Banished Children of Eve*, ed. M. Condren (Dublin: S.C.M. Publications, 1976), pp. 14-15. Véase también Rosemary Radford Ruether, *Mary-The Feminine Face of the Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1979).
5. Para un debate sobre estos temas ver Jean Higgins, "The Myth of Eve: The Temptress", *Journal of the American Academy of Religion* 44 (1976) 639-47, 640; John A. Phillips, *Eve: The History of an Idea* (New York: Harper & Row, 1984). Para un punto de vista patristico alternativo sobre el papel de la mujer en este relato, que no ganaba mucha credibilidad, véase Jean M. Higgins, "Anastasius Sinaita and the Superiority of the Woman", *JBL* 97, no. 2 (1978): 253-56.
6. Heinrich Kramer and James Sprenger, *Malleus Maleficarum*, pt. 1, pregunta 6, (1486).
7. Eric Robertson, *The Bible's Prose Epic of Eve and Her Sons* (London: Williams and Norgate, 1916), p. 35ff. Citado en Higgins, "The Myth of Eve", p. 641.
8. Véase Higgins, "The Myth of Eve", p. 643.
9. Tan recientemente como en 1959, el Papa Pio XII dijo a una reunión de obstetras que "Los dolores que, juntos con el pecado original, una madre tiene que sufrir para dar luz a su hijo solamente hacen más estrechos los lazos que los unen: mientras más grande es el dolor que sufre al tenerlo, más grande es el amor que sentirá por su hijo". Pio XII, "Address to Obstetricians" (October 29, 1959), en Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (New York: Harper & Row, 1975) p. 114. Para una historia de este actitud hacia la mujer, véase Barbara Ehrenreich y Deirde English, *For Her Own Good: 150 years of the Expert's Advice to Women* (Garden City, NY: Anchor Day Press, 1979.)
10. Gen. 3:22-24.
11. Cuando analizo el relato de Adán y Eva, estoy consciente de que la actual composición del libro del Génesis está compuesta de varias ediciones. Esto explica parcialmente algunas de las contradicciones en el relato, pero el hecho de que las varias ediciones han quedado juntas en su forma actual por tanto tiempo significa que refleja fielmente el pensamiento de los editores canónicos. Para una historia de la composición del libro de Génesis, véase Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972), pp. 228-61.
12. Algunos académicos analizan estos relatos en una manera más positiva. Véase, por ejemplo, Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978); Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", *JAR* 41 (1973): 30-48. Véase también John A. Bailey, "Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2-3", *JBL* 89 (1970): 137-50.
13. Véase A.J. Williams, "The Relationship of Genesis 3:20 to the Serpent", *ZAW* 89, número 3 (1977), 357-74.
14. Véase Gerhard von Rad, *Genesis* (Philadelphia: Westminster Press 1961), p. 93.
15. Para un análisis reciente de este tema desde una perspectiva judía, véase Jacqueline Tabie, "The Snake in the Grass", *Religion* 16 (1986): 155-67.
16. Véase S.N. Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture and Character* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. 291-92.
17. Véase T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness* (New Haven, CT: Yale University Press,

- 1976), p. 214.
18. Véase A.L. Frothingham, "Medusa, Apollo and the Great Mother", *AJA* 15, no. 3 (1911), 349-77; A.L. Frothingham, "Medusa II", *AJA* 19, No. 1 (1915); 13-23; Georges Roux, *Ancient Iraq* (London: Allen & Unwin, 1964), p. 69; Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: Sheed and Ward, 1958), p. 169; Joseph Campbell, *The Mythic Image* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), pp. 281-301; M. Esther Harding, *Woman's Mysteries: Ancient and Modern* (New York: Harper & Row, 1971), pp. 52-54; Monica Sjoo y Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth* (San Francisco: Harper & Row, 1987), pp. 100, 155, 268; Riane Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History Our Future* (San Francisco: Harper & Row, 1987), pp. 21, 86-87.
 19. K. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament* (Haddonfield, NJ: Haddonfield House, 1974), p. 20.
 20. Kramer, *The Sumerians*, p. 122.
 21. S. H. Langdon, *Semitic Mythology*: vol. 5 de *Mythology of All Races*, ed. L.H. Gray (Boston: Marshall Jones, 1931), p. 91; Edith Porada, "Remarks on Mitannian (Hurrian) and Middle Assyrian Glyptic Art", *Akkadica* 13 (1979): 1-15; Briggs Buchanan, "A Snake Goddess and Her Companions: A Problem in the Iconography of the Early 2nd Millennium B.C.", *Iraq* 33 (1971): 1-18, 12-13. Estoy agradecida al Prof. Jo Ann Hackett para estas fuentes.
 22. Véase Joines, *Serpent Symbolism*, p. 48.
 23. Véase Joines, *Serpent Symbolism*, p. 111.
 24. *Ibid.*, p. 19.
 25. K. Joines, "The Serpent in Genesis 3", *ZAW*, 87 (1975): 1-11.
 26. Véase Mircea Eliade, *Comparative Religion*, p. 28911. Ver también A. H. Sayce, "Archaeology of the Book of Genesis", *Expository Times* 19 (1907-8): 137-39, 176-78, 260-63, 326-27; vol 20 (1909): 327-28, 423-26, 470-72, 505-9; A.H. Sayce, "The Serpent in Genesis", *Expository Times* 20 (1909): 562.
 27. *Book of the Dead*, ed. C.H. Davies (London, 1984). Citado en Joines, *Serpent Symbolism*, p. 97.
 28. *The Babylonian Genesis*, ed. A. Heidel (Chicago: University of Chicago Press, 1951), p. 125.
 29. Joines, *Serpent Symbolism*, p. 47.
 30. Véase Sylvia Brinton Perera, *Descent to the Goddess: A Way of Initiation for Women* (Toronto: Inner City Books, 1981), pp. 9-34; Christine Downing, *The Goddess: Mythological Images of the Feminine* (New York: Crossroad, 1981), pp. 12-13; Diane Wolkstein y Samuel N. Kramer, *Inanna: Queen of Heaven and Earth* (New York: Harper & Row, 1983), p. 169.
 31. Véase O. Th. Obbink, "The Tree of Life in Eden". *ZAW* 46 (1928): 105-12; Wolkstein y Kramer, *Inanna*, p. 145 sobre el Arbol de la Vida como una representación de las fuerzas naturales opuestas.
 32. J. MacCulloch, *Celtic*, vol. 3 de *Mythology of All Races*, ed., L. H. Gray (Boston: Marshall Jones, 1918), p. 131.
 33. Véase Kramer, *The Sumerians*, p. 198ff.; MacCulloch, *Celtic*, p. 131.
 34. Para los orígenes y genealogía de Nínursag, véase Wolkstein y Kramer, *Inanna*, pp. x-xi, 123.
 35. Langdon, *Semitic*, pp. 91, 11.
 36. Véase Jacobsen, *Treasures of Darkness*, p. 113.

37. Véase S.N. Kramer, "Enki and Ninhursag", *Bulletin of the American School of Oriental Research*, estudios suplementarios (1945). Este relato puede representar uno de los primeros intentos de quitar el poder de la procreación de la deidad femenina. Cuando Sumer se fue más y más centralizado y militarizado, Enki reemplazó a Ninhursag casi totalmente. Ver Jacobsen, *Treasures of Darkness*, p. 109.
38. von Rad, *Genesis*, p. 85; Joines, *Serpent Symbolism*, p. 211.
39. Un aspecto muy interesante del relato de Ninhursag es que la palabra Sumeria por costilla es *ti*. La diosa creada para sanar la costilla de Enki fue, entonces, llamado Ninti, "la dama de la costilla". Kramer, *The Sumerians*, p. 149. Pero la palabra *ti* también significa "hacer vivir" además de "la dama de la costilla"; con el tiempo estos dos conceptos se juntaron en "la dama que hace vivir". Nintu, o Ninti, a menudo tenía la forma de una serpiente.
40. Gen. 3: 4-5.
41. Gen. 3:14
42. Véase Kramer, *The Sumerians*, p. 148; S.N. Kramer, *Sumerian Mythology* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1944), p. 55, MacCulloch, *Celtic*, p. 185.
43. Véase J. McKenzie, "The Literary Characteristics of Genesis 2-3", *Theological Studies* 15 (1954); 541-65.
44. Véase Joines, *Serpent Symbolism*, p. 31.
45. O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (New York: Harper & Row, 1965), p. 208.
46. P.F. Ellis, *The Yahwist: The Bible's First Theologian* (Notre Dame, IN: Fides Publishers, 1968), p. 64.
47. Véase 1 Reyes 11.
48. Véase Joines, *Serpent Symbolism*, pp. 102-3; S.H. Langdon, *Tammuz and Ishtar* (Oxford: Clarendon Press, 1914), pp. 114-28.
49. Ellis, *The Yahwist*, p. 64.
50. Joines, *Serpent Symbolism*, p. 102.
51. 2 Reyes 18:4.
52. Números 21:8-9.
53. Véase Eisler, *Chalice and the Blade*, p. 88.
54. Sabiduría 16:6-7.
55. 2 Reyes 18:4.
56. Véase John Bright, *A History of Israel* (London: S.C.M. Press, 1960), p. 92.
57. *Ibid.*, p. 93.
58. *Ibid.*, p. 136
59. *Ibid.*, p. 143; Jo Ann Hackett, "In the Days of Jael: Reclaiming the History of Women in Ancient Israel", *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, ed. Clarissa Atkinson, et al. (Boston: Beacon Press, 1985), pp. 15-38.
60. Bright, *History of Israel*, p. 159. Por un debate de sobre el significado de Debora, ver Hackett, "In the Days of Jael", pp. 24-27, 32.
61. Véase Jueces 12: 1-6; Hackett, "In the Days of Jael", p. 37.
62. Para las pruebas de este creciente guerra, ver H. Liebowitz, "Military and Feast Scenes on Late Bronze Palestinian Ivories", *Israel Exploration Journal* 30 (1980); 162-69; A. Malamat, *Early Israelite Warfare and the Conquest of Canaan* (New York: Oxford University Press, 1978).
63. Bright, *History of Israel*, p. 165.
64. 1 Samuel 10:5-13; 19:18-24; Bright, *History of Israel*, p. 166.

65. Véase el rechazo de Gideon al trono, Jueces 8:22; 9:7-21.
66. Véase el debate en 1 Samuel, capítulos 8-13.
67. Véase H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), pp. 215-30.
68. Para un debate sobre la relación entre el gobierno centralizado y militarizado y la exclusión de las mujeres del poder, véase Elise Boulding, *The Underside of History* (Boulder, CO: Westview Press, 1976), pp. 182-83; Joan Kelly-Gadol, "The Social Relation of the Sexes: Methodological Implications of Women's History", *Signs* 1, número 4 (1976), 809-23; Jackie DiSalvo, "Class, Gender and Religion: A Theoretical Overview and Some Political Implications," *Woman-spirit Bonding*, eds., Janet Kalven and Mary Buckley (New York: Pilgrim Press (1984), pp. 11-34; Judith Ochsorn, *Female Experience and the Nature of the Divine* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1981), pp. 136-37; Ruby Rohrlach, "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women," *Feminist Studies* 6, número 1 (1980): 76-102.
69. Exodo: 34:10-15.
70. Algunos identifican la serpiente con el diablo, pero la imagen del diablo no estaba presente en el judaísmo hasta mucho más tarde, después del exilio, algunos cuatro siglos después de la edición del libro del Génesis. Ver: Joines, *Serpent Symbolism*, pp. 26-27; O. Wintermute, "Serpent" en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, suplemento (Nashville: Abingdon Press, 1976), p. 817.
71. Esto no quiere decir que las religiones politeístas no tuvieron una conciencia ética. Véase Kramer, *The Sumerians*, p. 124.
72. Véase *The Babylonian Genesis*, ed., Heidel, P. 37.
73. J.H. Breasted, *The Dawn of Conscience* (New York: Scribner, 1933), pp. 34-35. Citado en Amaury de Riencourt, *Sex and Power in History* (New York: Felta, 1974), p. 39.
74. Véase de Riencourt, *Sex and Power in History*, p. 39. Véase también Ochsorn, *Female Experience*, pp. 139-40, sobre la creación por medio de la palabra en vez de por el cuerpo.
75. Ochsorn, *Female Experience*, p. 38.
76. *Ibid.*, p. 129.
77. Levítico 12; ver el debate en Ochsorn, *Female Experience*, p. 210.
78. Véase Carol Meyers, "Procreation, Production and Protection: Male-Female Balance in Early Israel", *JAR* 51, No. 4 (1983): 569-93, 571; Ochsorn, *Female Experience*, p. 182.
79. Véase Hackett, "In the Days of Jael", pp. 16-29.
80. Véase Ochsorn, *Female Experience*, pp. 190-91.
81. De las notas de la Biblia de Jerusalén sobre Exodo 19:15.
82. 1 Samuel 21:5-6.
83. Para más sobre el debate fascinante de la época matrística de judaísmo véase David Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization* (San Francisco: Harper & Row, 1979); Savina J. Teubal, *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis* (Athens, OH: Swallow Press, 1984); Nancy Jay, "Sacrifice, Descent and the Patriarchs", *Vetus Testamentum* 38 (1988): 52-70.
84. Jueces 19:23-25.
85. Jueces 21:19-24.
86. Jueces 19:24, Biblia de Jerusalén, nota h, p. 335.
87. Jueces 11:30-31.
88. Jueces 11:35-38.
89. Jueces 11:39-40.
90. Genesis 22:2.

91. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia: Jewish Publishing Company, 1954), 1:278.
92. Véase Gén. 15:4,5,18; 17:7; para más debate sobre este tema, ver Gerda Lerner, *Creation of Patriarchy* (New York: Oxford University Press, 1986), 189-91.

Mujer-Iglesia: El centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista

Parte 4

¿Qué hacemos con la
tradición judeo-cristiana?

Mujer-Iglesia: El centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

La segunda carta de Juan -único escrito del Nuevo Testamento dirigido a una mujer- fue escrita "por causa de la verdad que tenemos en nuestro corazón y que estará con nosotros para siempre". La interpretación bíblica así como la interpretación teológica se refiere a la presencia divina que habita en el pueblo de Dios en el pasado y en el presente. La interpretación bíblica feminista explicita que la verdad divina y la presencia reveladora se encuentran entre las mujeres, que son miembros invisibles del pueblo de Dios. Deja en claro que tanto hombres como mujeres reciben y proclaman la revelación. Así, busca interrumpir el silencio teológico y la invisibilidad eclesial de las mujeres, para que la gracia y la verdad de Dios sean reveladas entre nosotras en su plenitud.

La re-lectura crítica de la Biblia con claves feministas y desde la perspectiva de la mujer, es un proceso que significa destapar tradiciones perdidas, corregir malas traducciones, descortezar los sustratos androcéntricos y redescubrir nuevas dimensiones de los símbolos bíblicos y de los significados teológicos. En grupos de estudio bíblico, sermones y seminarios, las mujeres redescubrimos nuestra herencia bíblica y percibimos que ésta es hoy día parte de nuestro poder. El redescubrimiento a nivel popular y académico es posible gracias a dos cambios básicos: uno, en nuestra percepción del mundo y de la realidad, y otro en nuestra percepción de la función de los textos bíblicos y sus interpretaciones. Estos cambios de paradigma son, por una parte, el cambio de una percepción androcéntrica del mundo a una feminista, y por otra, el cambio de un enfoque apologético de la autoridad bíblica a una articulación feminista de las experiencias de la mujer contemporánea y de su lucha contra la opresión patriarcal en la religión bíblica.

Este ensayo fue publicado en 1984, en el libro de Elisabeth Schüssler Fiorenza *Bread not Stone* (Boston: Beacon Press), con el título "Woman-Church: The Hermeneutical Center of Feminist Biblical Interpretation".

I. DE UN MARCO INTERPRETATIVO ANDROCENTRICO A UNO FEMINISTA

La reaparición del movimiento de mujeres en los años 60 no sólo revivió la lucha política de las mujeres por los derechos civiles y la igualdad de acceso a las instituciones académicas, sino que además impulsó los estudios feministas como una nueva disciplina intelectual. En todas las áreas del conocimiento científico e intelectual existen ahora cursos y proyectos de investigación que intentan expandir nuestro conocimiento de la contribución histórica y cultural de la mujer, así como desafiar el silencio en torno a nosotras en la historiografía, la literatura, la sociología y todas las ciencias humanas. Estos estudios feministas son tanto complementarios como revolucionarios. Han inaugurado una revolución científica que engendra un cambio del paradigma académico desde una cosmovisión y perspectiva androcéntrica -centrada en el hombre- a una comprensión feminista inclusiva del mundo, de la vida humana y de la historia.

Mientras los estudios androcéntricos consideran al *hombre* como el ser humano paradigmático, los estudios feministas insisten en la reconceptualización de nuestros marcos intelectuales, para que incluyan verdaderamente todas las experiencias humanas y articulen la experiencia masculina de la verdad como una experiencia y percepción particular de la realidad. Por lo tanto, los estudios feministas cuestionan nuestro pensamiento cultural dominante, articulado en un lenguaje genérico masculino, nuestros textos clásicos, marcos académicos y reconstrucciones científicas que hacen a las mujeres invisibles y marginales. Esta estructura de pensamiento establece que las experiencias y contribuciones culturales de las mujeres son menos valiosas, menos importantes o menos significativas que las de los hombres. Los estudios feministas desafían las representaciones simbólicas masculinas, el lenguaje androcéntrico y la tradicional conciencia de dos "clases sexuales" como hechos y categorías "naturalmente dados" en nuestro lenguaje y percepción del mundo. Estos estudios apuntan a la interacción entre lenguaje y sociedad, estereotipos sexuales y cultura, género y raza, como estructuras sociales y legitimaciones políticas. Sexismo, racismo, imperialismo y militarismo constituyen diferentes aspectos del mismo lenguaje de opresión en nuestra sociedad.

Los estudios feministas articulan el paradigma feminista de diferentes maneras y según varias perspectivas filosóficas. Mientras los estudios liberales tratan de mostrar que las mujeres eran y son iguales a los hombres, sin reflexionar críticamente sobre el marco androcéntrico subyacente a tal argumento, feministas con un enfoque existencialista o de sociología del conocimiento utilizan el androcentrismo o el falocentrismo como su principal categoría heurística. Mientras las feministas socialistas usan la relación entre clase social y género como su categoría analítica clave, feministas del Tercer Mundo consideran más significativa la relación entre racismo, colonialismo y sexismo.

Esta diversidad de énfasis y enfoques da como resultado diferentes concepciones y fundamentos del feminismo, de la liberación de las mujeres y de ser persona humana en el mundo.

Una diversidad similar de enfoques se encuentra también entre feministas en la religión bíblica y teólogas feministas. No existe una teología feminista ni *la* teología feminista, sino diferentes expresiones y articulaciones de ella. Estas expresiones no sólo comparten las diversas presuposiciones y perspectivas de los estudios feministas, sino que también funcionan dentro de los marcos de perspectivas teológicas divergentes, como la neo-ortodoxia, la teología evangelical, la teología liberal, la teología de la liberación, la teología del proceso y varias perspectivas teológicas confesionales. Como articulaciones teológicas, están basadas en la visión eclesial y situación política de las comunidades cristianas o judías a donde pertenecen.

Sin embargo, las teologías feministas introducen un cambio radical a todas las formas de teología tradicional, ya que insisten en que el compromiso y la responsabilidad central no son con *la* iglesia como institución masculina sino con las mujeres en las iglesias, no con *la* tradición como tal sino con la transformación feminista de las tradiciones cristianas, no con *la* Biblia como un todo sino con la Palabra liberadora de Dios que encuentra su expresión en los textos bíblicos. Quienes consideramos nuestro trabajo y a nosotras mismas como parte del movimiento de mujeres en las iglesias y definimos nuestra lealtad no sólo en términos del movimiento de las mujeres en la sociedad y la cultura, tendemos a articular nuestra teología en términos más amplios, es decir, en relación a las metas político-religiosas, a las necesidades espirituales y a los problemas comunitarios de las mujeres en la religión bíblica. Las discusiones teológicas en cuanto a una traducción inclusiva de la Biblia o acerca del lenguaje de Dios, se dan en este contexto al interior de la religión bíblica organizada.

Quienes no nos consideramos miembros de comunidades bíblicas, pero estamos comprometidas con la búsqueda religiosa de las mujeres en diferentes culturas y religiones, tendemos a formular nuestras interrogantes y perspectivas teológicas enfocándolas dentro de los estudios de la ciencia de la religión. En este enfoque, la situación de la mujer en la Biblia o a comienzos del cristianismo, se estudia como parte del mundo y de la religión oriental o grecoromana, a las cuales pertenecen los textos bíblicos. Tales investigaciones han logrado resultados significativos con respecto a las mujeres en Egipto, Roma o en el judaísmo, y han roto la suposición apologética de que la religión bíblica haya emancipado a las mujeres de la antigüedad. El grupo Hermenéutica Feminista como parte del grupo Teología de la Liberación de la Academia Americana de Religión (AAR) representa este primer enfoque, y el grupo Mujeres en el Mundo Bíblico dentro de la Sociedad de Literatura Bíblica

representa el segundo.

A su vez, feministas judías han señalado que una interpretación bíblica feminista judía debe luchar con un conjunto de problemas teológicos y fundamentos hermenéuticos diferentes a la exégesis bíblica feminista cristiana. Las cristianas no sólo reivindican al Nuevo Testamento y a la Biblia hebrea como sus propias Sagradas Escrituras, sino que también tienen que tratar con el anti-judaísmo codificado en el Nuevo Testamento. Además, el judaísmo ha desarrollado métodos exegéticos y tradiciones hermenéuticas diferentes. Finalmente, ya que la teología como concepto no es tan importante para el pensamiento y la vida judía como para los cristianos, el concepto mismo de una teología feminista judía se torna menos importante. Por lo tanto, no podemos hablar de una interpretación bíblica feminista mientras la hermenéutica feminista judía no haya desarrollado su propia lógica y articulado sus propias preguntas y enfoques específicos. Así, lo que viene a continuación debe ser claramente comprendido como una perspectiva teológica feminista cristiana, que yo he definido como una teología crítica feminista de la liberación. Esta articulación de mi propia perspectiva teológica feminista nació de mi experiencia como mujer cristiana católica, y se debe a los estudios histórico-críticos, a la teoría crítica y a la teología política tanto como a la teología de la liberación.

A estas alturas, debo explicar mi comprensión del feminismo y de la opresión patriarcal. El feminismo no es sólo una cosmovisión o perspectiva teórica, sino un movimiento de liberación de mujeres para lograr cambios sociales y eclesialísticos. De igual manera, la opresión patriarcal no es idéntica al androcentrismo o al sexismo. No es sólo una "ideología dualista" o una construcción androcéntrica del mundo a través del lenguaje, sino un sistema sociopolítico y una estructura social con distintos niveles de sometimiento y opresión. Aun cuando este sistema patriarcal ha sufrido cambios significativos a través de la historia, ha prevalecido como la estructura sociopolítica dominante de los últimos cinco mil años o más. Su expresión clásica se encuentra en la filosofía aristotélica, que ha influido en forma decisiva no sólo en la teología cristiana sino también en la cultura y en la filosofía política occidental.¹

El patriarcado no sólo define a la mujer como la "otra", sino también a pueblos y razas sometidos como "otros" que deben ser dominados. Además, define a la mujer no sólo como la otra en relación al hombre, sino también como sometida al hombre por el poder, en la medida en que concibe a la sociedad en analogía con la casa patriarcal, mantenida por el trabajo de los esclavos. Las mujeres de color y las mujeres pobres son doble y triplemente oprimidas en un sistema social patriarcal de este tipo. Por lo tanto, una teología crítica feminista de la liberación no habla de hombres opresores y mujeres oprimidas, de todos los hombres sobre todas las mujeres, sino más bien del

patriarcado como un sistema piramidal y una estructura jerárquica de la sociedad y de la iglesia, donde la opresión de la mujer se especifica no sólo en términos de raza y clase sino también en términos de su estado de "casada". En 1892, la activista negra Anna Cooper expresó la comprensión de la liberación feminista como una lucha para derrotar esta opresión:

Dejad que la demanda de las mujeres sea tan amplia en lo concreto como en lo abstracto. Nuestra posición es de solidaridad con la humanidad, con la unidad de la vida, y todo privilegio especial, sea de sexo, raza, país o condición es contranatural e injusto... La mujer de color siente que la causa de las mujeres es una y universal; y que mientras la imagen de Dios, de porcelana o ébano, no sea inviolable y sagrada, mientras la raza, el color, el sexo y las condiciones sean considerados como accidentes y no como la sustancia de la vida, mientras el derecho universal que tiene la humanidad a la vida, a la libertad y a la búsqueda de felicidad no sea concedido en forma inalienable a todos, hasta entonces la causa de la mujer no triunfará -ni la de la mujer blanca, ni la de la mujer negra, ni la de la mujer roja, pero si la causa de cada hombre y cada mujer que se ha torcido silenciosamente bajo un poderoso mal. Las ofensas a la mujer están así indisolublemente ligadas a todo dolor indefendido, y la adquisición de sus "derechos" significará el triunfo final de todo el derecho sobre el poder; la supremacía de las fuerzas morales de la razón, de la justicia y del amor en el gobierno de las naciones de la tierra.²

Una teología feminista de la liberación debe permanecer antes que nada como una teología crítica de la liberación mientras las mujeres sufran la injusticia y opresión de las estructuras patriarcales. Esta teología explora las experiencias particulares de las mujeres que luchan para liberarse del sistema patriarcal, y al mismo tiempo, denuncia todas las estructuras y textos patriarcales, especialmente aquellos de la religión bíblica. Esta teología pretende nombrar teológicamente la alienación, la rabia, el dolor y la deshumanización engendrados por el sexismo y el racismo patriarcal en la sociedad y en la iglesia. Al mismo tiempo, trata de articular una visión alternativa de liberación al explorar las experiencias de supervivencia y sanación de las mujeres en nuestra lucha contra la opresión y la humillación patriarcal, así como también evaluar los textos, tradiciones y comunidades cristianas en términos de esa liberación de la opresión patriarcal.

Tal teología crítica feminista de la liberación no defiende la integración de los poderes religiosos de la mujer por el patriarcado eclesiástico o el abandono feminista de la visión y comunidad bíblica. Su clave heurística feminista no es una antropología teológica dual de lo masculino y lo femenino, ni el concepto de la complementariedad de los sexos, ni un principio metafísico de

ascendencia femenina. Sus formulaciones se basan en la suposición radical de que el género está social, política, económica y teológicamente construido, y que tal construcción social sirve para perpetuar la explotación y opresión patriarcal de todas las mujeres, la cual se expresa con máxima plenitud en el destino de las "mujeres más pobres y despreciadas de la tierra".

Una teología crítica feminista de la liberación busca capacitar a las mujeres cristianas para que exploren teológicamente el pecado estructural del sexismo patriarcal, a través de una conversión feminista que rechace sus internalizaciones espirituales y se convierta en la *ekklesia* de mujeres, mujer-iglesia. Al exorcizar el mal estructural internalizado del sexismo patriarcal y llamando a toda la iglesia a la conversión y arrepentimiento, el feminismo cristiano y la teología feminista rescatan el derecho y poder de articular nuestra propia teología, recuperar nuestra propia espiritualidad y determinar nuestra propia vida religiosa y la de nuestras hermanas. Como iglesia de mujeres, celebramos nuestros poderes religiosos y ritualizamos nuestra visión para el cambio y la liberación. Nos entrelazamos en la lucha de todas las mujeres por la liberación, y compartimos nuestra fuerza nutriéndonos unas a otras en la plena percepción y reconocimiento de que la iglesia de mujeres es siempre *ecclesia reformanda*, iglesia en camino a la transformación que necesita la conversión y la "paciencia revolucionaria", paciencia con nuestros propios fracasos y con los de nuestras hermanas. La reconciliación es central en este proceso de convertirnos "en pueblo de Dios". Necesitamos escuchar las experiencias de cada una, dejar de hablar por todas las mujeres y vencer nuestro sentido de culpa a través de la solidaridad y el apoyo.

Defender el movimiento de liberación de mujeres en la religión bíblica como el centro hermenéutico de una teología crítica feminista de la liberación y hablar de la iglesia de mujeres, no significa defender una estrategia separatista sino subrayar la visibilidad de la mujer en la religión bíblica y salvaguardar nuestra libertad del control espiritual masculino. Tal como hablamos de la iglesia de los pobres, de una iglesia africana o asiática, de las iglesias presbiteriana, episcopal o católica romana, sin renunciar a nuestra visión teológica de la Iglesia universal, así también podemos hablar de la iglesia de mujeres como una manifestación de esta Iglesia universal. Ya que todas las iglesias cristianas deben soportar la maldad estructural del sexismo y racismo patriarcal en diversos grados, la iglesia de mujeres como movimiento feminista de mujeres autoidentificadas y hombres identificados con las mujeres, trasciende todas las líneas de denominación tradicional hechas por hombres. El compromiso y misión de la mujer-iglesia se define a través de la solidaridad con las mujeres más despreciadas que sufren de la triple opresión del sexismo, del racismo y de la pobreza. Una interpretación bíblica feminista que se desarrolla dentro del contexto de una teología crítica de la liberación debe estar situada

dentro de la comunidad feminista de la mujer en la religión bíblica.

II. LA BIBLIA COMO EL LIBRO DE MUJER-IGLESIA

Tomando como criterio hermenéutico la autoridad de las experiencias de las mujeres que luchan por la liberación, debemos preguntarnos si la Biblia como producto de una cultura patriarcal también puede ser la Sagrada Escritura para la iglesia de mujeres. Esta es una pregunta difícil, ya que la Biblia ha sido usada para detener la emancipación de mujeres, esclavos y pueblos colonizados. Elizabeth Cady Stanton ha resumido elocuentemente este uso de la Biblia contra las demandas de igualdad política y eclesial de las mujeres.

Desde los inicios del movimiento de emancipación de la mujer, la Biblia ha sido usada para mantener a la mujer en la "esfera del mandato divino" estipulada en el Antiguo y Nuevo Testamento... Credos, códigos, Escrituras y estatutos se basan en esta idea.³

Cada vez que las mujeres protestamos contra la discriminación política, la explotación económica, la violencia sexual o nuestro status secundario en la religión bíblica, la Biblia es invocada contra nosotras. Al mismo tiempo, la Biblia ha brindado apoyo teológico a mujeres y hombres cristianos que rechazaron la esclavitud, la pobreza y el sexismo patriarcal como algo contra la voluntad de Dios.

Mientras los clérigos invocaron a la Biblia durante el siglo pasado para impedir que las mujeres hablaran en público, y durante este siglo para evitar su ordenación sacerdotal, las mujeres han apuntado hacia otros textos bíblicos para legitimar su derecho a hablar en público y a acceder al ministerio. Mientras muchas feministas rechazan la Biblia por ser totalmente opresiva y patriarcal, otras han intentado demostrar que, si es bien interpretada, predica la emancipación de la mujer. Mientras defensores cristianos argumentan que sólo la ignorancia o falta de comprensión feminista conduce al rechazo de la Biblia, biblistas cristianos sostienen que el feminismo es una perversión de la palabra de Dios y un humanismo ateo. Mientras feministas cristianas buscan un "pasado útil", cristianos conservadores declaran que la mujer sólo puede encontrar la felicidad viviendo de acuerdo a los preceptos de sumisión de las escrituras.

En esta controversia político-religiosa, se usan algunos pasajes de la Escritura para justificar intereses particulares. Un punto central en este debate apologético es el interés por legitimar posiciones personales en referencia a la autoridad bíblica. Tanto las personas que difaman como las que defienden la liberación de la mujer recurren a la Biblia debido a su autoridad eclesial e influencia social. El punto central de esta apología política es la Biblia antes que

la experiencia de las mujeres, ya que ambos lados tratan de aprobar o desaprobar el carácter patriarcal de ciertos textos bíblicos.

En contraste, feministas post-bíblicas desafían no sólo algunos pasajes y afirmaciones de la Biblia; más bien, la rechazan completamente por ser irredimible para las feministas. Reconociendo que el lenguaje androcéntrico y las tradiciones patriarcales han borrado a las mujeres de los textos bíblicos, convirtiéndolas en "no seres", ellas sostienen que la Biblia es irrecuperable para las feministas comprometidas en la lucha de la mujer por la liberación. La Biblia ignora las experiencias de las mujeres, habla de Dios en un lenguaje masculino y sostiene la impotencia de la mujer en la sociedad y la iglesia. Legitima la subordinación social y eclesiástica de la mujer y su status de segunda clase, así como el dominio y la violencia masculina contra ellas, especialmente contra las que se encuentran atrapadas en un matrimonio patriarcal. Debido a su carácter androcéntrico-patriarcal, las feministas deben rechazar la autoridad de la Biblia. Las interpretaciones revisionistas son, en el mejor de los casos, una pérdida de tiempo, y en el peor, una integración del feminismo a la religión bíblica patriarcal.

Defensoras cristianas y feministas post-bíblicas no sólo pasan por alto las experiencias de las mujeres en la religión bíblica, sino que también asumen que la Biblia tiene autoridad independientemente de la comunidad a la que pertenece. Si este debate apologetico pretende salvar o rechazar la autoridad religiosa de la Biblia para las mujeres de hoy, es porque entiende la Biblia como un arquetipo mítico antes que como un prototipo histórico abierto a la transformación teológica feminista. Como arquetipo mítico, la Biblia puede ser aceptada o rechazada, pero no críticamente evaluada. Un arquetipo mítico toma experiencias y textos históricamente limitados, afirmando que son universales, convirtiéndolos después en la autoridad y norma para todos los tiempos y culturas. Por ejemplo, muchos textos de las escrituras hablan de Dios como un gobernante masculino, patriarcal, todopoderoso. Por lo tanto, se argumenta, las feministas deben aceptar el lenguaje masculino y el Dios patriarcal de la Biblia, o bien rechazar la Biblia y dejar atrás la religión bíblica.

Al atribuir significados universales a textos históricos y situaciones culturales específicos, el arquetipo mítico establece una forma ideal para todos los tiempos, un patrón de conducta y una estructura teológica invariables para la comunidad que la utiliza como Sagrada Escritura. Así, la Biblia como mito arcaico constituye el orden y la perspectiva permanente de la religión bíblica, reflejando patrones ontológicos inamovibles y modelos perennes de comportamiento humano y vida comunitaria. Puesto que los textos bíblicos como Palabra de Dios son formulados en un lenguaje androcéntrico y son producto y reflejo de culturas patriarcales, expresan un sistema patriarcal y una visión androcéntrica válidos para todos los tiempos.

Como la Biblia lleva el sello de la opresión patriarcal, reclamando, sin embargo, ser la Palabra de Dios, perpetúa un mito arquetípico opresivo que debe ser, por una parte, rechazado por las feministas, y por otra, mantenido sobre el feminismo por la religión bíblica. El mito arquetípico de la Biblia como Palabra de Dios, ha sido cuestionado por estudios histórico-críticos y ha sufrido significativas modificaciones en los últimos siglos. Aun cuando exégetas bíblicos y teólogos/as están muy conscientes de las dificultades que han surgido a raíz de esta comprensión arquetípica de la Biblia, las autoridades eclesásticas y los sermones populares casi no han asumido el desafío que plantean los estudios histórico-críticos a una definición arquetípica de la inspiración bíblica.

En el paradigma dominante de la interpretación bíblica, hay tres modelos hermenéuticos que se interrelacionan pero que pueden ser distinguidos. Primero está el modelo doctrinal de interpretación que se centra en torno a las enseñanzas y credos de la Iglesia y recurre a la Biblia para probar y fundamentar las enseñanzas y estructuras simbólicas patriarcales. Por ejemplo, en este modelo se debate si acaso Pablo enseña la sumisión de la mujer o permite su igualdad total en la iglesia, lo que, en consecuencia, permitiría su ordenación sacerdotal. Este modelo aprueba plenamente la comprensión arquetípica de la Biblia, especialmente en las interpretaciones literales, y entiende la revelación bíblica como una inspiración verbal. El feminismo evangelical, aun cuando modifica este modelo doctrinal, trata de permanecer dentro de los límites establecidos por él, para poder mantenerse fiel a la revelación bíblica.

El segundo modelo de interpretación bíblica es el modelo histórico-fáctico. Fue desarrollado en reacción al modelo doctrinal, y a menudo identifica la verdad y la autoridad bíblica con factibilidad histórica o textual. Se entiende la Biblia como una colección de relatos históricos más o menos verdaderos, es decir, históricamente veraces. Sin embargo, la colección canónica de los primeros escritos cristianos no es extensiva, y por lo tanto, los estudios histórico-críticos deben analizar todos los tempranos escritos cristianos existentes. La verdad de la religión bíblica reside en aquellas tradiciones y textos que son históricamente fidedignos, es decir, que nos dicen lo que realmente pasó. Por ejemplo, si los académicos pueden probar que las "historias de la sepultura vacía" del Nuevo Testamento son leyendas secundarias de la comunidad, entonces no pueden otorgar fiabilidad histórica ni significación teológica al testimonio de resurrección dado por María Magdalena y las discípulas. O, si Jesús sólo eligió hombres y no mujeres como sus seguidores, entonces estableció un patrón para todos los tiempos y las mujeres no pueden convertirse en sucesoras apostólicas ni ser ordenadas como sacerdotes. Así, este modelo establece el significado arquetípico de la Biblia a través de la verificación histórica.

El tercer modelo de interpretación bíblica es el modelo pluralista-dialogal de la crítica de la forma y de la redacción, que intenta recuperar *todos* los textos y tradiciones canónicos y comprenderlos como respuestas teológicas a sus situaciones histórico-comunitarias. Así, la Biblia se convierte en un caleidoscopio que reproduce y refleja la vida y la fe pluralista y multifacética de las comunidades bíblicas en sus circunstancias histórico-culturales.

Pero la Biblia contiene no sólo una diversidad de textos, sino también muchos textos y símbolos contradictorios e incluso opresivos, que no pueden tener la misma autoridad teológica para las comunidades actuales. Aun cuando este modelo pluralista-dialogal se aleja de la comprensión arquetípica de la Biblia en sus interpretaciones histórico-críticas, recurre al paradigma arquetípico para sus evaluaciones teológicas y declaraciones normativas, en un esfuerzo por identificar la voz de Dios en la polifonía de voces bíblicas. Reconociendo el carácter teológico multiforme del canon, debe establecer un "canon dentro del canon", un criterio teológico y una vara de medir para evaluar la verdad y autoridad de los distintos textos y tradiciones bíblicas. Esta "medida" se deriva del canon, es decir, de la colección de relatos bíblicos reconocidos por los cristianos como las Sagradas Escrituras. Esta tentativa por definir un criterio "canónico" comenzó con Marción y ha cobrado especial importancia para una comprensión pluralista-dialogal de la Biblia.

En respuesta al modelo histórico-fáctico, el debate neo-ortodoxo sobre el "canon dentro del canon" intenta identificar teológicamente aquellos textos y tradiciones de la Biblia que pueden servir de vara de medir para evaluar el reclamo a la verdad dentro de la colección pluralista de escritos canónicos. Este modelo neo-ortodoxo ya no considera a la Biblia en su totalidad como un mito arquetípico, sino sólo aquellos textos y tradiciones calificados como canónicos expresan la Palabra de Dios. Identifica este canon en términos histórico-fácticos (por ejemplo, las tradiciones auténticas de Jesús, los *ipsissima verba* de Jesús o las primeras tradiciones de la iglesia apostólica), en términos doctrinales (por ejemplo, el mensaje del evangelio, la doctrina paulina de la justificación por fe, o el credo) o en términos de argumento filosófico (por ejemplo, la esencia reveladora y las afirmaciones históricas accidentales, la verdad atemporal y el lenguaje culturalmente condicionado, la revelación universal y la expresión histórica, las tradiciones permanentes y las tradiciones cambiantes, o los impulsos liberadores de la visión bíblica y sus expresiones patriarcales opresivas).

La búsqueda de un principio crítico de revelación o de una tradición bíblica normativa también está presente en la teología feminista. Por ejemplo, Rosemary Radford Ruether ha desarrollado un método correlativo, proponiendo una distinción entre la crítica profético-liberadora de la religión bíblica y sus deformaciones culturales,⁴ y L. Russell ha reformulado su distinción entre tra-

dición permanente y cambiante con respecto al futuro escatológico de la liberación de Dios. "La Biblia tiene autoridad porque da testimonio de la acción liberadora de Dios a favor de la creación de Dios".⁵ Pero el intento de extraer un principio universal crítico o una tradición normativa de textos históricos y situaciones culturales específicos, indica que esa hermenéutica teológica feminista aún adhiere al paradigma bíblico arquetípico que establece principios universales y patrones normativos. Ya que es imposible para las teólogas feministas aceptar *todos* los textos y tradiciones canónicos, debemos afirmar que ciertos textos o tradiciones no están deformados por el androcentrismo o han criticado el patriarcado para recuperar la Biblia como norma y autoridad para el feminismo en la religión bíblica.

Una hermenéutica feminista debe tomar seriamente en cuenta el carácter androcéntrico del lenguaje bíblico, por una parte, y el sello patriarcal de todas las tradiciones bíblicas, por otra. Al diferenciar lenguaje y contenido, expresión patriarcal y tradición liberadora; texto androcéntrico y "testimonio" feminista, esta hermenéutica pareciera apoyarse en una posición filosófico-lingüística insostenible que divide forma y contenido, expresión lingüística y verdad reveladora. Al elegir una sola tradición, texto o dinámica bíblica, corre el peligro de defender un método reduccionista de crítica teológica y renunciar a la riqueza histórica de la experiencia bíblica.

Una interpretación crítica feminista de la Biblia no puede tomar como punto de partida la autoridad normativa del arquetipo bíblico, sino que debe partir por las experiencias de las mujeres en su lucha por la liberación. Al hacer esto, este tipo de interpretación somete a la Biblia a un escrutinio crítico feminista y a la autoridad teológica de la iglesia de la mujer, una autoridad que busca evaluar la dinámica opresiva o liberadora de todos los textos bíblicos. Tal como Jesús, según los Evangelios, actuó con libertad frente a la Escritura y la tradición en favor del bienestar y la plenitud humana (cf. Marcos 2:27), así también una hermenéutica crítica feminista busca evaluar la función de la Biblia en términos de liberación y plenitud de las mujeres. Sigue a Agustín, a Tomás y al Concilio Vaticano Segundo en la formulación de un criterio o canon que limita la verdad inspirada y la revelación a asuntos que conciernen a la salvación, libertad y liberación de todos, especialmente de las mujeres.⁶

Pero *no* deriva este canon de los escritos bíblicos, sino de la actual lucha de la mujer contra el racismo, el sexismo y la pobreza como sistemas opresivos del patriarcado, y de sus exploraciones sistemáticas en la teoría feminista. Puede hacerlo porque no entiende la Biblia como arquetipo, sino como prototipo histórico o como un modelo-raíz formativo de la fe y vida bíblica. Su visión de la liberación y la salvación es inspirada por el prototipo bíblico pero no deriva de él. Coloca los textos bíblicos bajo la autoridad de las experiencias feministas en la medida en que sostiene que la revelación continúa

y ocurre "para lograr nuestra salvación". No busca identificación con ciertos textos y tradiciones bíblicos, sino más bien solidaridad con las mujeres en la religión bíblica. Como iglesia de mujeres, estamos llamadas a no reproducir estructuras y tradiciones bíblicas, sino a recordar y transformar nuestra herencia bíblica.

Comprender la Biblia como prototipo histórico antes que como arquetipo mítico, permite a la iglesia de las mujeres hacer conexiones con nuestras propias experiencias, luchas históricas y opciones feministas para poder crear visiones para el futuro a partir de estas interconexiones. Una hermenéutica crítica feminista nos permite elegir entre tradiciones opresivas y liberadoras de la Biblia, sin tener que aceptarla o rechazarla como un todo. En este proceso de evaluación y valoración crítica feminista, la Biblia ya no funciona como fuente de autoridad sino como un *recurso* para la lucha de las mujeres por la liberación. Puesto que la Biblia es el modelo de vida y comunidad cristiana, una interpretación crítica feminista debe explorar *todas* las dimensiones del texto y sus tradiciones, así como sus funciones actuales para evaluar su influencia en las mujeres de hoy, sean o no miembros de la iglesia de mujeres. Un paradigma feminista de interpretación crítica no está basado en una fiel adhesión a los textos bíblicos ni en una obediente sumisión a la autoridad bíblica, sino en la solidaridad con las mujeres del pasado y del presente, cuyas vidas y luchas son tocadas por el rol de la Biblia en la cultura occidental.

II. HACIA UN MODELO FEMINISTA DE INTERPRETACION BIBLICA

Para lograr que la experiencia feminista sistemáticamente articulada de la iglesia de la mujer sea central para la interpretación bíblica y la reflexión teológica, se requiere un cambio de paradigma en la interpretación bíblica, un cambio de la comprensión de la Biblia como mito arquetípico a una comprensión como prototipo histórico. En el contexto de este cambio de paradigma, está emergiendo un modelo feminista de interpretación crítica. Este modelo interpretativo de una teología crítica feminista de la liberación está desarrollando los siguientes cuatro elementos estructurales que parecen emerger como constitutivos para una interpretación bíblica feminista.

Ya que todos los textos bíblicos están formulados en un lenguaje androcéntrico y reflejan estructuras sociales patriarcales, una interpretación crítica feminista empieza con una *hermenéutica de la sospecha* en vez de una hermenéutica de consenso y afirmación. Desarrolla una *hermenéutica de la proclamación* en vez de una hermenéutica de factibilidad histórica, porque la Biblia todavía funciona como la Sagrada Escritura en las comunidades cristianas actuales. Más que reducir el impulso liberador de la Biblia a un principio feminista o a una tradición bíblica feminista, desarrolla una *hermenéutica de la memoria* que se mueve de los textos bíblicos sobre las mujeres a

la reconstrucción de la historia de la mujer. Finalmente, este modelo avanza desde una hermenéutica de desinteresada distancia a una *hermenéutica de la actualización creativa* que involucra a la iglesia de mujeres en la articulación imaginativa de la historia bíblica de las mujeres y su continua historia y comunidad. Examinemos en detalle cada uno de estos cuatro elementos.

Una *hermenéutica de la sospecha* no presupone la autoridad y verdad feminista acerca de la Biblia, sino que toma como punto de partida la suposición de que los textos bíblicos y sus interpretaciones son androcéntricos y están al servicio del patriarcado. Ya que la mayor parte de los escritos bíblicos se atribuyen a varones y la mayoría de los intérpretes bíblicos en la iglesia y en el mundo académico son hombres, esta suposición está justificada. Tal como la mujer de la parábola que barre toda su casa buscando la moneda perdida, así también la interpretación crítica feminista busca las tradiciones perdidas y las visiones de liberación entre su herencia de textos bíblicos androcéntricos y sus interpretaciones. Para poder desenterrar la "moneda feminista" de la tradición bíblica, este modelo analiza críticamente interpretaciones académicas y populares contemporáneas, las tendencias de los redactores bíblicos y los procesos de tradición propiamente tales, y los modelos teóricos que subyacen a las interpretaciones histórico-bíblicas y teológicas contemporáneas.

En los últimos años, los estudios feministas han limpiado muchas traducciones androcéntricas erróneas, interpretaciones patriarcales y reconstrucciones unilaterales. El material recuperado incluye lenguaje sobre Dios en términos maternos en el Antiguo Testamento, resultado del trabajo de Phyllis Trible en particular; apostolado y liderazgo femenino en el primitivo movimiento cristiano, que yo he subrayado; y liderazgo de las mujeres en la antigua sinagoga, que Bernadette Brooten ha rescatado. Los estudios críticos feministas también se han referido a las tendencias androcéntricas e interés patriarcal de los redactores bíblicos y del proceso de canonización en el así llamado período patrístico. Tales tendencias se pueden encontrar, por ejemplo, en las diferentes referencias del Antiguo Testamento a la profeta Miriam, o en la forma en que Lucas minimiza el apostolado de las mujeres y en que el redactor de las Cartas Pastorales reintroduce un modelo patriarcal de comunidad bíblica, o en la exclusión canónica de las tradiciones de los así llamados movimientos heréticos.

Una hermenéutica feminista de la sospecha también cuestiona las presuposiciones subyacentes, modelos androcéntricos e intereses inexpresados de la interpretación bíblica contemporánea. El mero hecho de que estudiemos solamente las afirmaciones de los redactores bíblicos sobre las mujeres pero no sobre los hombres, refleja un paradigma androcéntrico teórico-cultural que comprende al hombre como el ser humano paradigmático y a la mujer como la "otra", como la excepción pero no la regla. Así, los estudios bíblicos re-

producen los efectos del lenguaje bíblico que generalmente subsumen a la mujer bajo los términos genéricos *hombre* y *él*. Ya que los exégetas no reconocen la dinámica de este modelo interpretativo de androcentrismo, no comprenden que todo lenguaje androcéntrico debe entenderse como lenguaje genérico hasta que se pruebe lo contrario. Por lo tanto, se da por sentado que todos los textos bíblicos androcéntricos se refieren a hombres y mujeres, a menos que las mujeres y los aspectos femeninos sean explícitamente excluidos.

Así, la hermenéutica de la sospecha tiene consecuencias de largo alcance para el problema de la traducción bíblica, que en los últimos años ha recibido mucha atención. Las reacciones emocionales a la proposición de una traducción inclusiva, indican la importancia política de este tema. Si fuera verdad que "los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo", entonces el lenguaje bíblico androcéntrico y su traducción se convierten en un tema feminista de máxima importancia. Tal lenguaje no sólo transforma a las mujeres en seres marginales, sino que además las hace invisibles en los documentos clásicos de nuestra cultura, entre los cuales la Biblia es preeminente.

Una traducción bíblica adecuada debe traducir el lenguaje androcéntrico de manera diferente, en un momento en que éste ya no es considerado un lenguaje genérico. La fidelidad a los textos bíblicos significa traducir aquellos textos que son patriarcales con un lenguaje gramaticalmente masculino, y aquellos que no lo son con términos gramaticalmente femeninos y masculinos o con palabras genéricas que incluyan a ambos. Por lo tanto, una traducción crítica requiere una evaluación y valoración crítica feminista de la dinámica patriarcal opresiva o liberadora de los textos individuales. Una traducción históricamente adecuada no debe, por una parte, presentar los textos bíblicos genéricos como patriarcales, y por otra, esconder su carácter patriarcal en un lenguaje genérico. Lingüistas feministas nos han entregado algunas normas para reconocer cuando el lenguaje funciona de manera sexista: el lenguaje sexista produce la invisibilidad o marginalidad lingüística de las mujeres; las describe como personas dependientes y derivadas de los hombres; las caracteriza en roles e imágenes estereotipados; las ridiculiza y trivializa sus aportes; las menciona sólo cuando son la excepción o presentan un problema; y las separa de otros grupos cuando se refiere a "negros, judíos o pueblos del Tercer Mundo y mujeres", como si ellas no pertenecieran a cada uno de estos grupos. Una hermenéutica de la sospecha debe revisar no sólo el texto bíblico original, sino también las traducciones contemporáneas por la posible presencia de un sexismo lingüístico.

Mientras una traducción históricamente adecuada de la Biblia destaca tanto el carácter patriarcal-sexista como el carácter feminista incluyente de los textos bíblicos, una hermenéutica de la proclamación valora el significado y el poder teológico de la Biblia para la comunidad actual de fe. La fidelidad a

la lucha de las mujeres por la liberación requiere un juicio teológico y una insistencia en que los textos patriarcales opresivos y las tradiciones sexistas no pueden reclamar la autoridad de revelación divina. Los textos y tradiciones opresivos deben ser denunciados como expresiones androcéntricas de intereses y estructuras patriarcales, y examinados por su sexismo, racismo y militarismo colonial. Esta evaluación histórico-crítica debe ser complementada con una valoración feminista político-crítica para probar la interacción de los textos bíblicos patriarcales con la cultura contemporánea. En vez de liberar a la mujer de los estereotipos culturales y de la opresión, los textos patriarcales refuerzan los estereotipos culturales y la sumisión patriarcal. Esto no ocurre porque hayan sido mal interpretados, sino porque están formulados para legitimar la opresión patriarcal.

Aún textos que desde una perspectiva feminista sean neutrales e incluso positivos pueden reforzar las estructuras patriarcales si son proclamados o enseñados para afirmar el comportamiento patriarcal e inculcar valores opresivos. Por ejemplo, si a una mujer golpeada se le dice que tome su cruz y sufra como lo hizo Jesús para salvar su matrimonio, entonces los motivos bíblicos que desde una perspectiva feminista no son ni positivos ni negativos están siendo usados para reforzar valores patriarcales. De igual modo, en una cultura que socializa a la mujer en primer lugar para el altruismo y el amor desinteresado, el mandamiento bíblico que llama al amor y al servicio, puede ser mal usado para mantener la explotación patriarcal de la mujer. Por lo tanto, una hermenéutica feminista de la proclamación debe analizar el rol de los textos bíblicos en la cultura patriarcal contemporánea.

En conclusión, una hermenéutica feminista de la proclamación debe, por una parte, insistir en que todos los textos identificados como sexistas o patriarcales no permanezcan en el leccionario ni sean proclamados en los cultos o en la catequesis cristiana. Por otra parte, aquellos textos que trascienden su contexto patriarcal y que expresan una visión liberadora de la libertad y la plenitud humana, deben recibir un lugar apropiado en la liturgia y enseñanza de las iglesias. En resumen, una traducción crítica feminista de la Biblia debe ser complementada con una cuidadosa evaluación teológica de los textos bíblicos y su impacto opresivo o liberador en situaciones culturales específicas.

Una hermenéutica feminista de la proclamación debe equilibrarse con una hermenéutica crítica de la memoria que recupere *todas* las tradiciones bíblicas a través de una reconstrucción histórico-crítica de la historia bíblica desde una perspectiva feminista. En vez de abandonar los textos bíblicos androcéntricos y las tradiciones patriarcales, una hermenéutica de la memoria trata de utilizar el análisis histórico-crítico para moverse más allá del texto androcéntrico hacia la historia de las mujeres en la religión bíblica.⁷ Si la identidad feminista no está basada en la experiencia sexual biológica o en

diferencias esenciales de género, sino en la experiencia histórica común de las mujeres como participantes colaboradoras o luchadoras en la cultura patriarcal e historia bíblica, entonces la reconstrucción de la historia cristiana primitiva desde una perspectiva feminista no es sólo una tarea histórico-crítica sino también teológico-feminista. El sentido feminista no se puede derivar sólo del excedente igualitario de textos androcéntricos, sino que también debe ser encontrado en y a través de los textos androcéntricos e historia patriarcal.

En vez de abandonar el recuerdo de los sufrimientos y esperanzas de nuestras hermanas en nuestro pasado cristiano patriarcal, una hermenéutica de la memoria *reivindica* sus sufrimientos y luchas a través del poder subversivo del "pasado rememorado". Si la esclavización de la gente se torna total cuando su historia es destruida y la solidaridad con los muertos hecha imposible, entonces una hermenéutica bíblica feminista del recuerdo tiene la tarea de convertirse en una "memoria peligrosa"⁷⁸ que reivindica las visiones y sufrimientos de las muertas. Esta "memoria subversiva" no sólo mantiene vivos los sufrimientos y esperanzas de las mujeres en el pasado bíblico, sino permite además una solidaridad universal entre las mujeres del pasado, del presente y del futuro. El desafío que las víctimas del patriarcado religioso siguen planteando no se enfrenta negando su autocomprensión y su visión religiosa como errada o como un autoengaño ideológico, sino sólo a través de la solidaridad y la memoria comprometida de sus esperanzas y desesperaciones en la iglesia de mujeres.

Una hermenéutica feminista de la memoria propone modelos teóricos para reconstrucciones históricas que ponen a la mujer al centro de la comunidad bíblica y la teología. En la medida en que los textos bíblicos androcéntricos no sólo reflejen su ambiente cultural-patriarcal sino que además permitan dar una mirada a los movimientos cristianos primitivos como un discipulado de iguales, la realidad del compromiso y liderazgo de las mujeres en estos movimientos precede los mandatos patriarcales del Nuevo Testamento. Aunque el canon sólo conserva restos de un ethos cristiano no patriarcal, estos remanentes indican que ese proceso de "patriarcalización" no fue inherente a la comunidad cristiana sino que progresó con lentitud y dificultad. Por lo tanto, una hermenéutica feminista de la memoria puede afirmar que la teología y la historia cristiana primitiva son nuestra propia teología e historia. Las mujeres como iglesia tienen una tradición e historia continua que pueden reclamar el discipulado de iguales como su raíz bíblica.

En resumen, una hermenéutica feminista de la memoria tiene como tarea prioritaria mantener viva la *memoria passionis* de las mujeres bíblicas y clamar nuestra herencia bíblica. Esta herencia es mal representada cuando es comprendida sólo como una historia de opresión patriarcal; también debe ser reconstituida como una historia de liberación y protagonismo religioso. La

historia y teología de la opresión de la mujer perpetuadas por textos bíblicos patriarcales y por el patriarcado clerical, deben ser comprendidas por lo que son. La historia y la teología no deben eliminar la memoria de la lucha, vida y liderazgo de las mujeres bíblicas que hablaron y actuaron en el poder del Espíritu.

Las reconstrucciones históricas de la historia bíblica de las mujeres deben ser complementadas con una hermenéutica de la actualización creativa que exprese el activo compromiso de las mujeres en la continua historia bíblica de la liberación. Mientras una hermenéutica feminista de la memoria se interesa por la reconstrucción histórico-crítica, una hermenéutica feminista de la actualización creativa permite que las mujeres entren a la historia bíblica con ayuda de la imaginación histórica, la recreación artística y la ritualización litúrgica. Por lo tanto, una interpretación bíblica feminista debe ser no sólo crítica sino también constructiva, orientada no sólo hacia el pasado sino también hacia el futuro de la mujer-iglesia.

Una hermenéutica de la actualización creativa busca re-contar las historias bíblicas desde una perspectiva feminista, reformular las visiones y preceptos bíblicos en la perspectiva del discipulado de iguales, crear ampliaciones narrativas de los remanentes feministas que han sobrevivido en los textos patriarcales. En este proceso de re-visión creativa utiliza todos los medios disponibles de imaginación artística -creatividad literaria, música y danza. La Biblia como prototipo formativo ha inspirado la creatividad artística y el embellecimiento legendario a través de los siglos. En midrash y escritos apócrifos, en liturgias e himnos sagrados, la iglesia patriarcal ha ritualizado ciertos aspectos de la historia bíblica y celebrado a los "padres fundadores" de la religión bíblica.

Una hermenéutica feminista de la actualización creativa reclama para la iglesia de mujeres la misma libertad imaginativa, creatividad popular y poderes rituales. Las mujeres de hoy no sólo re-escriben las historias bíblicas sobre mujeres, sino que también reformulan las oraciones patriarcales y crean rituales feministas para celebrar a nuestras antepasadas. En la historia y la poesía, en el drama y la liturgia, en cantos y danzas, redescubrimos los sufrimientos y victorias de nuestras hermanas bíblicas. En liturgias y celebraciones feministas, las mujeres contamos nuevamente la historia del Exodo o de la Última Cena; revisamos la liturgia de adviento o el ritual del bautismo. En cada nueva imagen y símbolo buscamos renombrar el Dios de la Biblia y el significado de Jesús. No sólo hilamos cuentos acerca de los viajes de Prisca, la misionera, o sobre Junia, la apóstol, sino que también danzamos el círculo de Sara, y experimentamos entusiasmo profético. Cantamos letanias de alabanza a nuestras hermanas antepasadas y lamentamos las historias perdidas de nuestras madres ancestrales. Sólo clamando nuestra imaginación re-

ligiosa y nuestros poderes sagrados de nombrar, la mujer-iglesia podrá "soñar nuevos sueños y ver nuevas visiones".

Lo hacemos con la plena conciencia de que la participación creativa en la historia bíblica debe ser ganada en y a través de un proceso crítico feminista de interpretación que se arrepiente del pecado estructural y de los valores internalizados del sexismo patriarcal. La creatividad religiosa y el poder feminista de ritualización, actualizados en la iglesia de mujeres me parecen ser la "levadura" feminista de la panadera Dios que transformará la religión bíblica patriarcal, convirtiendo la historia bíblica en un verdadero recurso para todas las que busquen una visión de apoyo en su lucha por la liberación de la opresión patriarcal.

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

1. Véase capítulo 4, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Elisabeth Schüssler Fiorenza (Boston: Beacon Press, 1984).
2. Como aparece citado en Bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (Boston: South End Press, 1981), pp. 193f.
3. Elizabeth Cady Stanton (ed.), *The Original Feminist Attack on the Bible: The Woman's Bible* (1895; Nueva York: Arno Press, 1974), p. 7.
4. Rosemary Radford Ruether, "Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Critique of the Bible", *Journal for the Study of the Old Testament* 22 (1982): 54-66.
5. Letty Russell, "Feminist Critique: Opportunity for Cooperation", *Journal for the Study of the Old Testament* 22 (1982): 68.
6. Véase capítulo 2, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Elisabeth Schüssler Fiorenza (Boston: Beacon Press, 1984).
7. Véase artículo revisado por R. S. Kraemer, "Women in the Religions of the Greco-Roman World", *Religious Studies Review* 9 (1983): 137-139, para una discusión extensa de estudios crítico-históricos.
8. Véase Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, trad. David Smith (Nueva York: Crossroad, 1980).

El rito de la manzana

MADONNA KOLBENSCHLAG

Un cometa relampaguea ahora a través de esta "noche de los padres" -es el estallido de lo femenino en la aparición de la espiritualidad de la mujer en nuestra era. Lo que está ocurriendo entre muchas mujeres de muchas culturas está preparando el terreno para un nuevo Génesis, un nuevo mito de Dios: el retorno a la Diosa Madre; el retorno a la tierra y a la encarnación; la revaloración de la experiencia personal, especialmente cuando no es normativa; el retorno a la relación y a la conexión; la primacía del cuidar y del ayudar a que la vida florezca; la mutua interrelación y valor de todas las formas de vida.

En general es difícil expresar al mundo lo que esto significa en términos del retorno a lo real. Muchos de los sistemas simbólicos dominantes del mundo ya han sentido el impacto del estallido femenino y su extirpación purificadora de los elementos andrólotos y androgenizados de las tradiciones. Pero el poder de la espiritualidad de la mujer se vive principalmente en los rituales que las mujeres están creando para liberarse del mito patriarcal. Me viene a la mente uno que yo he experimentado: el "ritual de la manzana".

Recordando la historia de Eva y el jardín de la tentación, nos reunimos a leer el relato del Génesis. Luego leemos textos relacionados con esto de otras partes de las Escrituras que refuerzan el mito (por ejemplo, Génesis 19, 1 Timoteo 2). Al final de cada lectura, todas las mujeres reunidas cantan con vigor: "¡Esta *no* es la voluntad *ni* la palabra de Dios!". Luego se bendice una manzana, que es pasada de una mujer a otra, con las palabras: "Toma y come, porque es buena, y tú eres buena". No puedo describir la fuerte sensación, incluso física, de afirmación y exorcismo que imparte este ritual comunitario. Lágrimas, silencioso temor reverente, elevada percepción de conexión íntima, increíble sensación de algo que es quitado, borrado -aún recuerdo el escalofrío y temblor, la exaltación que sentía en mi cuerpo. De alguna manera, la imagen de la manzana resume nuestra historia y sufrimiento comunes, el símbolo de nuestra esclavitud, nuestro vacío, ahora redimidos.

Este texto fue publicado en 1988, en el libro de Madonna Kolbenschlag *Lost in the Land of Oz*: (San Francisco: Harper & Row), como parte del capítulo "Spiritual Orphans in Search of a God".

Durante muchos años perseguí al Dios asignado y representado por la cultura dominante: el Dios de mis antepasados, el Dios de mis padres y profesores, el Dios de sacerdotes y capellanes, el Dios de mis profesores de teología y directores espirituales, el Dios de mi comunidad religiosa, el Dios casi deísta de la cultura estadounidense, el Amante místico de los santos, el Dios cósmico de científicos y poetas, el Espíritu evasivo en mi propio corazón. Pero cuando llamé, nadie contestó; cuando lloré por mi propio dolor o el del mundo, no apareció ningún Dios a consolarme. Me sentía perdida en un bosque de abstracción.

Un día, cuando tenía poco más de 40 años, tuve una revelación, o mejor dicho, el comienzo de una revelación que aún continúa. Supe de algunas mujeres que, celebrando su realidad femenina, habían probado su propia sangre menstrual. Esa imagen, ese cuadro de un acto ritual de "impureza", al principio me chocó, luego aniquiló mi distanciamiento, la armadura que me apartaba del contacto con lo femenino en mí misma. De pronto, lo que siempre había considerado "maldito" -algo que debía ser controlado, trascendido, tolerado, pero no amparado- se convirtió en la metáfora de una nueva intimidad con mi propia realidad como mujer. Había estado psíquicamente separada de los líquidos oceánicos y de la sustancia de mi propio ser encarnado. De alguna manera supe que mi "maldición" era una traducción de la "maldición" del Génesis, el espejo de un Dios tan inescrutable y remoto que el pecado, la maldad y el dolor en el mundo parecían inexplicables. Tenía que descubrir esta "maldición" como un regalo y signo de nuestra intimidad con Gaia, una reminiscencia planetario-lunar de los dolores del vientre, y el flujo y reflujo de la creación, de la ley escrita en nuestro más recóndito ser: que para dar vida, para estar plenamente vivas y enteras, debe existir algún dolor, muerte y abandono.

Gradualmente, por medio de otras mujeres, descubrí lo que no conocía ni amaba en mí misma. Mi propia experiencia y la de otras mujeres me abrieron hacia mí misma, a mi realidad como mujer y a lo Sagrado en mi interior. (La palabra Diosa es, de muchas maneras, una expresión muy limitada). Al tocar mi propia realidad, al escuchar las historias y mitos de otras mujeres -de su sangramiento y partos, su amor y dedicación a los hijos, su intimidad con el dolor y la muerte, con el alimento y el cuidado, su siembra, cosecha y hornada, su cercanía con los ritmos de la naturaleza, su conexión con la tierra, el aire, el fuego y el agua, con raíces, antepasados y familiares-, encontré lo Sagrado en la revelación de mi propio ser y Ella era "Amando", un verbo. En esa revelación he sido capaz, ah cuán lenta y dolorosamente, de quitar capa tras capa de "vestimentas" -prestadas o impuestas sobre mí- que me escondían de mí misma: desde mi nueva desnudez me he desplazado a la gracia, a la Presencia de lo Sagrado en la creación.

En compañía de mujeres plenas y santas, he aprendido a exorcizar lo irreal, a celebrar y ritualizar lo verdadero y lo real, a hablar y escuchar un nuevo lenguaje, a sentir el espíritu a través de la carne y la materia, a ver todo *-desde adentro-* como si la creación fuera el Vientre de Dios donde, aunque haya tinieblas y oscuridad, también hay calidez, sustento, movimiento, crecimiento, conexión, y deleite.

Mi metáfora de Dios es muy parecida a una luna que tiene muchas fases, porque cambia a medida que mi viaje continúa. El problema no es Dios como Padre o Madre, sino cómo participo yo en la energía divina: en la energía "femenina" de abrir, recibir, crecer y menguar, de relación y conexión, de flexibilidad y fertilidad; y en la energía "masculina" de ordenar, separar, dividir y especificar, de identidad y principios, de fuerza y resistencia para crear y hacer. No podría ser quien soy sin estos dos tipos de energía. A través de la revelación de mi propio ser y de la validación de mi propia experiencia como mujer, he completado el arco de la energía -ya no soy un hombre honorífico ni una mujer impotente, ya no tengo que recibir lo divino de un Dios ajeno.

La idolatría de nuestra civilización al Dios abstracto y omnipotente, ha nublado nuestra visión y capacidad para la divinización. En el mundo primordial, este Dios -y la cultura masculina dominante que él legitimó- nos rescató de la inmanencia e inconsciencia. En el mundo venidero, el Dios Femenino nos llevará por la senda de nuestras conexiones perdidas, enseñándonos amablemente el equilibrio de la inmanencia y la trascendencia, de la vulnerabilidad y el poder, de la conciencia y el cuidado que es nuestra realidad redimida de la maldición.

Traducido por Elena Olivos

Judaísmo feminista y restauración del mundo

JUDITH PLASKOW

Cualquier programa feminista judío de cambios sociales y religiosos, debe tener bien claro el hecho de que no sólo las deficiencias de educación, imaginación y temperamento individuales, sino también muchas de las estructuras del mundo en que vivimos, militan contra la creación y supervivencia de comunidades basadas en valores feministas. Cuando el colectivo espiritual feminista judío en el que participo se reunió por primera vez en la primavera de 1981, propusimos como tarea central para el fin de semana compartir nuestro pasado, presente y futuro espiritual. En este pequeño grupo, descubrimos que no teníamos ninguna dificultad para hablar del pasado y del presente. Pero cuando abordamos el futuro, terminamos hablando acerca de relaciones, hijos, trabajo, comunidad, política -de todo menos de "espiritualidad". Aunque al principio nos regañamos por evadir un tema difícil, pronto nos dimos cuenta que al hablar de esos otros temas estábamos tocando realidades que se interponían entre nosotras y nuestra capacidad para imaginar el futuro que queríamos vivir. Comprendimos que si queríamos crear un judaísmo feminista, tendríamos que ayudar a construir un mundo donde tal judaísmo fuera posible. Para mí y para el grupo, esta discusión marcó el comienzo de una creciente y activa percepción de la conexión entre la espiritualidad como una dimensión viva, vivencial, de un judaísmo feminista y los contextos sociales y políticos más amplios en que trataríamos de vivir nuestra vida espiritual.¹

El tópico de este ensayo es la relación entre judaísmo feminista y temas sociales y políticos más extensos, incluyendo el trato que le damos al mundo natural. Aquí quiero abordar la relación entre espiritualidad y política como tema teológico, y poner la transformación feminista del judaísmo en su contexto social más amplio.

Este ensayo es una adaptación del libro de Judith Plaskow *Standing again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (San Francisco: Harper and Row, 1990), y fue publicado en 1993, en el libro editado por Carol J. Adams *Ecofeminism and the Sacred* (San Francisco: HarperCollins), bajo el título "Feminist Judaism and Repair of the World".

La espiritualidad y la preocupación por las instituciones sociales han sido con frecuencia consideradas en la cultura estadounidense como polos opuestos. La espiritualidad ha sido identificada con un carácter etéreo, la presencia de un lugar más allá del mundo material o en la profundidad del ser donde se actualiza la relación con Dios. La custodia de la espiritualidad se le asignó a la religión, que en sí misma está relegada a los márgenes de la sociedad, y se espera que limite sus intereses a los sábados o domingos en la mañana. Ya que la espiritualidad se encarga de asuntos ultramundanos, la transformación de las estructuras sociales es dejada en manos del a menudo sucio trabajo de la política, que nos pone al día en el ámbito del compromiso, de la búsqueda de poder, de la lucha por lo que se ha definido como recursos limitados y de la confrontación con las distorsiones y deficiencias de nuestro sistema social.

Esta separación institucionalizada de la espiritualidad y la política, que procede de la misma jerarquía mente/cuerpo que apoya el menosprecio de la mujer y la naturaleza, representa un dualismo que debe ser rechazado. Cuando la espiritualidad es comprendida desde una perspectiva feminista -no en términos ultramundanos, sino como la plenitud de nuestra relación con nosotras mismas, con los demás, con la tierra y con Dios-, es imposible separarla de las condiciones de nuestra existencia. Aquellas ideologías e instituciones que nos alienan de nosotras mismas y nos vinculan con los demás en relaciones de dominio y subordinación, militan contra nuestra espiritualidad a todo nivel. En un mundo sexista, heterosexista, antisemítico, de clases oprimidas, tecnocrático y racista, la política se convierte en el trabajo necesario para lograr la plena realización y encarnación de la espiritualidad en un mundo sano.² En nuestra búsqueda para transformar las ideas e instituciones del judaísmo, para expresar nuestro feminismo, para superar el imperialismo o la opresión de clases y razas, intentamos crear estructuras religiosas, sociales y políticas que nos permitan estar mutuamente presentes en la plenitud de quienes somos, y al hacerlo, sentir al Dios que está con nosotras en nuestra gestión personal y comunitaria. A medida que la visión y la intuición de la integridad personal y comunitaria guían nuestras metas y estrategias políticas, la política se convierte en una expresión de la espiritualidad en su intento de crear instituciones más humanas, y la religión misma es transformada por la política. Al comprender y manifestar la relación entre política y espiritualidad, las feministas judías conectan la transformación de la comunidad judía con una lucha global multifacética por cambios sociales, políticos y religiosos.

RELIGION Y POLITICA EN EL JUDAISMO

La conexión entre política y espiritualidad es un importante tema donde se juntan al menos algunos rasgos del judaísmo y del feminismo. Así como el judaísmo -aunque no siempre ha basado su acción en términos políticos-

se ha negado constantemente a desconectar la relación con Dios del mundo en que se manifiesta, el feminismo -aun cuando no siempre se ha definido a sí mismo como un movimiento religioso- ha enlazado una visión de la integridad de la mujer con un amplio programa de acción social y política. En teología o teoría y en su postura frente a la vida, el judaísmo y el feminismo proporcionan modelos de una relación entre la fe y la acción que son dignos de investigaciones más extensas.

En recientes trabajos de teología de la liberación, se ha usado el término *ortopraxis* (acción correcta), contrastándolo con *ortodoxia* (creencia correcta), para explicar una nueva actitud en la teología cristiana que reconoce la importancia de la acción y de la conducta como medidas centrales en la vida cristiana (véase Gutiérrez 1973: 10).^{*} El ribete polémico de esta definición destaca el hecho de que el judaísmo siempre ha sido una religión de *ortopraxis*, afirmando la espiritualidad a través de su manifestación en la acción. La promulgación de la fe en el mundo, imperativo judío central, ha tenido al menos dos significados diferentes en la teología y práctica judías: justicia social y obediencia a la *halakhah* (ley judía).

El primer sentido, la espiritualidad como justicia social, es expresada en términos clásicos en los escritos de los profetas, para quienes la esencia del servicio humano a Dios es el amor, la justicia y la rectitud. Contrastando estas virtudes con la práctica superficial del culto, los profetas afirman que las formas de adoración carecen de sentido sin justicia social. Las ofrendas entregadas por pecadores, las fiestas y asambleas solemnes realizadas por quienes atropellan a los pobres, las oraciones dichas por personas que trafican con la injusticia, son inaceptables y estériles. La eficacia del culto "depende de una vida moral"; en ausencia de moralidad, el culto se toma despreciable (Heschel 1962: 195). "Vuestros novilunios y solemnidades aborrecen mi alma", dice Isaías en nombre de Dios. "Me han resultado un gravamen que me cuesta llevar" (1:14). "Se te ha declarado... lo que es bueno", dice Miquéas. "Lo que Yahvé te exige: tan sólo practiques la justicia, ames la piedad y caminos humildemente con tu Dios" (6:8).

Los profetas no depositaron su preocupación por la justicia en generalizaciones abstractas que pudieran ser respetadas como principios e ignoradas en lo particular. Describieron en términos vívidos y concretos los males sociales que veían a su alrededor. Instaron reiteradamente a la compasión por aquellos marginados de la sociedad (patriarcal); el bienestar de la viuda y del huérfano se repite en sus escritos (por ejemplo, Is 1:17b; Ez 22:7b). Defendieron los derechos de los pobres en imágenes tan gráficas como universales:

Escuchad esto los que pisoteáis al pobre y queréis suprimir a los humildes de la tierra, diciendo: "¿Cuándo pasará el novilunio para poder

vender el grano, y el sábado para dar salida al trigo, para achicar la medida y aumentar el peso, falsificando balanzas de fraude, para comprar por dinero a los débiles y al pobre por un par de sandalias, para vender hasta el salvado del grano?". (Am 8:4-6)

Los profetas eran entrometidos, chismosos inoportunos. Se horrorizaban por cosas que ocurren a diario en todo el mundo, por abusos que frecuentemente se consideran normales, aunque lamentables, de relaciones sociales complejas. No estaban dispuestos a no involucrarse, ni a permanecer ajenos a agravios aunque no estuvieran personalmente implicados, ni a dejar de defender los derechos de otros por falta de una petición personal (Heschel 1962: 3-4, 204-5).

La pasión por la justicia en los escritos proféticos presupone una visión de la relación divino/humana decretada por la historia humana y enmarañada por el mundo. Declarar que las acciones de culto y devoción, ciertamente esenciales para la religión, son menos importantes para Dios que la rectitud cotidiana, es convertir la esfera de la acción humana en el centro de los intereses de Dios. El universo está consumado, pero la historia aún está en proceso de formación, y Dios necesita a los seres humanos para crear un orden social justo en la historia. Como compañero aliado de Israel, Dios es un continuo participante en la historia de Israel, participante que puede ser agraviado, rechazado y humillado por la crueldad e injusticia humanas. La principal obligación de Israel con Dios no es crear una relación con Dios que pase por alto el orden material, sino percibir el interés de Dios por los seres humanos a través de la honestidad interpersonal y de la creación de justicia social (Heschel 1962: 198, 199, 229-30). Prestar atención a las relaciones e instituciones humanas, lejos de estar en conflicto con la devoción a Dios, está al centro mismo de ésta.

La identificación profética de la fe con la justicia social y su concepto correlativo, que Dios necesita a los seres humanos para actuar con justicia, no anula el militarismo o carácter patriarcal de las imágenes proféticas; tampoco altera la intolerancia religiosa de los profetas, ni su falta de preocupación por la justicia para las mujeres. Los escritos proféticos están llenos de contradicciones. De esta manera, los profetas se preocupan de las viudas como víctimas individuales de una cultura patriarcal, y al mismo tiempo ayudan a perpetuar esa cultura usando imágenes de matrimonio patriarcal para simbolizar fidelidad y apostasía. Piden una conexión entre religión y justicia, y al mismo tiempo refuerzan una comprensión estrecha y monolítica de la religión, condenando como idólatras y prostitutas a todos los que discrepan con ellos. Presuponen la capacidad de los seres humanos para formar o deformar la historia, y al mismo tiempo describen a Dios como el poderoso guerrero que sostiene

ne toda la historia en sus manos. Pero el hecho de que los profetas no hayan logrado cumplir plenamente su compromiso con la justicia, no invalida ese compromiso, así como tampoco el compromiso justifica su violación. Las feministas afirmamos nuestra deuda y continuidad con la insistencia profética de conectar fe y justicia, aun cuando proyectamos su crítica social y religiosa más allá de todo lo que ellos mismos visualizaron.

El segundo significado de la acción en la teología y práctica judías, la obediencia a la ley, se describe en los escritos proféticos como potencialmente en conflicto con un énfasis en la justicia social. Como dicen los profetas, la obediencia externa a las leyes del sacrificio se convierte fácilmente en la oportunidad para una santurronería injustificada que ignora la verdadera petición de Dios, hacer continuamente la justicia. A diferencia de la pasión por la equidad, que necesariamente fluye de un corazón creyente, la participación en cultos puede ser sólo un signo externo, compatible con la maldad social y la iniquidad interna. Y tal como las formas de culto al sacrificio pueden convertirse en meros fines, la obediencia a la ley puede convertirse en su propio objeto, en el cumplimiento de requisitos legales específicos que remplazan la atención a valores morales más amplios que la ley promete pero que no puede exigir.

Sin embargo, por muy real y significativo que pueda ser el peligro de una legalidad vacía, el propósito de la ley no es remplazar la moralidad por obediencia formal. La intención de la religión profética y legal es la misma: conectar la fe con el mundo concreto, expresar la relación con Dios en todos los aspectos de la vida. Así, respecto a su meta, los dos sentidos de la acción judía -justicia social y obediencia a la ley- están cabalmente interconectados. La ley establece las demandas específicas de justicia; regula la disminución de la medida y el aumento del peso que los profetas denuncian. Adopta ideales y los moldea a la medida humana, estableciendo una trayectoria hacia la rectitud que está más allá de las exigencias explícitas de la ley. El concepto rabinico de *tikkun olam*, el correcto ordenamiento de la sociedad, sustenta muchas de las exigencias específicas de la ley.³ Incluso la ley puramente ritual proclama la indivisibilidad de la vida santa; ningún detalle de la vida es tan pequeño como para escapar a la posibilidad de consagración. Como dice Martin Buber, aplicando sus palabras de inmediato al culto del sacrificio:

Ya que Dios concede al hombre no sólo el espíritu [sic], sino toda su existencia... el hombre puede cumplir las obligaciones de su asociación con Dios a través de actitudes no espirituales, sin cultos, ni importantes historias sagradas; se requiere la totalidad de la vida, cada una de sus áreas y circunstancias. (Buber 1963: 33)

Esta consonancia de propósitos entre ley y profecía representa el ideal

sin disolver la tensión entre la espiritualidad como ley y la espiritualidad como justicia. Judíos modernos involucrados en movimientos de cambio social, a menudo han intensificado las dicotomías de la invectiva profética, describiendo los detalles de la observancia ritual como tontas distracciones de la pasión por la justicia. En los tiempos modernos, el objetivo de la crítica no se convierte simplemente en el vacío formalismo del culto, sino en la particularidad de la obligación legal en contraste con la búsqueda de rectitud que es universal. En "The Non-Jewish Jew", Isaac Deutscher expresa este conflicto en términos muy claros, diciendo que ve a los grandes revolucionarios del pensamiento moderno como judíos precisamente en la forma en que trascendieron los límites del judaísmo, viviendo su condición de judíos en una esfera universal. Heine, Marx, Luxemburg, Trotsky, todos creían en la solidaridad humana y todos la vieron extenderse más allá de los límites judíos. Todos creían que para que el conocimiento "sea real debe ser activo" y todos actuaron en pro de un bien universal. Para ellos, el pueblo judío era "demasiado intolerante, arcaico y restrictivo", y sin embargo, mostraron una pasión por la justicia y por la acción basada en la tradición que querían abandonar (Deutscher 1968: 36, 26).

Judíos progresistas contemporáneos han tratado de reconciliar la comprensión profética y legal de la acción religiosa, dando al concepto cabalístico de *tikkun olam* un nuevo significado político. La noción de Isaac Luria con respecto a la necesidad de la acción humana tanto para reparar el mundo como para la reunificación de Dios, parece dar las bases para una espiritualidad política judía que al mismo tiempo es una política religiosa. La idea de *tikkun* en el pensamiento luriánico -restitución del mundo a la integridad primaria o a la intención original del creador- es parte de un esquema mitológico complejo y esotérico. Brevemente, la posibilidad de la creación se proclama en un retiro o contracción (*Tsimtsum*) de Dios desde un área dentro del Ser de Dios, a fin de dejar espacio para la existencia del mundo. Después de esta contracción, Dios envía rayos de luz que constituyen su automanifestación y creación, rayos de luz que deben ser contenidos en vasijas especiales. Mientras las vasijas que contienen las primeras emanaciones de Dios funcionan adecuadamente, las inferiores son muy débiles para el poder del esplendor divino, fragmentándose y dispersándose. Este rompimiento de las vasijas (*Shevirath Ha-Kelim*) constituye una calamidad cósmica, liberando las fuerzas del mal que andan ahora sueltas por el mundo. *Tikkun* se refiere al método a través del cual se debe realizar la reparación, que en gran medida es un proceso cósmico que precede a la creación de Adán. Sin embargo, no todos los destellos divinos mantenidos en cautiverio por los poderes de la oscuridad son capaces de liberarse a través de sus propios esfuerzos, de modo que un aspecto crucial de esta restauración es dejado en manos humanas. Los actos religiosos de los judíos que cumplen los dictámenes de la Tora, aceleran el proceso de

redención, agregando el "toque final a la aprobación divina" y ayudando a la perfección de Dios y del mundo (Scholem 1941: 273; Fine 1987: 65-70).

El concepto de *tikkun* articulado en la cábala luriánica es esotérico y elitista, pero sufre transformaciones bajo numerosas manos. Para Luria, la acción restauradora es principalmente acción ritual y contemplativa; la reunificación de los destellos divinos es iniciada por las complejas meditaciones de cabalistas cuyas almas son antes purificadas por una serie de ejercicios espirituales. Sin embargo, el hasidismo democratizó el concepto de *tikkun*, redefiniéndolo como atención a las necesidades materiales teniendo a Dios en mente. Al contener al mundo conociendo la presencia de lo sagrado en todos los aspectos de la realidad, los seres humanos pueden exaltar los destellos sagrados presentes en la totalidad de la creación (Fine 1987: 70; Jacobs 1987: 108, 115-16, 124). Los radicales judíos del siglo XIX, aunque escasamente pretendiendo responder a Luria, también ayudaron a reelaborar el mesianismo cabalístico. La tarea de reparar un mundo imperfecto, cuya meta es la redención, es transferida completamente por ellos a manos humanas. La acción significa acción social; el mal es injusticia; la revolución repara el mundo material que es el único mundo que existe. En escritos judíos más recientes, el concepto cabalístico de *tikkun* con su dimensión escatológica, está unido tanto a su antiguo significado rabínico de un orden social justo como al universalismo de los radicales del siglo XIX.⁴ Arthur Waskow, en su libro *These Holy Sparks*, hace un llamado a reunir los proyectos separados del pueblo judío moderno -sionismo, justicia social, socialismo, halakhah- como parte del proceso mismo de reunificar a Dios. La creación de un orden social justo se convierte en una tarea sustentable cuando es asumida por comunidades basadas en la práctica judía y conscientes de la dimensión trascendente de su trabajo en el mundo (Waskow 1983: 3-6, 20). Este mismo significado de *tikkun* como transformación social, política y religiosa reforzándose mutuamente, se encuentra en la plataforma de la Nueva Agenda Judía (organización judía nacional que busca el cambio social a gran escala) y en la progresista revista *Tikkun*.⁵

Los hilos que circulan a través de estas nociones de acción a veces conflictivas y de sus efectos sociales o cósmicos, son la negativa para desconectar la creencia religiosa de su expresión práctica o de la responsabilidad humana por el mundo. Ya sea que la acción signifique sólo pesos y medidas, conducta moral u oración diaria; ya sea que sus ramificaciones sean puramente mundanas, convenidas o de alcance cósmico; la fe debe ser derramada en acción que la vivifique y encarne. La conservación tanto de la justicia social como del orden sagrado emerge del diálogo entre Dios y los humanos, y así descansa en parte sobre hombros humanos, dotando nuestras acciones de serias consecuencias.

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL FEMINISMO

La contribución feminista a la conexión entre política y espiritualidad es en general más indirecta que este vínculo inmediato entre fe y práctica. Sin embargo, muchos de los primeros argumentos en relación a los derechos de la mujer aparecieron en un contexto religioso, y la retórica e intereses religiosos marcaron el compromiso feminista con la emancipación de la mujer desde sus comienzos. A medida que el análisis y crítica feministas a la religión tradicional se han profundizado y sofisticado, paralelamente se ha ido desarrollando un movimiento de base de espiritualidad de la mujer que ha encontrado formas para expresar el nuevo sentido de poder y posibilidades de la mujer en términos rituales y religiosos.

Este enfoque en la religión constituye una dimensión significativa del feminismo. Sin embargo, incluso donde el movimiento de las mujeres ha sido indiferente u hostil a los temas religiosos, también ha combinado la teoría y la práctica de un modo equivalente a la conexión judía entre fe y política. Los grupos creadores de conciencia que caracterizaron el comienzo del movimiento feminista contemporáneo fueron semilleros tanto para la elaboración de teorías como para muchas acciones concretas. Las primeras actividades feministas, desde las protestas por los concursos de Miss America hasta la proposición de reformas concernientes al aborto, proyectaban la visión de una sociedad donde la humanidad y dignidad de la mujer serían valores sociales y políticos fundamentales. La teoría feminista se desarrolló a la par con organizaciones que presionaban para o realizaban cambios concretos, alimentándose mutuamente en un ciclo continuo. Así, la demanda de las mujeres para tener derecho a dirigir nuestra vida reproductiva, alimentó la lucha por los derechos de aborto que a su vez produjo una comprensión más clara sobre las fuerzas alineadas para controlar la sexualidad de las mujeres, y sobre la naturaleza de los valores sexuales feministas. La confirmación del derecho de la mujer a tener seguridad física y dignidad personal condujo a la creación de albergues, centros de atención a mujeres violadas y líneas telefónicas directas de emergencia; estos recursos generaron luego una teoría más profunda que pudo mencionar e identificar las fuentes de la violencia. La insistencia en igualar las relaciones de poder en la vida cotidiana, llevó a las mujeres a plantear nuevas exigencias a su pareja e hijos, exigencias que con frecuencia exponían las conexiones entre la dinámica familiar y estructuras sociales más amplias; además dieron forma a la perspectiva y práctica de un feminismo más radical. De esta manera, al colocar los hechos al servicio de la visión, el feminismo ha vinculado la acción política con una búsqueda fundamentalmente espiritual de nuevas formas de relación con el ser, con los demás y con el mundo.

Es este compromiso básico con las nuevas modalidades de relación social, al igual que cualquier lenguaje e intereses específicamente religiosos,

lo que ha llevado a algunas feministas a definir el movimiento de la mujer como intrínsecamente religioso. Mientras para algunas feministas, el compromiso con el cambio social es un proyecto humano que carece de todo referente trascendente, otras vivencian el feminismo con una dimensión espiritual subyacente, completamente aparte de su relación con condiciones o proyectos religiosos particulares. La experiencia personal de sentirse potenciada que acompaña y permite la participación en el cambio social, también puede conectar al individuo y a la comunidad con fuentes de poder más amplias. Comprometerse en el proceso de transformar estructuras e ideologías sociales, alienta la percepción de estructuras de sentido que unen luchas particulares por el cambio con un pasado y futuro más amplio. Es esta percepción lo que lleva a Mary Daly a llamar al movimiento feminista una revolución *ontológica*, lo que significa que al estimular nuevas formas de ser y de desarrollarse en el mundo, el movimiento es parte de una búsqueda de sentido y realidad últimos (Daly 1973: 6 y *pássim*). Otras feministas han expresado esta misma percepción en términos diferentes. Nelle Morton, en un análisis fenomenológico sobre la creación de conciencia, describe el proceso de desarrollo de la mujer como una transformación religiosa (Morton 1985: 11-30; Starhawk 1982: 418; Geller y Setel 1986). El movimiento de la Diosa, al enfatizar la immanencia de la Diosa en el mundo, ve la lucha por la justicia para las mujeres como un servicio a la Diosa que se manifiesta en todas las estructuras y relaciones sociales. Feministas judías han descrito la liberación de la mujer como un aspecto del *tikkun*, un ingrediente en la reparación y transformación del mundo que es parte de su redención. Todas éstas son maneras de insistir en la conexión entre la justicia social y la relación con la realidad última, de decir que la transformación social es un proceso espiritual que apunta más allá de sí mismo.

El impulso para conectar espiritualidad y política no anula las contradicciones del pensamiento y práctica feministas, tal como ocurre en el caso de las nociones proféticas de justicia. Al igual que la pasión de los profetas por la rectitud no excluyó la intolerancia religiosa ni proyectó la abolición del patriarcado, el compromiso feminista con la integridad de la mujer no siempre incluye el desmantelamiento de la opresión de razas y clases que impide a la mayoría de las mujeres ser potenciadas. En la práctica feminista como en el pensamiento profético, una política ignorante de su propio privilegio sirve para resaltar la relación entre visión y estructuras sociales, aun cuando aparentemente las separe. La teoría formulada por comunidades de mujeres blancas de clase media descuida a menudo temas cruciales para minorías feministas, tal como la falta de compromiso en luchas concretas de las minorías limita la visión de mujeres blancas de clase media. En la medida en que el feminismo aspire a la igualdad social de mujeres y hombres, surge de y refuerza los privilegios

de raza y clase. Es probable que las mujeres pobres de clase baja, especialmente las mujeres de color, enfatizan más una espiritualidad y política de liberación que de igualdad, porque saben que los hombres a quienes igualarían no son de muchas maneras los iguales de las mujeres de clase media (véase hooks 1984: cap. 2; Isasi-Díaz y Tarango 1988). Mientras la visión del feminismo como una revolución ontológica incorpora teóricamente la abolición de todas las formas de opresión, la ausencia de diversidad comunitaria a nivel de la elaboración de teorías o de la acción, transforma fácilmente a ambas en vehículos de dominación.

JUDAISMO FEMINISTA Y SU CONTEXTO SOCIAL

Si tanto el judaísmo como el feminismo, al margen de sus defectos, han propuesto y practicado una continua conexión entre espiritualidad y política, entre visión y transformación social, entonces esta conexión debe ser aplicada en el contexto de un judaísmo feminista. La creación de comunidades judías de apoyo a la mujer es un importante elemento en la búsqueda de justicia social, pero es sólo un fragmento de una lucha más amplia por la justicia que se está llevando a cabo en todos los rincones de la tierra. La comunidad judía es pequeña en los Estados Unidos y diminuta en el mundo. Sería un disparate pretender que podría evitar complicaciones en estructuras nacionales y globales de dominio, o forjar su propio camino en la creación de nuevas formas igualitarias de comunidad sin cambios en la sociedad. Los judíos con frecuencia han emulado y contribuido a la desigualdad, al dominio y a la injusticia de su entorno, tal como han modelado diferentes formas de ser. Sólo teniendo en mente el contexto más amplio de nuestros esfuerzos para crear justicia dentro del judaísmo, las feministas judías podremos evitar reproducir relaciones de dominio o convertir nuestra propia liberación en un vehículo de opresión adicional a otros. Entonces, las feministas judías, aunque queramos empezar por despejar nuestra propia casa, debemos mirar más allá de la comunidad judía hacia la tarea del *tikkun olam* -reparando el mundo, creando una sociedad justa donde un judaísmo justo pueda florecer y contribuir.

Lo que una reparación del mundo significa concretamente en el contexto del judaísmo feminista, surge con más claridad de las contradicciones entre la visión feminista y un orden social profundamente injusto. La visión del pueblo de Israel como una entre muchas comunidades no jerárquicas superpuestas, constituye el centro viviente del cual emergen otros aspectos del judaísmo feminista. El intento por comprender los tipos de estructuras comunitarias y formas de ser que requiere y transmite el judaísmo feminista, nos enfrenta, sin embargo, con realidades sociales, políticas y religiosas opuestas.

Como una de las muchas comunidades étnico/religiosas de un país complejo y diverso como Estados Unidos, la comunidad judía interactúa con

y se ve afectada por estructuras de sexismo, desigualdad de clases, racismo y homofobia que infectan a la sociedad en su conjunto. Debe enfrentarse a problemas de diversidad interna en el contexto de una cultura que profesa respeto por la diversidad mientras continuamente construye diferencias de supra y subordinación.

Así, dentro de un sistema social donde el medio ambiente físico está diseñado para que los hombres realicen el trabajo "productivo", y las mujeres trabajos de apoyo y servicio en el hogar, las mujeres de la comunidad judía sólo pueden asumir roles más expansivos si no tienen hijos, si tienen una energía extraordinaria, o le pagan a otra persona para que se desempeñe como dueña de casa y cuide a los niños (Ruether 1979: 44). Las mujeres de clase media pueden participar plenamente en roles de liderazgo y toma de decisiones dentro del judaísmo sin tener que renegociar las relaciones familiares o sociales, pero sólo si le pagan a otra persona para que desempeñe el rol de "esposa". La libertad de las mujeres judías depende entonces de la opresión continua de otras mujeres que tienen menos opciones dentro del sistema social. Las mujeres de color y las mujeres blancas pobres constituyen la abrumadora mayoría de trabajadoras domésticas, porque una sociedad racista y dividida en clases presiona a ciertos grupos para que realicen trabajos que nadie más quiere hacer. Aunque algunos cambios sustanciales en el sistema de roles sexuales aliviarían la carga de las mujeres pobres subiendo los sueldos y proporcionando alternativas para el cuidado de los hijos, estos cambios no tocarán el tema racial y de clases que afecta en forma crucial los patrones laborales y la gama de opciones de las mujeres. Si la visión feminista del cambio social es incluir a todas las mujeres, entonces cualquier perspectiva de igualdad dentro de la comunidad judía debe plantearse dos preguntas: ¿qué cambios sociales y comunitarios se necesitan para que *todas* las mujeres judías gocen de plena igualdad dentro de la comunidad? ¿Y qué cambios sociales se necesitan para que la igualdad de las mujeres judías no sea predicada sobre la explotación individual o estructural de otras mujeres, sino que esta lucha por la igualdad se convierta en parte de una lucha más amplia por la justicia social?

La búsqueda feminista de participación igualitaria en la comunidad judía es un área donde los temas judíos se vinculan con problemas más grandes de género, raza y clase. Los esfuerzos feministas para redefinir la comprensión judía de la sexualidad -considerar la sexualidad como una dimensión fundamental de nuestra corporalidad- también dependen de una serie de cambios sociales. Para honrar verdaderamente nuestros cuerpos como el fundamento de nuestro ser, se necesita una alteración profunda de nuestra relación con el mundo. La importancia del lema feminista "lo personal es lo político" -refiriéndose aparentemente a que los problemas personales con frecuencia están cimentados en un contexto social más amplio, y que el cambio social debe

producir cambios en la vida cotidiana- queda esclarecido más que nada en el desafío de una visión positiva del cuerpo ante la devastación de la tierra, y ante la fealdad y sufrimiento en la sociedad.

Primero que nada, valorar nuestros cuerpos significa valorar y cuidar la tierra de la cual forman parte; de lo contrario, la valoración no se conecta con una base material que la apoye y sustente. La creciente contaminación del medio ambiente, la descarga de productos químicos tóxicos y desechos nucleares, el envenenamiento de los alimentos por medio de pesticidas y la destrucción de lagos y ríos, se basan todos en la negación de nuestra condición de criaturas encarnadas, en el rechazo de nuestra inserción en el orden natural. La revaloración feminista del cuerpo transmite una conciencia y política ecológicas, una activa percepción de y responsabilidad por la compleja red de la vida.

Segundo, la capacidad de abrimos al mundo, de permitir que el poder de nuestros sentidos vivifique nuestra vida, depende de la creación de un mundo humano donde esto sea posible. En el mundo tal como está, con un creciente número de personas que sufren de hambre y que no tienen hogar, nuestra búsqueda de una vida plena, nuestra alegría en el trabajo o la agudización de nuestros sentidos, a muchos les parecerá una ironía dolorosa e irrelevante. Para los privilegiados, hay un tope a lo que sus sentidos pueden captar frente a mendigos y vagabundos, la ciudad huele a orina y basura, y hay una constante descarga de ruidos. Vivir en una ciudad y sobrevivir, implica aprender a autodefenderse, acallar los sentimientos, dejar de sentir con todo el ser. Para aquellos sin privilegios, la agresión del hambre y la búsqueda de un lugar tranquilo para dormir tienen una entumecida prioridad sobre la celebración de su corporalidad. No es sólo la actitud tradicional hacia la sexualidad lo que nos lleva a tener temor de estar vivos, sino también el mundo que nos rodea. Vivir con un sentido pleno de nuestra propia energía corporal significa, entonces, no sólo enfrentar los temas del medio ambiente natural en un contexto tanto urbano como rural, sino también confrontar los problemas políticos que moldean nuestro medio ambiente total: el aburguesamiento de ciudades del interior que está dejando a un creciente número de personas sin hogar, la escasez de espacios humanizados, el cierre de industrias y los traslados que están creando un nuevo grupo de gente desempleada y sin hogar, las estructuras de racismo y dominación de clases que influyen en la escasez de viviendas, y la distribución de los servicios gubernamentales.

ESPIRITUALIDAD Y POLITICA EN UN JUDAISMO FEMINISTA

La conexión entre espiritualidad y política es inevitable. Nuestras visiones acerca de la forma en que el mundo puede ser articulado dentro y contra las estructuras sociales existentes, y donde sea que tratemos de expresar estas

visiones nos enfrentamos con instituciones que se sitúan entre nosotros y nuestra capacidad de llevar una vida de realización espiritual (Ackelsberg 1986:114). A menos que la búsqueda de integración de nuestra relación con el ser, con Dios, con la tierra y con los demás surja de y conduzca a la creación de formas de comunidad que nutran todo nuestro ser, esta búsqueda permanecerá marginada de nuestra vida cotidiana y, por lo tanto, será ineficiente e irrelevante. Para que la espiritualidad se materialice, debe ser derramada en el mundo donde vivimos, tal como la permanencia del cambio social debe estar basada en la intuición de un futuro más rico y más humano.

He sostenido que tanto el judaísmo como el feminismo han tratado de conectar fe y visión con las realidades cotidianas -aunque no siempre de maneras suficientemente autocríticas. La insistencia de los profetas en que el amor de Dios debe manifestarse a través de la justicia, está expresada en el lenguaje y formas de pensamiento del patriarcado y en imágenes que aceptan y perpetúan su existencia. El concepto rabínico de *tikkun olam* (correcto ordenamiento de la sociedad) exige que, "como precaución por el bien general", los testigos firmen un certificado de divorcio.⁶ Pero el *tikkun olam* no es extensivo al reordenamiento de una sociedad donde el divorcio es una prerrogativa masculina. La visión feminista de la liberación de la mujer pretende la justicia para todas las mujeres, sin embargo las feministas con frecuencia imaginan los frutos de la liberación que presupone la continuación del dominio e inequidad de razas y clases.

Para que las feministas judías desarrollemos una teología y práctica sensibles a la interrelación de diferentes tipos de opresión, necesitaremos considerar el carácter estructural de la opresión y sus formas estructurales. La complejidad de la sociedad moderna, la aparente imposibilidad de manejar ciertos dilemas sociales, la abrumadora amenaza de la destrucción ambiental, las raíces y ramificaciones globales de muchos problemas políticos y económicos, nos obligan a luchar con el carácter sistémico de la injusticia y la justicia, y a confrontar patrones de injusticia que la tradición ha dado por sentado.⁷ Como lo han señalado claramente las nacientes teologías política y de la liberación, la dimensión política y estructural del pecado y la salvación en la era moderna requiere una reformulación estructural de muchos valores tradicionales. En el contexto contemporáneo, la preocupación por las viudas y huérfanos debe expresarse en el desmantelamiento de las estructuras patriarcales que privan y marginan a las mujeres y niños. La compasión por los pobres exige confrontarse con la codicia corporativa, detener el imperialismo y luchar contra el racismo y la opresión de clases que relegan a muchos a la miseria. Tener presente al extraño significa derribar las barreras de nacionalidad, religión, sexo, raza y clase que convierten a las diferencias en motivos de dominio.

Ya que algunas ideas e instituciones judías claves son parte de los sis-

temas injustos que necesitan ser dismantelados, la conexión entre política y espiritualidad requiere la transformación del judaísmo propiamente tal. Sobre la base de y en consideración a un modo diferente de relación, se deben reconstruir ideas y estructuras dentro del judaísmo que reflejan y fomentan modelos de dominación -una Tora que refleja y reproduce el poder de los hombres sobre las mujeres, un Israel en cuya concepción y forma comunitaria se definen diferencias en jerarquías, una noción de Dios como el Otro Dominante, una estructura legal que define la sexualidad en términos de posesión. Una espiritualidad que emerge de la visión y de la esperada realidad de comunidades diversas e igualitarias, que entiende a Dios como una presencia en -no sobre- la comunidad, como su unión, apoyo y estímulo, puede nutrir y ser nutrida por la crítica y la transformación de todas las estructuras opresivas.

Mientras feministas judías trabajan por la justicia dentro de la comunidad judía y más allá de ella, la aparición de nuevas formas comunitarias se convierte en el fundamento vital para moldear un judaísmo feminista. Entonces, dentro de las comunidades judías que buscan conectar fe y política, el nuevo contenido vertido en las ceremonias y formas judías tradicionales a menudo proporciona conexiones entre visiones de transformación social y religiosa y los ritmos básicos de la vida diaria. La consonancia de propósitos entre ley y profecía -conectar la fe con el todo de la realidad- puede concretarse en rituales y leyes sintonizados con las exigencias de justicia. De esta manera, naciendo de nuevas comunidades judías, numerosas feministas judías y otros judíos progresistas han solicitado un conjunto de leyes (*kashrut*) que reflejen el valor feminista de la conexión con otras personas y con una red más amplia de vida. El *kashrut* ya es un sistema que nos recuerda la santidad de la vida animal, y algunos han sugerido que, por el bien de esta santidad y para preservar el grano para los hambrientos, hagamos extensivo este recordatorio a un vegetarianismo total. El *kashrut* ya nos ha dicho que "somos lo que comemos", y muchos valores importantes para los hábitos alimenticios progresistas contemporáneos y para los intereses feministas acerca de la sexualidad y la corporalidad, pueden ser incluidos en un sistema expandido de *kashrut*. El interés por proteger nuestro cuerpo se podría traducir en la prohibición de ingerir alimentos que contengan pesticidas, carcinógenos u hormonas. La preocupación por el aumento del hambre en el mundo se podría expresar a través de una bendición especial antes o después de las comidas, y en un compromiso de reservar una proporción del costo de todas las comidas para alimentar a quienes padecen hambre. La preocupación por la explotación de los trabajadores y por la siembra de monocultivos en terrenos que se necesitan para la producción agrícola local, podría llevar a la prohibición de consumir estos productos de la explotación y la opresión. Así, el *kashrut* puede ser un vehículo para conectar a los judíos con otros, sin perder su significado como señal de diferencia-

ción e identidad judías.⁸ Este nuevo *kashrut* convertiría el simple acto cotidiano de comer en un aspecto de la continua búsqueda de justicia.

Otras formas rituales y legales proporcionan diferentes maneras de concretar el compromiso con el cambio social y religioso. El *sabat*, como el *kashrut*, es un elemento central en la vida ritual judía, que también puede alentar una ética de la conexión. Arthur Waskow ha descrito el *sabat* como parte de un ritmo de trabajo y descanso, de labor y celebración que otorga tiempo para examinar el sentido y dirección de nuestro interminable consumo y producción (Waskow 1971:cap. 3). Mientras ganar y gastar es importante durante los otros seis días de la semana, el *sabat* es un día para la familia y los amigos, para honrar la creación, para descansar y gozar de los frutos de nuestro trabajo. Es un día para *ser* antes que para *hacer*. No es un día para cambiar la tierra sino para percibirla, para prestar atención al frágil misterio del mundo que sostiene y precede toda nuestra labor. Cuando el *sabat* es tomado seriamente, los valores que representa pueden comenzar a penetrar en todos nuestros días. Así como la semana de trabajo posibilita el *sabat*, el valor e integridad de nuestra relación con los demás y con la tierra son las presuposiciones de todo lo que hacemos. Cuando sacrificamos nuestras obligaciones con el ser y con los demás por las exigencias del trabajo, el *sabat* nos recuerda la santidad de las relaciones. Cuando nuestra preocupación por las ganancias y la producción lleva a la explotación y destrucción del mundo en que vivimos, el *sabat* nos recuerda la santidad de la creación, el valor otorgado por Dios al orden material.

Ellen Bernstein ha sugerido transformar el Tu Bishvat, una celebración menor que marca el nuevo año de los árboles, en un día festivo ambiental importante. Para los rabinos, el significado del Tu Bishvat era claro: el momento en que la savia comienza a subir, marcaba el comienzo del año para calcular el diezmo de la fruta. Los cabalistas dieron al Tu Bishvat un significado más profundo, conectando la savia de los árboles terrenales con la imagen de Dios como un árbol cósmico que renueva el flujo de la vida en el universo. Los cabalistas crearon un ritual para el Tu Bishvat en el cual los participantes comen diferentes tipos de fruta, cada una simbolizando diferentes niveles en el proceso de la creación. Bernstein reconstruye y transforma el ritual cabalístico, convirtiéndolo en una ceremonia en honor a los cuatro elementos de la creación. Explorando los mundos de la tierra, del agua, del aire y del fuego, ella entreteje las fuentes judías que fomentan la percepción de y la responsabilidad por la tierra con la destrucción material, ecológica y ambiental contemporánea. Su rito es al mismo tiempo una celebración de lo divino en la naturaleza y la ocasión para hacer un inventario de nuestra responsabilidad con ella, para renovar nuestro compromiso con la preservación del mundo natural (Bernstein 1987).

Esther Tickin ha solicitado nuevas halakhot (leyes) que den expresión concreta al compromiso de igualdad para las mujeres dentro de la tradición judía. Basando estas halakhot en el recordatorio bíblico, "porque eras un extraño en las tierras egipcias", sugiere que la experiencia judía de exclusión debe convertirse en la base de un compromiso para dejar de excluir a las mujeres de la vida pública religiosa. Para comenzar, pide a los hombres judíos que rechacen sacar provecho de cualquier política de exclusión, que se nieguen a participar en un minyan que separa a las mujeres detrás de una *mechitzah* (barrera), y que rechacen leer la Tora en las congregaciones que no dejan leer también a las mujeres. Si hombres ortodoxos sienten que no pueden asumir estas restricciones, entonces al menos deben abstenerse de celebrar sus privilegios o de hablar de ellos en formas que molestan y dañan a las mujeres (Tickin 1976: 129-35). Estas halakhot proporcionan modos específicos de actuar según los valores feministas; crean conciencia en quienes las asumen, y pueden sensibilizar y movilizar a otros.

Cada una de estas sugerencias para ritualizar valores religiosos y políticos -y cada una de las comunidades de las cuales surgen- representa un intento para resistir las fuerzas que podrían separar la fe del compromiso terrenal: la oposición cultural de religión y política, la comprensión marxista de la religión como una desviación reaccionaria de la lucha contra la injusticia, el engaño de los oasis de experimentación espiritual en medio de un mundo desesperadamente necesitado de redención. Cada una nos desafía, como feministas y judías, a juntar nuestra espiritualidad y política de tal manera que nuestra vida religiosa cambie la forma en que vivimos, y nuestro compromiso político moldee nuestra espiritualidad.⁹ Construir la comunidad, trabajar por el cambio político, es expresar la visión espiritual de un mundo donde diversas comunidades pueden convivir y aprender unas de otras, cada una con los recursos que necesita para sobrevivir y madurar. Celebrar y ritualizar nuestra visión es ubicar nuestros proyectos políticos en el contexto del trabajo continuo de la creación, es tomar posición en el eterno diálogo entre Dios y la creación a través del cual el mundo se desarrolla y revela.

Mientras comenzamos desde donde estamos, dirigiéndonos a determinados grupos de apoyo y a necesidades particulares para sanar o reparar, estamos lentamente construyendo las instituciones y comunidades que pueden comenzar a dar existencia al futuro. Mientras formamos comunidades que puedan nutrirnos y apoyarnos; mientras trabajamos para transformar las instituciones que nos afectan más profundamente; mientras decretamos y celebramos en conjunto momentos de compromiso, claridad y visión, generamos energía para futuros cambios que se basan en lo que ya hemos visualizado y logrado. Así como las estructuras de dominio se apoyan unas a otras, lo mismo ocurre con nuestros esfuerzos por la justicia. La suma de los

cambios que buscamos nos sustrae de un sistema total, porque aquellos que trabajan por el cambio tienen menos poder que las complejas e intrincadas instituciones de poder jerárquico que dominan nuestro mundo (Ruether 1983: 233-34). Pero atraídos por el terreno ya ganado y por el Terreno de ese terreno que nos potencia, recordamos las palabras de Mishnah *Avot* (2.16): No nos incumbe a nosotros terminar la tarea, pero tampoco estamos libres para desistir totalmente de ella. Mientras trabajamos por la creación de un judaísmo feminista como parte de una lucha más extensa por un mundo más justo, ponemos nuestra pequeña porción en un mosaico que finalmente proporcionará un nuevo patrón -un nuevo orden social y religioso.

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

- * Se pueden encontrar las referencias entre paréntesis hechas por la autora en la bibliografía al final de esta antología.
1. Compárese Martha Ackelsberg 1986, 114.
 2. Esta formulación fue sugerida primero por Betsy Cohen y Martha Ackelsberg al conducir una discusión B'not Esh sobre espiritualidad y política en 1984.
 3. Mishnah *Gittin*, 4.2-3. El Mishnah dice que el *proshul* de Hillel, la práctica que consiste en que testigos firmen un certificado de divorcio y el listado de todos los nombres en un certificado de divorcio, favorecen el *tikkun olam*.
 4. Agradezco a Robert Goldenberg la ayuda que me brindó para clasificar los diferentes niveles de significado de *tikkun olam*.
 5. New Jewish Agenda National Platform (adoptada noviembre 28, 1982), 1. Disponible en New Jewish Agenda, 64 Fulton Street, #1100, Nueva York, N.Y. 10038. La revista *Tikkun*, que incluye discusiones de política, cultura y religión desde una perspectiva progresista, presenta en su contraportada: "*Tikkun...* para sanar, reparar y transformar el mundo". Disponible en 5100 Leona Street, Oakland, CA 94619.
 6. Danby traducción de *Gittin* 4.2, 3.
 7. No pretendo sugerir que la tradición judía ignore la naturaleza sistémica de la justicia y la injusticia. Véase, por ejemplo, Waskow (1987) y Ruether (1984, 334-35). Sin embargo, la tradición ha dado por sentado algunos sistemas de injusticia, en los cuales ahora debemos enfocar nuestra percepción.
 8. Por este párrafo, estoy en deuda con Falk (1986), Alpert y Waskow (1987) y Waskow (1988). Arlthur Green también menciona el *kashrut* en su discurso inaugural como presidente del Reconstructionist Rabbinical College (impreso y distribuido por éste, noviembre 15, 1987), 16. Sobre el judaísmo como un sistema de distinciones y separaciones, véase Plaskow 1990: 96-97.
 9. Esta relación fue repetidamente impulsada por Hershel Matt en reuniones del New Jewish Agenda Theology Group que se reunió en forma irregular desde 1982 a 1984. Compárese Ackelsberg (1986).

Adán, Eva y la serpiente

(Introducción)

ELAINE PAGELS

Los cambios abruptos de las actitudes sociales se han puesto de moda recientemente, especialmente respecto a la sexualidad, incluido el matrimonio, el divorcio, la homosexualidad, el aborto, los anticonceptivos y el género. Aceptémoslo o no, han alterado nuestra forma de pensar respecto a las otras personas y a nosotros/as mismos/as, a nuestras formas de actuar y a las formas en que respondemos a las acciones de los demás. Para los cristianos, en especial, estos cambios parecieran desafiar no solamente los valores tradicionales sino también la estructura misma de la naturaleza humana.

Pero, ¿cómo aparecieron estos modelos tradicionales de relaciones entre los géneros -modelos tan obvios y "naturales" para quienes los han aceptado que pareciera que la naturaleza misma los hubiera establecido? Reflexionando sobre esta interrogante, de pronto empecé a ver que las actitudes sexuales que asociamos con la tradición cristiana evolucionaron en la cultura occidental en un momento específico -durante los primeros cuatro siglos de nuestra era, cuando el movimiento cristiano, que había empezado como una secta rebelde, se transformó eventualmente en la religión del Imperio Romano. También vi que estas actitudes no habían existido previamente en su forma cristiana; y que representaban una ruptura tanto con las prácticas paganas como con la tradición judía. Algunos cristianos de los primeros cuatro siglos se sentían orgullosos de su castidad; evitaban la poligamia y, a menudo, también el divorcio, ambas cosas permitidas por la tradición judía; repudiaban las prácticas sexuales extra-matrimoniales comúnmente aceptadas entre sus contemporáneos paganos, prácticas que incluían la prostitución y la homosexualidad.

Ciertos moralistas cristianos de ese periodo insistían en que el acto sexual no debía practicarse por el placer, aún entre quienes estaban unidos en matrimonio monógamo, sino que debería ser reservado exclusivamente para la procreación. No todas estas actitudes fueron originales de los cristianos, quie-

nes tomaron mucho de las tradiciones judías y filosóficas, especialmente de los estoicos; pero el movimiento cristiano enfatizó e institucionalizó tales posiciones, que en poco tiempo se hicieron inseparables de la fe cristiana.

Los cristianos heroicos fueron más lejos aún y abrazaron el celibato "en nombre del Reino Celestial", conducta que, según decían, Jesús y Pablo habían ejemplarizado, y que habían pedido observar a quienes eran capaces de una "vida angelical". A comienzos del siglo quinto, Agustín había declarado que el deseo sexual espontáneo es la prueba del pecado original universal, y un castigo. Esa idea pudo haber frustrado a muchos de sus antecesores cristianos, por no hablar de sus contemporáneos paganos y judíos.

Muchos paganos contemporáneos de los primeros cristianos en la sociedad grecorromana de los primeros cuatro siglos tuvieron prácticas sexuales que, a nivel superficial, podrían ser familiares para algunas personas del siglo XX. Los romanos, por ejemplo, legalizaron e impusieron la prostitución, tanto femenina como masculina, y algunos toleraron fácilmente el divorcio, así como las relaciones homosexuales y bisexuales, especialmente durante la adolescencia o, en el caso de hombres casados, como una diversión para aliviar las obligaciones familiares. No obstante, cuando investigamos más de cerca las prácticas romanas, nos encontramos en un terreno poco conocido; nos impresiona mucho ver, por ejemplo, que el abandono de los menores era una práctica común durante los siglos I y II de la era nuestra, y que era también común el uso y el abuso sexual de los esclavos. En la medida en que sentimos un rechazo frente a tales prácticas revelaremos, independientemente de que nos identifiquemos explícitamente o no con una tradición religiosa, que también nos afecta la transformación de los valores sexuales introducida por la tradición cristiana en la cultura occidental.

Desde el siglo I, cuando apareció el movimiento cristiano como una nueva y "mortal superstición" (en las palabras del historiador romano Tácito), a través de dos siglos de persecución, período durante el cual sus miembros fueron detenidos, torturados y ejecutados, el movimiento siguió creciendo. Luego, en el año 313, ocurrió un hecho de incalculable importancia: la conversión al cristianismo del Emperador Constantino; y desde ese momento, con un solo año de interrupción durante el corto reinado del Emperador neopagano Julián, llamado el Apóstata, el cristianismo se convirtió paulatinamente en la religión oficial del Imperio. Junto al crecimiento del cristianismo -aunque, como nos lo recuerdan los historiadores clásicos, sin limitarse a ello- se produjo una revolución en las actitudes y prácticas sexuales.

Sin embargo, cuando estudiamos las obras de los escritores judíos y cristianos del siglo I de nuestra era, descubrimos que muy raras veces hablan directamente de la conducta sexual y que pocas veces escriben tratados sobre temas tales como el matrimonio, el divorcio y el género. En lugar de esto, hablan

de Adán y Eva y la serpiente -el relato de la creación- y cuando lo hacen, nos dicen lo que piensan sobre el tema sexual. Desde más o menos 200 A.C., el relato de la Creación se convirtió, para algunos judíos y posteriormente para los cristianos, en un principio básico para revelar y defender actitudes y valores fundamentales. Nuestros antepasados espirituales discutían y especulaban sobre cómo Dios había ordenado al primer hombre y a la primera mujer "que crecieran y se multiplicaran y que llenaran la tierra", e instituyó el primer matrimonio; de cómo Adán, después de haberse dado cuenta que entre los animales "no había ninguno que estuviera a su altura para ayudarlo", (Génesis 2:20), encontró a Eva, con consecuencias bien conocidas y desastrosas. Esta interpretación de los tres primeros capítulos del Génesis, como podemos ver, supuso que tenían una profunda carga emocional.

Al investigar estas fuentes judías y cristianas, me sentí fascinada con el relato de Adán y Eva y la Serpiente, escrito por miembros de las tribus hebreas hace tres mil años y probablemente transmitido por generaciones de generaciones antes. Yo siempre había supuesto que esta historia arcaica ejercía una extraordinaria influencia en la cultura occidental, pero a medida que avanzaba en mi trabajo, me sorprendió descubrir cuán complejo y extenso había sido su efecto.

El antropólogo Clifford Geertz define a la cultura como:

un patrón de significados que se incorpora en símbolos transmitidos históricamente; un sistema de concepciones heredadas expresadas en forma simbólica, por medio del cual el hombre se comunica, perpetúa y desarrolla su conocimiento sobre la vida y sus actitudes hacia ella.¹

Si alguno de nosotros pudiera estudiar nuestra propia cultura como un antropólogo foráneo y observar las actitudes cristianas tradicionales hacia la sexualidad y el género, y percibir nuestra imagen de la "naturaleza humana" en relación con la política, la filosofía y la psicología, se sorprendería de algunas actitudes que damos por descontado. Agustín, uno de los más grandes maestros del cristianismo occidental, identificó varias de estas actitudes en base al relato de Adán y Eva: según este, el deseo sexual es pecaminoso, los niños están contaminados desde el momento de la concepción por el pecado original; y el pecado de Adán corrompió a toda la naturaleza. Aún quienes consideran el Génesis sólo como literatura, y quienes no son cristianos, viven en una cultura indeleblemente formada por conceptos como éstos.

Pero el relato de la creación introdujo en la cultura grecorromana una serie de otros valores no sexuales; por ejemplo, el valor intrínseco del ser humano, hecho a la imagen de Dios (Génesis 1:26). Con frecuencia, estos otros valores ejercían una gran influencia. Aun cuando las ideas de los primeros cristianos con respecto a este concepto del valor del ser humano se daban en

términos morales -ni sociales ni políticos- algunos cristianos que vivieron más de 1.500 años más tarde las invocaron para ayudar a transformar las leyes, la ética y las instituciones políticas de occidente. En 1776 los autores de la Declaración de la Independencia (de los EE.UU.) invocaron el relato de la creación para declarar: "planteamos estas verdades como evidentes, que todos los hombres son iguales..."; esta es una idea tan difundida que podría ser difícil ver que no tiene prueba empírica. Aristóteles, entre otros, lo había considerado absurdo. Como veremos, la idea de igualdad en la moral humana floreció entre los conversos al cristianismo, muchos de los cuales, especialmente los esclavos y las mujeres, no gozaban de ninguna igualdad bajo la ley romana.

Hoy en día, por supuesto, algunos cristianos invocan al Génesis para refutar la idea de la evolución y criticando las exigencias de objetividad científica y de relativización de los valores que asocian con el "humanismo secular;" muchos insisten en que el relato de la creación valida sus actitudes sociales y sexuales. La crítica liberal acusa a tales intérpretes de literalismo; y es verdad que estos creyentes insisten con frecuencia que entienden perfectamente bien lo que "dice la Biblia", sin considerar que lo que ellos suponen que significa puede diferir radicalmente de lo que otros, incluso sus antecesores cristianos, pensaban que significaba. No obstante, tales cristianos evangélicos entienden intuitivamente una cosa que sus críticos con frecuencia no consideran: que el relato bíblico de la creación, igual que el relato de la creación de otras culturas, transmite ciertos valores sociales y religiosos y los presenta como si fueran universalmente válidos. Muchas personas que, al menos intelectualmente, han descartado el relato de la creación como un mero relato folklórico se encuentran, sin embargo, envueltos en sus implicaciones morales respecto a la procreación, a los animales, al trabajo, al matrimonio y al esfuerzo humano por "someter" a la tierra y "ejercer dominio" sobre todas sus criaturas (Génesis 1:28).

Este libro estudia, entre otras cosas, cómo surgieron estas interpretaciones cristianas del Génesis en los primeros cuatro siglos; cómo invocaron los cristianos el relato de Adán y Eva para justificar e institucionalizar sus creencias; cómo consideraban su propia situación; y cómo se reflejaban sus esperanzas en el relato de la creación y la caída. No he escrito una historia del cristianismo antiguo. Lo que sí me interesa es el proceso de historia intelectual: determinar cómo se originaron, entre otras, estas ideas sobre la sexualidad y la igualdad moral. También me interesa el proceso hermenéutico, la manera en que los cristianos leían el relato de Adán y Eva, y a menudo se proyectaban en él, como una forma de reflexionar sobre temas como la sexualidad, la libertad y la naturaleza humana.

Al comenzar a explorar estas interrogantes, de forma tanto sustantiva como hermenéutica, descubri de pronto que en varios lugares y épocas los judíos y los cristianos han interpretado el relato de la creación, y sus implicacio-

nes prácticas, de maneras muy diferentes, y a veces hasta antitéticas. Lo que los cristianos ven, o creen ver, en Génesis 1-3 evolucionó en la medida en que evolucionó la misma Iglesia, de una secta judía disidente a un movimiento popular perseguido por el gobierno romano. Luego cambió mucho más en la medida en que este movimiento atrajo a un mayor número de miembros en la sociedad romana, hasta que finalmente el mismo emperador se convirtió a la nueva fe y el cristianismo se transformó en la religión oficial del imperio romano.

En las últimas décadas, varios estudiosos respetados -entre otros los profesores Robert M. Grant, Georges de Ste. Croix, Ramsay MacMullen, Wayne Meeks y Paul Veyne- han señalado que los cristianos eran similares, en muchos aspectos, a sus vecinos paganos.² En este trabajo no analizo sus obras, que documentan, entre otras cosas, estos paralelos a nivel social, político, económico y cultural. En cambio me centró en las formas en que los cristianos difieren de los paganos o dicen diferir; es decir, en los elementos específicos que les dieron identidad dentro de un mundo pagano; me interesan, como dijo Tertuliano, "las peculiaridades de la sociedad cristiana".³

En cada capítulo analizo un tema que los cristianos intentan comprender y justificar por medio del relato de la creación. Como lo señalo en el Capítulo I, estudiosos judíos contemporáneos de Jesús y anteriores, invocaron frecuentemente el relato de Adán y Eva para defender las prácticas sexuales judías que comprendían desde el rechazo a la desnudez pública (porque Dios vistió a Adán y Eva en el Paraíso) hasta las prácticas matrimoniales diseñadas para facilitar la reproducción (porque ¿no había dicho Dios, "Crezcan y multiplíquense y llenen la tierra?") Estos estudiosos judíos se pecataron que el Génesis no contenía uno sino dos relatos diferentes de la creación, de los cuales el primero empieza con el capítulo inicial del Génesis y cuenta cómo Dios creó el mundo en seis días, coronando su cometido con la creación de Adán (la humanidad) a su imagen y semejanza (Génesis 1:26). Pero este relato termina con Génesis 2:3; en el versículo siguiente, Génesis 2:4 comienza un relato diferente. Esta segunda historia cuenta que Dios hizo al hombre de la tierra, y que, luego de crear todos los animales y al no encontrar a ninguno que le sirviera de compañero adecuado a Adán, le puso a dormir, sacó a la mujer de su costado, y se la presentó como su esposa. La mujer entonces convenció a su esposo de que desobedeciera la ley divina y se ganó con ello la expulsión del Paraíso.

La mayoría de los estudiosos de la Biblia hoy en día están de acuerdo en que los dos relatos de la creación, en principio distintos, se unieron más tarde para formar los tres capítulos iniciales del Génesis. El relato de Adán y Eva (Génesis 2:4f), contado en un lenguaje folklórico, se considera como el más antiguo de los dos relatos (1.000-900 A.C); el relato que ahora figura en primer lugar (Génesis 1:1-2:3) remonta a los teólogos del post-exilio (alrededor de 400

A.C.). Los judíos de la antigüedad, al igual que muchos cristianos después de ellos, recurrieron a la creatividad teológica, en lugar del análisis histórico o literario, para aclarar las contradicciones que se encuentran en los textos.

En el texto del Nuevo Testamento, Jesús menciona solamente una vez el relato de Adán y Eva; y, como muchos otros maestros judíos, recurrió al Génesis para referirse a una cuestión moral, específicamente, para contestar una pregunta práctica del fariseo, intérprete de la ley judía, sobre la legitimidad del divorcio. La respuesta de Jesús -lo que Dios ha unido no lo puede desunir el hombre- impresionó a sus interlocutores, porque en lugar de contestar la pregunta que se le había hecho sobre la legitimidad del divorcio, lo desautorizó totalmente. Pero como muchos judíos suponían que la procreación era el fin del matrimonio y como la tradición judía consideraba al divorcio por descontento como una prerrogativa del hombre, y a veces como una necesidad, en caso de la infertilidad femenina, la respuesta de Jesús a los fariseos rompió con las enseñanzas judías. Hasta sus propios seguidores objetaron ("Si ese es el caso de un hombre con su mujer, entonces no sirve de nada casarse"). Jesús debe de haberlos desconcertado aún más que al fariseo cuando insinuó que el celibato "por amor al Reino de los Cielos" puede, de hecho, ser preferible al matrimonio (Mateo 19:10-12). Durante generaciones, por no decir milenios, los cristianos han tratado de comprender las implicancias prácticas de esas palabras de Jesús y de las de Pablo, su celoso discípulo.

El mismo Pablo, unos 20 años después de la muerte de Jesús, transmitió a sus seguidores una disciplina más austera aún que la que había predicado Jesús. Aunque Pablo reconocía que el matrimonio no era pecado (I Corintios 7:3), animó a quienes se sentían capaces de renunciar de que lo hicieran. Pablo invocó el relato de la creación para convencer a los cristianos de que evitaran la prostitución (I Corintios 6:15-20), y más tarde para argüir que las mujeres debían colocarse un velo en la cabeza dentro de la iglesia, aparentemente para reconocer la subordinación de las mujeres a los hombres como expresión de un tipo de orden divino en la naturaleza ("Porque el hombre no fue hecho de la mujer, sino que la mujer del hombre. Tampoco el hombre había sido creado para la mujer sino la mujer para el hombre", I Corintios II:3-16). En las generaciones posteriores a Pablo, los cristianos se entregaron a un acalorado debate sobre lo que habría querido decir el apóstol. Algunos insistían en que solamente quienes "deshacen el pecado de Adán y Eva" practicando el celibato, aun dentro del matrimonio, pueden practicar realmente el Evangelio. Otros, que llegaron a predominar en la mayoría de las iglesias, rechazaron tal austeridad y compusieron, en nombre de Pablo, otras cartas, que más tarde se incorporaron al Nuevo Testamento como si Pablo las hubiera escrito; recurrieron al relato de Adán y Eva para apoyar al matrimonio tradicional y para demostrar que las mujeres, siendo tontas por naturaleza, no son capaces de ningún otro rol fuera

de madres y de dueñas de casa (ver, por ejemplo, I Timoteo 2:11-15). Así es como el relato del Edén vino a reforzar la estructura patriarcal de la vida comunitaria.

Pero la mayoría de los cristianos, rechazó lo propuesto por los cristianos radicales en el sentido de que el pecado de Adán y Eva había sido de carácter sexual, que el "fruto prohibido del árbol de la ciencia" proporcionaba, sobre todo, la sabiduría carnal. Al contrario, dice Clemente de Alejandría (c. 180 DC): la participación consciente en la procreación es una "cooperación con Dios en el trabajo de la creación". El pecado de Adán no fue la concupiscencia sexual sino la desobediencia; de este modo Clemente estaba de acuerdo con la mayoría de los judíos y cristianos de su época en que el relato de Adán y Eva se refería esencialmente a la libertad y la responsabilidad moral. Intenta demostrar que somos responsables de las decisiones que tomamos libremente, para bien o para mal, como también lo era Adán.

En el capítulo 2 demuestro que los cristianos también empezaron a aplicar el relato de la creación a su precaria situación política, dentro de la cual estaban sujetos constantemente a la persecución por parte de las autoridades romanas. Unos cien años después de la muerte de Jesús, cuando muchos cristianos vivían con el temor de sufrir un destino similar (arresto, tortura y ejecución) por negarse a rendir pleitesía al emperador y a los dioses, el filósofo cristiano Justino invocó al Génesis para proclamar que la humanidad debía la obediencia sólo al Dios que la creó, el Dios de Israel y ahora de los cristianos, y no a los dioses de Roma, a quienes Justino denunció como demonios. Justino convirtió al Génesis 6, que narra la caída de los ángeles, en una acusación contra los emperadores romanos y sus dioses; porque estos dignatarios eran, según Justino, nada menos que los demonios descendientes de los ángeles caídos.

Unos 20 años después de que Justino fuera decapitado por negarse a adorar a los dioses romanos, Clemente de Alejandría aseveró que Dios había creado a la humanidad a su imagen como prueba de la igualdad humana -y como una acusación contra el culto imperial. Desde esos comienzos, en abierto desafío al estado romano totalitario, y a menudo enfrentando a una brutal violencia, los cristianos forjaron la base de lo que serían, siglos más tarde, las ideas occidentales de libertad y del infinito valor de cada ser humano.

Clemente comprendió, también, que algunos cristianos críticos e inquietos derivaban del relato del Génesis no solamente consecuencias sexuales y políticas sino también algunas inquietantes consecuencias religiosas. ¿Cómo un Dios todopoderoso pudo haber creado un mundo "bueno" cuando encontramos tanto sufrimiento en él? ¿Cuándo apareció la serpiente? ¿Por qué Dios negó a Adán y Eva el conocimiento que aun él admitió que los haría "como uno de nosotros" (Génesis 3:22)? Tales preguntas, y la subyacente *unde malum* ("¿de quién viene el mal?"), fueron, como dice el escritor cristiano Tertuliano, "las preguntas que convierten en herejes a las personas".

En el capítulo 3 analizo cómo algunos seguidores de Jesús, conocidos frecuentemente como gnósticos, hicieron interpretaciones del relato de Adán y Eva que desilusionaron e hirieron a los cristianos ortodoxos. Porque los cristianos gnósticos declararon que el relato, tomado literalmente, no tenía sentido; por lo tanto, se propusieron interpretarlo simbólicamente y a veces alegóricamente. Los gnósticos más radicales invirtieron el relato y lo contaron, en efecto, desde el punto de vista de la serpiente: algunos dijeron que la serpiente era más "astuta" que todos los otros animales y por lo tanto trató desesperadamente de persuadir a Adán y a Eva para que arrancaran la manzana del árbol de la ciencia, desafiando a su celoso y hostil creador; esta sabia serpiente, se atrevieron a decir algunos, ¡fue una manifestación del mismo Cristo! Otros gnósticos leyeron el relato de Adán y Eva como una alegoría de la experiencia religiosa, del descubrimiento del auténtico yo espiritual (Eva) escondido en el alma (Adán). El autor gnóstico de *Interpretation of the Soul (Interpretación del alma)*, planteó que Eva representaba el alma alienada que busca la unión espiritual; el autor de *Thunder: Perfect Mind (El trueno de la mente perfecta)* la vio como la energía divina subyacente a toda la existencia, humana y divina. Los cristianos gnósticos, que discreparon entre sí en casi todo lo demás, convinieron en que esta cándida historia encerraba profundas verdades sobre la naturaleza humana, y rivalizaron entre ellos, buscando interpretaciones ingeniosas e imaginativas sobre su sentido más profundo.

Algunos líderes de la iglesia que se hicieron llamar cristianos ortodoxos (literalmente, "de pensamiento recto") denunciaron tales interpretaciones y acusaron a los gnósticos de proyectar sus bizarras fantasías sobre el texto. Sobre todo, dijeron, los cristianos gnósticos niegan la esencia del relato del Génesis: en su creación la humanidad fue dotada de libertad moral y libre albedrío. Los cristianos gnósticos, quienes negaron que la voluntad humana tenga el poder de evitar el error y el sufrimiento, negaron también, en efecto, que el bautismo nos libera totalmente del pecado y del sufrimiento y que restaura nuestra libertad moral. Por esta razón, entre otras, los gnósticos fueron expulsados de la iglesia por sus autoridades y condenados al olvido.

En la medida en que el movimiento cristiano fue atrayendo un número creciente de conversos de la sociedad romana durante los siglos III y IV, algunos de los más ardientes cristianos insistieron en que para ejercer una mayor libertad se debe "renunciar al mundo" y abrazar la pobreza y el celibato. Para algunos cristianos, el celibato era una forma de rechazar la vida social romana. En Génesis 1-3, pasaje que los judíos, y muchos cristianos por la misma razón, interpretaron tradicionalmente como expresión del respaldo de Dios al matrimonio y a la procreación, los cristianos ascéticos encontraron lo opuesto: Adán y Eva eran vírgenes en el Paraíso y debieron haberse mantenido así. Como lo explicó Gregorio de Nisa, Dios pudo haber encontrado una forma en que

la raza humana se hubiera "multiplicado" sin ningún tipo de relación sexual, como lo hacen los ángeles. Pero cuando un monje romano célibe, Joviniano, intentó probar, basándose en las Escrituras, que los cristianos célibes no eran más santos que sus hermanas y hermanos casados, Jerónimo, Ambrosio y Agustín, tres futuros santos de la Iglesia, lo atacaron, mientras que el Papa Siricio de Roma lo denunció y lo excomulgó por su "herejía". En el capítulo 4 analizo qué motivó a los hombres y especialmente a las mujeres a abrazar la vida ascética; y qué tipo de libertad encontraron sus defensores al escoger el celibato.

Mis investigaciones me llevaron a concluir que durante unos cuatrocientos años al principio de nuestra era, los cristianos entendían la libertad como el mensaje primordial del Génesis 1-3 -la libertad en sus variadas formas, incluidos el libre albedrío, la liberación de los poderes demoniacos, la liberación de las obligaciones sexuales y sociales, la libertad frente a los gobiernos tiránicos y al destino; y la auto-determinación como la fuente de tal libertad. Con Agustín, como lo explico en el capítulo cinco, este mensaje cambió. En el siglo IV, Agustín vivía en un mundo cristiano totalmente diferente, un mundo que para Justino y sus contemporáneos habría sido muy difícil de imaginar, porque el cristianismo ya no era una secta disidente. El movimiento cristiano, luego de ser oprimido y perseguido por Roma durante unos trescientos años, a lo largo de varias generaciones, recibió el favor del imperio luego de la conversión de Constantino en 313 y, en el siglo IV, se consolidó como religión oficial del imperio. Los obispos cristianos, que habían sido el blanco de los arrestos, las torturas y la ejecución, ahora quedaban liberados de impuestos y recibieron obsequios del tesoro imperial, prestigio y hasta influencia en la corte; sus iglesias obtuvieron riquezas, poderes y prominencia nuevas. Algunos cristianos, que antes habían proclamado desafiantemente su libertad frente a sus perseguidores, descubrieron que su retórica anterior -y hasta su comprensión tradicional de la naturaleza humana y su relación con el orden político y social- ya no tenía cabida en esta nueva situación, que los convertía en aliados del emperador. En un mundo en que los cristianos no sólo eran libres para practicar su fe sino que además recibían estímulo oficial para hacerlo, Agustín empezó a darle al relato de Adán y Eva una interpretación diferente de la que habían hecho sus antepasados judíos y cristianos. Lo que ellos habían leído por siglos como un relato sobre la libertad humana se convirtió, en las manos de Agustín, en un relato sobre las limitaciones humanas. La mayoría de los judíos y cristianos estaban de acuerdo en que Dios dio a la humanidad en la creación el regalo de la libertad moral, y que el mal uso que Adán hizo de esta libertad fue lo que trajo la muerte a sus descendientes. Pero Agustín fue más lejos: el pecado de Adán no sólo nos acarreó la mortalidad sino que además nos privó de nuestra libertad moral y corrompió irreversiblemente nuestra experiencia de la sexuali-

la raza humana se hubiera "multiplicado" sin ningún tipo de relación sexual, como lo hacen los ángeles. Pero cuando un monje romano célibe, Joviniano, intentó probar, basándose en las Escrituras, que los cristianos célibes no eran más santos que sus hermanas y hermanos casados, Jerónimo, Ambrosio y Agustín, tres futuros santos de la Iglesia, lo atacaron, mientras que el Papa Siricio de Roma lo denunció y lo excomulgó por su "herejía". En el capítulo 4 analizo qué motivó a los hombres y especialmente a las mujeres a abrazar la vida ascética; y qué tipo de libertad encontraron sus defensores al escoger el celibato.

Mis investigaciones me llevaron a concluir que durante unos cuatrocientos años al principio de nuestra era, los cristianos entendían la libertad como el mensaje primordial del Génesis 1-3 -la libertad en sus variadas formas, incluidos el libre albedrío, la liberación de los poderes demoníacos, la liberación de las obligaciones sexuales y sociales, la libertad frente a los gobiernos tiránicos y al destino; y la auto-determinación como la fuente de tal libertad. Con Agustín, como lo explico en el capítulo cinco, este mensaje cambió. En el siglo IV, Agustín vivía en un mundo cristiano totalmente diferente, un mundo que para Justino y sus contemporáneos habría sido muy difícil de imaginar, porque el cristianismo ya no era una secta disidente. El movimiento cristiano, luego de ser oprimido y perseguido por Roma durante unos trescientos años, a lo largo de varias generaciones, recibió el favor del imperio luego de la conversión de Constantino en 313 y, en el siglo IV, se consolidó como religión oficial del imperio. Los obispos cristianos, que habían sido el blanco de los arrestos, las torturas y la ejecución, ahora quedaban liberados de impuestos y recibieron obsequios del tesoro imperial, prestigio y hasta influencia en la corte; sus iglesias obtuvieron riquezas, poderes y prominencia nuevas. Algunos cristianos, que antes habían proclamado desafiantemente su libertad frente a sus perseguidores, descubrieron que su retórica anterior -y hasta su comprensión tradicional de la naturaleza humana y su relación con el orden político y social- ya no tenía cabida en esta nueva situación, que los convertía en aliados del emperador. En un mundo en que los cristianos no sólo eran libres para practicar su fe sino que además recibían estímulo oficial para hacerlo, Agustín empezó a darle al relato de Adán y Eva una interpretación diferente de la que habían hecho sus antepasados judíos y cristianos. Lo que ellos habían leído por siglos como un relato sobre la libertad humana se convirtió, en las manos de Agustín, en un relato sobre las limitaciones humanas. La mayoría de los judíos y cristianos estaban de acuerdo en que Dios dio a la humanidad en la creación el regalo de la libertad moral, y que el mal uso que Adán hizo de esta libertad fue lo que trajo la muerte a sus descendientes. Pero Agustín fue más lejos: el pecado de Adán no sólo nos acarreó la mortalidad sino que además nos privó de nuestra libertad moral y corrompió irreversiblemente nuestra experiencia de la sexuali-

dad (que Agustín tiende a identificar con el pecado original), y nos hizo incapaces de una libertad política genuina. Además, Agustín incorporó sus propias enseñanzas sobre la impotencia moral de la voluntad humana,⁴ junto con su interpretación sexualizada del pecado, en su lectura de las cartas de Pablo.

La teoría de Agustín sobre el pecado original no solo resultó políticamente adecuada, ya que persuadió a muchos de sus contemporáneos de que todos los seres humanos necesitan un gobierno externo, lo que significa, en su caso, tanto un estado cristiano como una iglesia con apoyo imperial. También ofreció un análisis de la naturaleza humana que se convirtió, para bien o para mal, en la herencia de todas las generaciones subsecuentes de cristianos de occidente y ejerció mayor influencia en su pensamiento psicológico y político. Aún hoy en día muchas personas, tanto católicas como protestantes, se refieren al relato de Adán y Eva virtualmente como sinónimo del pecado original. Durante la vida de Agustín, como veremos, varios cristianos objetaron su teoría radical y otros la combatieron con dureza; pero en las siguientes generaciones, los cristianos que sostuvieron ideas más tradicionales sobre la libertad humana fueron condenados como herejes.

Agustín pasó los últimos doce años de su vida luchando por su interpretación del Génesis contra el joven obispo Julian de Eclanum, quien atacó y criticó su teoría sobre el pecado original, no sólo como una ruptura abrupta con el pensamiento cristiano ortodoxo sino como herejía maniqueísta, la misma herejía que Agustín primero admiró y luego atacó. Cuando Julián desafió a Agustín a definir lo que es la "naturaleza" -la naturaleza humana y la naturaleza en general-, Agustín contestó que la mortalidad y el deseo sexual no son "naturales"; ambos, insistió, ingresaron a la experiencia humana sólo para castigar el pecado de Adán. El capítulo seis describe este debate sobre la naturaleza de la naturaleza y sugiere formas en las que el punto de vista de Agustín -por más antinatural y hasta descabellado que pueda aparecer para muchos lectores- sin embargo se enraizó profundamente en nuestras actitudes culturales con respecto al sufrimiento y la muerte.

Uno de mis colegas, quien malentendió el punto de vista presentado en mi libro anterior, *Los evangelios gnósticos*, ha objetado que las ideas religiosas no pueden reducirse a programas prácticos (o, según sus palabras, políticos). En esto estoy totalmente de acuerdo con él. No afirmo que las ideas religiosas sólo encubren motivos políticos, como sí, por ejemplo, los cristianos del siglo IV primero hubieran decidido aliarse al estado romano para luego adoptar la doctrina del pecado original para justificar su nueva orientación política. En cambio, intento mostrar que las decisiones morales y las percepciones religiosas, en la experiencia actual, coinciden con las decisiones y percepciones prácticas. Los estudiosos y los teólogos podrán separarlas teóricamente, pero al costo de distorsionar nuestra comprensión: en nuestra experiencia actual -como

en la de los cristianos de los cuatro primeros siglos- las decisiones morales suelen ser decisiones políticas. Un acto de afirmación religiosa es siempre, en cierto sentido, un acto práctico y con consecuencias.

Algunos lectores podrán preguntar, "¿Estás diciendo, entonces, que la interpretación bíblica no es otra cosa que una proyección? ¿Es la *exégesis* (lo que uno extrae del texto) una mera *eiségesis* (algo que uno proyecta en el texto)?" Ciertamente no; pero todos los que están familiarizados con la historia de la hermenéutica se enfrentan al problema de la interpretación, problema que los intérpretes bíblicos comparten con los abogados que debaten el significado de la constitución, con los siquiátras cuando reflexionan sobre su interpretación de los relatos de sus pacientes, y con los antropólogos e historiadores que examinan sus datos. Me refiero a lo que el antropólogo Foucault llama "la política de la verdad" -es decir, aquello que cada uno percibe como verdad e incorpora en sus acciones está estrechamente relacionado con su situación social, política, cultural, religiosa o filosófica.

Quienes no están familiarizados con la interpretación bíblica o adoptan una actitud cínica al respecto pueden suponer que las controversias e interpretaciones divergentes descritas aquí simplemente confirman lo que siempre han sospechado: que la interpretación bíblica no es nada más que una ideología a la que se da otro nombre. No obstante, quienes se enfrentan seriamente con la Biblia se darán cuenta que la interpretación genuina siempre ha exigido que el lector se relacione con los textos de manera activa e imaginativa. Por medio del proceso de interpretación, la experiencia viva del lector se entreteje con los textos antiguos, de modo que aquello que fue "letra muerta" vuelva a estar vivo.

Lo que pretendo demostrar en este libro es cómo ciertas ideas, especialmente las ideas relacionadas con la sexualidad, la libertad moral y el valor humano, asumieron su forma definitiva durante los primeros cuatro siglos de nuestra era como interpretaciones de los relatos de la creación del Génesis, y cómo siguen afectando a nuestra cultura y a cada persona que forma parte de ella, cristiana o no, desde entonces.

Traducido por Ondina Victoriano

NOTAS

1. C. Geertz, citado en D. Tracy, *The Anagogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York, 1981), 7, n. 18.
2. Ver por ejemplo R.M. Grant, *Early Christianity and Society* (San Francisco, 1977); G. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests* (New York: 1981); R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)* (New Haven, 1984); W. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, 1983); P. Veyne, artículos citados en Capítulo 1, también "The Roman Empire", en *A History of Private Life 1: From Pagan Rome to Byzantium*, ed. P. Veyne (Cambridge, Mass./London, 1987), 9-233.
3. Tertuliano, *Apology 39*.
4. P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine* (New York/Toronto, 1983).

El primer paso para desterrar
lo ídolo del arriano blanco
lo di gracia y la arboles

Parte 5

Nuevas imágenes para la divinidad

“El primer paso para desterrar la idea del anciano blanco lo di gracias a los árboles”

ALICE WALKER

Querida Nettie:

Ya no escribo más a Dios. Te escribo a ti.

¿Y qué le ha pasado a Dios?, me pregunta Shug.

¿A quién?

Ella me mira muy seria.

Un diablo como tú no va a preocuparse porque no haya Dios, le digo.

Un momento, un momento. Sólo porque esté siempre incordiándolo como mucha gente que nosotros conocemos, no significa que no tenga religión.

¿Qué ha hecho Dios por mí? pregunto.

¡Celie! dice, como horrorizada. El te ha dado vida, salud y el amor de una buena mujer.

Sí, y también un papá linchado, una mamá loca, un padrastro que es un perro indecente y una hermana a la que probablemente no volveré a ver. De todos modos, ese Dios al que yo rezaba y al que escribía cartas es un hombre. Y, como todos los hombres, es desconsiderado, olvidadizo e indiferente.

Será mejor que te calles, Miss Celie. Dios podría oírte.

Bueno, que me oiga. Si alguna vez escuchara a las pobres mujeres de color, este mundo sería distinto, puedes estar segura.

Ella habla y habla, tratando de contenerme para que no siga blasfemando. Pero yo blasfemo cuanto se me antoja.

En toda mi vida, nunca me ha preocupado lo que la gente pensara de mí, le digo. Pero, en el fondo de mi corazón, me preocupaba mucho lo que pensara Dios. Y ahora veo que no piensa. Sólo está allí sentado, tan contento de ser sordo. Pero no creas que es fácil tratar de pasar sin Dios. Aunque uno sepa que no existe, es duro darle la espalda.

Este texto es un extracto de la novela de Alice Walker *The Color Purple* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, Inc., 1982). El libro fue traducido y publicado en España en 1986, con el título *El color púrpura* (Barcelona: Plaza & Janés Editores S.A.). Reproducimos esta traducción.

Yo soy pecadora, dice Shug. Así nací. No lo niego. Pero, una vez que descubres lo que te espera, ¿qué otra cosa puedes ser?

Los pecadores lo pasan mejor, le digo.

¿Y sabes por qué?

Porque no andan siempre preocupados por Dios.

Nooo. Nosotros nos preocupamos cantidad. Pero, una vez que nos hemos dado cuenta de que nos quiere, hacemos todo lo que podemos para agradarle, en lo que cabe.

¿Me estás diciendo que Dios te quiere sin haber hecho nada por Él? Porque tú ni vas a la iglesia, ni cantas en el coro, ni mantienes al cura, ni nada.

Es que, si Dios me quiere, Celie, no tengo que hacerlo. A no ser que lo desee. Hay otras muchas cosas que yo puedo hacer y que se me figura que le gustan.

¿Como qué?

Bueno, pues tumbarme a admirar lo que veo. Ser feliz. Pasarlo bien.

Eso sí que me parece una blasfemia.

Ella me dice entonces: Celie, la verdad, ¿has encontrado alguna vez a Dios en la iglesia? Yo, nunca. Sólo a un puñado de gente que espera que se les manifieste. Si alguna vez he encontrado a Dios en la iglesia es porque ya lo llevaba conmigo. Y lo mismo les pasa a los demás. La gente va a la iglesia a *compartir* a Dios, no a buscarlo.

Hay gente que no puede compartirlo porque no lo tiene, le digo. La gente que no me saludaba cuando yo iba con mi barriga y con los hijos de Mr.-

Dime cómo es tu Dios, Celie.

Oh, nooo. Me da vergüenza. Nunca me lo habían preguntado y me pilló de sorpresa. Además, ahora que lo pienso, no me parece del todo bien. Pero es lo único que tengo. Conque decido mantenerme firme, sólo para ver qué dice Shug.

Bueno, le contesto, pues es alto y viejo, con la barba gris y blanca. Va vestido de blanco y con los pies descalzos.

¿Los ojos azules?, me pregunta ella.

Entre azules y grises. Frios. Pero grandes. Con pestañas blancas.

Ella se ríe.

¿De qué te ríes? A mí no me parece gracioso. ¿Qué esperabas? ¿Que iba a parecerse a Mr.-?

Eso no sería mucho mejor. Luego me dice que ese anciano blanco es el mismo Dios que ella veía cuando rezaba. Si esperas encontrar a Dios en la iglesia, Celie, me dice, tienes que ver a ése, porque ahí es donde vive.

¿Y por qué?

Porque es el que está en la Biblia blanca de los blancos.

¡Shug, la Biblia la escribió Dios! Los blancos no tuvieron nada que ver.

Entonces, ¿por qué da la casualidad de que se parece a ellos? Sólo que más

grande, claro. Y con más pelo. ¿Cómo te explicas que la Biblia, al igual que todo lo que a ellos se refiere, sólo trata de ellos haciendo esto o lo otro, mientras a la gente de color sólo le toca recibir las maldiciones?

Nunca lo había pensado.

Dice Nettie que ella ha leído en la Biblia que el pelo de Jesús era como la lana del cordero.

Pues Jesús, si fuera a una de esas iglesias de que hablábamos antes, tendría que estirárselo, o nadie le prestaría atención. Lo último que desean los negros es imaginar a su Dios con el pelo crespo.

Es verdad.

Es imposible leer la Biblia sin imaginar a Dios blanco, dice Shug. Luego, suspira. Cuando yo descubrí que imaginaba que Dios era blanco y hombre perdí el interés. Tú estás furiosa porque El no parece escuchar tus oraciones. ¡Ja! ¿Es que el alcalde escucha a los negros? Pregúntale a Sofía.

No tengo que preguntar a Sofía. Yo sé que los blancos nunca escuchan a la gente de color. Si acaso, lo justo para poder decirte lo que tienes que hacer.

Esa es la cuestión, dice Shug. Lo que yo creo. Dios está dentro de cada cual. Tú vienes al mundo con Dios. Pero sólo lo encuentra aquel que lo busca dentro de sí. Y a veces se manifiesta aunque tú no lo busques o no sepas lo que estás buscando. A la mayoría de la gente eso le ocurre a través de una desgracia. De una pena. Cuando se sienten hechos polvo.

¿Y Dios no es "El" ni "Ella"? pregunto.

Exacto. Dios es, sencillamente, Dios.

Pero, ¿qué aspecto tiene?

Ninguno. No es cosa de cine. Es algo que no puedes separar de las demás cosas, incluido tú mismo. Yo creo que Dios lo es todo. Todo lo que es, ha sido o será. Y cuando tu pienses así y estés satisfecha de pensar así, es que ya lo has encontrado.

Shug, es algo hermoso, puedes estar segura. Mira al otro lado del patio frunciendo el entrecejo y echándose atrás en la silla. Parece una rosa.

Y dice: el primer paso para desterrar la idea del anciano blanco lo di gracias a los árboles. Luego, el aire. Luego, los pájaros. Luego, la otra gente. Pero, un día, estando sentada en un rincón, sintiéndome como una niña sin madre, lo que era, me pareció que se me abrían los ojos y me vi formando parte de todo y no separada. Pensé que si clavaba un cuchillo en un árbol me sangraría el brazo. Y eché a correr por toda la casa, riendo y llorando. Entonces supe lo que era. Y es que, cuando eso te pasa, no puedes dejar de notar lo. Es como ya sabes qué. Y sonriendo me acarició en lo alto del muslo.

¡Shug!, exclamo yo.

Oh, a Dios le gusta que la gente goce. Es uno de sus mejores dones. Y, cuando te das cuenta de que le agrada, tú gozas el doble. Te relajas, te sueltas

y alabas a Dios porque le gusta lo mismo que a ti.

¿A Dios no le parece indecente?

Nooo. Dios lo quiso así. Mira, Dios ama todo lo que amas tú, además de otras cosas. Pero lo que más le agrada es la admiración.

¿Quieres decir que Dios es vanidoso?

Nooo; vanidoso, no. Pero le gusta compartir lo bueno. A mí me parece que Dios se mosquearía, si al pasar por un campo, no vieras el color púrpura.

¿Y qué hace Dios cuando se mosquea?

Oh, seguramente buscar otra forma de agradarte. Cree la gente que lo único que a Dios le interesa es que lo alaben. Pero cualquier idiota que viva en este mundo puede darse cuenta de que Dios también quiere contentarnos.

¿Sí?

Sí. Siempre está dándonos pequeñas sorpresas cuando menos lo esperamos.

¿Piensa que sólo desea que lo quieran, como dice la Biblia?

Sí, Celie. Todo lo que hay en el mundo desea que lo quieran. Nosotros cantamos y bailamos y hacemos muecas y regalamos ramos de flores, para hacernos querer. ¿Te has fijado en que los árboles, menos andar, hacen lo mismo que nosotros, para llamar la atención?

Bueno, hablamos y hablamos de Dios, pero yo aún estoy hecha un lío. Intento sacarme de la cabeza al anciano blanco. Tan ocupada estaba pensando en Él que no me daba cuenta de las cosas que ha hecho. Ni de la espiga de trigo (¿cómo las hará?), ni del color púrpura (¿de dónde habrá salido?). Ni de las flores silvestres. Ni de nada.

Ahora que se me han abierto los ojos me siento como una idiota. Al lado de la planta más insignificante del patio, la ruindad de Mr.- parece achicarse. Aunque no desaparece del todo. Pero es lo que dice Shug. Para poder ver algo con un poco de claridad tienes que quitar al hombre de tu campo visual.

El hombre todo lo corrompe, dice Shug. Está en la despensa, en tu cabeza y en la radio. Trata de hacerte creer que está en todas partes y llegar a pensar que él es Dios. Y no lo es. Cuando te pongas a rezar y, ¡zas!, se te coloque delante el hombre, tú lo mandas a paseo, dice Shug. Y piensa en las flores, el viento, el agua o en un pedrusco.

Pero eso se dice pronto. Y es que lleva tanto tiempo plantado ahí delante que no hay quién lo eche. El te amenaza con rayos, inundaciones y terremotos. Y entonces peleamos. Yo ni rezo casi. Cada vez que pienso en un pedrusco, es para tirárselo a alguien.

Amén.

Traducido en la edición española por Ana María de la Fuente

Dios como madre

SALLIE MCFAGUE

“Padre-Madre Dios, ámame, protégeme mientras duermo, guía mis pequeños pies hacia ti”. Esta oración, que el teólogo Herbert Richardson dice haber rezado cuando niño, grabó en su joven mente la idea de que si Dios es tanto padre como madre, entonces no se parece a nada de lo conocido por él.¹ Vale la pena enfatizar este punto, para que al comenzar nuestro experimento con el modelo de Dios como madre, recordemos que las metáforas de Dios, lejos de reducir a Dios a lo que nosotros entendemos, ponen de relieve, con su mul-ti-plicidad y su falta de precisión, la incognoscibilidad de Dios. Sin embargo, esta crucial característica del lenguaje metafórico acerca de Dios se pierde cuando sólo se permite que una relación personal importante, la de padre e hijo, sirva de referencia para hablar de la relación Dios/ser humano. De hecho, al excluir otras relaciones como metáforas, el modelo del padre se vuelve idólatrico, porque llega a ser visto como una descripción de Dios.² Por tanto, una razón para incluir el lenguaje materno en una tradición donde ha prevalecido el lenguaje paterno es poner de relieve algo en lo que la tradición teológica negativa ha insistido siempre: Dios es tanto semejante como diferente de nuestras metáforas.³

Pero hay razones adicionales para usar tanto metáforas femeninas como masculinas de Dios. La más obvia es que como los seres humanos son hombres y mujeres, si aspiramos a imaginar a Dios “a la imagen de Dios” -vale decir, nosotros/as mismos/as- deberían emplearse ambas, las metáforas masculinas y las femeninas. Debido a que el punto es auto-evidente, una se pregunta por qué tanto alboroto cuando se sugiere que Dios sea imaginado en términos femeninos o que uno se dirija a él como “ella”. Pero alboroto hay, y es mejor enfrentarlo. Por las razones que sean, el pensamiento occidental -ciertamente la teología occidental- ha estado profundamente contaminado tanto por un temor como por una fascinación por la sexualidad femenina.⁴ Al parecer, la razón fundamental de la intranquilidad con las metáforas femeninas

Este ensayo fue publicado en 1987, en el libro de Sallie McFague *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press), con el título “God as Mother”.

acerca de Dios es que a diferencia de las metáforas masculinas cuyo carácter sexual está encubierto, las metáforas femeninas parecen evidentemente sexuales y aluden a la sexualidad más temida: la del género femenino.

Hay por lo menos tres puntos sobre los que es necesario hablar brevemente. Primero, hablar de Dios como padre tiene connotaciones sexuales obvias (como es evidente en el lenguaje trinitario de la "generación" del Hijo por el Padre), pero dado el interés de la tradición hebrea de distinguirse de las religiones basadas en la Diosa y de los cultos de fertilidad, como así mismo el acento profundamente ascético del primer cristianismo, las implicaciones sexuales de las imágenes paternas fueron enmascaradas. Esto nos lleva al segundo punto: la evidente sexualidad de las metáforas femeninas. Es al introducir metáforas femeninas acerca de Dios que la sexualidad tanto de las metáforas masculinas como femeninas se hace evidente, aunque pareciera, debido a que estamos familiarizadas con las metáforas masculinas, que solamente las femeninas fueran sexuales. En otras palabras, el impacto del lenguaje no convencional acerca de Dios -las imágenes femeninas- nos lleva a estar conscientes de que, dado que somos seres sexuales, no hay un lenguaje de género neutro si nos tomamos a nosotros/as mismos/as como modelo para hablar de Dios. De esta manera, el lenguaje tradicional acerca de Dios no es no-sexual; por el contrario, es masculino. El tercer punto, el temor y la fascinación asociados a la sexualidad femenina, está relacionado con los dos primeros puntos: la sexualidad femenina no sería, creo, tan temida o vista como tan fascinante si la sexualidad, de hombres y mujeres, hubiera sido aceptada de una manera más abierta y sana, como un bien humano a la vez que como un modelo importante de la actividad de Dios en relación con el mundo.⁵ Se trata de esta forma en varias religiones, y el pensamiento occidental, incluido el cristianismo, con su retorcida visión de la sexualidad femenina así como con su renuencia a imaginar a Dios en términos femeninos, tiene mucho que aprender de estas fuentes.

En lo primero que hay que insistir, entonces, es en que a pesar de la inquietud occidental y cristiana por las imágenes femeninas de Dios, ya que el *imago dei* es dual, femenino y masculino, deben usarse ambos tipos de metáforas. Surge, entonces, la pregunta acerca de cómo se podría imaginar a Dios tanto masculino como femenino (como así mismo, por supuesto, más allá de ambos). Al respecto pondré dos puntos en consideración: primero, Dios debería ser imaginado como mujeril (en inglés: *female*) y no como femenino, y segundo, las metáforas mujeriles deberían incluir pero no limitarse a las metáforas maternas. En el primer punto: la diferencia entre "mujeril" y "femenino" es importante, porque lo primero se refiere a lo genérico y lo segundo se refiere a las cualidades convencionalmente asociadas a las mujeres.⁶ El problema de introducir una dimensión femenina de Dios es que invariable-

mente se termina identificando como mujeril aquellas cualidades que la sociedad ha llamado "femeninas". Así, el lado femenino de Dios se usa para abarcar los aspectos de ternura, la dimensión nutritiva, pasiva y de sanación, de la actividad divina, en cambio, a aquellas actividades en las que Dios crea, redime, establece la paz, administra justicia, etc., etc., se las llama masculinas. Tal división, al hacer extensivos a la divinidad los estereotipos que creamos en la sociedad humana, los cristaliza y santifica.

Pero imaginar a Dios en términos personales femeninos, como ella o él, es un asunto muy diferente. No quiere decir, en principio, identificar a Dios con ningún grupo de características en particular, a menos que estemos deslizando los estereotipos femeninos bajo la cubierta de una simple denominación de género. Todo lo que se ha hecho es usar un pronombre personal para la deidad y esto no es solamente parte de nuestra tradición, la tradición de dirigirse a Dios como Tú, sino que es deseable y necesario en nuestro tiempo. Como todos los agentes son o masculinos o femeninos, cualquiera de estos pronombres o ambos pueden y deberían usarse. Si usamos solamente el pronombre masculino, caemos en la idolatría, olvidando que Dios va más allá de lo femenino y masculino -un hecho que el uso de ambos pronombres nos hace recordar, a la manera de la oración dirigida a "Padre-Madre Dios", citada al comienzo. Si nos negamos a usar algún pronombre para nombrar a Dios, existe la posibilidad de que escondamos supuestos androcéntricos detrás de abstracciones.⁷ Si queremos, entonces ser concretas, personales y no idólatras en nuestro lenguaje respecto de Dios, no tenemos más alternativa que hablar de Dios tanto en términos femeninos como masculinos, usar "ella" tanto como "él," y darnos cuenta de que al hacer esto no le estamos atribuyendo a Dios cualidades pasivas y nutritivas, en desmedro de cualidades activas y poderosas. Para decirlo de otra manera, le estamos atribuyendo cualidades humanas: estamos imaginando a Dios en analogía con los seres humanos; y hasta ahora eso es todo lo que estamos haciendo: Dios es ella y él y ninguno.

Llegamos al segundo punto: las metáforas femeninas para Dios deberían incluir pero no limitarse a las metáforas maternas. Una de las importantes percepciones que surge de la investigación actual sobre las religiones centradas en la Diosa es que en estas tradiciones todas las actividades divinas son representadas en imágenes de deidades femeninas y masculinas: ambos, Ishtar y Horus, por ejemplo, se comprometen en actividades tales como crear, gobernar, nutrir y redimir.⁸ En otras palabras, a las deidades no se les atribuye ni las características femeninas ni las masculinas; más bien, las actividades divinas se atribuyen equivalentemente a agentes masculinos y femeninos. Tanto las deidades femeninas como masculinas operan en la arena privada y en la pública; ambas se comprometen tanto con actividades de poder como de protección.⁹ La tradición cristiana, evidentemente, no venera deidades múlti-

ples, pero este hecho no cambia en nada el punto que estamos considerando: si aceptamos el razonamiento que está detrás de dirigirse a Dios indistintamente como "ella" y como "él", debemos hacerlo de manera tal que no caigamos en la estereotipación de las actividades divinas. Esta no es una noción nueva o radical en el cristianismo, a pesar del hecho de que el único "componente" femenino en la tradición ha sido la figura cuasi-divina de María, cuyas características han sido estereotipadamente femeninas.¹⁰ Pero una de las prime-ras hipóstasis de Dios -Sofía, o Sabiduría, en la religión Hebrea- se identi-fica no sólo con la tierra y la sexualidad sino también con el orden y la justicia.¹¹ Más aún, la piedad medieval atribuyó libremente una amplia gama de actividades a Dios, unas en formas femeninas, otras en masculinas, y otras en ambas.¹²

Entonces, ¿qué hay con el modelo de Dios como madre? ¿No es estereotipado insinuar como modelo principal para Dios una actividad mujeril y la más estrechamente identificada como estereotipadamente femenina, a saber, dar a luz y criar niños? Mi respuesta es doble. Primero, aunque este artículo en particular enfocará a Dios como madre con el objeto de equilibrar y proveer un nuevo contexto para interpretar a Dios como padre, también otras actividades se imaginarán en forma femenina, especialmente aquellas relacionadas con creación y justicia. Segundo, aunque la maternidad es una actividad de la hembra, no es femenina; dar a luz y alimentar a los niños es sencillamente lo que hace el sexo femenino -algunas lo harán de la manera así llamada femenina, y otras no. Lo que es más importante para nuestro objetivo es que el material simbólico del proceso de nacimiento y nutrición es muy rico y en su mayor parte ha sido desatendido por el cristianismo establecido. También es, como trataré de mostrar, una poderosa imagen para expresar la interrelación de toda vida, que es un componente central tanto de una sensibilidad holística como de una comprensión de la fe cristiana como una visión inclusiva de plenitud.

En este artículo el modelo que he empleado a veces ha sido "Dios como madre" y otras "Dios como padre"; el énfasis se pondrá en el primer modelo, pero el segundo tendrá también su rol. Nuestra tradición ha analizado minuciosamente la metáfora paterna, aunque mayoritariamente en un contexto patriarcal. El objetivo de mi trabajo será investigar el potencial del modelo maternal, pero haciéndolo de manera que proporcione un contexto interpretativo alternativo al modelo paterna: uno parental.

EL AMOR DE DIOS COMO MADRE: AGAPE

Escondida en el tercer volumen de *Systematic Theology* de Paul Tillich, aparece la insinuación de que la dimensión simbólica del "fundamento del ser" "apunta a la cualidad de la madre de dar a luz, acarrear y abrazar, y, al mismo

tiempo, de llamar al regreso, resistiendo la independencia de lo creado y tragándose".¹³ Tillich continúa diciendo que el sentimiento de inquietud que tienen muchos protestantes en relación con la primera afirmación sobre Dios -que Dios es el poder de ser en todos los seres- surge del hecho de que su conciencia está moldeada por la exigente imagen del padre para quien lo primordial es la rectitud y no el don de la vida. Lo que da el Dios padre es la redención del pecado; lo que da el Dios madre es la vida misma. Pero hay otra razón por la que es posible sentir inquietud respecto de las afirmaciones de Tillich -considerando que el pensamiento occidental ha valorado la imagen de individuos independientes que se salvan uno por uno, ya sea por sus propias decisiones morales o por la gracia divina- y es que éstas implican una resistencia divina a la independencia del ser creado. Pero, ¿qué pasa si el poder dentro de nosotras/os, aquel que nos da nuestra existencia misma, no está primordialmente juzgando a individuos sino más bien llamándonos a regresar, esperando estar más plenamente unido con nosotros/as, o, como lo pone Tillich tan gráficamente, esperando "tragarnos"? Nuestra primera reacción es de temor frente a las fauces maternas y una pronta exclamación de que somos independientes, no le debemos nada a nadie, y estamos listos para asumir las consecuencias de nuestra propias acciones.

Pero la insinuación simbólica de Tillich de imaginar el fundamento del ser, la profundidad de la divinidad, como amor maternal, que da vida a todo y desea la reunificación con toda vida, nos ayuda cuando intentamos contestar la pregunta acerca del tipo de amor implicado en el modelo de Dios como madre. Este amor se puede caracterizar como ágape, pero esa designación necesita algunas consideraciones especiales ya que la comprensión común de ágape es la de un amor totalmente inmotivado y desinteresado.¹⁴ Obviamente, si Dios como el poder de ser, Dios como madre, nos llama a regresar y desea reunirse con nosotros/as, su amor no es totalmente desinteresado. Pero es necesario preguntarse, ¿por qué deberíamos *querer* que así sea? Las discusiones sobre la naturaleza del amor divino, sobretudo en círculos protestantes, y principalmente motivadas por el deseo de borrar todo vestigio de necesidad o interés de parte de Dios por la creación, pintan una imagen de Dios como aislado de la creación y totalmente independiente de ella. Como dice C. S. Lewis, Dios está "en casa" en la tierra de la Trinidad", presumiblemente encontrando las relaciones con las otras "personas" suficientemente satisfactorias, de modo que, al no necesitar nada, Dios "ama dando existencia a creaturas totalmente superfluas".¹⁵ Desafortunadamente las discusiones sobre el ágape como elemento decisivo del amor divino, generalmente se centran en la redención, no en la creación y como resultado de esto se ha subrayado el carácter desinteresado del amor de Dios, que puede tolerar el pecado en los pecadores y de todas maneras amarlos.¹⁶ En otras palabras,

aunque no valemos nada, somos amados, pero desinteresadamente. No es necesario decir que esta es una visión estéril y poco atractiva del amor; una visión que la mayoría de nosotros/as no usaríamos ni siquiera para describir el amor humano. Si entre nosotros/as queremos ser amados/as no a pesar de lo que somos, sino porque en algún sentido somos valiosos/as, deseables, y necesarios/as, entonces, ¿no es éste también el caso respecto del amor divino? Si el amor creativo de Dios es amor de ágape, entonces no es acaso una declaración para los seres creados que dice: "¡es bueno que existes!"¹⁷ El ágape ha sido caracterizado como el amor que da (generalmente en contraste con eros que se caracteriza como el amor que toma), y como tal pertenece al don de la vida, a la creación. Si se considera en ese contexto en lugar de considerarlo en el contexto de la redención, no necesita ser desinteresado. De hecho no debería serlo.

Como "interesado", el ágape divino no puede estar aislado de las otras formas de amor, eros y philia. Si, siguiendo a Tillich, entendemos el amor como el "poder que mueve la vida", como lo que "impulsa todo lo que es hacia todo lo demás que es", entonces los elementos de necesidad, deseo y mutualidad son evidentes en toda forma de amor.¹⁸ Una comprensión del amor como algo que unifica y reúne es básica para una interpretación de la fe cristiana como una plenitud para todos, que rompe todos los esquemas, es inclusiva y no jerárquica. Es el amor lo que sostiene la interdependencia de la vida en todas sus formas, el deseo de estar con otros seres tanto en sus necesidades como en sus gozos. Sin embargo, la *profundidad* del amor divino se puede caracterizar como ágape, porque el rasgo distintivo de este amor es su imparcialidad, su deseo de existencia y plenitud para todo los seres.

Dios como el dador de vida, como el poder de ser en todos los seres, puede ser imaginado a través de la metáfora de la madre y del padre. El amor parental es la experiencia más poderosa e íntima de dar amor que tenemos, cuyo retorno no se calcula (aunque un retorno se aprecia): es el regalo de *vida como tal* para otros. El amor parental desea la vida y cuando ésta llega, exclama, "¡es bueno que existas!" Más aún, además de ser el don de vida, el amor parental nutre lo que ha traído a la existencia deseando crecimiento y satisfacción para todos. Este amor de ágape es revolucionario, porque ama al débil y vulnerable tanto como al fuerte y hermoso. Por supuesto que ningún amor humano puede ser perfectamente justo e imparcial, pero el amor parental es la mejor metáfora que tenemos para imaginar el amor creativo de Dios.

A esta altura es necesario una advertencia importante: el modelo parental en su adhesión a la vida como tal no es "pro-vida" en el sentido de ser anti-aborto. Esto es así debido a dos rasgos de nuestro modelo: se preocupa de todas las especies, no solamente de los seres humanos (ni de individuos de alguna especie), y se preocupa de la nutrición y satisfacción de la vida, no solamente

del nacimiento. En el primer punto: considerando que nosotros/as como padres/madres biológicos/as o adoptivos/as estamos interesados/as solamente en una especie -la nuestra- y en individuos en particular dentro de esa especie, Dios como la madre del universo está interesada en toda forma de vida. Un índice del orgullo humano es nuestro descomunal ego al imaginar que de los millones de formas de vida en el universo, nosotros somos los únicos que importamos. ¿Por qué nuestro nacimiento, nutrición y satisfacción deberían ser la única preocupación del poder que da vida a toda vida? Dios como madre, al lado de la vida como tal, no quiere decir, por lo tanto, al lado de una especie solamente o al lado del nacimiento de cada individuo humano (o de cada nacimiento individual en cualquier otra especie). Este primer punto sobre la bondad de la creación, "¡es bueno que existas!", debe ser seguido inmediatamente por el segundo: el hogar o la economía del universo debe ser ordenado y manejado de alguna manera que proporcione nutrición y satisfacción a la vida - y, nuevamente, esto no puede significar cada vida individual que pueda traerse a la existencia. En un sistema ecológico cerrado, limitado en recursos naturales, se deben tomar decisiones difíciles para asegurar la continuación, crecimiento y satisfacción de las muchas formas de vida (no solamente una forma y no todo sus individuos). El control de la población, de nuestra propia especie y de otras, es una de esas decisiones. El equilibrio entre cantidad y calidad de vida es algo que la sensibilidad contemporánea tiene que mantener en primer lugar. Estar del lado de la vida significa participar en las decisiones necesarias para mantener este equilibrio. No puede significar ser "pro-vida" en términos de una especie o en términos de números ilimitados, porque una perspectiva así, a la larga podría significar estar contra la vida en sus numerosas y variadas formas.

Consideremos ahora nuestro modelo de manera más detallada: el modelo del amor parental para el amor creativo y de ágape de Dios. ¿Por qué es éste un modelo poderoso y atractivo para expresar la fe cristiana en nuestro tiempo? Si suponemos que el corazón de la fe cristiana para una edad ecológica debe partir de una profunda conciencia del gran valor y de la vulnerabilidad de la vida como un regalo que recibimos y transmitimos, con aprecio por su valor y deseo de su plenitud, es difícil pensar en ninguna metáfora más apta que la metáfora parental. Hay tres rasgos básicos del modelo parental que darán cuerpo a esta aseveración: nos acerca a los comienzos, a la nutrición, y a la satisfacción imparcial de la vida.

La mayor parte del poder en el modelo parental es su conexión inmediata con el misterio de la nueva vida. El convertirse en padre/madre biológico/a es la experiencia más cercana que la mayoría de las personas tiene respecto de la experiencia de la creación, es decir, traer a existencia. No importa cuánto sepa uno biológicamente, no importa cuán consciente esté uno de que los seres

humanos al convertirse en padres/madres están simplemente haciendo lo que hacen todos los animales al transmitir vida, el convertirse en padres/madres biológicos/as es una experiencia imponente para la mayoría de la gente, que inspira sentimientos de haber vislumbrado el corazón de las cosas. Somos, después de todo, las únicas criaturas que pueden pensar sobre las maravillas de la existencia, el simple hecho de que "las cosas son", que las increíbles riquezas y complejidades de la vida en todas sus formas han existido por millones de años, y que nosotros/as, como parte de la vasta e insondable red de la vida, la recibimos de otros/as y la transmitimos. En el momento del nacimiento de una nueva vida de nuestros cuerpos, tenemos la sensación de ser co-creadoras, participando a lo menos pasivamente en la gran cadena del ser. No importa cuán gastadas y comunes hayan llegado a ser las frases: "el milagro de la vida", "las maravillas de la existencia", y otras parecidas, al convertirse en padre o madre uno/a las repite de nuevo y se une a los millones de otras personas que se maravillan de su rol de transmitir vida.

Hay otras formas de ser padres/madres sin serlo biológicamente, y quiero subrayar este punto desde el comienzo, porque muchos de los casos de modelos de madre (padre), amante y amigo/a descansan en su definición más allá de su base física e inmediata. Por supuesto que se puede ser padre/madre adoptivo/a de la misma manera que se es padre/madre biológico/a, pero aún más importante para nuestros propósitos es el hecho de que todos los seres humanos tienen inclinaciones parentales. Todos los seres humanos tienen el potencial de transmitir vida, de ayudar a la próxima generación (de cualquier tipo de seres) para que llegue a la existencia, alimentándola y guiándola y luchando por su plenitud. Estas tendencias son tan básicas, tan difundidas y variadas que es difícil catalogar todas las formas en que se expresan. Algunas de las formas que vienen rápidamente a la mente, tales como la enseñanza, la medicina, la jardinería y el trabajo social, son solamente la punta del iceberg, porque casi en toda actividad cultural, política, económica o social, hay aspectos del trabajo que podrían llamarse parentales.

Habiendo considerado este punto, volvamos, sin embargo, a la base del modelo, que se ubica en el acto físico de dar a luz. Es de esta base que el modelo deriva su poder, porque aquí se une a la reserva de los grandes símbolos de la vida y de la continuación de la vida: sangre, agua, respiración, sexo, y comida. En los actos de la concepción, la gestación y el nacimiento todos estos elementos están involucrados, y por lo tanto no es ninguna sorpresa que estos símbolos se conviertan en el centro de la mayoría de las religiones, incluyendo el cristianismo, porque tienen el poder de expresar la renovación y la transformación de la vida - el "segundo nacimiento" - porque son la base de nuestro "primer nacimiento". Y sin embargo, por lo menos en el cristianismo, nuestro primer nacimiento ha sido extrañamente descuidado; otra forma de

decir esto es que a la creación, al nacimiento del mundo y de todos sus seres, no se le ha permitido la imaginaria que esta tradición usa tan libremente para la transformación y plenitud de la creación. ¿Por qué ha sido así? Seguramente, una de las razones es que el cristianismo, alienado de la sexualidad femenina como ha estado siempre, ha querido imaginar lo segundo, la renovación "espiritual" de la existencia, en la metáfora del nacimiento, pero no lo primero, la entrada "física" a la existencia.¹⁹ De hecho, en las tradiciones judías y cristianas, la creación ha sido imaginativamente vista como un "acto" intelectual y estético de Dios, llevado a cabo por la palabra y forjado por las "manos" de Dios, a la manera en que un cuadro es creado por un artista o una escultura por un escultor. Pero el modelo de Dios como madre sugiere una forma muy diferente de la creación, una que concibe al mundo como el cuerpo de Dios, concepción que la tradición central no ha querido considerar. Y es claramente el padre (en inglés: *parent* que significa ambos padres) como madre, la mejor opción para una comprensión de la creación como cuerpo que nace del ser divino, porque es la imaginaria de la gestación, el nacimiento y la lactancia la que crea un cuadro imaginativo de la creación como profundamente dependiente de los cuidados de la vida divina.²⁰ No hay, simplemente, otra imaginaria a nuestro alcance que tenga este poder para expresar la interdependencia e interrelación de toda vida con su fundamento. Todos nosotros, ya sea que pertenezcamos al género femenino o al masculino, hemos tenido al útero como nuestro primer hogar, todos nacemos de los cuerpos de nuestras madres, todos somos alimentados por nuestras madres. ¿Qué mejor imaginaria podría haber para expresar la realidad más básica de la existencia: que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser en Dios?

Si el símbolo del nacimiento fuera permitido abierta y centralmente en la tradición, ¿implicaría esto un cambio teológico radical? ¿Significaría una comprensión diferente de la relación de Dios con el mundo? La respuesta simple es sí, la visión asociada con el simbolismo del nacimiento sería diferente de la distante, antropocéntrica visión del modelo monárquico: sería una visión íntima, inclusiva del cosmos, pero no una que identificara a Dios con el mundo. Por analogía, las madres, por lo menos las buenas, estimulan la independencia de sus vástagos, y aunque los niños son productos de los cuerpos de sus padres/madres, son por lo general muy diferentes de éstos.

El poder del modelo parental para la creatividad de Dios, el amor de ágape, sólo comienza con la imaginaria del nacimiento. De igual importancia es la habilidad del modelo para expresar la nutrición de la vida y, en menor grado, su satisfacción imparcial. Es en estos niveles donde surgen los asuntos éticos y teológicos más complejos, porque el amor divino de ágape que nutre a todas las criaturas es un modelo de justicia al nivel más básico de la justa distribución de las necesidades de la vida, y el amor divino de ágape que

imparcialmente satisface toda la creación es un modelo de justicia *inclusiva*. En nuestra comprensión del cristianismo como una visión de plenitud para todos, que rompe todos los esquemas, es inclusiva y no jerárquica, el modelo parental de Dios es especialmente pertinente como una forma de hablar del "justo" amor de Dios, el amor que satisface las necesidades más básicas de todas las creaturas. Es importante observar más detenidamente la forma en que el modelo expresa la nutrición e inclusión de toda vida.

Los/as padres/madres alimentan a los niños. Esta es, en todos los niveles de la vida, su responsabilidad más básica, a menudo tanto de los padres como de las madres. Entre la mayoría de los animales esto es instintivo y generalmente se consigue a costa de la salud o la vida del padre o madre. No es principalmente por motivos altruistas que los/as padres/madres alimentan a sus niños sino por razones que tienen que ver con su participación en la fuente que transmite la vida. Con los/as padres/madres humanos, el mismo amor que dice "¡es bueno que existas!", desea que esa existencia continúe, y para muchos/as, en la mayor parte del mundo, esto es una lucha diaria y frecuentemente horrenda. Quizás no hay un cuadro que exprese tan poderosamente el amor que "se entrega" que el cuadro de padres que quieren alimentar a sus hijos hambrientos, pero no tienen comida.²¹

La tradición cristiana le ha dado mucha atención a la imaginaria de la comida y al acto de comer. De hecho, se podría decir que tal imaginaria es probablemente el centro del poder simbólico de la tradición: no solamente el Nuevo Testamento pinta a Jesús constantemente alimentando al pueblo, y comiendo con parias, sino que la iglesia tiene como su rito central una cena eucarística como recuerdo de la pasión y muerte de Jesús y la evocación del banquete escatológico que vendrá. El cristianismo puede ser reticente con respecto a la imaginaria del nacimiento, especialmente asociado con el proceso femenino natural, pero no ha mostrado ninguna reticencia para mostrar la experiencia de comer, como símbolo del alimento espiritual. De hecho, como muchos lo han dicho, la eucaristía cristiana tiene mucha armonía con el canibalismo. Pero el poder de la imaginaria de la comida precisamente no teme la conexión física, porque el uso de ésta como símbolo de renovación de la vida ha de estar fundado en su rol básico que es mantener la vida. Desafortunadamente, aunque el poder de la imaginaria de la comida se ha mantenido en el cristianismo, la verdad práctica de que ésta es básica para toda vida, ha sido desatendida con mucha frecuencia. Una tradición que usa la comida como un símbolo de renovación espiritual frecuentemente ha olvidado lo que los/as padres/madres saben muy bien: los jóvenes tienen que alimentarse.

Una teología que ve a Dios como el/la padre/madre que alimenta a sus niños y, por extensión, a los débiles y vulnerables, entiende a Dios preocupado de las necesidades más básicas de la vida en su lucha por continuar. Se puede

extender el acto de alimentar para incluir mucho más que la satisfacción de las necesidades físicas, pero no se debe ir tan rápido, porque la preocupación por la vida y su continuación, que es un ingrediente básico en la sensibilidad que se necesita en nuestro tiempo, ha sido desatendida con frecuencia por el cristianismo en su interés por el bienestar "espiritual". Una sensibilidad revolucionaria y ecológica no hace una distinción clara entre materia y espíritu, o entre cuerpo y mente, porque la vida es un continuo y no puede florecer en los llamados niveles más altos a menos que esté sostenida en todos los niveles. Dios como padre/madre ama con amor de ágape y entrega, sin pensar en el retorno, el sustento que se necesita para que la vida continúe. Este es amor creativo, porque proporciona las condiciones mínimas necesarias para que la vida pueda seguir adelante.

Finalmente, Dios como padre/madre quiere que *todo* florezca. El amor divino de ágape es inclusivo y por lo tanto un modelo de justicia imparcial. Este es un punto difícil de establecer sin caer en la vieja visión del ágape como desinteresado; más aún, el amor parental puede ser un modelo de la imparcialidad del amor divino solamente si introducimos una serie de consideraciones. No obstante es un aspecto central de la esencia del amor de ágape subrayar que es imparcial, o como preferiría decir, inclusivo.²² Esta es una manera mejor de expresar lo que está en juego que llamar al amor desinteresado, lo que insinuaba que el amor de Dios es desprendido, despreocupado o formal. De hecho, lo que proponemos es lo opuesto, porque el amor de ágape funciona a pesar de los obstáculos y de esta forma puede haber amor para *todo*, cualesquiera sean las barreras. Dios como madre es padre (*parent*) de *todas* las especies y desea que todo florezca. Podemos reflejar esta inclusividad en el modelo parental solamente de una manera parcial y distorsionada, porque como padres/madres tendemos por instinto a centrarnos en nuestra propia especie y en individuos en particular dentro de esa especie. Seguramente, cuando extendemos el modelo más allá de su base física para incluir nuestras inclinaciones parentales hacia los niños que no son los nuestros, como igualmente hacia formas de vida que no son las nuestras, surge una medida de imparcialidad, de inclusividad, pero solamente como una débil aproximación al ágape divino. Es imperativo reconocer cuando un modelo falla. Este falló aquí.

Con una comprensión más reciente del ágape, sin embargo, nuestro modelo pudo haber fallado mucho tiempo atrás, porque si se ve el amor divino como totalmente diferente de todas las formas de amor que conocemos, como enteramente "entrega", considerando que el amor humano es solamente "tomar", ningún amor humano servirá como metáfora para el amor de Dios. Pero hemos sostenido que las dimensiones del amor divino de ágape, especialmente aquellas involucradas en la creación y sostenimiento de la vida,

pueden ser modeladas con gran poder por el amor parental. Lo que este modelo o cualquier modelo no puede hacer es expresar el misterio de que *todos* están incluidos, hasta los últimos y los ínfimos.

Traducido por Ondina Victoriano

NOTAS

1. Elisabeth Clark y Herbert Richardson, eds., *Woman and Religion* (New York: Harper & Row, 1977) 164-65.
2. Para un desarrollo más amplio de este punto, ver mi libro *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982; con un prólogo nuevo, 1985), capítulo 5.
3. Virginia Mollenkott trata este asunto en *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female* (New York: Crossroad, 1983) 113-14.
4. Para otro punto de vista, ver Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (New York: Harper & Row, 1980); Brian Easlea, *Fathering the Unthinkable: Masculinity, Scientists, and the Nuclear Arms Race* (London: Pluto, 1983); Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), capítulo 3; Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978); y Rita M. Gross, "Hindu Female Deities as a Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess", en *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to Her Religion*, ed., Carl Olson (New York: Crossroad, 1983).
5. Podemos ver un ejemplo del peligro de esta manera de pensar sobre la sexualidad en las metáforas de nacimiento usadas por los científicos involucrados en la creación de la bomba atómica. Brian Easlea ha coleccionado estos materiales en su libro *Fathering the Unthinkable*.
6. Muchas feministas insisten en distinguir los dos conceptos. Ver, por ejemplo, Ruether, *Sexism and God-Talk*, 111.
7. Rosemary Radford Ruether se refiere a este punto, señalando que los que no quieren dejar el monopolio masculino sobre el lenguaje argumentan que "Dios no es masculino, El es espíritu". (*Sexism and God-Talk*, 67).
8. Ver por ejemplo, Judith Ochsorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1981); Carol P. Christ, "Symbols of Goddess and God in Feminist Theology" and Gross, "Hindu Female Deities", en Olson (ed.) *The Book of the Goddess*; y Ruether, *Sexism and God-Talk*, capítulo 2.
9. Muchas teólogas feministas se refieren a este punto. Por ejemplo, Elisabeth A. Johnson, dice "...la diosa no es la expresión de la dimensión femenina de lo divino, sino la expresión de la plenitud de la ternura y poder divino mostrado por medio de una imagen femenina." ("The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female," *Theological Studies* 45 (1984): 461).
10. Ver, por ejemplo, Rosemary Radford Ruether *Mary - The Feminine Face of the Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1977) y E. Ann Matter, "The Virgin Mary: A Goddess?" en Olson (ed.), *The Book of the Goddess*.
11. Ver el estudio sobre Sofía en la religión israelita por Elisabeth Schussler Fiorenza. Sofía está

- simbióticamente relacionada con Dios en una variedad de maneras (hermana, esposa, madre, amante, maestra) y por medio de varias tareas (dirigiendo, predicando, enseñando, creando, etc.). Ver *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad: 1983). 130 ff.
12. Ver Eleanor McLaughlin, "Christ My Mother: Feminine Naming and Metaphor in Medieval Spirituality", *St. Luke's Journal of Theology* 18 (1975): 356-86; y Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982).
 13. Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1963) 3, 293-94.
 14. Anders Nygren, con su libro muy discutido *Agape and Eros* (Trans. Philip S. Watson, Philadelphia: Westminster Press, 1953), inició la conversación sobre este asunto, postulando que los dos tipos de amor no están relacionados o conectados; para él, eros es la corrupción del ágape.
 15. C.S. Lewis, *The Four Loves* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1960), 176.
 16. En las palabras de Nygren, lo que se tiene que enfatizar es "el principio de que *cualquier pensamiento sobre el valor* no tiene lugar en la hermandad con Dios. Cuando el amor de Dios está dirigido al pecador, la posición está clara; todo pensamiento sobre la evaluación está previamente excluido; pero si Dios, fuente de santidad, ama el pecador, no es por su pecado sino a pesar de su pecado." (*Agapa and Eros*, 75-80).
 17. Este frase viene del libro de Josef Pieper *About Love*, trans. Richard and Clare Winston (Chicago: Franciscan Herald Press, 1974), 22.
 18. Paul Tillich, *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications* (New York: Oxford University Press, 1954), 25.
 19. Otra razón es el carácter central de Cristo en la tradición cristiana que resta importancia al primer nacimiento porque quiere subrayar el segundo nacimiento. Al promover la misión redentora de Cristo, la tradición se ha negado a apreciar el don de la creación.
 20. Hay pocos momentos, a través de los siglos en que las tradiciones judías y cristianas han dejado surgir imágenes de gestación, nacimiento y lactancia. Para el uso hebreo de "pechos" y "vientre" como metáforas de compasión divina, ver Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), capítulo 2.
 21. La creciente respuesta global a una población hambrienta -una respuesta no esperada y que viene de todos los niveles de la sociedad en todos los países- es un testimonio del instinto básico maternal de dar de comer a los niños, los débiles, los vulnerables. No tiene que ser (y no debe ser) nombrado "altruismo", amor Cristiano o otra cosa tan grande; sencillamente, es lo que todo ser humano quiere ser -dando a otros el don de la vida.
 22. Todos los que han escrito, en la manera más equilibrada, sobre ágape -incluyendo a Josef Pieper, M.C. D'Arcy, Gene Outka, y Paul Tillich- insisten en que aunque ágape no es tan diferente, como para que no haya nada que unifique las distintas formas de amor, es diferente: ágape modifica a las otras formas de amor precaviéndolas de sus distorsiones (ver Tillich), o les da una base (ver en Outka la noción de ágape como "mirada común", la "mirada que es independiente e inalterable, y que es aplicable a cada vecina/o como ser humano", ver Nygren, *Agape and Eros*, 13).

Búsqueda feminista de los nombres de Dios

DOROTHEE SÖLLE

En su discurso sobre Dios, el patriarcado pierde la trascendencia de Dios; así quisiera resumir el estado de la teología feminista después de un cuarto de siglo. Si a Dios se lo nombra sólo con un "él",* se lo está pensando de una manera demasiado restringida. Mientras se utilice un lenguaje que ignora a la mitad de la humanidad, no se logrará decir de veras lo que en realidad debería expresarse. La idea de que la mujer es por naturaleza inferior, así como el intento de legitimar teológicamente su sojuzgamiento mediante el alegato de que su subordinación estaría inscrita en el orden de la creación, ha sido uno de los mayores obstáculos en el largo camino de la humanización del ser humano. Entendámonos: la de ambos sexos. "La anatomía es destino", decía Freud sin tener conciencia de la manera en que la sustancia misógina de esa frase se revierte sobre aquellos que la expresan, institucionalizan y viven; como si la libertad, la fuerza del yo, la humanización, fuesen posibles solamente para una parte de la humanidad y a costa de la otra que estaría destinada, por naturaleza, a quedarse sin libertad.

Una cita de los escritos del Padre de la Iglesia, Jerónimo, muestra la continuidad ideológica: "Mientras la mujer vive para el parto y los niños, existe entre ella y el varón la misma diferencia que entre el cuerpo y el alma; sin embargo, si ella quiere servir a Cristo más que al mundo, dejará de ser mujer y será llamada 'varón' porque deseamos que todos sean elevados a la perfección del varón".¹ La comprensión del Dios creador expresada aquí, confirma mi tesis inicial. Según esta tradición, Dios creó solamente al varón, y éste es incapaz de pensar lo otro, sino como un objeto utilizable. Si Dios no es más que el varón, entonces el varón es Dios. El sexismo es herejía, contradice a las Escrituras (Gén. 1,27; Ex 2,14) y transforma a Dios en un ídolo fálico. Hoy en día, es posible observar la interdependencia que existe entre la imagen patriarcal de Dios y las posiciones masculinas de poder en la iglesia y en la so-

Este ensayo fue publicado en 1992, en el libro de Dorothee Sölle *Es muss doch mehr als alles geben: Nachdenken über Gott* (Hamburg: Hoffman und Campe), con el título "Feministische Suche nach den Namen Gottes".

ciudad, en todo lugar donde se sacude uno de estos dos pilares: el Dios-Padre o el Poder Masculino.

Así como no basta un nombre para una persona, tampoco es suficiente un sólo nombre para Dios; pues usar sólo un nombre y, peor todavía, un símbolo familiar, conduce a error. Hay que entender lo divino en categorías de una relación armónica y dinámica de opuestos: presente y oculto, poderoso e impotente, sufriente y consolador, madre y padre, castigador y salvador. Cualquier intento de querer nombrar a Dios con una palabra excluyente, de querer hacer del padre jesuánico, del Padre Nuestro, el garante de nuestro lenguaje inmutable, es un atentado contra Dios, porque es tratar de dominarlo e incorporarlo al reino de lo disponible. "Yo seré quien seré", es un intento de rechazar, mediante una traducción, la idolatría dominante.

Dios trasciende a Dios, como dicen los teólogos del proceso. Y como cualquier buena afirmación teológica, también ésta tiene un sentido crítico y excluyente que dice: un Dios que no trasciende a Dios, no es Dios. Dios apriisionado por un determinado lenguaje, definido a través de determinadas aseveraciones, conocido bajo nombres que han sido establecidos por determinadas formas socioculturales de poder, no es Dios, sino que se transforma en una ideología religiosa. Los símbolos, como, por ejemplo, el de la omnipotencia de Dios, me dicen más sobre las proyecciones y deseos de los varones que los usan, que sobre Dios. Los nombres pueden convertirse en prisiones de Dios. Cuando leo la expresión "el todopoderoso", no puedo dejar de escuchar a Hitler vociferando.

La teología feminista, como toda teología de la liberación, nace de la experiencia de la herida; crece desde la destrucción en la vida de las mujeres, sea económica, política, social, física, intelectual o psíquica. Hace visible las mutilaciones. Surge entre mujeres que se dan cuenta de su situación y en conjunto dan pasos hacia el cambio, rompiendo con las convenciones y formas de la teología dominante y con el acomodo de ésta con el poder. Este acomodo le atribuye a las iglesias una tarea cultural que contradice su mandato y su tradición: hacer invisibles a las víctimas de nuestra situación y, si ello es imposible, por lo menos las causas de la miseria deben quedar fatalmente borrosas. Los anunciadores deben hablar de José y María, pero no conocer muy bien a los sin-casa de nuestras ciudades. Interpretan el relato del artrítico y sus amigos, pero no saben si los enfermos de sida también tienen amigos. Mencionan a "los hambrientos" pero la feminización de la pobreza queda fuera de su horizonte.

Ante el sufrimiento real de las mujeres, la teología y la praxis espiritual de las iglesias parecen extrañamente ciegas e ingenuas. Entre las mujeres feministas que han comenzado a pensar desde la herida, se está extendiendo un sentimiento de espanto frente a la abstracción sin alma de la teología mascu-

lina, un aburrimiento frente a una exégesis desprendida de la praxis y de la experiencia, una repugnancia frente a la economía masculina sin espíritu y ubicada siempre dentro de la institución. "Por eso le pido a Dios", dice el Maestro Eckhart, "que me haga libre de Dios". Esto no es ninguna herejía, sino la petición de liberación de la prisión de un lenguaje que le queda demasiado estrecho a Dios. Por eso, le pido a Dios, mi madre, que me haga libre del Dios masculino - así entiendo, hoy, a Eckhart.

Se trata, pues, de mucho más que las "partes femeninas de Dios" que, hoy por hoy, los hombres ilustrados están dispuestos a admitir. Este discurso me molesta, ¿como si Dios fuese de por sí y ante todo masculino y, ahora, como un agregado, hubiera que extraer de "él" lo femenino anteriormente oculto! Según esta manera de pensar, lo femenino estaría en Dios de la misma manera que, como se sabe, algo del niño queda en el hombre. Pero no basta querer descubrir lo femenino desconocido dentro del Dios masculino. En el marco de esa deconstrucción, la crítica feminista no ha ido todavía lo suficientemente lejos. ¿No deberíamos, con la misma razón, descubrir las partes negroides en Dios, lo juvenil en Dios, para terminar con el hombre viejo y blanco en el cielo? Nuestra dificultad interna no radica en las imágenes, más o menos falsas, que nos han sido transmitidas de Dios y tampoco en cómo podemos superar el abandono sin espíritu que vivimos, colocando estatuas de Diosas, imágenes del matriarcado en los templos vacíos. No carecemos de imágenes, sino de experiencia nombrable de Dios. Presas en la camisa de fuerza de un lenguaje autoritario masculino, nos hemos vuelto incapaces de nombrar como algo experimentado, el misterio de la vida que llamamos Dios.

No es que piense que hoy exista menos experiencia de Dios que en tiempos pasados; presencia y ausencia de Dios nos son dadas, aún hoy, en el júbilo y la desesperación y, a veces, hasta en una rara mezcla de ambos. La vida misma está tan impregnada de esa calidad que llamamos Dios que no podemos evitar nutrirnos de ella y deseirla. Solamente que muchas veces no lo sabemos porque nos hemos vuelto incapaces de hablar. No nos atrevemos a relacionar lo que en realidad merece ser llamado "experiencia de Dios", con el Dios de la religión administrada por los varones. Ellos, los sacerdotes y teólogos, han hablado durante tanto tiempo, de manera tal que nosotras nos hemos quedado mudas. Ellos encerraron a Dios en la Biblia y en la liturgia, en lugar de usar la Biblia y la liturgia como lentes para comprender nuestro diario vivir.

Mientras Dios está en realidad presente y reconocible en muchos espacios de nuestra vida, nos falta el lenguaje para nombrarlo. El poder de la trivialización, que daña especialmente a las mujeres, nos dice que lo que experimentamos "no es más que" una necesidad tecnológica, la consecuencia de causas que están fuera de nuestro control, exageraciones emocionales, etc. Ese "no más que", que lo sabe todo y es a la vez apático, empequeñece

el espíritu, la sensibilidad y la fantasía de las mujeres. Nos han enseñado a trivializar lo cotidiano en lugar de santificarlo. Nada de lo que nos concierne a nosotras mismas está protegido de la trivialización. Al mismo tiempo, el enfático "no más que" expresa una pérdida de autoestima. No se reconoce que el Evangelio se refiere a nosotras, mujeres normales, menstruando o envejeciendo, cuando habla de la mujer con flujo de sangre y de la mujer encorvada. El Dios de allá arriba, del que la religión ha hecho un fetiche, ha mutilado nuestra vida en su unión con Dios.

Ahora estoy pensando en algo que escuché a una mujer joven sobre los acontecimientos de Greenham Common. Mientras ella hablaba, yo veía frente a mí, bajo la luz de los reflectores, los rostros de las mujeres sin armas. Pero, para ser más precisa, veía resplandecer en ellas el rostro de Dios, del cual habla la Biblia. Luego escribí un texto con el título "Lo que María cuenta":

Dos círculos en Greenham Common
uno adentro radiante claro
allí construyeron los silos
y entrenaron los perros
y alistaron las ametralladoras
y afuera en la oscuridad
cuarenta mil mujeres de pie.
Habían escrito cartas
que colgaban en el cerco
una partera colocó su testimonio
porque ella ayuda a dar a luz a la vida
por eso está de pie aquí
frente a los bunkers del poder
y los perros azuzados
aullando a la luz de los reflectores.

Estas liturgias de resistencia
al igual que Moisés en la zarza ardiente
estamos de pie frente a cercos y muros
no, yo no lloraba solamente por miedo
por vergüenza y pena
fue la vida desnuda
nuestra vida vulnerable y corta
desnuda y finalmente visible.

Este también es un texto sobre Dios, pero, probablemente, usar aquí la palabra "Dios", nos alejaría más de Dios, porque el lenguaje del patriarcado y su adoración del poder han tomado posesión de esta palabra. Dentro del

marco de esta apropiación, ni la Biblia ni la liturgia pueden realizar lo que les corresponde, es decir, volvernó visible, también *pro nobis*, i el misterio de Dios.

La teología dominante las ha vuelto a ambas autoritariamente inaccesibles, de tal manera que las personas ya no logran expresar o compartir con otras sus experiencias profundas en un lenguaje acerca de Dios. Sin forma, sin lenguaje, las experiencias perecen, al no poder ser apropiadas por quienes las viven. Porque el lenguaje refleja no solamente lo que existe, sino que reconstruye lo experimentado en la conciencia. En este sentido, un lenguaje logrado sobre Dios es un permanente golpear a la puerta del recuerdo que dice: "¿ya no lo sabes? ... ¿no te acuerdas?...a ti te pasó lo mismo". A la vez, ese lenguaje es una interpretación imprescindible de la realidad. Una interpretación enfática que nos protege de volvernó y creernos triviales. Las mujeres que dentro del movimiento pacifista o de otros movimientos de liberación, han despertado a la conciencia de su poder, ya no aceptan afirmaciones triviales como "Yo sola no puedo hacer nada". Ellas saben que son portadoras de vida. "Hemos pasado de la muerte a la vida, y lo sabemos porque amamos a nuestras hermanas y hermanos." (I Jn 3:14). Esa frase de la Primera Carta de Juan articula la experiencia de minorías cristianas de resistencia, tanto de antaño como de ahora.

¿Pero es verdad ese supuesto? ¿Existe este milagroso y doloroso experimentar y sufrir a Dios? ¿Estamos realmente experimentando que Dios está cerca de mí, más cerca incluso de lo que yo misma lo estoy? Recuerdo un grupo feminista en Nueva York donde intentamos hablar de nuestras experiencias religiosas. Una mujer, de quien me hice amiga a partir de ese día, contaba las experiencias destructivas y humillantes de su socialización cristiana. Luego hizo una pausa y afirmó que su experiencia sexual le había mostrado por primera vez qué podría significar la palabra "Dios": una sensación oceánica de no estar separada ni impedida de nada, la felicidad de ser una con todo lo que vive, el éxtasis donde el viejo yo se abandona y se emerge nueva y diferente. En una ocasión, Goethe habla de "la noche de amor que te dio a luz porque tú engendraste"; eso está dicho en un lenguaje masculino, pero la experiencia de estar naciendo cuando engendramos y damos a luz, de no poder separar el vivenciar-sufrir pasivo y activo, el sentir que no es una misma la que actúa, pero tampoco la que es manejada, todo eso tiene su lugar en la experiencia de las mujeres. Solamente que muchas veces no nos atrevemos a reconocer y a nombrar nuestros sentimientos. El lenguaje de la religión -y no me refiero al lenguaje robado donde un Dios masculino da órdenes e irradia un poder imperial- es el lenguaje místico: yo soy plena y enteramente en Dios, no puedo caer fuera de Dios, soy indestructible. "¿Quién nos puede separar del amor de Dios?", podemos preguntar con el místico Pablo, "ni la muerte, ni la vida, ni lo alto,

ni lo bajo, ni lo presente, ni lo futuro" (Rom 8:35 y 38).

Me gustaría contar, a modo de ejemplo, una de las muchas experiencias de sentirse abandonada de Dios. En Noviembre de 1983, el Parlamento alemán en Bonn decidió aprobar el estacionamiento de cohetes de mediano alcance. Yo estaba en las calles de Bonn con muchas amigas y amigos. La experiencia fue amarga. Fue un golpe en la cara, después de años de trabajo de convencimiento y liberación en el cual habíamos puesto tiempo, energía y dinero. Fue una humillación para la democracia, porque la gran mayoría del pueblo rechazaba los medios masivos de destrucción. Fue un ataque a la verdad: las armas construidas para asestar el "primer golpe" deberían servir supuestamente para la "defensa". Fue una derrota de la libertad y de la autodeterminación nacional. Yo debía hacer un discurso y no sabía qué decir. Muchos de los manifestantes estábamos mojados por los carros lanza-agua y la policía nos había perseguido por las calles. Dios, por qué nos abandonaste, pensé. Por qué no muestras tu rostro, por qué no preparas "una mesa frente a nuestros enemigos" (Salmo 23), sino que estás invitando al banquete a aquellos que no preguntan por ti. No recuerdo lo que dije en esa noche oscura, pero una de las frases era "Truth will make us free" ("La verdad nos hará libres"), un conjuro a Dios para que no deje que la verdad sea enterrada para siempre en la mentira. Algunas personas sintieron lo que yo había dicho como una oración, aunque prácticamente no usé un vocabulario religioso. Por lo menos, esa oración no estaba dirigida a un poder autoritario allá arriba, que hubiese forzado una decisión diferente con relámpagos o truenos, intervenciones sobrenaturales, apariciones mágicas. El Dios al cual se dirigió esta oración estaba triste como nosotros, pequeño como nosotras, sin cuentas bancarias y bombas, en el fondo, igual que nosotros. Y a pesar de todo, Dios estaba con nosotras esa noche. En el abandono de Dios, Dios nos hizo falta, y ese hacer falta, esa hambre de un solo pedazo de pan comestible en Bonn, estaba con nosotras. El regidor, soberano, potentado, todopoderoso, no nos había ayudado; y es más, él no podía hacerlo, pero el Dios de la derrota y del dolor, ese de Gólgota estaba con nosotros.

Praesentia Dei - en la plenitud del estar en Dios y en el vacío del abandono - esas son experiencias fundamentales, que quedan mudas e impotentes sin un lenguaje acerca de Dios, sin poderlas compartir y sin dejar que nos transformen. El lenguaje de Dios nos hace capaces de hablar, nos ayuda a comunicar aquello que importa y crea en nosotras siempre otra vez "el corazón nuevo y un espíritu renovado y cierto" (Salmo 51:12).

El movimiento cristiano de mujeres parte de las experiencias cotidianas; su dimensión reflexiva, la teología feminista, también debe estar anclada en la praxis cotidiana de las mujeres. "Experiencia" se ha convertido mientras tanto en una palabra de moda, y, desgraciadamente, de la otra palabra, "ex-

perencia personal", más abusada aún, ha desaparecido hasta la última huella del significado que evocara "viajar" e "ir al mundo".²

Tengo a menudo la sensación de que cuando las mujeres insisten en su experiencia, vuelven a algo infantil y sumamente subjetivo y, sin embargo, este anhelo de religión vivida, existencial, tiene en su desamparo mucha más razón de ser que el saber congelado de una teología escolar que no se preocupa del contexto vital de la gente de hoy. Ha comenzado la búsqueda de un lenguaje sobre Dios y esta búsqueda la emprenden las enmudecidas, las mujeres. No se trata de un complemento de la teología existente, pues ¿cuál podría ser el complemento de las piedras que ésta sigue ofreciendo? La teología feminista es un grito por pan.

No es casual que su primera y más extendida forma sea la liturgia. Oraciones, canciones, danza y movimiento corporal, conversación comunitaria sobre la Biblia, "sister celebration" ("celebraciones de hermanas"), son las expresiones de esta búsqueda de un lenguaje existencial acerca de Dios. Aprender a hablar a Dios es aquí más importante que hablar sobre Dios. Existe consenso en que este nuevo lenguaje no puede ser exclusivo y sexista. Se discute si "la Diosa" u otras expresiones similares como "la Gran Madre", casi siempre tomadas de culturas matriarcales, son productivas, liberadoras o si, como yo pienso, a través de ellas se corta demasiado pronto la búsqueda y no vivimos esa liberación del Maestro Eckhart. ¿No será que la simbología parental es impotente en algunos aspectos, porque, aunque sea capaz de expresar amparo y protección, no expresa a la divinidad que está saliendo junto con no-sotras de Egipto, no expresa la liberación? Mary Daly llamó la atención sobre el hecho de que el sustantivo no es la forma de la palabra adecuada para hablar de Dios. "¿Por qué no un verbo, la forma más activa y dinámica de todas las formas gramaticales? ... Los símbolos antropomorfos para Dios responden, tal vez, a la intención de transmitir algo personal, pero no expresan que Dios es un ser viviente. Las mujeres que experimentan el choque del no-ser y, como reacción contra eso, la voluntad creciente de autoafirmarse, comprenden lo trascendente más bien como el verbo del cual participamos, desde el cual vivimos, en el que nos movemos y del que sacamos nuestro ser."³ ¿Cómo se puede pensar entonces la relación con la trascendencia? ¿Qué poder le corresponde a Dios, a la fuente, al fin de toda vida? Y ¿en qué relación estamos frente a ese poder? ¿Siguen siendo relevantes las relaciones entre Dios y los seres humanos, relaciones que se interpretan en el sentido del conflicto edipal, es decir, de la lucha de poder que lleva a deshacerse de la autoridad primitiva? La impotencia de Dios en el mundo es tan visible, el reemplazo científico de la creación por una segunda creación mejorada es sólo un ejemplo que muestra cuán impotente es el viejo varón del cielo. Hoy ha dejado de entenderse que Dios sea omnipotente y nosotros los humanos, sólo seres im-

potentes para los que la Biblia usa a veces la imagen "gusano". Esa teología ya no corresponde a la tecnología de la desintegración del átomo ni de la manipulación genética, y es moralmente inaceptable. La cuestión de Dios se decide en nuestra comprensión del poder. ¿Podemos pensar el poder sólo y unilateralmente como masculino, como mandato, como superioridad física, como orden jerárquico, como violencia de los de arriba en contra de los de abajo? ¿Experimentamos a Dios como una autoridad de fuerza o hay otras formas de experimentar a Dios?

Carter Heyward, una de las voces principales de la teología sistemática que se ubica entre el cristianismo y el postcristianismo, habla de Dios como "poder-en-relación" que nos deja participar del poder de la vida.⁴ De hecho, Dios es poder, pero no un poder señorial, sin relación y autosuficiente, capaz incluso de violar si es necesario. A este Dios autoritario, la modernidad le dio su respuesta: lo declaró sobrante. Ya no juega ningún rol. No tiene utilidad científica. ¿Pero es este Dios de los hombres, autoritario, todo lo que ha sido articulado bajo el título de "Dios" dentro de la tradición judeo-cristiana? ¿Qué pasa con otras tradiciones y cómo se relacionan con el modelo científico de poder?

Pienso que la teología feminista no se puede contentar con la crítica de la religión sexista y de sus instituciones. Necesitamos una crítica amplia de la concepción masculina de la ciencia, de sus objetivos aceptados como cuestionables y de sus métodos imperialistas, pero sobre todo de su ética que significa muchas veces una mera retórica de legitimación. La teología feminista participa en esta inmensa tarea en la medida en que ensaya una nueva manera de "pensar sobre Dios", que plantea de nuevo la cuestión del poder y la libera del molde autoritario del Dios-regidor, "totalmente otro". ¿Cuál es el poder de una divinidad que ni decide batallas ni protege de catástrofes ecológicas? Al vivir en una cultura violenta, donde instituciones bárbaras como el sistema militar siguen gozando de legitimidad y aprecio, nos es casi imposible pensar en un poder libre de violencia y, sin embargo, capaz de convertir y transformar. No sabemos lo que podría ser el amor, que hace tiempo sólo puede deambular libremente en el zoológico privado.

No podemos pensar a Dios, ni tenemos un lenguaje sobre Dios, porque nuestros conceptos de poder, dominación, vigor, fuerza, todavía son de la Babilonia en la cual vivimos en Europa. Todos están contaminados de violencia. Todas hemos crecido bajo la religión patriarcal y autoritaria o, en su defecto y reemplazo, bajo la fe en la ciencia. Los mecanismos de fuerza de la sociedad han formado nuestro pensamiento y destruido nuestra manera de sentir. Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, con la capacidad humana de compadecerse. Escucho una y otra vez, sobre todo entre mujeres, la frase más atea de lo cotidiano: "Nosotras no podemos hacer nada". Y así participamos, con los ojos

bien abiertos, en la acción de contaminar las aguas de nuestros nietos y de soslayar a las niñas y niños irradiados de Chernobyl. El someterse sin resistencia a una violencia que no permite las relaciones justas de comercio, que construye la paz sobre el militarismo, y sigue destruyendo o reemplazando la creación, tiene dos raíces. Una es el cristianismo patriarcal fijado en la autoridad: todavía se sigue, desde el desamparo, conjurando al Dios autoritario con la expectativa de que él en algún momento vaya a intervenir con fuerza. La otra raíz de la subyugación es la fe post-religiosa en una ciencia a la que se comprende masculina y no humanamente, y que actúa sobre los subyugados a la manera de la antigua divinidad del destino. En el mejor de los casos, el viejo Dios, como se lo imagina el fundamentalismo cristiano, representa una protección, frente a las catástrofes para los portadores de la verdadera fe; él no tiene una cualidad liberadora.

La pregunta de la teología feminista de la liberación no es ¿existe Dios?, sino ¿está aconteciendo Dios también entre nosotras? En el proceso de toma de conciencia, en el camino que escapa del no-ser impuesto socialmente, de entre los escombros de la tradición se desentierra la pregunta de si acaso necesitamos a Dios. Muchas veces tengo la impresión de que en los miedos y las desesperanzas de las mujeres es donde más claramente habla el anhelo de la trascendencia con respecto a lo dado. No tiene sentido hacer teología si no nos acercamos al complicado "necesitar" a Dios de Brecht (en las *Historias de Keuner* el Señor K. responde a la pregunta acerca de si cree en Dios, con la contrapregunta de si acaso a través de eso algo cambiaría). Y se necesita la certeza de la divinidad que nos saca y pone nuestros pies en un espacio amplio. Sin Dios-en-nosotras, sin *God-within*, el Dios-sobre-nosotros, el *God-above*, se vuelve rígido como un fetiche que quiso que existiera Ausschwitz.

Aquí, al igual que en todos los que siguen preparando alegremente la guerra nuclear porque Dios es quien tiene todo en sus manos, Dios y el idolo simplemente coinciden, por decirlo en términos de la Reforma. Son indiferenciables. Se adora el poder, a veces llamado Dios, el toro fálico. El poder es suyo, nosotros somos impotentes. Mientras más trascendente, más divino. La superación de tal trascendencia objetivada es la tarea de una teología liberadora. La trascendencia objetivada representa a un Dios que no puede ser otra cosa que superman, que actúa de manera independiente, intocable y poderosa. Las afirmaciones absolutas sobre Dios - "su" omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia, los tres "omnis", expresan la fatal tendencia imperialista de la teología y del poder del dominador.⁵

En la teología feminista se trata, entonces, no solamente de un cambio de pronombres, sino de otra manera de pensar la trascendencia; no entenderla más como independiente de, y como dominio sobre, todo lo demás, sino como

incluida en el tejido de la vida. Goethe decía en sus aforismos sobre el amor: "La dependencia voluntaria es el mejor estado, y ¿cómo sería esta posible sin el amor?". Dios no es menos voluntariamente dependiente de lo que cada una y cada uno de nosotros puede serlo en el amor. Eso significa que llegamos del Dios-sobre-nosotros al Dios-en-nosotras y superamos la falsa trascendencia jerárquica. Es necesario acercarse a la mística que ha ido más lejos en la superación de una comprensión jerárquica masculina de Dios, pero eso sí, a una mística que no deja que la sed de una liberación real se ahogue en el mar del inconsciente.

Según la frase de Jakob Böhme, Dios es "la nada que quiere llegar a ser todo". Esa nada impotente de la vida dañada, experimentada en la realidad con la cual comienza la teología feminista, no será salvada desde afuera. Tampoco para nosotras existe "ningún ser superior, ni Dios, ni Cesar, ni tribuno", pero sí el estar involucradas, entrelazados, en el fondo del ser, en hermandad. La certeza mística de que nada nos puede separar del amor de Dios crece cuando nosotras mismas llegamos a ser una con el amor, a la manera de quienes - en libertad y sin garantía de éxito - se han puesto del lado del amor.

Traducido por Ute Seibert

NOTAS

* En el alemán se utiliza la palabra "wir" que se refiere a hombres y mujeres, sin hacer pensar en un sólo sexo como ocurre si se traduce "nosotros"; para tratar de expresar lo mismo en castellano se ha traducido e alternadamente "nosotras" y "nosotros".

1. Comentario de Jerónimo a Efesios 5 en: PL 26, 531 ss.
2. La autora juega con la raíz "fahren", viajar, que está en la palabra Erfahrung, experiencia. Los grupos de "experiencia personal", Selbsterfahrung, serían a su juicio demasiado intimistas. Todo "viaje" hacia afuera de sí mismo, hacia el entorno, quedaría excluido de una experiencia referida al propio yo.
3. Mary Daly, *Jenseits von Gott Vater, (Más allá de Dios Padre)*, Sohn & Co., Munich 1980, 49.
4. Carter Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung.* (*La redención de Dios. Una teología feminista de la relación*), Stuttgart 1986.
5. Ver Dorothee Sölle, *Gott denken. Einführung in die Theologie.* (*Pensar a Dios. Una introducción a la teología*), Stuttgart 1990.

Re-imaginando a Jesús

UNA VISIÓN DEL SIGLO XXI DE LOS HEBREOS
Y OTROS TEXTOS PARA EL SIGLO
DEL SIGLO XXI

por J. J. GARRA

Parte 6 Cristología

Re-imaginando a Jesús

Más allá del sexismo, el anti-semitismo,
y otras estructuras del mal
en la teología cristiana

CARTER HEYWARD

La agenda que tenemos por delante es crítica. Estoy convencida de que nuestro futuro como personas sobre este planeta descansa en nuestro compromiso de traspasar las murallas que nos dividen -mujeres blancas y mujeres negras, mujeres judías y mujeres cristianas, mujeres y hombres- sin fingir que no vivimos vidas diferentes y tampoco intentando diluir o disminuir las estructuras, las prácticas y las creencias propias de nuestros pueblos; sin buscar una falsa paz, sino más bien hablándonos unos/as a otros/as, escuchándonos y comprometiéndonos -sin "perdernos" a nosotros/as mismos/as- con una tarea común: la instauración de la justicia en el mundo. Y por lo tanto, me es grato estar con ustedes, yo, una mujer feminista cristiana, blanca, lesbiana, hija del privilegio social y económico, consciente, cuando digo estas palabras, que cada una de ellas indica una seria división -una separación de algún otro- y marca mi particularidad, la especificidad de mi experiencia de vida, aquello que debo tomar en serio si quiero comprometerme creativamente en cualquier trabajo con personas cuya experiencia de vida es diferente a la mía. No visualizo nuestros objetivos como el logro de la "unidad" o la "uniformidad", sino más bien como la construcción de una relación-correcta, un vínculo de hermandad operativa marcado por el respeto mutuo, la confianza y el apoyo, que sólo se puede edificar sobre la base de una comprensión compartida de que esta relación-correcta es clave para nuestra supervivencia.

Desde que puedo recordar, me han perturbado ciertas enseñanzas de la teología cristiana. Muy tempranamente, se me dijo que eran sencillamente "verdaderas" -así es y punto. Ninguna de éstas fue más desconcertante para mí que la enseñanza de la iglesia sobre Jesús: el Cristo, el Mesías, el Señor, el Rey de Reyes, el Hijo de Dios, quien en la evolución ortodoxa temprana es

Este texto fue presentado por primera vez en 1981, en la conferencia "Feminists of Faith" en el "Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion" en Nueva York, con el título "Reimagining Jesus: Moving Beyond Sexism, Anti-Semitism and Other Structures of Evil in Christian Theology".

aclamado como Dios Hijo, él mismo divino, "Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no hecho, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho, quien por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó en la Virgen María". En el Concilio de Nicea, 325 D.C., la cuestión de si Jesús era o no Dios Hijo, él mismo divino, se resolvió definitivamente entre los cristianos "bien pensantes". Durante los últimos 1.700 años, el asunto ha estado virtualmente cerrado. Los intentos de abrirlo evocan cargos históricos de herejía. Y la mayoría de los teólogos cristianos que han cuestionado esta doctrina han intentado fastidiosamente mantener sus interrogantes dentro de los límites de la metafísica griega tradicional. Por muy seriamente que los teólogos puedan probar la inteligibilidad, la sabiduría o la justicia de esta enseñanza, la mayoría intenta demostrar la continuidad entre sus reflexiones cristológicas y las confesiones y fórmulas antiguas de los concilios ecuménicos de la iglesia.

Creo que la agenda teológica feminista nos empuja hacia la *discontinuidad* con la cristología ortodoxa, aún más allá de los más audaces voceros teológicos de los consorcios cristianos masculinos del pasado y del presente. No creo que las enseñanzas cristológicas históricas que tienen sus raíces en la filosofía trinitaria se puedan acomodar al análisis crítico de las feministas cristianas.

Las mujeres feministas cristianas somos hermanas espirituales de las mujeres judías feministas. Estamos ligadas no solamente en la resistencia a las prácticas y enseñanzas misóginas particularmente evidentes de la religión patriarcal (como la negativa a la ordenación de las mujeres), sino también -y es aquí donde la teología cristiana puede encontrar su más formidable desafío- en nuestras sospechas de que la vida de las mujeres (y la vida de muchos hombres también) está deformada, frecuentemente destruida, en un orden social sexista, racista y antisemítico, legitimado por lo que hemos aprendido a aceptar como esencial en nuestras respectivas tradiciones. Habiendo dicho esto, tengo que admitir inmediatamente que no sé exactamente lo que se les ha enseñado a las mujeres judías como lo medular de su tradición. Entiendo, sin embargo, que la religión crece en el suelo de la sociedad humana, y que las relaciones sociales del antiguo Israel, que dieron origen al judaísmo, fueron patriarcales. Esto me lleva a hacer preguntas sobre el carácter de YHWH -especialmente con respecto a las mujeres- y sobre las expectativas de las relaciones sociales hombre-mujer que han sido transmitidas a través de la historia judía hasta nuestros tiempos. Mi presentimiento sería que las mujeres judías, al igual que sus hermanas cristianas, se encontraban en el último lugar -no importando las reformas del judaísmo. ¿No hay algo dentro de las grandes corrientes de la enseñanza judía, como en el pensamiento cristiano, antitético al bienestar tanto de las mujeres adultas como de las niñas vivaces? No diré nada

más sobre el judaísmo a estas alturas, primordialmente porque no es asunto de una cristiana dentro de la praxis de un orden social desbordado, ahora al igual que durante mucho tiempo, por un impulso antisemítico paternalista y vicioso.

La creencia y la práctica cristianas son mi asunto. La creencia y la práctica cristianas frecuentemente han sido antitéticas al bienestar no sólo de todas las mujeres, sino también al de toda la gente de color, los judíos, los musulmanes, los pobres de la tierra y la tierra misma. Vale decir que el pensamiento y la conducta cristiano-masculinista tradicional no sólo ha negado, denigrado y vulgarizado a todas las mujeres sino que también a la inmensa mayoría de los hombres en el mundo. Doctrinariamente, el problema es muy serio dado que mucho del daño hecho por los cristianos se hace "en el nombre de Jesucristo" y porque la fe en Jesucristo como Señor y Salvador está en el corazón mismo de la fe y las prácticas cristianas.

Los asuntos con los que he estado luchando por algún tiempo son: (1) si hay algo fundamentalmente dañino para la mayoría de la humanidad en el compromiso con la creencia cristiana de que Jesucristo es Hijo único de Dios, el mismísimo Dios Hijo, nuestro Señor y Salvador; y (2) si es así, qué relación creativa y constructiva podemos, nosotras/os las/os cristianas/os tener con Jesús.

EL CULTO A JESUS: LA CRISTOLATRIA

La fe y la práctica cristiana es necesariamente destructiva para la mayoría de los pueblos del mundo en cuanto están cimentadas en la insistencia en el hecho de que Jesucristo es el Señor y Salvador de todos. En este punto estoy de acuerdo con Mary Daly en su diagnóstico del problema como la cristolatría, la adoración de Jesús como si fuera Dios.¹ Esta es una causa seria de confusión para las mujeres, como lo sostiene Daly, porque tenemos que estar buscando constantemente a un hombre para nuestra inspiración, nuestro liderazgo, nuestra organización de los roles y nuestra redención. Pero creo que es un problema no sólo para las mujeres (que son, desde la perspectiva de la "ley natural", "distintas al hombre") sino también para todas las personas que rechazan a este hombre en concreto como divino - los judíos y otros que no aceptan a Jesús como el Cristo, y mucho menos como Dios.² Juntos, las mujeres y los judíos y la mayoría de los seres humanos del mundo han históricamente estado en problemas -han sido humillados y golpeados por líderes del cristianismo quienes, aun hoy en día, se sientan cerca de los sillones de poder en la mayoría de las naciones y sociedades occidentales y en las estructuras multinacionales de todo el mundo.

"En el nombre de Cristo", los líderes cristianos justifican y bendicen al capitalismo, al racismo, al sexismo/heterosexualismo y al antisemitismo en

las sociedades en las que para ser "uno con Cristo", "miembros de Su Cuerpo", es necesario valorar y rendir culto a varios supuestos sostenidos con firmeza y tenacidad por los que están en el poder y cimentados en los fundamentos de las organizaciones sociales: el supuesto de que los "creyentes" (en Cristo) serán bendecidos espiritualmente y a menudo también materialmente; el supuesto de que los seguidores de Cristo son "siervos" voluntarios de quienes ocupan posiciones de poder (en el nombre de Cristo); el supuesto de que la "luz" (la "pureza" y la "santidad" que vienen a través de Cristo) brilla por encima de la "oscuridad" (los "manchados" e "impíos", asociados con las pieles de pigmento oscuro como también con la sexualidad femenina y la sangre; con los "motivos" y las costumbres judías en cuanto a los negocios; y con cualquiera que es percibido como pagano, perverso, deforme, poseído por los espíritus siniestros). Los gobernadores cristianos enseñan la "obediencia" como virtud en sí misma y ejercen su autoridad en nombre de Dios, en cuyo servicio se mueve activamente la nación/institución. Los cristianos aprenden y enseñan que la pobreza es una bendición, o sencillamente el destino de uno, o quizás hasta un castigo (un supuesto abominable, patente en el sectarismo fundamentalista promulgado por quienes ocupan cargos de poder durante los períodos de turbulencia, como es el caso hoy en día de los líderes de *Moral Majority* en los EE.UU.). Tales supuestos sobre el valor y la justicia de la sumisión humana al liderazgo cristiano, la pasividad frente al sufrimiento y la obediencia al Hombre ("el padre sabe más") son, según mi planteamiento, corolarios políticos de una fe centrada en Cristo, edificada sobre la imagen de Jesucristo que sufrió con alegría en obediencia a su Padre; el Cristo a quien, *desde la perspectiva de los privilegiados*, los pobres y desposeídos son estimulados a adorar como Dios (el bien último) y a imitar como modelo del rol humano.

Esta imagen de Cristo se manipula en la praxis de los privilegiados (los que están arriba, los representantes de los hombres ricos y blancos) no sólo para simbolizar al servidor sufriente, con quien los que están abajo se pueden identificar en términos de la aceptación pasiva del sufrimiento; sino también, dado que Cristo es Dios, para simbolizar el imperio de todo lo establecido, el guardián y custodio de todos los recursos humanos y "naturales". El es el Rey de Reyes. El es el Señor de los Señores. Y El reinará por siempre. El mismo Cristo, que para el pobre puede ser un apoyo y un humilde hermano, es para el rico el Dios que sabe lo que es mejor para su pueblo, un ícono creado a la imagen de los gobernantes.

Esta doble-imagen/doble-pensamiento, ha sido llamada "paradoja": es tanto humilde como Señor; tanto hermano como Dios; tanto humano como divino. Pero, a mi juicio, la pregunta que debería surgir es si, en esta instancia, la paradoja señala alguna verdad profunda sobre la relación entre lo humano

y lo divino (como lo profesa la doctrina cristiana) o -en cambio- alguna verdad profunda sobre las relaciones de poder en la sociedad humana. ¿Es esta paradoja una herramienta de auto-justificación, usada por quienes han formado y perpetuado la paradójal doctrina del "Dios-hombre", es decir, los teólogos de la iglesia, que han sido, tradicionalmente y hasta el día de hoy, hombres blancos privilegiados, y aquellos que están dispuestos a representarlos? Como ya sabemos, a las mujeres blancas y a la gente de color se les estimula a hablar por y a favor de los hombres blancos -una maravillosa y eficaz táctica de relaciones públicas, de la que las mujeres blancas y la gente de color harían bien en cuidarse.

Parece que no fuera coincidencia que a los sin-poder de cada generación occidental -los pobres y a menudo los pueblos de piel más "oscura"- se les haya llevado la imagen del humilde hermano Jesús, un amigo en la necesidad, uno más entre los despreciados. El Cristo de los pobres ha sido más el siervo sufriente que el Cristo Rey, excepto cuando los que están en posiciones de poder -eclesiástico y social- han enseñado a los pobres que busquen más allá del mundo actual lo que es más valioso, ese privilegio celestial representado por Cristo Rey, que está sentado a la derecha del Padre y que es divino. Si Jesucristo, un hermano pobre, es tan exaltado, del mismo modo deberían serlo los pobres -en el Otro Mundo. Sería beneficioso para las feministas cristianas, blancas y negras, explorar el grado en que la cristiandad de los hombres blancos y privilegiados ha utilizado astutamente la doctrina de la divinidad de Cristo, la imagen del Hijo Eterno de Dios, la historia del Rey de Reyes, como un instrumento político que sirve para difundir el poder del relato del Jesús humano, exaltando este poder como el de un hombre espiritual orientado hacia el Otro Mundo, más que como el poder de los pueblos oprimidos en la historia, un poder que impulsa hacia la liberación y la justicia en este mundo. Planteo que las mujeres cristianas, los negros cristianos, los pobres cristianos, y los/as homosexuales cristianos/as participamos en la perpetuación de nuestra propia opresión en la medida en que permitimos que nuestras visiones y energías se dirijan hacia un hombre celestial y se alejen de nuestra situación humana como hermanas y hermanos, fijando nuestra atención en los logros espirituales de un Salvador divino en lugar de fijarla en las posibilidades espirituales de un compromiso humano serio que podría inspirarse en el relato de Jesús como relato humano: una historia de la fe humana, del amor humano y de la posibilidad humana como el lugar del movimiento divino en la historia.

Me entusiasma la oportunidad de presentar estas reflexiones a un grupo de feministas cristianas y judías. Mi entusiasmo está impregnado de mi conciencia de que Jesús, llamado divinidad, ha sido la mayor barrera para una comprensión compartida entre nosotras de nuestra relación histórica radical, como personas de la alianza: la alianza entre Dios y la humanidad, representa-

da por el pueblo de Israel, entre quienes estuvo Jesús como una persona fiel.

Creo con creciente fe que la doctrina de la divinidad de Jesús es falsa, como lo es cualquier enseñanza teológica que nace de relaciones sociales injustas y se alimenta de estas mismas relaciones. No se trata de que la naturaleza "totalmente divina" de Jesús fuera, en algún momento, una doctrina apropiada que encerraba una verdad a la que simplemente se le ha terminado su época, ni simplemente de que nos hemos movido más allá de la metafísica griega en nuestras construcciones teóricas de la realidad. Se trata, más bien, de que ni entonces, ni ahora, esta enseñanza representaba de manera justa la verdadera y dinámica relación entre Dios y *todos* los pueblos, que pueden ser judíos o cristianos, musulmanes o hindúes, cuáqueros o unitarios, practicantes de *wicca* (brujería) o no practicantes de ninguna religión.

LA RELACION DE LOS/AS CRISTIANOS/AS CON JESUS EN PARTICULAR

¿Estoy insinuando entonces que los cristianos deberían quedarse sin Cristo? ¿Que una "religión verdadera" es simplemente una conciencia universalizada o un darse cuenta de una deidad que es toda-en-todo, cualquier lugar o cualquier cosa que podamos llamar divino/a, cualquier forma de la que podamos imaginárnosla/lo, a ella, o a él, o a eso, o a ellos? ¿Sugiere esto solamente una blanda mezcolanza de afectos religiosos, extraídos de aquí y allá, enraizada en ningún lugar en particular? ¿Acaso mi saludo implícito a la revelación continua niega las revelaciones particulares que son especiales y preciosas para los/as cristianos/as creyentes, para los/as judíos/as creyentes, o para quienes encuentran a, o son encontradas por la Diosa, en la particularidad de los vínculos de mujeres?

Creo que no. El peligro principal de la fe en una revelación no específica de lo que es hermoso, verdadero y justo es que cualquiera de nosotros puede localizar, nombrar, y apegarse a cualquier cosa que quiera, o crea, que sea lo más último, mejor, más alto, "divino". A cada cual lo suyo: la supremacía de lo ario, el liderazgo masculino, la superioridad blanca, la propiedad privada y la seguridad nacional pueden salir a flote con igual tranquilidad bajo los estandartes del compromiso cristiano o el logo de cualquier símbolo que elijamos -los símbolos de la luz, la limpieza, la pureza racial o moral, los símbolos de ser el pueblo escogido de "Dios," de poseer una "tierra prometida" o "reino", nuestro y sólo nuestro; símbolos de "femineidad" o de "negrura" como indicadores de una forma naturalmente superior de estar en la historia, en contradicción con los símbolos de "hombria" y "blancura" como representantes de una superioridad natural en el mundo. Estos son símbolos violentos, sostenidos por aquellas/os de nosotras/os que veneramos como Dios a cualquier cosa que escojamos. El problema de una religión "natural" o

"universal", en la que los cristianos no necesitan un Cristo en particular o los judíos no necesitan una promesa en particular, es que podemos intentar mantener la fe y encontrar a Dios *ahistóricamente* -fuera o "por sobre" la historia, *la experiencia colectiva del ser humano* en este mundo; experiencia que incluye, pero que no está contenida en, nuestra propia vida autobiográfica (o la vida de nuestro grupo), y que más bien se encuentra en la relación con la vida y las historias de los/as que nos han precedido, los/as que nos acompañan hoy (conocidos o no conocidos por nosotros/as), y los/as que vendrán después. La historia es el reino de las relaciones y esto revela o significa el carácter corporativo de todas las praxis y fe religiosas.

Así, ser cristiana/o es buscar, encontrar, y moverse, en relación con los demás, con todos los demás, y ciertamente, con otros en particular -personas reales y específicas y grupos de personas, con nombres y apellidos, con caras e historias que contar. Este es el carácter histórico de toda religión, incluyendo el cristianismo.

La relación histórica es una práctica de relaciones disyuntivas y discontinuas, una arena de revolución y lucha, como igualmente de cohesión y continuidad, lo que significa que nuestras relaciones no permanecen intactas. Frecuentemente no parecen "relacionales" en términos de responsabilidad y amistad. Pero como participantes en la historia, estamos obligadas/os a reconocer, aunque a veces no la entendamos totalmente, la relación de nuestra propia vida (por tanto, la relatividad de nuestras vidas) con quienes se han ido antes que nosotras/os y quienes viven en el mundo con nosotras/os hoy en día, con experiencias de vida diferentes de las nuestras.

Como cristianos/as que participamos en la historia, creo que estamos obligados/as a reconocer, sin una comprensión total, la relación de nuestras vidas con las de aquellos/as otros/as cristianos/as que viven hoy en día con experiencias y símbolos diferentes a los nuestros; con aquellos/as cristianos/as que han vivido antes de nosotros/as; y con aquellos/as judíos/as y gentiles que se reúnen con admiración y asombro, confusión y odio, adoración y rechazo, alrededor de un profesor concreto, un sanador, un profeta y compañero, a quien conocieron como el hijo de José, carpintero de Nazaret, y de María, una mujer joven que dio a luz a este niño, Jesús.

El hecho de que una persona en *particular*, Jesús, viva, muera y sea proclamado, por un acto de fe, como habiendo sido resucitado de la muerte por Dios, es crucial para la fe y la práctica cristianas. La particularidad de la vida de Jesús ha sido tan fundamental para la fe cristiana que la vida de Jesús ha llevado el sello del "Cristo", un símbolo tanto en continuidad como en discontinuidad con la historia judía en cuanto a que, al darle los cristianos un carácter mesiánico a Jesús, se produjo una ruptura de la continuidad de las expectativas de los primeros judíos cristianos. Entre los seguidores de Jesús,

el título "Cristo" simbolizó la elección de Jesús, su misión especial encomendada por Dios, su significación especial para la vida de quienes lo conocieron o de alguna manera fueron tocados por él. El título mesiánico de "Cristo" apunta, para los cristianos, directa y particularmente a Jesús de Nazaret. Este es un punto de disyunción entre la fe de los judíos y la de los cristianos, una aguda e incisiva diferencia en nuestras experiencias de vida colectiva.

Pero la diferencia significativa no fue necesariamente violenta -hegemónica y exclusiva- hasta que los cristianos empezaron (en el primer siglo de la iglesia) a caracterizar esta ruptura con el judaísmo en términos de la particularidad de Jesucristo como la irrupción única y particular de *Dios* en la historia judía, por entrar en la historia en forma humana, en vez de verlo como un hecho mesiánico enraizado en el compromiso de *Jesús* con una forma de vida que Jesús entendía como judía. Así, mientras la disyuntiva está, ahora como antes, en la comprensión de judíos y cristianos sobre quién o qué es el Mesías, el carácter opresivo de la exigencia de los cristianos (la manifestación teológica de su práctica violenta) no está en la creencia cristiana de que Jesús era el Mesías, el Ungido, el Cristo, sino más bien en nuestro tratamiento ortodoxo de esta revelación como la encarnación particular de Dios, más que como una revelación del poder de la fe humana. Y por lo tanto la cristiandad "bien-pensante" pierde algo del poder de la fe religiosa que había marcado con tanta fuerza los esfuerzos del pueblo de Israel de hacer lo que era justo en el mundo.

Como hice notar anteriormente, en el credo cristológico de que Jesús es divino y que, como tal, su poder fue único entre los seres humanos, nosotros/as los/as cristianos/as somos seducidos/as desde este mundo hacia otro, desde la humanidad hacia Dios, desde lo que hacemos a lo que hizo Jesús, para buscar y encontrar una justicia y una paz que no son de esta tierra. El poder del ser humano en la fe (el poder de alguien que fue semejante a nosotras/os) se pierde en el poder de Dios (el poder sobrenatural de alguien que no fue semejante a nosotras/os). El compromiso de una fe vigorosa del Jesús humano se hace menos importante que el poder sobrehumano del Hijo de Dios, de quien se dice es Dios Hijo.

Creo que la fe cristiana debe apuntar directa y concretamente a la vida humana, a la fe y a las enseñanzas de Jesús como el Cristo, más que simplemente a un símbolo, que flota libremente, de lo que es válido para nosotros/as. Porque los símbolos en los hechos no flotan libremente, sino que más bien son reflexiones sobre lo que valoramos en nuestra vida compartida. Cuando los cristianos perdemos de vista el mensaje concreto y la misión de Jesús, abrimos la puerta para que cualquiera o cualquier cosa se convierta en nuestro "Cristo", lo que nos llama a la obediencia sobre la base de un interés especial, un prejuicio, o (como sucede muchas veces) la avaricia, la conveniencia y la

megalomanía, como en el caso de un Hitler o de tantos otros gurús políticos o religiosos.

Pero, ¿no pueden acaso tomarse las mismas libertades auto-justificadoras o viciosas con la vida y las enseñanzas de Jesús de Nazaret? ¿No podemos buscar y encontrar en las imágenes bíblicas de Jesús sencillamente lo que andamos buscando? ¿Un individuo tiernamente conciliador o un profeta revolucionario? ¿Un furioso radical o un consejero pastoral? ¿Una persona de paz o una que vino a enfrentar a los hermanos contra las hermanas, a las naciones contra las naciones? ¿No están todas estas personas presentes en la sagrada escritura e igualmente en la enseñanza histórica tradicional y teológica sobre quién fue Jesús y qué hacía?

Sí, ciertamente. Es tan posible para los cristianos manipular la historia de Jesús para utilizarla sólo para nuestro propio provecho como lo es para los judíos manipular la historia de Israel de manera tal que beneficie sólo a los judíos o a grupos aislados de judíos. Cualquier persona o grupo puede aprovechar, doctrinariamente o de otra manera, con contenidos distorsionados o verdades a medias, lo que leemos como relatos sagrados. La historia de Jesús está abierta a la distorsión, la cooptación y la manipulación, como se ha demostrado muchas veces cuando la fe cristiana se convierte en poco más que una máscara de algún desorden de personalidad o alguna ideología política. Pero tenemos que darnos cuenta, y darnos cuenta bien, que la religión -toda religión- es ideológica; vale decir, construida sobre la base de valores, compromisos e ideas sobre las estructuras de las relaciones humanas que la religión intenta corregir, sostener o afectar de alguna forma.

No se trata aquí de preguntar si la fe cristiana puede ser mal dirigida y abusiva, egoísta e injusta. Por supuesto que puede serlo. De lo que se trata es de ver si puede o no haber formas de vivir y profesar una fe respetuosa frente a todos los seres humanos, abierta y tolerante frente al pluralismo religioso y a otros campos de la vida y, al mismo tiempo, fuente de compromiso con cualquier acción o valor concreto que acreciente el respeto por todos los seres humanos. Es por esto que el factor "particularidad"-la particularidad de Jesús, la particularidad de la pretensión de que las actitudes, las palabras, las acciones y los compromisos concretos de la vida de Jesús tocaron profundamente a la gente- es un factor tan crítico en la fe cristiana.

Tenemos que reconocer también que nada en particular de lo que Jesús hizo o dijo puede proporcionar las respuestas a la mayoría de las interrogantes sociales más urgentes que enfrentamos hoy en día, dilemas que rodean a la política nuclear, las decisiones procreativas y las relaciones entre los Estados Unidos y la URSS. Pero si Jesús fue nuestro hermano humano, amigo y compañero del alma, uno que murió hace mucho tiempo pero que está presente espiritualmente con nosotros/as, entonces no es en el relato de Jesús que

encontraremos las respuestas a nuestras interrogantes, sino más bien entre nosotros/as mismos/as, aquí y ahora en la tierra, acercándonos los/as unos/as a los/as otros/as en el espíritu específico que, según nuestra creencia, fue revelado con tanto poder, tanta gracia y tanto coraje en la vida de Jesús: una forma específica de compromiso marcado por la apertura a aquellos/as que son "diferentes" y por la voluntad de correr riesgos a favor de nuestros compromisos y esfuerzos por defender nuestra posición sin sentirnos dueños/as de ella y, más importante aún, una fe inflexible en Dios a quien nosotras/os, igual que Jesús, hemos encontrado y conocido como la fuente y el constante recurso del amor que -en este mundo- se actualiza siempre en la justicia. La historia de Jesús es la de una persona que conoció y amó a un Dios de justicia. Este es su particular mensaje. Este es su poder creativo. Esta es la única verdadera razón de ser moral de la iglesia cristiana, y es una razón poderosa y profundamente atrayente. Los que tengan oídos para oír, que oigan.

Traducido por Ondina Victoriano

NOTAS

1. Ver Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press: 1963).
2. Ver Rosemary Radford Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, (New York: Seabury Press, 1974). Es un importante resumen de las raíces teológicas e históricas del anti-semitismo cristiano.

¿Tanto amó Dios al mundo?

JOANNE CARLSON BROWN Y REBECCA PARKER

A través del proceso de aculturación, las mujeres aceptan el abuso. Llegamos a creer que nuestro destino es el sufrimiento. Romper el silencio acerca de la victimización de las mujeres y las formas en que hemos sido anestesiadas frente a diversas violaciones, constituye un tema central en el quehacer literario, teológico, artístico, social y político de las mujeres. Cada descubrimiento nos enfrenta nuevamente al profundo y doloroso secreto que nos mantiene en la opresión: nos han convencido de que nuestro sufrimiento se justifica.

TEOLOGIA Y ABUSO: LA EXPERIENCIA DE LAS MUJERES

Nuestra aculturación frente al abuso se manifiesta en la ceguera a la casi constante represión de nuestro poder, nuestros derechos y nuestras vidas que ocurre en la mayoría de las culturas. En Norteamérica, muchas mujeres concuerdan con los hombres que dicen que las mujeres no están oprimidas. No ven el brutal asesinato de 36 mujeres jóvenes en Seattle como un signo de la cultura, ni comprenden que la rebaja de 7 billones de dólares de las campañas de cupones para canjear alimentos constituye una evidencia de la desvalorización de la mujer, ya que el 85% de los receptores de estos sellos en los Estados Unidos son mujeres y niños. En muchas partes del mundo, la tradición cultural establece que las mujeres son ciudadanas de segunda clase: en primer lugar se alimenta y educa a los hombres, quienes además toman las decisiones por las mujeres. Kumari Jayawardene, cientista política y feminista de Sri Lanka, ha comentado lo siguiente: "De hecho, las mujeres realmente no comprenden que están siendo explotadas. Cuando hablo con grupos de mujeres, me doy cuenta de esto. En una oportunidad, habló una mujer vieja que dijo que estaba de acuerdo con todo lo que yo había dicho acerca de la situación de las mujeres, pero que aun así deben seguir sintiendo temor y vergüenza, ya que ésas son sus

Este ensayo fue publicado en 1989, en el libro editado por Joanne Carlson Brown y Carole R. Bohm *Christianity, Patriarchy and Abuse* (Cleveland OH: The Pilgrim Press), con el título "For God so Loved the World?"

virtudes".¹ Aunque podemos reconocer y rechazar situaciones donde existen estratos oprimidos -como el caso de mujeres pertenecientes a minorías étnicas en Norteamérica o de mujeres pobres en países del Tercer Mundo- nos encontramos igualmente aceptando nuestro papel de compañeras, sin ver que se nos niega la posibilidad de lograr una humanidad plena por el hecho de ser mujeres. Nuestra aculturación frente al abuso nos lleva a silenciar nuestras experiencias de abuso sexual, a no denunciar violaciones, a soportar el maltrato en el matrimonio, a renunciar a esfuerzos creativos, a gastar toda nuestra energía en apoyar vidas ajenas y no la propia, a aceptar que un hombre nos interrumpa, a castigarnos por tener éxito, a negar en forma habitual nuestro derecho a la autodeterminación, sintiendo que no tenemos identidad a menos que ésta sea dada por otra persona.

El cristianismo ha sido una fuerza fundamental -para muchas mujeres, la fuerza- en el desarrollo de nuestra aceptación del abuso. El mensaje que entrega la imagen de Cristo en la cruz como salvador del mundo, es que el sufrimiento logra la redención. Así como la persona más perfecta que haya vivido dio su vida por los demás, nosotras debemos igualmente sacrificarnos. Cualquier sensación que nos indique que tenemos derecho a preocuparnos de nuestras propias necesidades, estará en conflicto con la fidelidad a Jesús. Nuestro sufrimiento por los demás salvará al mundo. A través de la teología, el mensaje se complica más, ya que se sostiene que Cristo sufrió por obedecer la voluntad de su Padre. El divino maltrato del niño es exhibido como salvífico, y el niño que sufre "sin siquiera levantar la voz", es laureado como la esperanza del mundo. Aquellas personas cuyas vidas han sido profundamente moldeadas por la tradición cristiana, consideran que el autosacrificio y la obediencia no son sólo virtudes sino que la definición de una identidad de fe. La promesa de la resurrección nos induce a soportar el dolor, la humillación y la violación de nuestros sagrados derechos de autodeterminación, plenitud y libertad. El concepto que aparece a lo largo de las Escrituras es que Jesús murió por nuestros pecados. ¿Fue así realmente? ¿No hay otra manera de perdonar los pecados? ¿Por qué surge la idea del pecado original? La tendencia del cristianismo ha sido perpetuar la Caída, ya que sin ella no se necesita un salvador. Mary Daly sostiene que la imitación de este salvador es exactamente lo que se pretende lograr:

Las cualidades que el cristianismo idealiza, especialmente en relación a las mujeres, son también las cualidades de una víctima: amor sacrificado, aceptación pasiva del sufrimiento, humildad, docilidad, etc. Ya que éstas son las cualidades idealizadas en Jesús "que murió por nuestros pecados", su ejemplo refuerza en las mujeres el síndrome de chivo expiatorio.²

La victimización es precisamente lo que esta teología perpetúa, y lo vemos particularmente en las experiencias de las mujeres tanto en la iglesia como en la sociedad, donde se les ha asignado el rol de siervas sufrientes. Se nos ha negado nuestra calidad de personas y nuestros derechos. Hemos sido etiquetadas como las pecadoras, como las otras; y aunque se nos admita, por decirlo así, se nos recuerda constantemente nuestro status inferior a través del lenguaje, de los conceptos teológicos del pecado original, y de la perpetua virginidad -elementos que en su totalidad se refieren al sexo, y frente al cual, obviamente, las mujeres son las responsables.

Para poder alcanzar la plenitud, debemos rechazar la cultura que da forma al abuso y disociamos de instituciones que glorifiquen nuestro sufrimiento. Así concluimos que, para liberarnos, debemos abandonar la iglesia, realizar el éxodo de las aulas del opresor.

Sin embargo, hay muchas mujeres que aun estando conscientes de la contribución de la iglesia a nuestro sufrimiento, no la abandonan. Nos quedamos en la institución. Las teólogas feministas que procuran reestudiar la tradición buscando corrientes subterráneas y contraculturas feministas, haciendo nuevos intentos por encontrar al Jesús históricamente feminista y reponiendo a la mujer en la Biblia y en la tradición (el *Inclusive Language Lectionary* es un buen ejemplo), están tratando con valentía de "arreglar" la institución para poder permanecer en ella. Entran al ministerio para poder "redimir" a la iglesia, pero pagan un precio personal, emocional y psicológico tan alto, que comienzan a parecerse a las mismas personas que quieren redimir. Y, al mismo tiempo, acuden al señor crucificado para que comprenda su sufrimiento y las apoye en los momentos de aflicción y martirio.

Las mujeres que permanecen en la institución son sometidas a abusos y victimizadas como cualquier mujer maltratada. Las razones que dan las mujeres para permanecer en la iglesia son las mismas que dan otras mujeres para permanecer en situaciones de maltrato: no tienen malas intenciones; se disculparon y prometieron ser mejores; me nos necesitan; podemos salir adelante si nos esforzamos y somos mejores; me iría, pero cómo sobrevivo afuera; no tengo adónde ir. A pesar de todas las modificaciones enseñadas por la teología de la liberación acerca de cómo interpretar el sufrimiento, esta teología cristiana sigue estimulando el martirio y la victimización, aun cuando su idea está centrada en la reconciliación. Esta idea impregna nuestra sociedad. La forma en que tenemos internalizada esta teología, nos encadena a un ciclo de abusos casi irrompible. Nuestra continua presencia en la iglesia es un signo de la profundidad de nuestra opresión.

La única razón legítima que tendría una mujer para permanecer en la iglesia, sería que ésta condenara como anatema la glorificación del sufrimiento. Solamente si el abuso pudiera ser discutido, condenado y eliminado al interior

de la iglesia, ésta podría ser un refugio espiritual y un lugar de paz para las mujeres. No resulta evidente que la iglesia posea tales características. El tema esencial que debe ser considerado es si el cristianismo libera o encierra al ser humano.

Este ensayo explorará la siguiente pregunta: ¿se podría sostener que la redención a través del sufrimiento es algo contrario al evangelio? Nuestro enfoque es teológico, no bíblico, y se centra en el tema de la reconciliación. Los puntos de vista clásicos en torno a la reconciliación han afirmado, de diferentes maneras, que el sufrimiento y la muerte de Jesús son fundamentales para nuestra salvación. Las tradiciones críticas han formulado el tema de la redención en diferentes términos, pero aún no han desafiado el problema central de la reconciliación: el sufrimiento y la muerte de Jesús y la responsabilidad de Dios por ese sufrimiento y esa muerte. Las razones por las que nosotras sufrimos no difieren fundamentalmente de las razones por las que Jesús sufrió. Es posible que este dogma fundamental del cristianismo -el sufrimiento y muerte de Cristo *por nosotros*- apoye acciones y actitudes que aceptan, glorifican e incluso fomentan el sufrimiento. Quizás mientras no rechazemos y desafíemos esta idea, nunca nos sentiremos liberadas. Si la glorificación del sufrimiento es tan importante para el cristianismo, sólo obtendremos nuestra redención y liberación abandonándolo, particularmente si somos personas oprimidas.

LA TRADICION CLASICA

Jesús murió en la cruz para salvarnos del pecado. Esto es lo que la teoría penal de la reconciliación afirma. En la teología ortodoxa clásica, la muerte de Jesús es requerida por Dios para hacer efectivos sus planes de salvación. Las normas doctrinales afirman que no había ninguna forma más efectiva, y tal vez ni siquiera una alternativa a la muerte de Jesús. Sin su muerte no seríamos salvados. Aunque hay muchas interpretaciones diferentes acerca de *cómo* somos salvados por la muerte de Jesús, no hay una teoría clásica de la reconciliación que cuestione la necesidad del sufrimiento de Jesús. Y, aunque la forma en que el sufrimiento genera redención es comprendida de diversas maneras, toda teoría de la reconciliación recomienda sufrimiento a su discípulo. El cristiano debe "ser como Jesús" -la imitación de Cristo significa en primer lugar y ante todo voluntad para tolerar el dolor.

Generalmente se identifican tres líneas tradicionales de pensamiento que constituyen la médula de las opiniones clásicas de la reconciliación. La tradición "Christus Victor" ve la muerte de Jesús como un enfrentamiento mortal con los poderes malignos que oprimen la vida del ser humano. La muerte de Jesús representa el triunfo aparente del mal, pero su resurrección revela que Dios es el poder máximo cuyo propósito finalmente prevalecerá. La redención es la

liberación de las fuerzas del mal, que se produce gracias a la fuerza de Dios. La teoría de la "satisfacción" de la reconciliación dice que Jesús murió para "pagar el precio" o "sobrellevar el castigo" del pecado humano. Muere en nuestro lugar para satisfacer el sentido de justicia de Dios. Con su muerte, Dios obtiene un pago o sacrificio satisfactorio que permite remover la barrera de su ira. La redención ocurre cuando Dios es liberado de las exigencias en "su" honor y es capaz de relacionarse con los seres humanos con misericordia, pero sin, por decirlo así, comprometer "sus" principios respecto al pecador, quien debe sufrir. La teoría de la "influencia moral" de la reconciliación ubica la barrera para nuestra redención en la naturaleza humana, no en la divina. El corazón de las personas se ha endurecido, no hay misericordia; son incapaces de verla o aceptarla. La muerte de Jesús en la cruz es una demostración divina de la magnitud de la misericordia de Dios. Dios nos ama tanto, que "él" incluso está dispuesto a morir por nosotros. Debemos contemplar la cruz y desarrollarnos en la fe y confianza en Dios, dispuestos a aceptar la misericordia y dedicados a obedecer la voluntad de Dios. Cada una de estas teorías debe ser examinada en relación al sufrimiento, al consejo que da al creyente respecto a su experiencia con el sufrimiento, y a su postura acerca de la naturaleza de Dios.

LA TRADICION CHRISTUS VICTOR

Esta teoría de la reconciliación dice que el sufrimiento es un preludio del triunfo y en sí mismo una ilusión. Algunas tempranas interpretaciones de esta teoría imaginaban a Jesús como un cebo para Satán, quien quiere devorar a los seres humanos. Cuando Jesús es tragado por la muerte, obtiene su entrada a los infiernos. Al enfrentarse con Dios en el infierno, Satán se siente sobrecogido, y la luz divina arroja a la oscuridad de su trono. Gregorio de Nyssa, por ejemplo, explica:

Ya que el poder hostil no establecería una relación con un Dios revelado ni soportaría su aparición en gloria celestial, Dios... se esconde bajo el velo de nuestra naturaleza, a fin de que, como ocurre con los peces voraces, junto con el cebo de la carne, el anzuelo de la naturaleza divina también sea tragado y así se pueda desbaratar a través de la vida que se convierte en muerte y la luz que surge en la oscuridad, que se opone a la vida y a la luz.³

Como drama mítico, ésta es una historia de esperanza, que tiene antecedentes en las historias griegas de Perséfone, cuando huye del señor del mal del otro mundo, trayendo consigo la Primavera, y de Orfeo, cuando viaja a los infiernos a rescatar a Eurídice. Pero su encanto termina aquí. Al incorporar la muerte real de Jesús a un marco mítico, su sufrimiento y su muerte son

retomados como un engaño divino, que forma parte de una conspiración mayor para engañar al que engañó. La muerte de Jesús es sólo una estrategia, un truco, una ilusión.

Teologías más sofisticadas que tienen sus raíces en este dramático contexto, dan un carácter espiritual a esta lucha. El viaje a los infiernos se convierte en el viaje del creyente a la oscura noche del alma, donde Dios es eclipsado. Pero este viaje del alma es necesario para la salvación: toda la maldad, deslealtad y aridez del ser debe enfrentarse con la fe de que la luz de la presencia de Dios finalmente triunfará. La muerte de Jesús se convierte en el paradigma de una etapa de un proceso psicológico que debe ser soportado con paciencia. Matthew Fox, al discutir el viaje espiritual a través de la oscuridad, comenta: "La salvación, según la aprendemos en la Vía Negativa, no es una salvación *del dolor sino a través de él*".⁴ Luego dice:

Generalmente toda caída conlleva una cuota de pánico, y la Vía Negativa, que nos llama a la más profunda de todas las inmersiones, no es una excepción. Aquí se rechaza la fe, la confianza en la liviandad del agua, de la oscuridad, del dolor, de la nada... todo esto es pecaminoso porque ahoga nuestro crecimiento espiritual.⁵

Si una actitud psicológica que quiere enfrentarse a la propia oscuridad interna para llegar a una mayor plenitud y sanación es comparada con la muerte real de Jesús, el significado del sufrimiento se oscurece. Fox considera la muerte real de Jesús como un ejemplo para inspirar el "dejarse llevar" espiritual, y a continuación señala la confusa distinción entre la lucha psicológica y el sufrimiento de los pobres "que deben enfrentar la oscuridad más directamente que aquellos más acomodados".⁶ En un esfuerzo teológico por demostrar que el mal y la oscuridad no son, después de todo, verdaderos, la muerte de Jesús se convierte finalmente en algo no real.

Aquel creyente cuyos pensamientos y sentimientos hayan sido moldeados por una tradición que enseña o ritualiza en la liturgia el punto de vista Christus Víctor, puede interpretar su sufrimiento bajo este prisma. En respuesta al sufrimiento, se le dirá: ten paciencia, algo bueno saldrá de esto. Se le convence para que soporte el sufrimiento como preludio de una nueva vida. Dios usa el sufrimiento, el dolor e incluso la muerte para lograr "su" divino propósito. Cuando llega el sufrimiento, se le considera un regalo, y el creyente preguntará: ¿hacia dónde me lleva Dios? ¿qué es lo que Dios tiene dispuesto para mí? En esta tradición, Dios es el todopoderoso que determina cada evento de la vida, y todo evento es parte de una escena más grande -un plan que al final triunfará. Cuando la gente dice, por ejemplo, Dios tenía un propósito cuando murieron seis millones de judíos, la falsedad de esta teología salta a la vista.

Una teología como ésta tiene efectos devastadores en la vida humana. La realidad es que la victimización jamás conduce al triunfo. Puede llevar a un prolongado sufrimiento si no es rechazada o combatida. Puede conducir a la destrucción del espíritu humano extinguiendo el sentido de poder, valor, dignidad o creatividad de una persona. Puede llevar de hecho a la muerte. Al negar la realidad del sufrimiento y de la muerte, la teoría *Christus Victor* denigra a todos aquellos que sufren y trivializa la tragedia.

LA TRADICION DE SATISFACCION

La teoría de la satisfacción de la reconciliación formulada por Anselmo dice que "el Padre deseó la muerte del Hijo, porque no quería que el mundo fuera salvado de alguna otra forma".⁷ Debido al pecado, la humanidad tenía una deuda con Dios que no podía ser pagada. Dios podía sentirse satisfecho sólo a través de la muerte de su propio Hijo. Según Anselmo, el deseo de justicia y el deseo de amor de Dios están en conflicto. Lo establecido por Anselmo es valioso en cuanto a que el amor y la justicia no se pueden separar, pero su visión de la justicia no dice que lo malo debe ser corregido sino que castigado.

Consideremos si sería adecuado que Dios olvidara los pecados sólo a través de la compasión, sin ningún pago al honor que le han quitado. Perdonar el pecado de esta manera no es castigar; y no es correcto cancelar el pecado sin recompensa o castigo; si no hay castigo, la deuda no ha sido cobrada. No es adecuado que Dios ignore lo que se le adeuda a su reino. Por lo tanto, no es conveniente que Dios pase por alto el pecado impunemente...⁸ De esta manera, todo aquel que haya pecado debe devolver a Dios el honor que le ha robado y ésta es la satisfacción que todo pecador le debe a Dios.⁹

La exigencia de Dios de castigar todo pecado, se consume con el sufrimiento de un Jesús inocente, cuya santidad es coronada por sus deseos de ser completamente obediente a la voluntad de su Padre. Dios es representado como aquel que no puede reconciliarse con el mundo, debido a que ha sido ofendido en su realeza por el pecado, tan ofendido que ningún ser humano puede hacer nada para reparar "su" sentido de ofensa. Como Lear, Dios permanece ajeno a los hijos que ama, porque el honor de Dios debe ser preservado. La posición de Dios es trágica, y el Hijo se somete a la muerte para liberar a Dios, sacrificándose, suponemos, por un amor devastador por las dos partes alienadas: Dios y la familia humana.

La idea de hacer justicia a través del castigo adecuado ha sido cuestionada por teólogos de la época de Anselmo hasta nuestros días, aun cuando la teoría de la satisfacción ha seguido dominando entre las teorías de la reconciliación. La principal crítica es que esta teoría presenta a Dios como un tirano. Walter Rauschenbusch comenta: "La peor forma de dejar desnudos a quienes no tienen ropa, hambrientos a los que no tienen comida y desconsolados a los

prisioneros, es entregando una concepción despótica de Dios y del universo; ¿y qué nos dirá el Hijo del Hombre a nosotros los teólogos cuando nos reunamos el día del juicio final?".¹⁰ Rauschenbusch afirma: "Nuestro universo no es una monarquía despótica con Dios arriba en su cúpula brillante y nosotros aquí abajo; es una comunidad espiritual con Dios en medio de nosotros".¹¹

Anselmo utiliza categorías forenses medievales en su construcción de una teología que refleja el orden social existente -que operaba a través de la coerción y el terror. Rauschenbusch critica debidamente: "Una concepción de Dios que lo describe aprobando y utilizando el orden actual para santificar a sus víctimas a través del sufrimiento, sin hacer todo lo posible por destronarlo, es repulsiva para nuestro sentido moral".¹² Pero es precisamente esta aprobación del sufrimiento lo que constituye el legado de la teoría de la satisfacción de la reconciliación.

El sufrimiento es ratificado como una experiencia que libera a otros, tal vez incluso a Dios. Todos los fieles son alentados a ser imitadores de Cristo, pero pueden elegir soportar el sufrimiento porque se han convencido de que, a través de su dolor, algún ser querido no sufrirá. El rol del discípulo es sufrir en lugar de otros, como Jesús sufrió por todos nosotros. Pero esta glorificación del sufrimiento como algo salvador, expuesta a diario frente a nosotras en la imagen de Jesús crucificado, induce a las mujeres vejadas a preocuparse más de su victimario que de sí mismas. A los niños maltratados se les obliga sutilmente a enfrentar el conflicto entre las declaraciones de un padre que profesa amor y el sí mismo interno que rechaza el vejamen. Cuando una teología identifica el amor con el sufrimiento, ¿qué recursos puede ofrecer esa cultura a un niño en tal situación? Y cuando los padres tienen la imagen de un Dios que con rectitud exige total obediencia de su hijo -incluso obediencia a la muerte- ¿qué impedirá a los padres tomar parte en un maltrato infantil que es aprobado por la divinidad? La imagen de Dios Padre exigiendo y consumando el sufrimiento y muerte de su propio hijo, ha reafirmado una cultura del abuso y la opresión y ha conducido al abandono de sus víctimas. Mientras esta imagen no sea destrozada, será prácticamente imposible crear una sociedad justa.

Sin embargo, hay otra dimensión de esta teoría que debe ser considerada. Aunque la formulación de Anselmo está influenciada por conceptos legales medievales, la teoría tiene profundas raíces en imágenes bíblicas de sacrificios. En la liturgia, en los himnos y en las prácticas piadosas de la iglesia, estas imágenes son evocadas continuamente. La visión bíblica del poder de la sangre derramada en sacrificios es compleja, pero hay cuatro aspectos importantes que deben ser identificados:¹³

1. La sangre protege. La sangre de la circuncisión y del cordero pascual representa el poder para protegerse del agresor (véase Exodo 4:24-26; 12:27).
2. La sangre intercede. En el Génesis, se dice que la sangre de Abel fue

“un grito a Dios” (Génesis 4:10); y esta idea de que la sangre derramada tiene un poder mayor que el lenguaje para atraer la atención de Dios, está tomada de Hebreos 12:24: “Se han acercado a... Jesús, que realizó el nuevo pacto, y a la sangre con que hemos sido purificados, la cual nos habla mejor que la sangre de Abel”. (véase también Isaías 56:7, donde el sacrificio se asocia con la oración).

3. La sangre establece pactos. El pacto con Abraham (Génesis 15), el Pacto en el Sinaí (Exodo 24:3-11) y el “nuevo Pacto” (Mateo 26:28; 1 Corintios 10:16, 11:25; Hebreos 9:16-18) fueron todos sellados o establecidos con la sangre de las víctimas. Más tarde, los miembros de la casa de Israel establecieron que los hombres debían someterse al ritual de la circuncisión.

4. La sangre lleva a la reconciliación. El sacrificio ritual de animales inmaculados en el altar sirve para lograr la paz entre Dios y la comunidad pecadora. Los profetas enfatizaron que el sacrificio verdadero o efectivo tiene que ver con una actitud correcta de parte de quien lo ofrece. El sacrificio como magia fue rechazado y el sacrificio “espiritual” comenzó a remplazar al sacrificio ritual. A través de la crítica de los profetas a los sacrificios falsos, la imaginación religiosa de Israel comprendió que la rectitud era el único sacrificio verdadero. ¿Pero quién es lo suficientemente recto como para ofrecer un sacrificio completamente efectivo? El significado del sacrificio de Jesús como el único verdadero, debe ser visto desde esta perspectiva. En la tradición bíblica, la muerte de Jesús fue el bondadoso ofrecimiento de Dios de un sacrificio perfecto, que nadie más es capaz de hacer.

Después de esta variedad de imágenes del “poder de la sangre derramada”, cabe plantear la siguiente pregunta: ¿por qué la sangre tiene el poder de proteger la vida, establecer relaciones, resucitar, hablar con silenciosa elocuencia? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la historia de las prácticas rituales y en los fundamentos de los elementos simbólicos en las experiencias de vida. La sangre es considerada esencial para la vida y en esto reside su poder sagrado. Su poder es el poder de la vida. Más allá de esto, sin embargo, el poder de la sangre derramada -en torrentes, liberada, salpicada- tiene un origen adicional en la experiencia humana. La matanza de animales significa alimento para nutrir la vida humana; ésta es una de las formas en que la sangre derramada es signo de que la vida será conservada. Pero hay otro flujo de sangre que circunda toda la imaginaria de su poder en el Antiguo Testamento; sangre que es un signo de sustento, de relación íntima/comunitaria y de nueva vida. Esta es la sangre de la mujer, tanto en la menstruación como en el parto.

Irónicamente, en la tradición bíblica, la sangre menstrual es un signo de suciedad ritual. En este punto debe detenerse el estudioso de los simbolismos religiosos. Hay estudios que han revelado que varios rituales hechos por hombres, relacionados con la sangre son imitaciones de la experiencia corporal de

las mujeres. La circuncisión, por ejemplo, se realiza en muchas culturas, no sólo en la antigua cultura hebrea, y con frecuencia se le llama "la menstruación de los hombres".¹⁴ Esto indicaría que el concepto de "flujo sanguíneo" tiene sus raíces en esfuerzos culturales hechos por los hombres para apropiarse de un poder que pertenece a las mujeres. Esta imitación de los hombres del poder corporal femenino ha sido casi universalmente acompañada por el sometimiento de la mujer.¹⁵ El hecho de excluir de los rituales a las mujeres que están en su ciclo menstrual y a las que han dado a luz, señala que las imágenes sagradas han sido robadas. Este análisis indica que la imaginería religiosa de la reconciliación está fundada en el hurto y posterior difamación/degradación de la experiencia femenina.¹⁶ La imagen religiosa de la sangre de Jesús conlleva una devaluación implícita y silenciosa de la mujer. Jesús se convierte en la verdadera madre que nos da una nueva vida a través de su cuerpo y nos alimenta con su carne. En el misticismo medieval, este simbolismo se convierte en charlatanería. Jesús es visto como madre: "Sus brazos abiertos te invitan a abrazarlo, sus pechos desnudos te alimentarán con la leche de la ternura que te consolará".¹⁷ Y su cuerpo herido se convierte en un útero al cual el creyente puede regresar lentamente:

Aquellas riquezas inalcanzables de tu gloria, Señor, estaban escondidas en tu lugar secreto del cielo hasta que la lanza de un soldado abrió el costado de tu Hijo, nuestro Señor y Salvador en la cruz, y de ahí fluyeron los misterios de nuestra redención. Ahora no sólo podemos meter nuestros dedos o nuestra mano en su costado, como Tomás, sino que podemos entrar con todo nuestro ser por esa puerta abierta, Oh Jesús, incluso hasta tu corazón.¹⁸

Aunque muchos pueden argumentar que los orígenes primitivos de los sacrificios de sangre no son relevantes, éstos siguen ejerciendo poder sobre nosotras. Su sutil influencia ha penetrado la experiencia femenina. Considerar a Jesús como nuestra nueva madre, dando vida a través de la muerte, ayuda a desvalorizar a nuestras madres naturales, quienes dan vida a través de la vida, y le trasmite a cada mujer la idea de que es inferior al hombre. ¿Puede una imagen ofrecer redención mientras perpetúa la devaluación? ¿O puede hablar de justicia cuando sus orígenes simbólicos involucraban sometimiento? El símbolo mismo es una forma de abuso.

LA TRADICION DE INFLUENCIA MORAL

Esta teoría de la reconciliación comenzó con Abelardo, quien cuestionó la teoría de la satisfacción:

Si [el] pecado de Adán fue tan grande que pudo ser expiado sólo con la muerte de Cristo, ¿qué expiación podría servir para el asesinato cometido contra Cristo, y para la cantidad de crímenes cometidos contra él o sus seguidores? ¿Cómo pudo la muerte de su Hijo inocente agradar tanto a Dios que a través de ella se reconcilió con nosotros?¹⁹

Para responder esta pregunta, Abelardo rechazó la teoría de la satisfacción diciendo que la barrera que impedía la reconciliación entre Dios y los seres humanos no estaba en Dios sino en los seres humanos. El problema es que necesitamos ser persuadidos fielmente a creer en la abrumadora misericordia de Dios. La evidencia que debiera convencernos es que Jesús estuvo dispuesto a morir por nosotros. Dios ha demostrado el alto valor que otorga a nuestras almas, por lo que deberíamos reconocer nuestra condición de seres amados y perdonados, y en agradecimiento comprometernos a una obediencia similar.

La teoría de la influencia moral se basa en la creencia de que una víctima inocente que sufre, y sólo una víctima inocente que sufre, por cuyo sufrimiento somos de alguna manera responsables, tiene el poder de confrontarnos con nuestra culpa y conducirnos por otro camino. Esta creencia tiene horribles y sutiles conexiones con el criterio con que las víctimas de la violencia son consideradas. Teóricamente, la victimización de Jesús debería bastar para nuestra edificación moral, pero, de hecho, en la historia de la humanidad, razas, clases y mujeres han sido victimizadas mientras al mismo tiempo su victimización ha sido promulgada como una razón convincente para que hombres inherentemente pecadores se conviertan en personas más rectas. El sufrimiento de las minorías étnicas y de los pobres ha sido gráficamente descrito, en conjunto con el sufrimiento de Jesús, en prédicas que se esfuerzan por llevar a los poderosos al arrepentimiento y a la responsabilidad. A veces esto significa usar a las víctimas para la edificación moral de otros. Pero lo más pernicioso es la victimización de las mujeres que está ligada a una psicología de la redención.

Helmut Thielicke, moralista cristiano, nos da un muy buen ejemplo acerca de cómo las teorías de la reconciliación encuentran su vía de expresión en la política sexual. Su posición es que la sexualidad de la mujer es por naturaleza holística y vulnerable. El visualiza a las mujeres como sagradas e intrínsecamente buenas en su naturaleza sexual, donde el deseo sexual está completamente integrado al corazón y a un deseo de fidelidad. También ve a las mujeres como seres intrínsecamente vulnerables, debido a que la integración de su naturaleza sexual es tal, que al tener intimidad sexual con un hombre, permanecerá vinculada a él de por vida. Por otro lado, considera a los hombres intrínsecamente destructivos en su sexualidad -originalmente pecadores, se podría decir. La energía sexual de los hombres es para violar y destruir. Además, es infiel,

porque los sentimientos sexuales de los hombres constituyen una parte alienada, desintegrada, de ellos mismos, impulsándolos a la poligamia. Según Thielicke, los hombres se salvan de su inherente destructividad al sentirse conmovidos ante el sufrimiento de mujeres victimizadas. Cuando un hombre ve la santidad y fragilidad de una mujer, puede arrepentirse de su comportamiento destructivo, ser obediente a las exigencias del amor y convertirse así en un ser humano sagrado, bueno y a salvo.²⁰

En este enunciado de ética cristiana del siglo XX, la mujer es proyectada como la figura de Cristo; es visualizada como una víctima que no se merece el sufrimiento. Thielicke escribe lo siguiente acerca de la mujer: "Puede existir y ser ella misma sólo en la medida en que su amado conserve el vínculo en el cual ella ha invertido su ser".²¹ Necesita la fidelidad del hombre o deja de existir. En este tipo de relación, la comunión se mantiene a través de la amenaza de muerte. Las muertes o violaciones reales de mujeres son partes tan necesarias del sistema como la muerte de Jesús es parte del sistema que nos pide ser "persuadidos moralmente" a ser fieles a Dios. El peso cae en el creyente que debe redimir la muerte de Jesús de la tragedia, pero el creyente no puede ser redimido sin el ejemplo de la tragedia. Este es el tipo de doble vínculo en que se encuentran las mujeres en la cultura cristiana. Debemos ser consideradas como personas vulnerables a la victimización y amadas no por quienes somos, sino para salvar a otro de la culpa de ser él mismo frente a nosotras. Si un hombre es él mismo, nos destruye. Si nos salva, tiene que contradecir su propia naturaleza. Tal visión de la mujer está impregnada de una hostilidad intensa y oculta. Pero es similar a la hostilidad que esta forma de teología cristiana crea en la relación entre los seres humanos y Dios. Podemos proteger a Dios de nuestro violento rechazo con disciplina, pero es el Ser sagrado, vulnerable, quien debe ser culpado por nuestra necesidad de construir rígidos sistemas de autocontrol. Dios debe ser odiado -al igual como las mujeres son odiadas. Las teorías de la influencia moral de la reconciliación santifican las relaciones de amor/odio. La redención no puede encontrarse en las relaciones íntimas; sólo encontramos círculos viciosos de violencia. Si la amenaza de la muerte de alguien por una conducta inadecuada cuelga sobre las cabezas de las personas, es necesario que a veces se cumpla dicha amenaza. Sin embargo, la amenaza de muerte no debería ser llamada persuasión moral, sino que debería identificarse como la forma más perniciosa y maligna de coerción y terror.

¿Cómo podríamos explicar la condición de la mujer y de otras personas elegidas como víctimas en una sociedad donde viven con el constante temor de ser violadas, asesinadas, atacadas, agredidas verbalmente, insultadas y privadas de sus derechos y oportunidades, si no es en relación al terror? Glorificar a las víctimas del terror atribuyéndoles una vulnerabilidad que garantiza protección de parte del más fuerte, significa encubrir la violación.

Aquellos que quieren proteger son culpables. La justicia surge cuando el terror termina, no cuando la condición de quienes lo padecen es alabada como una influencia preventiva.

LA TRADICIÓN CRÍTICA

Muchos teólogos del período moderno y postmoderno han dirigido severas críticas a los conceptos tradicionales de la reconciliación. Los conceptos bíblicos del sufrimiento en su interpretación tradicional, han sido reexaminados y se ha encontrado que no sólo desean sino que además contribuyen a la opresión. Estos teólogos críticos han expresado que las teorías clásicas de la reconciliación se han usado para mantener el status quo y exonerar los propósitos de un Dios tiránico. Se han dado cuenta que su tarea es liberar a Dios de la imputación de Divino Opressor, para luego unirse a este Dios liberado y dejar caer el hacha sobre las raíces de la opresión, es decir, terminar con el sufrimiento que está en el corazón de la opresión. Se ha insistido en que todo sufrimiento debe ser considerado como algo negativo, no decretado por Dios. ¡Todos, excepto el de Jesús! Aquí es donde las tradiciones críticas se tornan insuficientes para hacer llegar el desafío a una conclusión lógica.

En la crítica del siglo XX a las teorías clásicas de la reconciliación, se pueden identificar tres tendencias. Una de éstas critica el punto de vista tradicional que considera a Dios impassible y afirma que Dios sufre con nosotros. La segunda interpreta el sufrimiento como parte esencial e inevitable del proceso histórico de la lucha por la liberación. La tercera critica radicalmente la noción de sufrimiento redentor, pero insiste en mantener la cruz como imagen de liberación.

EL DIOS SUFRIENTE

Ronald Goetz plantea que la noción del "Dios Sufriente" se está convirtiendo en una nueva ortodoxia del siglo XX.²² El dice que hasta este siglo la posición ortodoxa afirmaba una y otra vez la doctrina de un Dios inamovible e impassible, pero teólogos del siglo XX de escuelas de pensamiento radicalmente distintas están transmitiendo la imagen y el concepto de un Dios que sufre apasionadamente lo que el mundo sufre. Goetz da una lista de aquellos que él consideraría como los pensadores teopaschitas modernos: "Barth, Berdyaev, Bonhoeffer, Brunner, Cobb, Cone y los teólogos de la liberación en general, Küng, Moltmann, Reinhold Niebuhr, Pannenberg, Ruether y las teólogas feministas en general, Temple, Teilhard y Unamuno".²³ Podríamos agregar a Edgar Sheffield Brightman y a los personalistas y teólogos de proceso en general.

Nosotras pensamos que la aparición del concepto de que Dios sufre con nosotras es un progreso teológico. Un Dios que tiene experiencias, que siente

y que conoce la vida, un Dios que está íntimamente vinculado con la tragedia y confusión de la creación, resucita al otro Dios de una tumba pétrea e impasible. Vivir es tener experiencias y, en último término, la doctrina de un Dios impasible no se puede reconciliar con la doctrina de un Dios *viviente*. Ver a Dios como el "camarada que sufre y comprende", es acercarlo a aquellos que sufren, y dar a las personas solitarias acompañamiento divino.

No rechazaríamos la imagen de Dios como un Dios Sufriente, pero celebraríamos el fallecimiento de ese distante e impasible patriarca de las nubes que no se ve afectado por el desconcierto que hay abajo. El advenimiento del Dios Sufriente cambia completamente la cara de la teología, pero no ofrece necesariamente la liberación a aquellos que sufren. Una inspección detallada de una de las teologías del Dios Sufriente, revela que esta imagen aparentemente nueva de Dios sigue dando la misma respuesta a la pregunta, ¿cómo debo interpretar y responder al sufrimiento en mi vida? Y la respuesta nuevamente es: el sufrimiento soportado con paciencia, nos llevará a una vida mejor.

Edgar Sheffield Brightman, personalista de Boston²⁴ de los años 20 y 30, formuló una de las doctrinas más claras del Dios Sufriente. Su definición de Dios es captada en estas líneas:

Dios es una Persona consciente y de benevolencia perfecta. Es la fuente de todo valor y, por lo tanto, digno de adoración y devoción. Es el creador de todas las otras personas y les da el poder del libre albedrío... Hay en él, además de su razón y su activa voluntad creativa, un elemento pasivo que penetra en cada uno de sus estados de conciencia, como sensación, instinto y lo impulsa a entrar en el nuestro, constituyendo un problema para él. A este elemento lo llamamos Lo Entregado. La maldad de la vida y la demora en alcanzar los valores, que vienen de Dios y no de la libertad humana, se deben, por lo tanto, a su naturaleza, pero no totalmente a su elección deliberada. Su voluntad y razón actuando sobre Lo Entregado forman el mundo y logran valorarlo.²⁵

Esta definición se puede precisar más en los siguientes términos:

Dios es una Persona supremamente consciente, supremamente valiosa y supremamente creativa, pero limitada tanto por el libre albedrío de otras personas y por las restricciones dentro de su propia naturaleza.²⁶

Según Brightman, Dios tiene un poder limitado, y esta limitación no es resultado del libre albedrío divino, sino que es impuesta por la naturaleza misma de Dios. Es la tensión dentro del ser de Dios que responde a lo "Entregado" dentro de sí mismo. Gradualmente Dios va elaborando su propósito, ya que él

responde a lo Entregado de una manera que transformará/trascenderá todo mal. La maldad existe porque las cosas no calzan entre sí. La maldad es inherente a la naturaleza de las cosas, lo que Brightman llama el "obstáculo cósmico". Dios es incompleto. El sufrimiento se produce debido al conflicto entre lo que hay y lo que podría haber dentro de Dios. De este modo, Dios participa en el sufrimiento de toda la creación, gimiendo junto con la creación en el camino de perfección que está por nacer. Brightman dice respecto a Dios:

El es la suprema bondad que sobrepasa todos los obstáculos, aunque lentamente, con rodeos y métodos dolorosos. Es un Dios que sufre y que redime. Es un Dios finito, que trabaja bajo las condiciones dadas por su propia naturaleza eterna. No tiene libertad para emanciparse totalmente de estas condiciones, aunque es capaz de consumir su propósito de lograr el bien en cada situación, y finalmente nunca es abatido por ningún problema. No es responsable de causar daño en la vida; es responsable de enfrentarlo.²⁷

Brightman sitúa el origen del sufrimiento en el conflicto entre lo que es y lo que podría ser, así todo sufrimiento pasa a ser un subproducto de la creatividad progresiva de Dios. Debe ser criticado como inadecuado para explicar aquellas formas de sufrimiento que son consecuencia de estridentes injusticias cometidas por seres humanos, como la esclavitud, la pobreza degradante o la violencia contra las mujeres.

La respuesta de Brightman a los oprimidos que luchan por interpretar su sufrimiento es: Dios sufre con ustedes, conoce y comprende su dolor. Dios sufre activamente, no pasivamente, es un sufrimiento que sabe que se necesita un cambio. Así, todos debemos convertirnos en sufridores activos.

Aquel que se mueve por compasión y amor, usa cada gramo de fuerza que posee para combatir la enfermedad y el desastre, el dolor y la aflicción de cualquier tipo; pero tiene la capacidad de darse cuenta que lamentarse por la imperfección del resultado sólo aumentará los sufrimientos de la vida, y en consecuencia, debe tener paciencia aun cuando sus esfuerzos fracasen. El sometimiento paciente a lo inevitable es una virtud sólo cuando uno se ha ganado el derecho, por la propia actitud, de llamarlo inevitable. Atribuir la guerra, los crímenes y la injusticia al destino es una paciencia fácil e irresponsable.²⁸

Brightman desafía el conformismo paciente frente al sufrimiento y propone una forma de seguir trabajando contra la opresión cuando el éxito no es inmediato. La reconciliación debe ser comprendida como un apoyo en esta lucha. Es en la lucha de Cristo en la cruz, donde vemos y entendemos que Dios

lucha y sufre por la salvación del mundo.²⁹

Brightman, y los teólogos críticos en general, utilizan el sufrimiento de Dios con nosotros para llamar a los seres humanos a sufrir en conjunto para lograr así la liberación, sugiriendo que el hecho de "sufrir con" es en sí mismo un acto de redención. En la teología del Dios Sufriente, se debe cuestionar la identificación de la solidaridad con la redención. Soportar la carga con otro no la elimina. El compañerismo compasivo hace más tolerable el sufrimiento, pero la amistad entre los esclavos, por ejemplo, no detiene el látigo del amo. Goetz también se refiere a esto:

Hay cierto consuelo psicológico inmediato en la noción de que Dios no requiere de nosotros un sufrimiento que él no pudiera soportar. Sin embargo, si este consuelo fuera más que un apoyo psicológico, debería demostrar cómo el sufrimiento de Dios aminora el mal. Esta explicación ha estado, hasta hoy, curiosamente ausente de la teodicea de la autolimitación divina.³⁰

El desafío para explicar cómo el sufrimiento de Dios ofrece no sólo consuelo y compañía sino también redención, se encuentra tal vez en el argumento de que la cruz establece relaciones donde éstas se han perdido. Derriba el muro divisorio entre una humanidad sufriente y un Dios impassible, y llama a los discípulos a cruzar la barrera que separa al opresor del oprimido, al rico del pobre, al sano del enfermo, para llegar a una nueva humanidad en la que cada uno asume las cargas y alegrías de todos en una unión de mutua apertura y apoyo. Un camino como éste, que conduce hacia la comunidad, implica estar abierto al propio dolor y al de los demás. Significa, por lo tanto, estar dispuesto a enfrentar la realidad, a sentir, a ver, en lugar de reprimir los sentimientos y esconderse de la verdad o aislarse e ignorar la realidad de las injusticias. Tal compromiso para *vivir* crea una nueva comunidad, y es en la creación de esta comunidad donde la alienación provocada por el rechazo al sufrimiento es superada a través de una solidaridad que crea justicia. La visualización de una comunidad como ésta enaltece a todos. Su creación incluye a individuos que deciden tener una conexión íntima con aquellos que han rechazado o ignorado, para admitirlos en sus círculos de preocupación y compromiso. Obviamente, este compromiso significa enfrentar el hecho de que una autoimagen impassible e inmutable frente al dolor, impide a una persona estar en relación con otras. Un Dios que no puede sentir no puede estar vivo ni íntimamente relacionado con otras vidas. Así, un ser humano que idealiza la trascendencia de la emoción y busca la libertad en los "efectos" producidos por otros no puede estar plenamente vivo o íntimamente relacionado con otros. La vida cambia al tomar la decisión de sentir, comprometerse, preocuparse, y

no alejarse por ser ofendido o por temer el sufrimiento ajeno. La nueva comunidad que nace de la conexión íntima de Dios con nosotros y de nuestra apertura a la vida en nosotros mismos y en otros, llama nuestra atención y tiene realmente el derecho de ser llamada redención.

Pero surge una pregunta: aun cuando la creación de comunidades de relaciones justas aminore la opresión, el abuso, la injusticia y la alienación, es decir, aun cuando la aparición de la *relación correcta* sea el significado de la *redención*, ¿cómo podría afirmarse que la tortuosa muerte de Jesús fue la iniciadora de esta nueva comunidad? ¿Necesitamos la muerte del Dios encarnado para que nos muestre que Dios está con nosotros en nuestro sufrimiento? ¿Fue necesario el sufrimiento y muerte de Jesús para que ocurriera la revelación? ¿Acaso Dios no estaba con nosotros en nuestro sufrimiento antes de la muerte de Jesús? ¿Inició esta muerte algo que antes no existía?

Es cierto que la plenitud de la vida no se logra sin una apertura a toda la verdad, a toda la realidad; la plenitud exige sentir el dolor del mundo. Pero no es cierto que estar abierto a la vida sea equivalente a elegir el sufrimiento. Así como tampoco es correcto considerar la muerte de Jesús como un símbolo del poder para dar vida a la receptividad a la realidad.

No es la aceptación del sufrimiento lo que da vida; es el compromiso con la vida lo que da vida. Además, la pregunta no es: ¿estoy dispuesto a sufrir? sino: ¿deseo plenamente vivir? La distinción es sutil y, para algunos, engañosa, pero finalmente produce una gran diferencia en las interpretaciones y respuestas que se dan en torno al sufrimiento. Si una persona cree que la aceptación del sufrimiento da vida, entonces sus recursos para enfrentarse con los perpetradores de la violencia y del abuso se estancarán.

Jürgen Moltmann, por ejemplo, no logra hacer esta distinción, de modo que continúa con la presentación tradicional de Jesús como alguien que eligió sufrir. Escribe: "Jesús partió a Jerusalén por su cuenta y asumió activamente el sufrimiento que se esperaba de él".³¹ Moltmann rechaza en forma explícita la interpretación de la muerte de Jesús que dice que murió debido a la "maldad profundamente enraizada de otras personas",³² señalando, en cambio, que Jesús *incitó la violencia contra sí mismo*.

Jesús no sufrió pasivamente a causa del mundo en el cual vivió, sino que lo incitó contra sí mismo a través de su mensaje y de su vida... Al proclamar la rectitud de Dios como un derecho de aquellos que eran rechazados y que carecían de la gracia para poder recibirla, él provocó la hostilidad de los guardianes de la ley,... incitó la devoción en su contra.³³

La posición de Moltmann equivale a culpar a la víctima. Jesús es responsable de su muerte en la cruz, tal como una mujer que camina sola en la noche en una calle desierta debe ser culpada cuando es violada.

Moltmann intenta hacer una distinción entre lo que él llama "sufrimiento activo" (es decir, sufrimiento elegido) y la conformidad al sufrimiento visto como destino. Pero al insistir en una teología que encubre al perpetrador de la violencia y que considera la elección *por la vida* una elección *del sufrimiento*, no consigue presentar una teología capaz de trascender llevando al sufrimiento a ser algo más que un destino que debemos soportar.

La controversia no está en lo que elegimos sufrir o aceptar, sino en lo que nos negamos a abandonar. La redención ocurre cuando la gente se niega a abandonar el respeto y la preocupación por otros, cuando se niega a abandonar la plenitud del sentimiento, cuando se niega a renunciar a ver, a vivir y a estar conectada y afectada por todo lo que la vida es. Dios debe ser visto como el que se niega en forma más absoluta a abandonar la vida. El ansia por la vida -el entusiasmo insistente por vivir y responder- es lo que da el poder para crear comunidades y defender la justicia. La continua resurrección dentro de nosotros de una pasión por la vida y la energía exuberante de esta pasión testifican que el espíritu de Dios está vivo en nuestras almas.

Al confundir "sufrir con" con un acto que hace algo respecto a la maldad en vez de afirmar que dar un testimonio de vida es lo que sostiene a la justicia, las teologías del Dios Sufriente están dando una nueva forma a la religiosidad tradicional que aprueba el sufrimiento como imitación de lo sagrado. Ya que Dios sufre y Dios es bueno, nosotros somos buenos si sufrimos. Si no sufrimos, no somos buenos. Ser como Dios significa asumir el dolor de todos. En esta forma de religiosidad, el dolor se torna atractivo -cuanto más sufrimos, más creemos que nos acercamos a Dios. Al interpretar el sufrimiento de Jesús como un signo de que el sufrimiento elegido es salvador, la teología del Dios Sufriente bautiza la violencia cometida por la gente que rechaza la gracia y la vida plena, y utiliza la muerte de Jesús para invitar a una apertura de vida. Esta teología es ofensiva porque sugiere que la aceptación del dolor es equivalente al amor y es la base de la acción social.

Existe otra motivación para nuestro compromiso de vivir en solidaridad con otros. Ella reside en la legitimidad del clamor que arde en todo corazón humano y que afirma que hemos sido creados para la vida, para la vida plena. La vida nos llama a no abandonarnos unos a otros a la destrucción, y es el clamor a la vida lo que debe inspirarnos para permanecer fieles unos a otros -no la glorificación del dolor.

LA NECESIDAD DEL SUFRIMIENTO

La segunda tendencia del siglo XX que critica las teorías clásicas de la

reconciliación afirma que el sufrimiento es parte esencial del proceso de liberación. Una versión de ésta la encontramos en la teología de Brightman: Dios es incompleto, y la creación se dirige lentamente hacia una cosecha de rectitud. Teólogos actuales no han compartido el darwinismo social de la optimista y progresista teología de principios de siglo, sino que bajo distintas formas han insistido en que el sufrimiento sea comprendido dentro de un contexto más amplio de los procesos históricos de cambio. Volviendo al tema bíblico de la esperanza, interpretan la crucifixión de Jesús como un signo de que antes de la aparición de una nueva era, habrá inevitablemente un período de lucha, violencia, sacrificio y dolor. En las teologías críticas y de la liberación, el sufrimiento de Jesús se convierte en un símbolo de los conflictos que ocurren cuando la gente lucha por formas sociales nuevas y más justas. Lo viejo debe desaparecer antes que surja lo nuevo, y en esa muerte agonizan los viejos latigazos contra lo nuevo. Los mártires de la revolución indican que la bestia está muriendo. Su sangre da esperanzas, porque revela la crisis inminente. Además, la violencia contra los vanguardistas de una nueva era debe ser aceptada. La aceptación da un testimonio contra el perpetrador de la violencia y ennoblece a la víctima. Martin Luther King, Jr., por ejemplo, aceptó la inevitabilidad de la violencia dirigida contra el movimiento pro derechos civiles y consideró que era responsabilidad de sus integrantes soportar el sufrimiento para transformar la situación.

El sufrimiento puede ser una fuerza social muy creativa y poderosa...

La tendencia no violentista establece que el sufrimiento se convierte en una fuerza social poderosa cuando uno acepta voluntariamente esa violencia en uno mismo, de modo que el autosufrimiento se encuentra al centro del movimiento no violentista, y los individuos involucrados son capaces de sufrir de una manera creativa, sintiendo que el sufrimiento no merecido es redentor y que puede servir para transformar la situación social.³⁴

La visión de King es parecida a la teoría de la "influencia moral" de la reconciliación: el sufrimiento injusto tiene el poder de conmover el corazón de los perpetradores de la violencia. El problema con esta teología es que pide a las personas que sufran para ayudar a los malhechores a descubrir su camino del mal. Antepone la preocupación por el malhechor a la preocupación por la víctima de la maldad. Convierte a las víctimas en siervas de la salvación de los malhechores.

King ve el sufrimiento como algo necesario, porque el sufrimiento de las víctimas de la injusticia producirá cambios inspirando a los malhechores a cambiar. El arzobispo Oscar Romero hizo un alcance similar:

La única violencia que el Evangelio admite es la violencia hacia uno mismo. Cuando Cristo se deja matar, hay violencia -él lo permite. La violencia hacia uno mismo es más efectiva que la violencia contra otros. Es muy fácil matar, especialmente cuando uno tiene armas, ¡pero qué difícil es dejarse matar por amor a los demás!³⁵

Esta teología del martirio ignora el hecho de que los perpetradores de la violencia contra "los fieles" tienen una opción, y en vez de eso, plantea a los fieles que cuando alguien trata de silenciarlos con amenazas o violencia, están en una situación de bienaventuranza. Romero escribió:

Cristo nos dice a cada uno de nosotros: si quieres que tu vida y misión sea fructífera como la mía, haz como yo. Conviértete en una semilla que se entierre por sí misma. Deja que te maten. No tengas miedo. Aquellos que rehuyen el sufrimiento permanecerán solos. Nadie está más solo que el egoísta. Pero si das tu vida por amor a otros, como yo doy mi vida por todos, obtendrás una buena cosecha. Tendrás las más profundas satisfacciones. No temas a la muerte ni a las amenazas. El Señor va contigo.³⁶

En vez de plantear honradamente que aquellos que están en el poder resisten el cambio usando la violencia para silenciar y el terror para intimidar a cualquiera que cuestione un status quo injusto, estos teólogos están diciendo que el sufrimiento es un aspecto positivo y necesario para la transformación social. La violencia de los que resisten el cambio se mitologiza como parte de un proceso de transformación por decreto divino, ejemplificado a través de la muerte y resurrección de Jesús. En esta mitologización hay realidades históricas que permanecen sombrías. Jon Sobrino comenta acertadamente al respecto:

Se ha tendido a aislar la cruz del curso histórico que condujo a Jesús a ella, en virtud de sus conflictos con los que ostentaban el poder político religioso. De esta manera, la cruz ha pasado a representar solamente un paradigma del sufrimiento al cual todos los seres humanos están sujetos por ser limitados. Esto ha generado una mística del sufrimiento antes que una mística de seguir a Jesús, cuyo desempeño histórico lo condujo a la histórica cruz.³⁷

LA NEGATIVIDAD DEL SUFRIMIENTO

La tercera tendencia de las tradiciones críticas del siglo XX respecto a la reconciliación es tal vez la más radical. Rechaza el concepto de que el sufrimiento humano tenga aspectos positivos o redentores. Esta tendencia está representada por personas como Jon Sobrino, William R. Jones y Carter

Heyward. Su crítica es radical en cuanto a las preguntas planteadas en relación a la teodicea.

Todo el debate sobre Dios se concreta, finalmente, en el problema del sufrimiento. La controversia surge de la historia del sufrimiento en el mundo, pero su culminación se da en la cruz: si el Hijo es inocente y sin embargo conducido a la muerte, ¿entonces quién o qué es Dios exactamente?³⁸

En su libro *Is God a White Racist?* Jones busca una respuesta al cómo y al por qué del sufrimiento, particularmente el sufrimiento étnico. Distingue cuatro aspectos del sufrimiento étnico: distribución injusta, cualidad negativa, atrocidad y carácter no catastrófico. A partir de éstos, describe lo que él llama "racismo divino". El problema del racismo divino surge cuando este sufrimiento étnico se une con una particular interpretación de la soberanía de Dios sobre la historia humana. ¿Es Dios responsable del mal y del sufrimiento, y coincide esta responsabilidad con nuestro concepto tradicional de un Dios benevolente? Algunas teólogas feministas han desafiado el significado e interpretación tradicional del siervo sufriente y del sufrimiento y muerte de Jesús. La mayoría rechaza el uso tradicional de la crucifixión para bendecir la victimización de las mujeres.

Las mujeres son especialmente sensibles a la forma en que se ha usado la imagen del siervo sufriente en la tradición cristiana, pues invariablemente hemos desempeñado ese rol dentro de la familia y frente a los hombres en la sociedad... Y al cargar con los pecados de la mitad masculina del mundo en sus hombros, las mujeres están descubriendo que han permitido que los hombres eludan la responsabilidad de sobrellevar sus propias cargas y resolver sus propios pecados y culpas... De esta forma, el rol del siervo sufriente, producto de la conciencia patriarcal, ha servido para perpetuar precisamente la misma dicotomía y alienación entre los seres humanos que la tradición dice estar venciendo. Al aceptar esta interpretación especial sobre Cristo como algo normativo para sus vidas, las mujeres han participado en su propia crucifixión. Como feministas, debemos exorcizar esa imagen en nosotras para descubrir las raíces de aquella verdadera reconciliación que sólo puede surgir entre iguales.³⁹

Pero aun reconociendo el vínculo entre el sufrimiento de Jesús y el suyo propio, la mayoría de las teólogas feministas han sido reacias a criticar la idea de la reconciliación. Carter Heyward, en su libro *The Redemption of God*, es quien más se acerca a este tipo de crítica desafiando y rechazando la noción de un Dios sádico. Pero a pesar de todas estas críticas y teodiceas radicales, estas

teólogos siguen rescatando la cruz como una parte viable, significativa e incluso necesaria de lo que es el cristianismo.

Jon Sobrino, en *Christology at the Crossroads*, es quien mejor representa esta idea, especialmente entre los teólogos latinoamericanos de la liberación. Critica radicalmente los puntos de vista tradicionales de la cruz, que han espiritualizado el impacto y eliminado el escándalo. Se pregunta qué justificación hay para un Dios que permite que la maldad del mundo mate a su hijo y, por ende, a otros seres humanos.⁴⁰ Pero a continuación señala el aspecto positivo de la cruz:

El lado positivo de la cruz es que presenta una afirmación básica acerca de Dios. Dice que en la cruz Dios mismo es crucificado. El Padre sufre la muerte de su Hijo y asume toda la pena y el dolor de la historia. Esta solidaridad fundamental con la humanidad revela a Dios como un Dios de amor de una manera real y creíble antes que idealista. Desde las profundidades del lado negativo de la historia, este Dios de amor abre así la posibilidad de esperanza y de un futuro.⁴¹

Esta idea está estrechamente relacionada con la idea del Dios sufriente discutida más arriba, pero lleva el concepto un poco más lejos. La cruz y el sufrimiento y muerte de Jesús son necesarios para que Dios pueda tener alguna solidaridad con los pobres y los oprimidos del mundo. Sin esto, Dios no podría ser el Dios compasivo y amoroso que hemos propuesto. Sin la cruz no hay cristianismo.

Teólogos latinoamericanos de la liberación han centrado su atención en la cruz como un ejemplo de compromiso con la justicia y la liberación. Es el resultado de trabajar por la justicia. Es el ejemplo del amor y, por lo tanto, de la vida. Nos permite soportar. Estas ideas abarcan todas las tendencias de la tradición crítica, y en una época de severa persecución como la que sufren actualmente los cristianos en Latinoamérica, es comprensible. Se necesita comprender los absurdos sufrimientos y muertes, y permanecer valientemente comprometido con la lucha frente a la desesperación y al dolor que producen esos sufrimientos. Pero aprobar el sufrimiento y muerte de Jesús, aun considerándolo injusto, para que Dios pueda estar activo en el mundo, sólo sirve para perpetuar la aceptación del mismo sufrimiento contra el cual estamos luchando. La glorificación del sufrimiento de cualquiera, permite la glorificación de todo sufrimiento. Argumentar que la salvación sólo puede llegar a través de la cruz, es convertir a Dios en un sádico divino y en un pervertidor de menores divino.

William R. Jones critica con aún más fuerza que Sobrino. Comienza su crítica con el tema del siervo sufriente, el cual ve involucrado en la justificación

de muchos negros del sufrimiento de los negros. Jones establece que el tema del siervo sufriente no puede tratar el sufrimiento no catastrófico, como lo ha enfrentado la raza negra, porque debe producirse un evento de exaltación-liberación para que sea descartada la interpretación del castigo merecido. El sufrimiento debe cesar, el siervo sufriente debe ser vindicado y el sufrimiento debe ser remplazado por la liberación.⁴² Es obvio, dice Jones, que esto no ha ocurrido en el caso de los negros. El expresa esto especialmente desde el punto de vista del evento crucifixión-resurrección, que los cristianos tradicionalmente consideran como *el* evento de liberación.

Hablar de la cruz, en la tradición cristiana, ha sido hablar de la redención humana, de su salvación y liberación. Pero el hecho de opresión *después* de ocurrido el evento normativo de reconciliación, suscita problemas especiales.⁴³

Por esta razón, Jones insiste en considerar que todo sufrimiento es negativo, pues si definimos un sufrimiento como positivo o necesario para la salvación, somos persuadidos a soportarlo. Esto ha sido usado durante mucho tiempo por los opresores tanto para justificarse como para liberarse de toda responsabilidad frente al oprimido. Jones señala que una teología de la liberación debe proporcionar bases persuasivas para remover la santidad y el status sagrado de aquellos que quiere desafiar.⁴⁴ Cualquier intento para eliminar o reducir el sufrimiento o para oponerse a la condición en que uno está, es -en virtud de ese mismo acto- un desafío directo a la propiedad de ese sufrimiento y condición.⁴⁵ Significa desafiar a Dios, si uno cree en la responsabilidad de Dios por todas las cosas de este mundo. Significa considerar que Dios es un blanco racista.

¿Cómo podemos juzgar la motivación o posición de Dios respecto a este punto? Jones alude al enfoque que los redactores de las Escrituras Hebreas dan a este tema crítico. Descubre que sus convicciones acerca de la naturaleza de los actos futuros de Dios, estaban basadas en el carácter de los actos pasados y presentes de Dios.⁴⁶ ¿Qué conclusiones se pueden sacar acerca de Dios mirando el persistente y despiadado sufrimiento pasado y presente de los oprimidos? El sufrimiento no aliviado es explicable si (1) Dios no existe; (2) Dios existe pero no actúa sobre los asuntos humanos; o (3) Dios existe y actúa sobre ciertos sectores de la historia humana, pero está ausente de la lucha por la liberación. La eliminación de la opresión no es una prioridad en la agenda de Dios, si es que se encuentra allí. Dios claramente es un opresor, un blanco racista.⁴⁷ Este punto de vista es teológicamente imposible si uno postula un Dios universalmente benevolente. Si uno asume que Dios es intrínsecamente bueno y justo, hay que hacer una de estas dos cosas: (1) adoptar una teodicea

basada en la benevolencia de Dios (Jones considera esto como una discusión inútil que, en última instancia, sólo circunda el tema o intenta desesperadamente justificar la posición de Dios) o (2) optar por el ateísmo o, por la solución de Jones, el teísmo humano-céntrico. Este teísmo humano-céntrico enfatiza el fundamento funcional de los humanos en virtud de su creación y elimina la responsabilidad de Dios por los crímenes o errores en la historia de la humanidad. Este fundamento está en total conformidad con la soberanía, propósito y voluntad de Dios.⁴⁸ Es por respeto al libre albedrío humano, que Dios creó, que Dios actúa en forma persuasiva antes que coercitiva. Al convertirse en ser humano en Jesús de Nazaret, Dios afirmó que, de ahí en adelante, participaría en la historia humana a través de la actividad de personas específicas.

En este teísmo humano-céntrico, Dios no está a favor de los oprimidos, vistos como "objetos únicos de la actividad de Dios una manera que difiere de la persuasión".⁴⁹ Para el sistema de Jones es esencial que la actividad humana sea decisiva para la salvación o liberación. La historia tiene un final abierto, es "capaz de soportar la opresión o la liberación, el racismo o la hermandad".⁵⁰ Esto, afirma él, no elimina la esperanza de la teología; devuelve la responsabilidad a la humanidad. Jones desafía algunas de las creencias tradicionales que sostienen que los negros son, de hecho, parte de su opresión.⁵¹

La crítica de Jones específica aún más el problema. Etiqueta todo sufrimiento como negativo, afirma que la crucifixión no es liberadora sin la resurrección y plantea que nuestras apreciadas creencias pueden, de hecho, ser parte de nuestra opresión. Pero él tampoco logra establecer las conexiones entre todas estas ideas. ¿Por qué es necesaria la crucifixión? ¿Dios exige este sufrimiento y muerte en pago por los pecados o incluso como una condición para el perdón de los pecados? ¿Deberíamos preguntar si Dios es racista o más bien sádico? ¿Y es la identificación de los negros, especialmente de las mujeres negras, con el sufrimiento de Jesús parte de su opresión? Insistimos, Jones no tiene la intención de denigrar el sufrimiento y opresión de los negros. Es obvio que Jesús es considerado como un mesías político para los negros. La condición actual de los negros significa la crucifixión de Cristo. Su resurrección significa esperanza para los negros.⁵² No se está cuestionando el sufrimiento de Jesús. Lo que Dios demanda, la sacralización del sufrimiento, es un punto en discusión al cual Jones no se refiere.

Carter Heyward se aparta radicalmente de las posiciones tradicionales de la reconciliación. Lo logra porque enfoca el problema libre de algunas ataduras teológicas. En primer lugar, ella plantea que Jesús importa si es única y completamente humano. También dice que no hay pecado original en el sentido clásico, por lo tanto, la humanidad no necesita ser redimida de nada. Para Heyward, la muerte de Jesús fue un acto de maldad cometido por los humanos.

Fue innecesario, violento, injusto y definitivo.⁵³ Esto la lleva a condenar la glorificación del sufrimiento implícita en la teología cristiana tradicional.

Cualquier teología formulada sobre la suposición de que los seguidores de Jesús, los cristianos, deben acoger el dolor y la muerte como un signo de fe, está construida sobre una hermenéutica imperfecta acerca de las acciones de Jesús y de las razones de su muerte. Este masoquismo teológico está completamente desprovisto de pasión. Esta idea de acoger o someterse alegremente a la injusticia, se opone violentamente al rechazo del propio Jesús de hacer concesiones a las relaciones injustas.⁵⁴

Jesús murió porque era un radical que desafió los injustos sistemas bajo los cuales vivió. Jesús desafiaba la idea teológica de un Dios sádico:

La imagen de un Jesús que, en la tradición profética de Israel, despreció la idea blasfema de una deidad que ama el sacrificio, especialmente el sacrificio *humano*, nos puede asegurar que no estamos aquí para entregarnos voluntariamente a ser crucificados por la causa de nadie, sino más bien para luchar juntos contra la injusticia de todo sacrificio humano, incluyendo el propio.⁵⁵

Heyward, al rechazar la idea de un Dios sádico, establece con vigor que esta noción es una blasfemia. Pero no logra identificar la doctrina tradicional de la reconciliación como el motivo central de la opresión de la cristiandad. A pesar de sus muchas creencias heterodoxas, Heyward aún se ubica a sí misma firme en la tradición cristiana y lucha por permanecer ahí. Y es precisamente esta lucha lo que le impide rotular al cristianismo como una teología esencialmente abusiva. Ella lucha por redimir la doctrina de la reconciliación. A pesar de haber reimaginado a un Jesús que "redime", al mostrarnos que la "salvación" consiste en estar en una íntima e inmediata relación de amor con Dios, ¿se ha limitado solamente a estudiar de nuevo las tradiciones y considerarlas blasfemas cuando en realidad ese Dios blasfemo, el Dios que exige sacrificios, ese Dios patriarcal, es el que se encuentra en los textos, es, de hecho, el Dios sobre el cual se ha construido toda la tradición cristiana?

CONCLUSION

* El cristianismo es una teología abusiva que glorifica el sufrimiento. ¿Es de extrañarse que haya tanto abuso en la sociedad moderna, cuando la imagen o teología predominante de la cultura es la del "maltrato divino del niño" -Dios Padre exigiendo y consumando el sufrimiento y muerte de su propio hijo? Si el cristianismo quiere ser liberador para los oprimidos, primero debe liberarse de

esta teología. Debemos abolir la reconciliación, esta idea de un pecado de sangre lanzado sobre toda la raza humana, que puede ser limpiado sólo con la sangre del cordero. Este Dios sediento de sangre es el Dios patriarcal que hoy controla toda la tradición judeocristiana. De aquí surgen las preguntas claves de los oprimidos que buscan la liberación dentro de esta tradición: ¿si eliminamos la reconciliación, permanece el cristianismo? ¿Podemos llamar cristianismo a nuestra nueva creación, aunque sea con un asterisco?

No necesitamos ser salvados de un pecado original a través de la muerte de Jesús. Necesitamos ser liberados de la opresión del racismo, del clasismo y del sexismo, es decir, del patriarcado. Si en ese proceso de liberación hay sufrimiento, se deberá a que los poderosos eligen usar su poder para resistir y oponerse al clamor humano por una vida libre y apasionada. Los que buscan la redención, deben atreverse a vivir su vida con pasión, en una íntima e inmediata relación de amor de unos con otros, recordando los tiempos en que no éramos esclavos.

Nuestra aventura hacia la libertad se fortalece rechazando y negándose al abuso que es la base de la entronización del sacrificio. Elegimos llamar cristianismo a la nueva tierra en que entramos si:

El cristianismo es en su centro y esencia, justicia, amor radical y liberación.

Jesús es una manifestación de Emanuel pero no la única, cuya vida es un ejemplo de justicia, amor radical y liberación.

Jesús opta por vivir una vida en oposición a culturas injustas y opresivas. Jesús no optó por la cruz sino que optó por la integridad y la fidelidad, negándose a cambiar el curso a pesar de las amenazas.

La muerte de Jesús fue un acto injusto, cometido por humanos que rechazaron su forma de vida y buscaron silenciarlo a través de la muerte. La farsa del sufrimiento y muerte de Jesús no es redimida por la resurrección.

Jesús no fue un sacrificio aceptable para los pecados del mundo, porque Dios no necesita ser aplacado y no exige sacrificio sino justicia. Conocer a Dios es hacer justicia (Jeremías 22:13-16). La paz no se hizo en la cruz. "Malditos aquellos que dicen Paz, Paz cuando no hay paz" (Jeremías 6:14). La muerte de Jesús no salvó a nadie.

El sufrimiento nunca es redentor ni puede redimirse.

La cruz es un signo de tragedia. El duelo de Dios es revelado en todo lugar y momento en que la vida es alterada por la violencia. El duelo de Dios es tan esencial como el amor de Dios. Toda tragedia permanece eternamente y es eternamente lamentada. Eternamente el asesinado gritará: traición. Eternamente Dios cantará kaddish por el mundo.

Ser cristiano significa ser fiel con aquellos que han escuchado y vivido el llamado de Dios por la justicia, el amor radical y la liberación; que han

desafiado los sistemas injustos tanto políticos como eclesiásticos; y que en esa lucha se han negado a ser víctimas y han rechazado agacharse frente a la amenaza de violencia, sufrimiento y muerte.

La plenitud de la vida se logra en momentos de decisión por tal fidelidad e integridad. Cuando no se acepta la amenaza de muerte y se opta por la justicia, el amor radical y la liberación, el poder de la muerte es derrocado. La resurrección es valentía radical.

La resurrección significa que la muerte ha sido vencida en esos precisos momentos en que los seres humanos eligen la vida, rechazando la amenaza de muerte. Jesús trepó sobre su tumba en el Huerto de Getsemaní cuando se negó a abandonar su compromiso con la verdad, aun cuando sus enemigos lo amenazaban de muerte. El Viernes Santo, El Resucitado fue Crucificado.

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

1. Perdita Huston, *Third World Women Speak Out* (New York: Frederick A. Praeger, 1979), 36.
2. Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973), 77.
3. Gregory of Nyssa, *The Great Catechism*, cap. 24.
4. Matthew Fox, *Original Blessing* (Santa Fe: Bear & Co., 1983), 162.
5. *Ibid.*, 159.
6. *Ibid.*, 164.
7. Anselmo, *Cur Deus Homo*, cap. 9.
8. *Ibid.*, cap. 12.
9. *Ibid.*, cap. 11.
10. Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel* (New York: Abingdon Press, 1917), 174, cap. 15.
11. *Ibid.*, 49, cap. 6.
12. *Ibid.*, 184, cap. 15.
13. De John Driver, *Understanding the Atonement for the Mission of the Church* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1986), 129-46.
14. Judy Grahn, "From Sacred Blood to the Curse and Beyond", en *The Politics of Women's Spirituality*, ed. Charlene Spretnak (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1982), 265-79.
15. Nancy Jay ("Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman", en *Immaculate and Powerful*, eds. C.W. Atkinson, C.H. Buchanan y M.R. Miles [Boston: Beacon Press, 1985], 283-309) muestra la relación entre el sacrificio de la sangre y la subordinación de las mujeres.
16. Mary Daly, *Gyn/Ecology* (Boston: Beacon Press, 1978), 82.
17. Alfred of Rievaulx, citado por Caroline Walker Bynum en *Jesus as Mother* (Berkeley: University of California Press, 1982), 123.
18. William of St. Thierry, citado por Bynum, *Jesus as Mother*, 120.
19. Peter Abelard, "Exposition of the Epistle to the Romans", en Gerhard O. Forde, "Caught

- in the Act: Reflections on the Work of Christ", en *Word and World*, vol. III, no. 1, p. 22.
20. Helmut Thielicke, *The Ethics of Sex*, trad. John W. Doberstein (New York: Harper & Row, 1964), 79-98.
 21. *Ibid.*, 88.
 22. Ronald Goetz, "The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy", *The Christian Century* (abril 16, 1986): 385.
 23. *Ibid.*
 24. Personalismo es el nombre de cualquier teoría para la cual la personalidad es el principio filosófico supremo; el personalismo idealista convierte a las personas (y seres) en la única realidad. Por ejemplo, Edgar Sheffield Brightman, *An Introduction to Philosophy* (New York: Holt & Co., 1951), 218.
 25. Edgar Sheffield Brightman, *The Problem of God* (New York: Abingdon Press, 1930), 113.
 26. *Ibid.*
 27. Edgar Sheffield Brightman, *The Finding of God* (New York: Abingdon Press, 1931), 123.
 28. *Ibid.*, 140.
 29. Brightman, *Problem of God*, 94.
 30. Goetz, "Suffering God", 389.
 31. Jurgen Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, 1974), 51.
 32. *Ibid.*
 33. *Ibid.*
 34. Martin Luther King, Jr., citado en *A Testament of Hope*, ed. James Washington (New York: Harper & Row, 1986), 47.
 35. Citado en *The Church Is All of You*, ed. James Brockman (Minneapolis: Winston Press, 1984), 94.
 36. *Ibid.*, 69.
 37. Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978), 373.
 38. *Ibid.*, 224.
 39. Sheila Collins, *A Different Heaven and Earth* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1974), 88-89.
 40. Sobrino, *Christology at the Crossroads*, 371.
 41. *Ibid.*
 42. William R. Jones, *Is God a White Racist?* (New York: Anchor Press, 1973), 81.
 43. William R. Jones, "Reconciliation and Liberation in Black Theology: Some Implications for Religious Education", *Religious Education* 67 (sept.-oct. 1972): 386.
 44. Jones, *Is God a White Racist?* 68.
 45. *Ibid.*, 55.
 46. *Ibid.*, 13.
 47. *Ibid.*, 29.
 48. *Ibid.*, 188.
 49. *Ibid.*, 201.
 50. *Ibid.*, 196.
 51. *Ibid.*, 202.
 52. Comentarios hechos por Jacqueline Grant en un panel de discusión titulado "Women's Issues in the Development of Black Religion", *American Academy of Religion*, nov. 26, 1985.

53. Carter Heyward, *The Redemption of God* (Washington, D.C.: University Press of America, 1982), 54-57.
54. *Ibid.*, 58.
55. *Ibid.*, 168-69.

La redención feminista de Cristo

RITA NAKASHIMA BROCK

Los elementos patriarcales profundamente enraizados en el cristianismo, han forzado a nosotras que nos consideramos feministas y cristianas a luchar intensamente con nuestra fe y nuestros compromisos con la justicia y la plenitud. Nuestra decisión de abandonar o de permanecer en el cristianismo, es menos importante que lo que ha revelado nuestra lucha acerca del carácter opresivo y patriarcal de gran parte de la historia y la teología cristianas. La visión feminista de sanación, plenitud y espiritualidad debe salvar al cristianismo de su patriarcado -si la teología cristiana ha de permanecer fiel a sus principios que establecen que todos los seres humanos han sido creados según la imagen divina, que el poder divino es amor en su plenitud y que la comunidad del poder divino se basa en la justicia y la paz.

Críticas teológicas feministas del cristianismo hacen inaceptable la mantención de las estructuras familiares patriarcales en la cristología. Feministas como Rosemary Ruether y Mary Daly forman parte de la larga lista de iconoclastas tales como Freud, Nietzsche, Fromm y Hartshorne quienes han atacado el impacto negativo que se produce al negar a las personas su total humanidad a través de imágenes autoritarias y castigadoras del poder divino.

Alice Miller explica cómo un niño o una niña maltratada debe respetar y proteger una imagen nostálgica de un padre controlador y castigador, imagen que se refleja en la teología. Nuestras doctrinas opresivas y patriarcales son el resultado de un trato abusivo de los niños en una cultura patriarcal. Para liberarnos de los ciclos de abuso, necesitamos teologías que revelen el Corazón del Universo.

En mi búsqueda de claves cristológicas acerca de la existencia y rol del poder erótico, estaré abocada a una tarea teológica. Sin embargo, mis interpretaciones se las debo a la investigación histórica de estudios bíblicos, que también ha llegado a una mayor comprensión de los textos bíblicos como

Este ensayo fue publicado en 1988, en el libro de Rita Nakashima Brock *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power* (New York: Crossroad), con el título "The Feminist Redemption of Christ".

afirmaciones teológicas. Dentro de los textos, hemos encontrado alusiones a realidades transformadoras de vida basadas en el poder erótico, imágenes tanto de *brokenheartedness** como de *heart**.

El foco de la redención ha residido tradicionalmente en Jesús como el Cristo, demostrando, creo, una preocupación androcéntrica por los héroes. Sin embargo, se encuentran presente realidades dadoras de vida, y podemos distinguirlas en imágenes bíblicas que nos llevan a recuperar nuestro *heart*. Antes de entrar en una discusión acerca de las imágenes bíblicas de poder erótico, quiero analizar por qué yo considero que las cristologías basadas en Jesús no son adecuadas para transformar el patriarcado ni para curar el sufrimiento.

Varias suposiciones han guiado mi búsqueda de imágenes cristológicas de poder erótico. En primer lugar, mientras la cristología, definida en un contexto amplio, es la explicación lógica de lo establecido por la fe cristiana acerca de la presencia divina y la actividad salvífica en la vida humana, las explicaciones teológicas emergen de contextos sociales e históricos particulares. Por lo tanto, conceptos abstractos, filosóficos, tienen raíces políticas y psicológicas. La cualidad convincente de cualquier idea reside antes que nada en lo que Whitehead, en *Modes of Thought*, llama interés, en los sentimientos que yacen detrás de un compromiso con la búsqueda de la verdad y en el sentido intuitivo de conexión que otorga a ideas particulares una fuerte importancia.¹ En el siguiente análisis de la cristología tradicional, pondré énfasis en lo que yo creo que son las conexiones fundamentales de los conceptos cristológicos con las amplias estructuras sociales y psicológicas de la familia patriarcal, especialmente en cuanto a la orientación de su poder y al daño provocado a sí mismo. Creo que los fundamentos patriarcales de muchas de las ideas cristológicas clásicas, dan a los creyentes una sensación de la extensa importancia y sentido de coherencia interna de aquellas ideas. En su tiempo y contexto, estas ideas pueden haber tenido un impacto transformador, pero ahora ayudan muy poco a desmitificar el patriarcado o a redimir a la humanidad en su plenitud.

Creo que las imágenes de la familia patriarcal enraizadas en la teología cristiana, son parte del atractivo emocional de ciertas doctrinas y de las hipótesis patriarcales de la teología. Como la teología feminista pretende llevarnos hacia un futuro no patriarcal, el análisis social, político y psicológico de las raíces de la doctrina es crucial para desmitificar conceptos teológicos no liberadores y actuales defensas de esos conceptos. El soporte patriarcal de muchas doctrinas teológicas no está, obviamente, encubierto. Las estructuras patriarcales se manifiestan en forma especialmente clara en las analogías familiares usadas para explicar las afirmaciones doctrinales.

El forzado poder de muchas ideas reside en las imágenes asociadas a ellas y en su asociación inconsciente con experiencias no examinadas, pero

emocionalmente poderosas. Los sistemas filosóficos usados para explicar las imágenes a menudo esconden o disminuyen su habilidad psicológica para invocar interés. El poder de las imágenes es anterior; mayor que sus explicaciones intelectuales, al igual que el desarrollo intelectual de un niño depende del mundo concreto de los objetos que él internaliza como recursos para su desarrollo personal. Pero como la teología no puede ser reducida a la sociología ni a la psicología, las nuevas percepciones feministas en estas áreas deben ilustrar nuestros estudios de las últimas afirmaciones hechas por la teología cristiana, para poder así desarrollar teologías más liberadoras.

MAS ALLA DE JESUS COMO CRISTO

Avanzando más allá de una comprensión unilateral del poder, desarrollaré una cristología no centrada en Jesús, sino en relación y comunidad como el centro del cristianismo que hace pleno y sana. En este sentido, Cristo es lo que yo llamo *Crista/Comunidad*.² Jesús participa al centro de esta *Crista/Comunidad*, pero no genera el poder erótico ni lo controla. El es traído a la existencia a través de ella y participa en su co-creación. La *Crista/Comunidad* es una realidad vivida, expresada en imágenes relacionales. De esta forma, la *Crista/Comunidad* es descrita en las imágenes de los acontecimientos en los cuales se manifiesta el poder erótico. La realidad del poder erótico dentro del ser conectado, significa que no puede ser localizado en un solo individuo. Por lo tanto, lo verdaderamente cristológico, es decir, aquello que verdaderamente revela la encarnación divina y el poder salvífico en la vida humana, debe residir en el estar conectado y no en individuos únicos. La naturaleza relacional del poder erótico es verdadera tanto durante la vida de Jesús como después de su muerte. El no lo revela ni lo encarna, pero participa en su revelación y encarnación. Y a través de sus millones de encarnaciones y alegres manifestaciones, somos llevados de tomar *heart*.

El *heart* -el ser en estado de gracia original- es nuestro guía hacia los territorios del poder erótico. A través de ese poder llegamos a tocar y a ser tocados, a transformar y a ser transformados por todo aquello que es "el ser total y misericordioso". Pero para llegar a esa sabiduría debemos comprender la profundidad de la destrucción del *heart* causada por el patriarcado y sus símbolos. Cristo, como centro del cristianismo, compartirá esa destrucción mientras el sistema patriarcal apoye puntos de vista unilaterales de poder. El feminismo y el cristianismo pueden converger en amor y justicia si Cristo puede llegar a revelar el poder erótico. Esta cristología feminista, al ser guiada por el corazón, desarrolla otra forma de comprender a Cristo que nos alejará de los territorios del patriarcado, acercándonos a un mundo donde la encarnación abarcará la vida humana en su plenitud.

Si la *Crista/Comunidad* se puede presentar como imágenes de poder

erótico, el poder divino no puede ser representado en imágenes de la familia patriarcal, que quebrantan el corazón, ni en la vida de una sola persona histórica y heroica, identificada únicamente como Cristo. Indagaré en imágenes que nos permitan acceder al pleno y misericordioso ser de la encarnación divina y que iluminan la presencia y rol del poder erótico, incluso en el *brokenheartedness* y el quebrantamiento del ser que producen las estructuras familiares patriarcales del cristianismo. El poder erótico existe al igual que el extenso proceso de la vida humana misma, constantemente fluyendo y creciendo en sus relaciones; como el corazón del cristianismo, así también lo hace Cristo como *Crista/Comunidad*.

EL ABUSO DEL HIJO DE DIOS

Aunque yo no recomiendo el uso continuo y exclusivo de la imagen de Dios/Diosa como padre, ésta ha sido una metáfora poderosa y compleja. La imagen contiene una añoranza nostálgica. En la sociedad patriarcal está virtualmente ausente el padre íntimo y nutriente. Sin embargo, las personas necesitan ese tipo de amor. Un padre castigador o distante frente a tales necesidades, y la inhabilidad de las madres para satisfacer todas las necesidades del niño y su tendencia a usar a los niños y niñas para necesidades adultas, puede provocar la identificación con el padre poderoso, en un intento de autoprotección. En este proceso no se satisfacen las necesidades de los niños. En una cultura patriarcal, la teología de una niña maltratada que necesita amor estaría, creo, expresada en términos de culpa o falta y liberación del castigo a través del amor del padre que es percibido como el más poderoso. Esta psiquis dañada y a la defensiva necesita proyectar la ambivalencia del ser en una fuerza o grupo externo y rechazar a aquellas personas que podrían cuestionar tal sistema. Esta proyección se manifiesta con fuerza en el cristianismo, a través de la persecución y destrucción de los herejes y en su condena de los paganos.

En forma alternativa, el anhelo de una relación íntima con el padre se puede manifestar en la imagen de un padre divino, amoroso, no del todo castigador y que ama incondicionalmente toda la creación. Pero el afecto de ese padre sería distante, abstracto e impersonal, debido a que en gran medida es irreal. Esta falta de afecto real la vemos en las doctrinas de la *apatheia* divina y en la afirmación de que el amor más elevado es el ágape, amor basado en una objetiva ausencia de pasión.

Además del anhelo de una imagen protectora no amenazante de Dios/a como padre, la imagen podría, en su máxima expresión, generar una solidaridad comunitaria. Esta imagen paternal puede impulsar la unidad y la obligación ética familiar dentro de una comunidad creyente, concepto de comunidad que, en teologías más liberales, se extiende a toda la creación. Así, Dios/a como padre en teologías liberales podría tener el impacto transformador de una metáfora que ayuda a los fieles a ver sus relaciones bajo una nueva luz. Si consideramos

a todos los seres humanos como hijos e hijas de un solo padre, se podría afirmar que la humanidad es una familia unida, aunque la realidad contradiga tal afirmación. Sin embargo, la imagen rara vez funciona así para las mujeres. Se ha llegado a declarar que todos los hombres son hijos de un padre en común, dejando a las mujeres fuera de la fraternidad ecuménica. Además, la imagen de relación vía el padre, coloca a un intermediario como autoridad externa que impulsa el amor por decreto.

Los sistemas teológicos que cargan con el anhelo de un pasado irreal, tienden a prohibir una aceptación verdadera de nuestras experiencias de vida. Estos sistemas de añoranzas se basan en la nostalgia, la nostalgia de niños que han sido violados, un abuso epidémico en la cultura patriarcal. En vez de sustentarse en las experiencias del poder erótico que toca el corazón y en el profundo amor recibido de otras personas que hemos internalizado, estos sistemas sitúan el amor en la autoridad externa y en la obediencia a voluntades ajenas. Al estar sujetos a un poder unilateral, se supone que debemos actualizar la mutualidad y la interdependencia. Al tratar de orientarnos hacia un poder trascendente y externo, estos sistemas estimulan la cobardía y dificultan la autopercepción y el poder personal. Promueven la dependencia del paternalismo y engendran la idea de un poder divino unilateral. Aquellos que intentan ser honestos acerca de sus experiencias en una sociedad patriarcal, se sentirán alienados de ella y probablemente rechazarán los elementos destructivos y nostálgicos de tales sistemas teológicos. Sin embargo, si prestamos atención a la nostalgia tratando de encontrar indicios en vez de rechazarla cabalmente, podemos descubrir lo que allí falta, la interdependencia -la intimidad, el respeto y el cariño necesarios para amar al ser total y misericordioso que proviene de la conexión.

En analogías teológicas de la relación padre-hijo, el padre y el hijo están tan fusionados que el padre está sumergido en el hijo quien, idealmente, no tiene voluntad independiente. Esta fusión padre-hijo sirve para mantener la independencia del padre y la dependencia del hijo. La teología trinitaria clásica sigue este modelo de paternalismo. El padre es independiente de la creación y el hijo emana del padre y es dependiente de él, aun cuando el hijo coexista con el padre al comienzo de la creación. El aspecto que coexiste con el padre, el logos, es esa naturaleza tan fusionada con el padre. La causalidad a través de la voluntad divina fluirá unilateralmente del padre por medio de su palabra al hijo.

La fusión padre-hijo no es lo mismo que la empatía que una persona siente por otra que sufre. La sintonía empática evita que una persona provoque sufrimiento a otra, porque se confirma la dignidad y valor del otro como un ser único y distinto. Nuestra capacidad de sufrir con otro nos da poder, en cierta forma, para detener el sufrimiento. La función de la empatía es evitar o detener el sufrimiento y el autosacrificio, no provocarlo ni permitirlo.

El padre-dios patriarcal fomenta la dependencia y, en sus encubiertos aspectos castigadores, está muy presente en muchas doctrinas de reconciliación. Las imágenes de reconciliación del Nuevo Testamento generalmente caen en cuatro categorías, según J.F. Bethune-Baker en *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*: (1) a través de la muerte de Jesús, los enemigos de Dios se reconcilian unos con otros; (2) la humanidad está bajo la esclavitud del pecado, requiriendo la muerte de Jesús para su redención; (3) el pecado tiene a la humanidad en déficit, y la muerte de Jesús paga la deuda; o (4) Jesucristo es una propiciación, un sacrificio puro, que sana a la humanidad del pecado.³ Formulaciones trinitarias conectadas a la reconciliación enfatizan el sacrificio del padre-dios al aceptar la vida mortal, por lo que él también sufre a través de la crucifixión. (Esta formulación suena como una variación de lo que los padres dicen a los hijos cuando los castigan: "Esto me duele más a mí que a ti".) Las reflexiones antes señaladas, comenzaron "desde arriba", desde la perspectiva divina de Jesús como Cristo, aceptando la necesidad de proteger la autoridad.

Las cristologías de la reconciliación contienen cierta noción del pecado original, donde se cree que la humanidad nació con un caudal trágico. Por lo tanto, debemos depender del padre perfecto para que nos muestre el camino para reparar la relación con él y con los demás. Primero el padre debe castigar a su hijo perfecto, para luego perdonar al resto y amarlos. En fórmulas más benignas de reconciliación, el padre no castiga al hijo. En vez de ello, el padre permite que el hijo sufra las consecuencias de la maldad creada por su descarriada creación. De esta forma, el padre observa con angustia pasiva cómo su hijo más querido es llevado a la muerte, porque el padre se niega a interferir con la libertad humana. El sacrificio de este hijo perfecto es el camino hacia una nueva vida con el padre para todos aquellos que, haciendo uso de su libertad, optaron por creer que el sufrimiento de otro podía redimir nuestra naturaleza imperfecta. La muerte y resurrección de este hijo son celebradas como salvíficas.

Las formulaciones trinitarias de la reconciliación absuelven a dios padre de su aspecto castigador al afirmar que las consecuencias del pecado humano son aprehendidas por la existencia divina, a tal punto que el sufrimiento divino se resta al sufrimiento humano. Este traslado del sufrimiento a través del trabajo del hijo revela el verdadero amor de la naturaleza divina. La persona humana que sufre el castigo por el pecado en esta transacción cósmica es quien menos se lo merece, porque él es el hijo que no ha pecado. Al sacrificar a su único y más querido hijo, dios padre demuestra su amor por todos los demás. Al creer que esta transacción revela la gracia del amor del dios padre, los fieles quedan absueltos de la necesidad de sufrir las consecuencias del pecado. En vez de ser co-creadores y co-reveladores de la gracia, los seres humanos son receptáculos dependientes de los frutos de un hecho que funciona dentro de un dios

trascendente. Se nos induce a creer que nuestro propio sufrimiento ha sido eliminado por el sufrimiento de otro y por una transacción cósmica al interior de la vida divina. Si estamos dispuestos a permanecer dependientes de este poder, vivimos en la gracia. La negativa a vivir en tal dependencia es el pecado, la arrogancia, enlodándonos en las consecuencias de un falso sentido de independencia. Lo que falta en este esquema es la interdependencia y la mutualidad. No estamos llamados a aceptar nuestro propio sufrimiento, ni a tocar el profundo dolor que sentimos por no haber sido amados y respetados, ni a descubrir los dones de la gracia en nuestra unión con nosotros mismos y los demás. En lugar de ello, se nos ordena mirar un sufrimiento y un poder ajeno a nosotros, ambos mayores que los nuestros.

La sombra de la omnipotencia encubre la reconciliación. El fantasma del padre castigador se oculta en los rincones. No desaparece nunca, ni siquiera cuando es transformado en imagen de la gracia misericordiosa. De esta forma, creo que la experiencia de la gracia se alberga no tanto en un claro sentimiento de dignidad personal obtenida a través de una percepción de la interdependencia y de la naturaleza incondicional del amor, sino en una sensación de alivio al escapar del castigo por nuestras faltas. La gracia paternalista funciona permitiendo a un grupo selecto estar en una relación favorable con el padre poderoso, pero la destructividad general de los sistemas opresivos de la familia patriarcal no es desafiada por tal benevolencia. En consecuencia, el juicio a los no elegidos es un componente necesario para la reconciliación.

Creo que estas doctrinas de salvación reflejan por analogía, imágenes del abandono de los niños o, peor aún, del abuso, convirtiéndolo en un comportamiento divino aceptable -abuso cósmico, por decirlo así. El padre permite, o incluso impone, la muerte de su único hijo perfecto. El énfasis está en la bondad y poder del padre y en el descrédito e impotencia de sus hijos, de modo que el castigo del padre es justo, y los hijos son culpables. Mientras las doctrinas de la reconciliación enfatizan la gracia y el perdón del padre, simulando que acepta a todas las personas sin exigirles que sean buenas y que estén libres de pecado, esta aceptación depende del sufrimiento del único hijo perfecto.

La tendencia a aceptar la culpa por estar equivocado es característica de un niño maltratado, como lo señala Miller. El niño proyecta la imagen de un padre ideal en una figura externa que siempre tiene la razón y que es la fuente tanto del amor como del castigo justo. Esta proyección ayuda al hijo a manejar una sensación de rabia al habersele negado el amor, al ser herido y descalificado. Además, el niño llega a asociar el dolor con el amor. Esta asociación también conduce a la necesidad de evitar el dolor separándose de los aspectos atemorizantes o negativos del ser, proyectándolos en otros, como ha pretendido hacerlo la teología cristiana con las mujeres, los paganos, los judíos, y con todos los "no elegidos" que son chivos expiatorios adecuados.

Las fórmulas trinitarias clásicas reflejan las relaciones familiares patriarcales entre padre e hijo y entre marido y mujer. En la familia patriarcal, todos los miembros son considerados posesión y extensión de la figura de autoridad reinante. El padre y el hijo se convierten en una sola persona. El padre vive aspectos de su propia vida en su hijo. Esta fusión se repite en las imágenes de noviazgo de Jesucristo con la iglesia. Así, la humanidad se fusiona con el hijo a través de nuestra naturaleza humana común, y con el hijo y el padre a través del espíritu. La propia abstracción e incoherencia de las doctrinas, debiendo ser continuamente reexplicadas y racionalizadas en la tradición, me indica que éstas tienden a reforzar imágenes misteriosas y un sentido de fusión, que es parte de la experiencia humana. Pero la fusión no puede satisfacer nuestras más profundas necesidades espirituales de tener imágenes de intimidad. La verdadera intimidad está basada en lo contextual, lo único y lo particular, y también en la interdependencia.

Crear que hemos sido perdonados por nuestros pecados por un acto previo de gracia divina a través del sufrimiento del hijo, puede llevar a la autoaceptación y al perdón de otros. Al ser liberados del temor al castigo, se produce una apertura de bondad hacia otros, como le ocurrió a Lutero en su despertar a la gracia. Sin embargo, las formulaciones doctrinales tradicionales no hacen nada para transformar las estructuras dualistas y castigadoras de la familia patriarcal, como lo demuestra el virulento antisemitismo de Lutero. Las teologías tradicionales permanecen centradas en la relación dependiente de creyentes individuales con el padre trascendente. Las doctrinas tradicionales contienen muy pocos elementos que nos conduzcan a un análisis concreto de las dimensiones sociales del pecado o a una perspectiva social de la encarnación. No somos capaces de ver el sufrimiento que hay al interior de las estructuras sociales en las cuales todos participamos, ni nuestra responsabilidad para lograr la transformación de esas estructuras. Las teologías de la liberación enuncian muy claramente esta crítica al individualismo en el cristianismo.

Otras posiciones cristológicas no trinitarias, con frecuencia etiquetadas como heréticas, como el arianismo, no están libres de la tendencia que lleva hacia la fusión, aunque Ario estableció una mayor distinción entre padre e hijo, de modo que el hijo sólo sabía, en forma infantil, lo que el padre le permitía saber. Sin embargo, el hijo vive su vida en el padre. Fórmulas no trinitarias como el apolinarismo o el monotelismo llevan la fusión hasta el extremo y eliminan el elemento crucial de la fusión de Jesús con la humanidad, apartándolo muy lejos hacia lo divino.⁴

LA LIBERACION MODERNA DE JESUS

El término "Jesús histórico" identifica al Jesús de los Evangelios y lo que

se puede saber históricamente acerca de él a través de los estudios bíblicos. La búsqueda del Jesús histórico, en los siglos XIX y XX, es extremadamente importante para las cristologías modernas. Esta búsqueda enfatiza la humanidad de Jesús sin precedentes y desafía a las cristologías que lo proclamaron como el agente de la acción divina universal a través del rechazo de su existencia física. Su vida histórica y el mundo actual han cobrado importancia. Además, las investigaciones sobre el Jesús histórico han proporcionado información invaluable acerca de los orígenes del cristianismo. Ya no es posible escribir sobre Jesús sin mencionar su humanidad y el carácter escatológico de su mensaje. Esta búsqueda también ha ayudado a esclarecer los límites de lo que se puede saber de Jesús como persona histórica.

Las cristologías modernas de la encarnación destacan en la vida del Jesús histórico su aspecto revelador de la voluntad divina. Las teologías de la liberación dan importancia a su trabajo por los pobres y los desposeídos, y a su visión de la *basileia*, comunidad de presencia divina. Jesús es descrito como una figura salvadora heroica que desafía a la autoridad establecida y revela, a través de su trabajo y los hechos de su vida, la voluntad liberadora de la deidad que él adora. Así, realiza la voluntad de su padre. Las doctrinas modernas de la reconciliación proclaman la vida y muerte de Jesús como una manera única de revelar nuestro conocimiento de Dios/a. Ponen énfasis en lo que Jesucristo hizo por todos los seres humanos. Jesús se convierte en el guerrero heroico espiritual, el único conquistador que derrota la muerte, la injusticia o la maldad. La mayoría de las cristologías de la liberación se basan en alguna versión del paradigma pecado/salvación de la reconciliación, aunque la definición de pecado ha avanzado más allá de la culpa individual, hacia una comprensión social basada más bien en un análisis marxista. Estas cristologías resaltan el aspecto heroico de Jesús y su obediencia al padre. Además, confirman a Jesús como el vehículo humano para llegar a un conocimiento salvador y liberador de Dios/a.

Las cristologías feministas, de diferentes maneras, también se centran en Jesús como Cristo, aun cuando se cuidan de convertir a Jesús en la exclusiva revelación de Dios/a. Patricia Wilson-Kastner establece una igualdad entre un feminismo holístico y el tema cristológico de la reconciliación. Traduce la plenitud a un modelo inclusivo de humanidad y afirma que, como ser humano específico, Jesús reveló el amor divino.

Jesús se hizo carne para demostrar entre nosotros el amor de Dios, amor que no es solamente una expresión de buena voluntad, sino el poder de una energía que es el corazón, la esencia y la fuerza cohesiva del universo. [p. 90]. (Patricia Wilson-Kastner, *Faith, Feminism and the Christ*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.)

Wilson-Kastner reconoce que la exaltada visión de la masculinidad de Jesús ha llevado a la iglesia a una misoginia desenfadada, y critica los intentos de absolutizar cualquier aspecto concreto particular de la personalidad de un individuo. Al desarrollar una cristología inclusiva, ella afirma que Cristo como Jesús revela la naturaleza del amor tal como existe en la actualidad.

Para nosotros, Cristo es la expresión humana de Dios, y por lo tanto, debemos tratar de comprender lo que Dios significó en Cristo... Cristo no es simplemente una nueva persona de sexo masculino, sino aquél que enseña a todas las personas cómo vivir. Como humano, nos muestra qué es la posesión y la entrega de nosotros mismos. Así, tenemos el vínculo entre lo divino y lo humano, entre el cosmos y sus habitantes conscientes... El Cristo al cual nos estamos refiriendo es, después de todo, el Cristo viviente, no simplemente un rabino palestino del siglo I. [p. 91]

Por una parte, Wilson-Kastner declara que Jesús es *un* ser humano que revela el amor divino. Por la otra, ella afirma que, en su crucifixión, se convierte en *el* nuevo ser humano, el sacerdote perfecto que, como Cristo, reúne en sí mismo todos los dualismos alienantes que fragmentan la condición humana. En este cambio de significado, Wilson-Kastner se retracta de una afirmación anterior en la que establece que la inclusión total de las características concretas de cualquier vida individual o de cualquier grupo de personas es esencial para comprender la plenitud y desarrollar una teología adecuada. Una teología adecuada debe incluir esas características basándose en toda la comunidad humana.

Hoy en día, para adquirir nuevas percepciones, es necesario considerar una variedad de perspectivas y encontrar una base más firme y plausible para la teología. Esa base debe incluir a toda la comunidad humana, no sólo una parte de ella, y a Dios como fuente de ese todo... Si nuestra relación fundamental reside en la unidad humana, entonces *todos* los valores y decisiones de los humanos deben tomar en cuenta el todo. Esta toma de decisiones significa equilibrar y pesar no sólo muchos de los factores relativos a la diversidad individual, sino también la complejidad de nuestras interrelaciones. [p. 65]

Mi impresión es que Wilson-Kastner se retracta del significado global de su posición cuando comienza a hablar acerca de Cristo. Su vuelta atrás involucra varios cambios. En primer lugar, ella se refiere a lo que yo he identificado como el sentido feminista del ser total y misericordioso -la necesidad de conectarnos con la existencia real de la manera más amplia posible y la profunda afirmación positiva de la diversidad de la vida- y cambia a un concepto

cristiano de unidad más monolítico y abstracto, poniendo la característica concreta en un lugar secundario. Al hacer esto, establece que una sola persona humana encarna la unidad, en vez de todo el conjunto de interconexiones que hay en una comunidad. Este cambio significa, creo, que Wilson-Kastner supone implícitamente que las diferencias humanas, que emergen de la realidad de nuestras características concretas, son las causas de la alienación y la destrucción en las relaciones humanas. Su réplica a esta tendencia hacia la alienación es la unidad. La realidad positiva de las diferencias que distinguen a una persona de otra, razón de ser de las relaciones, y de nuestra profunda co-creación mutua, se subordina a los aspectos negativos de las diferencias. Luego asegura que la raza humana es un principio unificador. En consecuencia, una persona puede fundir la complejidad de la condición humana en su ser, como representante de la raza humana.

Al asumir la naturaleza divisoria de las particularidades, ella afirma que las características concretas de la vida de Jesús son ejemplos de la humildad y la abnegación de Dios/a. Sostiene que la existencia de Jesús, como persona humana encarnada, es secundaria al principio universal y abstracto de superar el dualismo. Por una parte, establece que el Cristo crucificado no nivela todo en una totalidad indiferenciada en la cual se elimina la multiplicidad. Por la otra, dice:

Debido a la unidad de la divinidad y humanidad en el Cristo crucificado, el Dios que se entrega y que recibe, acepta la condición humana fragmentada en la vida divina para su sanación, y la humanidad de Cristo reúne en sí misma todas las fuerzas de alienación y destrucción activas en su propia muerte. Todas las dualidades que dividen, separan, provocan dolor y soportan la opresión y falta de comunión con los demás, se reúnen en la crucifixión, y Cristo las recibe... Todo converge hacia él, y en su persona y actividad, todo encuentra plenitud y significado. [p. 100]

Así, Jesús se convierte en una excepción de la naturaleza concreta de los seres humanos, más que en un ejemplo de ella. Ninguna persona humana, excepto Jesús, representa la plenitud. Ya que después de su muerte, explica Wilson-Kastner, la iglesia completa se convierte en Cristo.

Ocurre otro cambio cuando Wilson-Kastner expande el logos para incluir la Sabiduría, que, según ella, produce la encarnación tanto masculina como femenina y afirma la interdependencia. Con este cambio, también intenta afirmar la infinita variedad de interrelaciones concretas y actividades cambiantes. Esta inclusión de lo femenino y lo masculino en la encarnación divina, la lleva hacia una cristología andrógina, que es consecuente con su necesidad de hacer de Jesús una imagen lo más inclusiva posible.

En *To Change the World*, Rosemary Ruether señala que las cristologías

andróginas no son inclusivas, aun cuando declaren que Jesús como Cristo representa un concepto inclusivo de la humanidad. El símbolo de Jesús no es totalmente igualitario, porque a ninguna mujer se le permite representar el potencial humano completo.

El concepto mismo de androginia presupone un dualismo psíquico que identifica la masculinidad con una mitad de las capacidades humanas y la femineidad con la otra... Los hombres obtienen su lado "femenino", pero las mujeres contribuyen al todo al especializarse en la representación de lo "femenino", que significa la exclusión del ejercicio de los roles de poder y liderazgo asociados con la masculinidad. [pp. 49-53]

En todo caso, la androginia no es tan igualitaria como parece. El Yahvé masculino tiene una larga historia de cualidades andróginas, como rey, padre y amante, con características tanto controladoras como amorosas. En una estructura social patriarcal, las mujeres son consideradas extensiones del hombre y de sus necesidades, de modo que los aspectos nutritivos y cariñosos de la femineidad quedan sometidos al interior del ser masculino. El hecho de que Yahvé como padre tenga cualidades femeninas, no desafía y ni siquiera desmitifica las estructuras patriarcales. Un Jesucristo andrógino también repite el esquema patriarcal. La Sabiduría, o Sofía, no es actualmente el equivalente femenino de Yahvé o del logos, aunque podemos trabajar para lograrlo.

La tendencia de la iglesia a deificar la masculinidad de Jesús, podría solucionarse al situar lo concreto de lo humano en un lugar secundario con respecto a una noción abstracta de su humanidad, que simboliza la unidad. Pero esta visión de la unidad genera otro problema. Wilson-Kastner afirma que la revelación que hace Jesús del amor divino y su muerte, revelan la unidad. Si un individuo puede revelar la unidad, creo que este concepto se separa de la unidad como interconexión, la cual sólo puede ser encarnada en su plenitud en la realidad de las relaciones.

A estas alturas, creo que Wilson-Kastner está usando dos nociones de unidad como una sola. La lucha que cada una de nosotras enfrenta para lograr una unidad o plenitud coherente en nuestras vidas, a través de todos los complejos elementos relacionales que forman nuestra identidad, está siempre limitada y culturalmente restringida, sin importar lo inclusivo que pueda ser nuestro mundo real. Ese logro de la integridad, esa profundidad de corazón, es distinto, aunque no opuesto, al logro de la comunidad, en la cual todos deben estar presentes para que exista unidad. De hecho, yo aclararía que el segundo tipo de unidad es anterior a, y crucial para la formación del primero. Nuestras mutuas experiencias reales son cruciales para nuestra comprensión de la existencia y de Dios/a, así como también para lograr una plenitud que se mueva

hacia la aceptación de una relatividad cultural, y una capacidad para conectarnos con todo lo que existe. Según Wilson-Kastner, el primer tipo de unidad está antes que el segundo.

Además, confunde la plenitud con el primer tipo de unidad, al mezclar, sin previa crítica, análisis políticos concretamente feministas de opresión y liberación con nociones filosóficas más abstractas de unidad y reconciliación tomadas de la teología cristiana. El término plenitud usado por feministas, conlleva connotaciones físicas, psicológicas, políticas, económicas y sociológicas concretas. Cuando los cristianos hablan de unidad, en general se están refiriendo a unanimidad doctrinal, que conlleva connotaciones filosóficas. Wilson-Kastner salta de una a otra sin demostrar en qué se parecen. Al hacer esto, creo que atenúa la importancia de la experiencia real y de la realidad concreta en el pensamiento feminista, confundiendo así unidad con conexión.

Wilson-Kastner no considera esenciales las propias formas en que los seres humanos están en el mundo. Las personas concretas son la evidencia y los canales del poder erótico. El regalo que el mundo nos da y la presencia de Dios/a en el mundo nos llegan *a través de* la corporalidad. No nos percibimos a nosotros mismos ni a otras personas como principios abstractos o como seres humanos en general, sino como concretamente presentes -como hombre negro alto, mujer vieja latina, pequeño recién nacido coreano, hombre gordo rubio, etc. No llegamos a amarnos unos a otros a través de las abstracciones, sino a través de las complejas y ambiguas realidades de nuestra propia y única existencia. Nuestras abstracciones emergen de lo concreto, de las vivas realidades de nuestro rico mundo interno de los objetos. Nuestras ideas e imágenes brotan de allí. Ese mundo interno es un espejo del mundo externo concreto, aun cuando se apropie de él creativamente.

El uso del concepto "la raza humana" como la clave para entender el significado de Jesús, refleja una comprensión feminista inadecuada de la plenitud. Afirmar que personas concretas son ejemplos de la humildad de Dios/a en la encarnación, reduce a un status secundario todos los ricos y complejos elementos relacionales que nos hacen ser personas humanas. Lo concreto es tomado como algo contingente a o trascendido por la encarnación que Jesús hace del Logos divino. Sin embargo, el mundo de Jesús y el poder divino en ese mundo están encarnados en él, en la distintiva complejidad de su propia vida. Y esa vida fue tan limitada y culturalmente restringida como cualquier vida humana. Lo concreto de nuestras propias vidas proviene de la interconexión en los distintos contextos y revela el poder erótico. Por lo tanto, para que haya plenitud, los demás son esenciales. La plenitud como comunidad no se puede resumir en una vida.

Estamos singularmente constituidos por complejas características que son la plenitud de nuestro ser. La inclusión generosa de las características

concretas de la vida, afirma las interacciones del poder erótico en el mundo. La plenitud de la humanidad es la presencia del poder erótico en cada individuo-en-comunidad y en el constante cambio y crecimiento de cada momento de la existencia. Seguimos siendo la encarnación más plena del poder erótico cuando nuestro cuerpo, sentimientos, necesidades y percepciones están asegurados como un aspecto integral del transcurso de nuestra existencia y como el camino de nuestra conexión con y co-creación de otros. El idealismo cristiano y su dualidad mente-cuerpo han subordinado constantemente lo físico, o lo material y terrenal, a lo espiritual, o al alma y el cielo.

Cuando definimos la perfección humana poniendo en evidencia el lugar secundario del poder erótico en relación al alma o espíritu, los complejos elementos que singularmente nos constituyen quedan subordinados a nuestra inclusión abstracta en Jesús como Cristo. Aquello a lo cual le negamos importancia en otros, se convierte en algo difícil de afirmar en nosotros mismos. Al reconocer las particularidades de Jesús en sus diversas formas como un aspecto de Dios/a y del mundo en él, podemos reconocer en qué se diferencia de nosotros y asegurar que nosotros y nuestro mundo encarnamos a Dios/a. Por lo tanto, la particularidad no es la abnegación del poder divino, sino un aspecto de su plenitud. Jesús fue co-creado por su mundo, así como nosotros por el nuestro.

Rosemary Ruether, al construir su posición en cristología, critica a las cristologías andróginas (discutidas más arriba) y a las cristologías del espíritu. Las cristologías del espíritu desencarnan la dimensión espiritual del Jesús histórico, concreto, llamando a esta dimensión espiritual, "Cristo". A través de esta espiritualización de Cristo, varios grupos, tales como los Shakers, han introducido una nueva forma de reencarnación de Cristo. Aun cuando estas cristologías del espíritu se permiten afirmar que Cristo puede tomar forma femenina, lo hacen a expensas del cuerpo. Según Ruether, nada en las cristologías del espíritu nos permite una proclamación positiva del cuerpo femenino, ni profundas relaciones con la naturaleza. Yo pienso que ella va por la senda correcta al rechazar los intentos de espiritualizar a Cristo. La desencarnación de Cristo de Jesús y su reencarnación en un nuevo y único salvador, permite declarar que una forma humana, masculina o femenina, es Cristo, ubicando el poder unilateralmente en un lugar. Sin embargo, creo que la posición personal de Ruether suscita otras dificultades, porque ella opera parcialmente desde un ángulo de poder cuyo telón de fondo es unilateral.

Según Ruether, las críticas sobre la jerarquía religiosa y social hechas por Jesús son paralelas a las críticas feministas al patriarcado. Ella usa el modelo de la tradición profética para demostrar la validez de su rol redentor en la vida humana. Como profeta, Jesús proclama una nueva visión de la relación con Dios/a y el mundo, una visión no jerárquica e iconoclasta.

Como liberador, 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 liberador no 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. El habla a y recibe respuestas de las mujeres de estratos bajos, porque ellas representan el nivel inferior de esta red y no tienen el más mínimo interés en perpetuarlo. [1983, p. 137]

Jesús revela un nuevo llamado a la liberación que trasciende todo status y privilegios. La conducta profética de Jesús es una evidencia de la compatibilidad del feminismo con el cristianismo. Ruether piensa que la masculinidad de Jesús revela la

kenosis del patriarcado, el anuncio de la nueva humanidad a través de un estilo de vida que descarta el privilegio jerárquico de las castas y habla en favor de los humildes. [1983, p. 137]

Jesús es quien moralmente trasciende al patriarcado. En consecuencia, Jesús es la autoridad y evidencia del cristianismo feminista.

Con el Jesús histórico comienza un proceso. Ruether, al igual que Wilson-Kastner, no quiere limitar a Cristo en Jesús. Ella insta a que la relación redentor-redimido sea vista como una interacción fluida, para que el redentor sea alguien que ha sido redimido. "Aquellos que han sido liberados pueden, a su vez, convertirse en personas paradigmáticas y liberadoras para otras" (1984, p. 138). Ruether niega la redención "definitiva" de Jesús y habla de una persona crística capaz de estar presente en toda la humanidad liberada.

Cristo, la humanidad liberada, no está confinado a la perfección estática de una persona de hace dos mil años. Más bien, la humanidad redentora va adelante de nosotros, llamándonos hacia dimensiones aún incompletas de liberación humana. [1983, p. 138]

Mientras Jesús es el primer Cristo profético, el futuro reino de Dios/a será la segunda venida.

La dificultad con que yo me encuentro frente a la posición de Ruether, es su desplazamiento de un paradigma no relacional a uno relacional. El profeta bíblico es el individuo heroico, alguien que recibe una revelación privada de Dios/a y luego la proclama contra todos los obstáculos. El profeta, aislado y perseguido, predica un mensaje acerca de la adoración adecuada al único Dios/a verdadero. Hay pocas imágenes proféticas que demuestren receptividad por

escuchar a o que interactúen con una comunidad de apoyo. El profeta busca proteger la soberanía de la voluntad divina contra cualquiera que la amenace.

Al poner la relación más plena de Jesús con Dios/a dentro de un contexto profético, el mundo al cual Jesús posteriormente predica y ayuda, se convierte en la prueba objetiva de su relación privada con Dios/a. Porque el profeta generalmente tiene una experiencia privada con Dios/a y obedece protegiendo el mandato divino. La relación iconoclasta y de entrega de Jesús con el mundo constituye una evidencia de su derecho a ser llamado Cristo. El mundo se convierte en el terreno que prueba su relación personal con Dios/a y su poder unilateral. Como hombre liberado, libera y potencia a otros. Según el esquema de Ruether, los oprimidos funcionan como víctimas que son influenciadas. El mundo no se describe como algo constitutivo de la percepción personal que Jesús tiene de Dios/a o como fuente de su poder. Jesús es el héroe y el liberador. Ruether afirma que el redentor también es redimido, pero no da evidencias de ello, ya que sólo los liberados pueden liberar. La relación del liberador con el oprimido es unilateral. Por lo tanto, el héroe debe hablar *por* las víctimas. Los derrotados no hablan *a* los fuertes. Creo que Ruether mantiene un modelo heroico unilateral.

La función iconoclasta de los Evangelios ha sido muy estudiada por su capacidad de afirmar la justicia y destrozarse el patriarcado. La justa ira de la iconoclasia profética es esencial para destrozarse la complacencia y las trincheras de las estructuras de poder. Este rompimiento es crucial para el poder de los débiles -para que aquellos que están bajo las jerarquías, duden de las formas dominantes de pensamiento y piensen en nuevas formas. A nivel político, la iconoclasia consiste en desmitificar el poder dominante de la élite reinante. A nivel personal, se desafía la orientación de la destrucción del *heart* hacia el poder controlador y la rigidez defensiva. Sin embargo, el aplastamiento es sólo la mitad de la historia.

Ruether mantiene una comprensión concreta e histórica de Jesús como Cristo liberador y no quiere limitar a Cristo en Jesús. Sin embargo, mientras Jesús está vivo, él es Cristo. Jesús desafía las estructuras sociales. El énfasis de Ruether en la necesidad de cambiar las estructuras sociales es esencial para cualquier comprensión feminista del cristianismo. La rabia es un paso esencial para la liberación, pero la liberación es sólo un elemento en la relación. La iconoclasia está demasiado polarizada para poder sostenerla.

La rebelión contra el paternalismo y la opresión es un paso importante de la rabia, pero quedarse pegado en ella puede llevar a una rígida autocomplacencia sin auto-crítica o a una reconstrucción inconsciente del poder sobre otros. El aplastamiento del poder dominante debe ir acompañado por una actitud de autopercepción y autoafirmación. El continuo enfoque en estructuras políticas fuera del ser -en posiciones de poder- nos aleja de percepciones importantes y

potencialmente liberadoras. El escepticismo que desafía la jerarquía proviene de una comunidad que apoya y potencia la desmitificación. En la posición de Ruether falta la crucial presencia de miembros de la comunidad de Jesús que encarnan a Dios/a y tienen un impacto transformador en él. Sin relaciones alternativas, el aplastamiento iconoclasta del poder significa también la fragmentación del ser. Necesitamos relaciones que nos ayuden a desarrollar los espacios que nos permita desenmascarar los poderes destructivos, incluso los nuestros.

EL JESUS DEL PODER EROTICO Y LA CRISTA/COMUNIDAD FEMINISTA

Para el proceso interactivo del poder erótico es esencial la cualidad de la intimidad de dar y recibir entre las personas. Las decisiones y acciones no son hechas por una persona, sino que resultan de circunstancias históricas y de nuestra profunda relación con otras personas. Creo que las ideas sobre Cristo expuestas más arriba, tienden a apoyarse en puntos de vista unilaterales del poder y en una comprensión demasiado limitada del poder de la comunidad. Presentan un Jesús heroico que por sí mismo es capaz de lograr una autoconciencia poderosa a través de una relación solitaria y privada con Dios/a. Si Jesús es descrito como alguien capaz de sentir profundo amor y preocupación por otros, él fue amado y respetado en primera instancia por las personas concretas de su vida. Si fue liberado, él estaba involucrado en una comunidad de liberación mutua, que Ruether señala pero no demuestra en su modelo de Jesús. La narración del Evangelio nos hace vislumbrar la mutualidad de las relaciones de Jesús en las imágenes de Capernaum, un lugar adonde Jesús regresa continuamente en busca de apoyo y nutrición, y en las escenas de las historias en que Jesús está de visita en casas de sus amigos en busca de conversación y consuelo físico. Incluso durante los momentos más activos de su quehacer, rara vez se le ve solo; uno de los primeros actos de su misión fue llamar a otros a participar en la creación de la *basileia*, comunidad de Dios/a.

La visión de Jesús de la *basileia* creció hasta llegar a incluir a los desposeídos, las mujeres y los no judíos, un grupo que Schüssler Fiorenza llama "los marginales", debido a su encuentro e interacción con la presencia real de esas personas. Ellas co-crean la liberación y sanación del *brokenheartedness*. Revelan el *heart*. Las relaciones crean la posibilidad de una nueva visión, ya que en el poder de la presencia real, funciona el poder erótico -poder divino encarnado. El contacto directo, profundo, de primera mano, permite la comprensión compartida y las percepciones transformadoras. Las visiones que potencian las acciones de una comunidad no se generan previamente a las relaciones. El término feminista, "identificado con la mujer", significa tener la capacidad de sentir y visualizar la justicia para la mujer sobre la base de relaciones concretas con mujeres reales, más que en conceptos predefinidos de visiones androcéntricas del mundo.

Si el feminismo llegara a reconciliarse con el cristianismo, esta reconciliación no sería posible porque Jesús, como la figura heroica, revele una visión no patriarcal de la comunidad en que pueden participar las mujeres. La reconciliación es posible por el trabajo de las mujeres y porque las percepciones feministas del poder erótico se entrecruzan con la confesión cristiana de que la realidad divina y el poder redentor son el amor en su plenitud. A través de experiencias y análisis feministas del dominio masculino y de una hermenéutica feminista del poder erótico en los textos bíblicos, es posible vislumbrar, dentro de textos androcéntricos, la importante presencia e influencia del poder erótico dentro de la Crista/Comunidad. En los textos, el poder erótico apoya y co-crea al ser integral y compasivo.

Esta reformulación feminista de la cristología depende de los trabajos de las feministas arriba mencionadas. Mi posición va en otra dirección dentro de los territorios feministas, pero no la habría podido desarrollar sin el desplazamiento del ámbito androcéntrico que la teología feminista ha estimulado. Creo que las visiones teológicas feministas de nuevos territorios están en buen camino para trazar una ruta más clara y verdadera hacia la justicia, el amor y la paz. Voy a investigar la cristología construida sobre la suposición de que el poder erótico divino libera, sana y crea la plenitud a través de nuestra voluntad de participación mutua. Lo que resulta es una cristología de interconexión y acción por la justicia, el amor y la paz, y no de autoridad, heroísmo y proclamación. He encontrado destellos de esta cristología del poder erótico en las historias de los milagros en el Evangelio de Marcos, en el exorcismo y sanación del *brokenheartedness* -en la Crista/Comunidad de poder erótico. También la encontré en la narración de la pasión del Evangelio de Marcos, mientras la comunidad se enfrenta a una de las más serias amenazas a su existencia.

LA REDENCION DE LA CRISTA/COMUNIDAD

La Crista/Comunidad emerge del poder erótico, lo revela y recrea, avanzando hacia el ser pleno y misericordioso. Incluso durante la vida de Jesús, la Crista/Comunidad no es simplemente la figura de Jesús combinada con un ideal abstracto, sino los miembros de toda su comunidad que generan el poder erótico. La Crista/Comunidad incluye las experiencias de su comunidad con él, pero no está limitada al Jesús histórico, aun durante su vida.

Basar una cristología principalmente en el Jesús histórico, como lo señala Schubert Ogden en *The Point of Christology*, equivale a cometer la "falacia del desplazamiento de lo concreto", término acuñado por Whitehead en *Science and the Modern World*.³ Confundimos un concepto con el contexto y eventos más amplios de los cuales fue tomado, convirtiéndolo erróneamente en el fenómeno completo. Esta falacia condena a una civilización a la esterilidad cuando sus abstracciones no pueden explotar hacia un contexto más amplio de

la realidad del cual estas abstracciones fueron tomadas. En *Christ in a Changing World*, Tom Driver argumenta con fundamentos éticos que Cristo entendido como Jesús debe ser sacado del centro del cristianismo, porque mantenerlo allí da prioridad a la existencia individual en vez de a la santidad más amplia de la comunidad.⁶ Para Driver, aun cuando Cristo sea descentralizado, Cristo se refiere a individuos dentro de comunidades específicas, a muchos Cristos. Creo que la individualización de Cristo pone fuera de sitio el lugar de la encarnación y la redención. Debemos encontrar los acontecimientos reveladores y salvadores del cristianismo en una realidad más amplia que la de Jesús y su relación con Dios/a o de cualquier Cristo individual posterior.

Tanto la antigua como la nueva búsqueda del Jesús histórico presupone la importancia fundamental del individuo. Sin embargo, los individuos sólo tienen sentido en un contexto mayor de eventos enclavados en estructuras históricas particulares. La tendencia a centrarse en los héroes puede desviar nuestra atención de los factores más importantes para comprender un evento. Los eventos surgen de factores socioculturales, así como de individuos únicos que participan en la configuración de ellos. En *In Memory of Her*, Elisabeth Schüssler Fiorenza ilustra en perspectiva el cambio que se puede desarrollar a través de una visión más amplia de los factores históricos y culturales en la formación del cristianismo. La información histórica obtenida por investigadoras bíblicas feministas es crucial para una nueva comprensión de los orígenes del cristianismo.

Esta nueva comprensión no proviene simplemente de una mejor comprensión de la historia. Muchas teólogas feministas también están postulando un cambio en los criterios de verdad y autoridad. El cambio de criterio en relación a las experiencias de las mujeres bajo el patriarcado y la necesidad de teorías y acción liberadoras están creando una nueva visión de la fe cristiana. En *House for Hope: A Study in Process and Biblical Thought*, William Beardslee señala:

Aquél que proclama la fe cristiana es un poeta, creando una visión convincente del mundo con la figura de Cristo al centro... de hecho, el poeta está creando un mundo donde la respuesta puede ser significativa; él pide una alternativa o cambio en... los criterios.⁷

El cambio de criterio feminista crea nuevas visiones que se dirigen hacia un nuevo centro para la fe cristiana. El cambio de perspectiva que se sugiere aquí, restablece a Cristo en la comunidad de la cual Jesús es una parte histórica. Jesús es usado por los redactores del Evangelio, que ajustan la tradición oral y escrita a sus propios y únicos propósitos teológicos, para enfocar la fe, pero él no es el evento redentor mismo, aun durante su vida. Cristo -testigo revelador

y redentor de la función de Dios/a en la historia- es la Crista/Comunidad. En los textos bíblicos, en las historias de Jesús y de otros personajes, la Crista/Comunidad es el testigo figurativo de la iglesia en sus experiencias de quebranto y santidad del poder erótico en la existencia humana.

Los redactores del Evangelio usan a Jesús, su comunidad, una herencia de fe del pasado y sus propios contextos de vida, para crear imágenes distintas de fe y esperanza. Algunas de las imágenes apoyan el dominio masculino y el poder unilateral, reforzando el *brokenheartedness*; otras no. Imágenes tales como rey, señor, pastor y guerrero, usadas para describir el poder de Jesús, se centran en el dominio, y no sorprenden en una tradición patriarcal. Aunque el poder como dominio depende de una matriz relacional para su existencia, debilita, más que refuerza, esa matriz y crea *brokenheartedness*. La tensión dadora de vida en los textos bíblicos representa el continuo movimiento para alejarse de los valores patriarcales, incluso dentro de las imágenes del patriarcado.

Las imágenes de dominio están frecuentemente vinculadas con imágenes tales como el sirviente que socava el poder, reflejando una ambivalencia acerca de los poderes jerárquicos. Pocos relatos del Evangelio sobre los seguidores de Jesús, indican que alguien estaba en posiciones altas en las estructuras jerárquicas. La formación de la primera comunidad incluía el poder de los débiles -un escepticismo acerca de la ideología de las jerarquías de poder y la creación de comunidades de apoyo orientadas en torno a la acción por los débiles. Todo lo dicho acerca de la futura *basileia* anuncia la derrota de los poderes opresivos. Las historias de milagros proclaman la derrota con aún más vehemencia a través de la actividad de la comunidad y demuestran el poder sanador del corazón humano.

Muchas de las imágenes usadas en el pasado para explicar las relaciones dentro de la comunidad cristiana, se centran en la muerte de Jesús como autosacrificio y en la verdadera naturaleza de la más elevada forma de amor como ágape, como entrega generosa, reflejando un sano escepticismo acerca de la destructividad de la codicia y del poder egocéntricos. Pero el polo opuesto del egocentrismo, el autosacrificio sin egoísmo, no conduce al amor ni a la intimidad, ya que el amor y la intimidad requieren autopercepción, autoafirmación y presencia concreta. El poder erótico y el corazón son la base del amor. Una vez abiertos los espacios comunicativos e interactivos del poder erótico y de las relaciones afectuosas en la sociedad, ¿qué tipo de cristología nos llevará a los territorios del poder erótico?

La Crista/Comunidad de poder erótico es la conexión entre los miembros de una comunidad que viven con el corazón. La Crista/Comunidad da evidencias del corazón, que es el conducto del poder erótico en la existencia humana.

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

- * La autora usa la palabra *heart* como una metáfora para el sí mismo humano y para nuestra capacidad de intimidad; involucra la unión del cuerpo, del espíritu, de la razón y de la pasión a través de la "sabiduría del concepto de *heart*", la sabiduría más profunda y plena. *Brokenheartedness*, por otro lado, implica la carencia de este concepto. En ambos casos se conserva el término original debido al especial significado que tienen en este contexto.
1. Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (Nueva York: Macmillan, 1938).
 2. Recuerdo que el primer uso que se le dio al término *Crista* fue en relación al crucifijo en la Catedral Saint John the Divine en Nueva York. El Cristo del crucifijo, etiquetado *Crista*, era femenino. Al usar *Crista* en vez de *Cristo*, estoy impidiendo que haya una sola identificación de Cristo con Jesús. Al combinarlo con la comunidad, quiero desviar el foco de salvación de individuos heroicos, hombres o mujeres. Concuerdo con Nelle Morton, en *The Journey is Home* (Boston: Beacon Press, 1985), pp. 194-98, en que las nuevas realidades deben ir acompañadas por metáforas que rompan las formas de pensar antiguas y convencionales y que introduzcan nuevas imágenes. Al usar el término *Crista/Comunidad*, afirmo mi convicción acerca de la santidad de la comunidad.
 3. J.F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine: To the Time of the Council of Chalcedon*, octava ed. (Londres, Methuen, 1949).
 4. Aloys Grillmeier, en *Christ in Christian Tradition* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1975), pp. 3-105, resume la diversidad de las cristologías bíblicas: "Dentro de los límites señalados por un lado por los sinópticos y por otro por Juan y Pablo, la cristología del Nuevo Testamento ya exhibe por sí misma una considerable diversidad. Tenemos, por ejemplo, el contraste entre una cristología mesiánica (los discursos de Actos, los evangelios sinópticos) y la idea del Logos de Juan; los factores que determinan la representación de Cristo pueden ser la historia de la salvación (sinópticos; Ro.; Gá.), la cosmología (Ef.; Col. I, 15ff), la liturgia (He.) o el apocalipsis (Rev.). La descripción de Cristo dada por el Nuevo Testamento muestra a veces predominancia judaíta, y en otros momentos predominancia de rasgos helenísticos (p. 33). Para una discusión sobre la formación del credo calcedonio, incluyendo una variedad de otras herejías, véase Grillmeier y Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*.
 5. Schubert Ogden, *The Point of Christology* (Nueva York: Harper & Row, 1982); Alfred North Whitehead, *Science and the Modern Mind* (Nueva York: Macmillan, 1925).
 6. Tom Driver, *Christ in a Changing World: Toward an Ethical Christology* (Nueva York: Crossroad, 1981).
 7. William Beardslee, *A House for Hope: A Study in Process and Biblical Thought* (Philadelphia: Westminster Press, 1972), p. 100.

El feminismo y la ética de la irreparabilidad

Parte 7

La ética

El feminismo y la ética de la inseparabilidad

CATHERINE KELLER

Y dice: el primer paso para desterrar la idea del anciano blanco lo di gracias a los árboles. Luego, el aire. Luego, los pájaros. Luego, la otra gente. Pero, un día, estando sentada en un rincón, sintiéndome como una niña sin madre, lo que era, me pareció que se me abrían los ojos y me vi formando parte de todo y no separada. Pensé que si clavaba un cuchillo en un árbol, me sangraría el brazo.

Alice Walker

SACANDO AL HOMBRE DE TU GLOBO OCULAR

Cuando Shug vivencia esta epifanía de interconexión, ella es mujer, negra, pobre, y vive en un pequeño pueblo en el sur de los Estados Unidos entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial. En otras palabras, ella habita en los márgenes de la triple privación. Con razón su revelación surge como una respuesta última al "anciano blanco", el Dios institución -o, a la inversa, la institución como Dios. Ella no huye de su marginalidad hacia la espiritualidad tradicional, sino que más bien, a través de una especie de *via negativa* mediante la cual se libera de la imagen suprema de opresión, descubre una visión radical. "Ser parte de todo" evoca una metafísica anti-institucional, con peso divino y lleno de significado ético.

Y, sin embargo, esta epifanía debe ser considerada con más cuidado por el feminismo. Por muy buenas credenciales que otorgue la opresión, por muy hermoso que sea el hechizo provocado por el feminismo negro que mueve el lápiz de Alice Walker, surge una duda. ¿En qué puede favorecer a una mujer el sentimiento de "no estar separada de nada"? ¿Acaso la libertad no exige separación e independencia? Esta inseparabilidad borra los límites entre el ser y el mundo, entre sujeto y objeto, haciendo girar al universo en una red de relaciones. ¿No amenaza entonces al ser de la mujer que se libera débilmente

Este ensayo fue publicado por primera vez en 1985, en el libro editado por Barbara Andersson, Christine Gundorf y Mary Pellauer *Women's Consciousness, Women's Conscience* (New York: Harper & Row), con el título "Feminism and the Ethic of Inseparability".

de las garras de las relaciones determinativas y limitantes -sobre todo con respecto a la familia patrilineal tradicional? ¿No ha comenzado recién la mujer a obtener con gran esfuerzo un sentido de subjetividad distinta, centrada e intencional? En otras palabras, ¿no será que las mujeres necesitamos avanzar hacia el estado de separación (que no provoca necesariamente separatismo) antes que hacia ese estado místico de pan-participación? ¿No somos las mujeres ya *demasiado* empáticas -por qué debemos ahora sangrar con los árboles?

Bueno, podría responder Shug, no es que *debamos*: ya lo estamos haciendo; somos parte de todo, nos demos cuenta o no. Es posible que sentir *con* y *dentro* de esta realidad de interconexión, antes que ilusionarnos con el estado de separación, sintiéndonos "huérfanas de madre", proporcione más poder y en verdad más ser. Según su visión, el estado de separación caracteriza a la modalidad trascendente del "anciano blanco". Así, la libertad requiere iconoclasia, negación: "Si quieres ver algo, debes sacar al hombre de tu globo ocular".¹ Es cuestión de ver las cosas como son: y la interdependencia de todas las cosas resume el contenido, forma y fuerza de la visión.

Entonces, para buscar una respuesta, tomemos al trabajo de una feminista pionera que se dedicó en cuerpo y alma a generar un ser *independiente* para la mujer. La Simone de Beauvoir de *El segundo sexo*, que inauguró la segunda ola del movimiento de mujeres, no se habría referido en absoluto a esa inseparabilidad. Examinaremos algunas presuposiciones fundamentales que apoyan su argumento de la autenticidad de la mujer como un sujeto *sobre* *contra* el objeto, lo otro, el mundo. A través de esto enfocaremos nuestra duda (aunque ésta puede tener que ver intrínsecamente con la peculiaridad de la opresión de las mujeres dentro de un contexto burgués de la raza blanca). Pero si el enfoque de De Beauvoir -tomado como prototípico- en sí mismo despierta dudas, sugeriremos en conclusión una estrategia para considerar la epifanía de Shug en términos explícitamente relacionados con la experiencia de las mujeres. Utilizaremos un ejemplo de teoría contemporánea que puede corroborar la intuición de la interconexión para propósitos estrictamente feministas.

SUJETOS HOSTILES, OBJETOS NO ESENCIALES

Al plantear su famosa pregunta "¿Qué es la mujer?", De Beauvoir formuló lo que ha seguido siendo quizás la afirmación más incisiva sobre la relación entre el hombre y la mujer dentro de la cultura patriarcal: "Ella es definida y diferenciada en referencia al hombre, y no él en referencia a ella; ella es lo incidental, lo no esencial como opuesto a lo esencial. El es el Sujeto, él es el Absoluto-ella es lo Otro".² La mujer como lo Otro -la brillante expresión de De Beauvoir en términos sartreano-hegelianos resuena a lo largo del trabajo de la mujer en la religión.³ Es la clásica declaración anti-Freudiana que dice

que la anatomía no es sólo *no* destino; la diferencia de género es meramente biológica en la medida en que no sea culturalmente creada. Y la cultura expresa los propósitos del Absoluto masculino dominante. Ella llama a su perspectiva "ética existencial".

Debido al exclusivo derecho del hombre sobre la subjetividad normativa, él "representa lo positivo y lo neutro, como lo indica el uso común del término hombre para designar a los seres humanos en general; mientras la mujer representa sólo lo negativo, definido por criterios limitados, sin reciprocidad".⁴

La religión ha sido crucial en el mantenimiento del carácter absoluto masculino: "los hombres no podrían disfrutar plenamente de este privilegio si no estuviera fundado, según ellos, en lo absoluto y lo eterno".⁵ De Beauvoir explora el status derivativo de la mujer como Otro a través de su abundante historia en los mitos, en el psicoanálisis, en la economía y en la literatura, intentando comprender por qué la mitad de la raza humana parece aceptar su propia castración -su identidad como Otro: "¿por qué las mujeres no disputan la soberanía masculina? Ningún sujeto estaría voluntariamente dispuesto a convertirse en el Objeto, en lo no esencial; no es lo Otro, quien al definirse a sí mismo como lo Otro, establece lo Único. Lo Otro es determinado como tal por lo Único al definirse a sí mismo como lo Único".⁶ Ella responderá la pregunta de la aceptación de la mujer de su propia calidad de otro, en términos tanto de la coerción masculina como de la complicidad femenina. Este arreglo se adaptó no sólo a los intereses económicos de los hombres, sino también a sus "pretensiones ontológicas y morales";⁷ y al mismo tiempo, un buen número de mujeres podría disfrutar de los privilegios derivados de su clase mientras se libra de la carga existencial de la "trascendencia", de convertirse en un sujeto auténtico y responsable de sí mismo. La descripción de De Beauvoir de esta engañosa interacción de coerción y complicidad, se basa en dos argumentos: 1) las mujeres siempre han estado subordinadas a los hombres y por lo tanto carecen, a diferencia de otros grupos objetivados, incluso del recuerdo de una existencia subjetiva, porque no tienen una religión histórica ni una cultura propia; 2) toda conciencia humana se ve constantemente tentada a retirarse hacia su propia subjetividad -es decir, hacia la "inmanencia". De Beauvoir da a la inmanencia el sentido sartreano de estancamiento fundamental, "la brutal vida de sometimiento a las condiciones dadas", todo eso resiste la "trascendencia" de proyectos libremente elegidos que se expanden "hacia un futuro indefinidamente abierto".⁸ Pero, creo, un problema en su enfoque fundamental confunde ambos argumentos.

Ella afirma que la "calidad de Otro es una categoría fundamental del pensamiento humano".⁹ Quizás no se puede disputar este axioma sin condenar al ser, sucumbiendo a un monismo espiritual o material en el cual no hay individualidad en absoluto. Antes que cuestionar si una relación del ser con lo

otro "es tan primordial como la conciencia misma", prefiero centrar la atención en el particular tipo de relación entre Ser y Otro, y por lo tanto, en el tipo de conciencia que su análisis presume. Puesto que Ella establece la relación en un modelo de oposiciones como derecha-izquierda, bueno-malo, día-noche. Al menos una crítica cultural sugiere que cuando aparece el "oposicionalismo", debemos estar atentos a un particular tipo de sujeto: el ego heroico, "que divide para poder conquistar".¹⁰ Y el mito del héroe como guerrero libre, errante, ha proporcionado nuestro patrón cultural más penetrante o más patriarcal. El ego heroico no se representa accidentalmente como "él".

De hecho, en el propio argumento de De Beauvoir encontramos al descendiente metafísicamente equipado (y pasado de moda) del guerrero-héroe, el Ego absoluto Hegeliano. El verdadero problema no está tanto en el pensamiento de De Beauvoir, sino en lo que éste presupone. Recordemos que al descubrir esas presuposiciones, ensayamos nuestra habilidad para reconocer su persistencia en nuestras propias perspectivas.

Aquí la dualidad es la forma privilegiada de pluralidad, porque sólo la confrontación del sujeto hegeliano con un objeto que niega, lleva al sujeto a ser; ella sigue explícitamente a Hegel (vía Lévi-Strauss) en este análisis de toda cultura como una dialéctica de oposición simétrica: "En la conciencia misma encontramos una hostilidad fundamental hacia toda otra conciencia; ya que el sujeto puede ponerse sólo en oposición -se eleva a sí mismo como lo esencial, opuesto a lo otro, a lo no esencial, al objeto".¹¹

Irónicamente, *El segundo sexo*, que se podría describir como una protesta individual contra el esencialismo Freudiano (que "anatomía es destino"), deja resonar en sus propios fundamentos otro axioma Freudiano: "la hostilidad primaria mutua entre los seres humanos".¹²

Por supuesto que Freud no inventó la idea de una enemistad esencial, de una agresión primordial, en la base de las relaciones humanas. Pero aun suponiendo que esa "hostilidad fundamental" caracteriza a la metafísica psicológica de la soberanía masculina, ¿revela la esencia de algún sujeto humano cualquiera? ¿O cae aquí De Beauvoir en una generalización innecesaria? En nuestro diálogo con ella, ahora debemos preguntar: ¿qué precio debemos pagar como mujeres si "asumimos auténticamente" esta actitud subjetiva? ¿En qué medida está el "hombre interior" de la cultura autorizando esta autenticidad? ¿Cuáles son las consecuencias para la relación del ser con lo otro, incluyendo sus límites más teológicos y cosmológicos?

COMPLICIDAD E INMANENCIA

Sobre todo, este estilo subjetivo requeriría que elimináramos cualquier identidad basada en la inmanencia, en favor de la "trascendencia", de la libertad creativa mediante la cual llegamos a ser más que lo natural, lo dado, lo mecá-

nico. Como un acto del sujeto que se define a sí mismo como Único sobre contra lo Otro, la trascendencia se mueve hacia afuera, hacia adelante, hacia arriba y apenas se puede encontrar en los espacios femeninos circunscritos de la casa, del jardín, del abrazo.

La relación ideal entre sujetos es lo que De Beauvoir llama "reciprocidad", en la cual los seres no rivalizan para dominarse unos a otros, sino que se reconocen mutuamente como trascendencias, cara a cara. Sin embargo, en el campo de la conciencia generada por la supuestamente inevitable hostilidad, ¿puede la reciprocidad finalmente significar algo más que un anheloso tratado de paz basado en proyectos comunes? Seguramente, tal reciprocidad ofrecería un inmensurable mejoramiento en el continuo intento de malograr la trascendencia en el ser y lo otro, de dominar o de someter. De Beauvoir demuestra el rechazo a la libertad del propio patriarcado, y esta cultura no facilita, ni siquiera para los hombres, la expresión de la trascendencia que ella postula; *au contraire*: "El se liberaría liberándolos a ellos. Pero esto es precisamente lo que teme. Y, entonces, persiste obstinadamente en las mistificaciones creadas para mantener encadenada a la mujer".¹³

A medida que el patriarcado aprende, al menos en tales afirmaciones, a malograr también la trascendencia masculina, para ella nunca es cuestión de simplemente obtener para las mujeres lo que los hombres ya tienen; de vestir a las mujeres con egos masculinos y trajes de tres piezas (la armadura de una Atenea contemporánea). Pero a un nivel más profundo, ¿podemos discernir después de todo cierta complicidad filosófica -¿no reducida a una relación con Sartre!- funcionando en sus categorías, una complicidad entre De Beauvoir y una ética fundada en la cultura de dominio masculino?

La presuposición de la dura autoaseveración del sujeto trascendente muestra su verdadero carácter en su relato histórico de los orígenes de la cultura. El crítico equilibrio entre la coerción masculina y la complicidad femenina ha persistido tan eficientemente en la historia, según su análisis, porque ella cree que la supremacía masculina no tuvo inicios: "Esclava o ídolo, nunca era ella quien elegía su destino".¹⁴ En verdad, se habían logrado pocos trabajos fidedignos, antropológicos o arqueológicos, que informaran acerca de cualquier etapa prepatriarcal de la cultura: para ella, el análisis de Lévi-Strauss sobre la universalidad del patriarcado era comprensiblemente más influyente que las especulaciones de Bachofen. Aquí yo no rebatiría tanto su elección de la teoría histórica como las suposiciones que aparecen en sus descripciones evaluativas de esa historia. El siguiente relato es revelador. Ella analiza el rol de la mujer en las primeras comunidades agrícolas a las cuales se les pueden atribuir estructuras patriarcales-patrilineales sólo por inferencia:

En ningún tipo de ámbito ella creaba; mantenía la vida de la tribu dándole hijos y pan, nada más. Permanecía sentenciada a la immanencia, encarnando sólo el aspecto estático de la sociedad, encerrada en él. Mientras el hombre seguía monopolizando las funciones que abrían esa sociedad hacia la naturaleza y hacia el resto de la humanidad. Las únicas ocupaciones dignas de él eran la guerra, la caza y la pesca; él conquistaba botines ajenos y los regalaba a la tribu; la guerra, la caza y la pesca representaban una expansión de la existencia, su proyección hacia el mundo. Sólo el hombre seguía siendo la encarnación de la trascendencia.¹⁵

Según esta secuencia de pensamiento, las labores que producen y nutren la vida -la agricultura y el cuidado de los hijos- se consideran "immanencia"; mientras aquellas ocupaciones privilegiadas como la matanza, de humanos o animales, se consideran "trascendencia". En contraposición al pasaje anterior, el patriarcado pastoril estimula la trascendencia en los hombres. ¿La "apertura al mundo" significa guerra? En este análisis, la lanza se eleva como símbolo de la trascendencia, y pone de manifiesto la energía fálico-agresiva que sale hacia afuera, proyectil sustentado en su "hostilidad fundamental". ¡Es especialmente perturbadora su capacidad para determinar el pensamiento de una de las feministas pioneras más radicales!

Quizás reconozcamos la dificultad de describir cualquier cultura donde el "trabajo de la mujer", especialmente la maternidad, no circule sin sentido dentro de los confines del mantenimiento de la vida. Pero aquí está implicado el problema de la propia relación del ser con lo otro, con la naturaleza y con su mundo. De Beauvoir expone claramente el uso de la institución de la maternidad como un medio privilegiado para subyugar y al mismo tiempo valorar al objeto privilegiado a través del cual él somete a la Naturaleza. El sueño de una naturaleza rejuvenecida, virgen y deliciosa, une los extremos del artificio cultural, a partir del cual se forja "lo femenino". Así, el patriarca debe disociar la "temida esencia de la madre", de la mujer que él posee. Porque la madre representa para él el terror a una Madre Naturaleza incontrolable conjuntamente con sus promesas de seguridad y renovación: "El hombre está a la defensiva contra la mujer en cuanto a que ella representa el origen vago del mundo y el oscuro desarrollo orgánico".¹⁶

¿Cuál es la actitud personal de De Beauvoir frente a esta "naturaleza" que los hombres encuentran tan amenazante y sin embargo tan seductora, que debe ser controlada subyugando a la mujer? En su discusión de "Los Primeros Labradores de la Tierra", ella especula que la historia podría haber dado un vuelco diferente en la vital unión entre la adoración de la Gran Madre (a quien De Beauvoir considera un ídolo, pero que al menos otorgó a las mujeres la dignidad de ídolos) y el patriarcado codificado en leyes:

Tal vez, si el trabajo productivo hubiese permanecido dentro de su dominio, la mujer habría logrado con el hombre la conquista de la naturaleza; la especie humana se habría enfrentado a los dioses a través de los hombres y las mujeres; pero la mujer fue incapaz de valerse de los prometidos beneficios de la herramienta.¹⁷

Para De Beauvoir, "herramienta" significa una tecnología basada en las "armas", puesto que ella atribuye a las mujeres la invención de las herramientas agrícolas, que no "conquistaban" la naturaleza. De Beauvoir simplemente no cuestiona el derecho absoluto del Ego Absoluto a conquistar y someter a la tierra -ella sólo discute la mala fe de su proyección, sus injusticias, sus rechazos a lo finito. Para ella, la "naturaleza" sigue siendo un medio para fines humanos, la "inmanencia" que se opone a la "trascendencia", el cosmos privado de la autenticidad del antropos.

En este contexto, su compromiso ateológico colabora con la alienación existencialista del universo natural. Lamenta el fracaso de la mujer para deshacerse de una identidad conferida por la naturaleza y la religión. Tanto lo divino como lo natural deben ser vencidos, despojados de las proyecciones de subjetividad humana que mantienen esclavizados a los humanos. Según ella, lo divino debe levantarse sobre contra lo humano, al igual que lo natural: ambos son objetos inhumanos *par excellence*, pavorosamente Otro que lo humano, alienados en el transcurso de las proezas humanas de trascendencia. Como la encarnación de la zona entre la naturaleza y el espíritu, sujeto y objeto, la mujer siempre "ayuda para que su grupo, separado del cosmos y de los dioses, permanezca comunicado con ellos".

No cabe duda que la mujer ha sido atrapada, trivializada y explotada en estos márgenes del cielo y la tierra. La mujer proyectada como Madona es la mediadora entre lo divino y lo humano; como Prostituta seduce a lo humano hacia lo animal. La mujer se ha vuelto multilateralmente marginal. En cierto sentido, la experiencia de Shug como una persona socialmente marginal confirma la tesis de De Beauvoir. Shug, en su epifanía normativa, borra los límites entre lo natural, lo divino y lo humano. Sin embargo, donde De Beauvoir detecta los efectos de la opresión, Shug sitúa la fuente de liberación.

Ahora debemos preguntarnos, ¿podría ser que el sujeto trascendente, en vista de que se constituye a sí mismo como una "hostilidad fundamental" hacia lo otro, ya sea humano, cósmico o divino, no sea otra cosa que el eterno "ego masculino", un invento cultural dependiente de la nutrición, adulación y suspensión de la incredulidad ofrecida por su contraparte femenina? Si es así, el intento de lograr el ethos de tal sujeto -que requiere el mantenimiento de lo Otro femenino- está predestinado al fracaso desde el principio. Porque es posible que su forma de conciencia no represente la reciprocidad humana,

sino sólo el proyecto de un ser esencialmente patriarcal disfrazado de lo normativamente humano. Sin embargo, aún no es superado el análisis de De Beauvoir de las condiciones metafísicas de la subjetividad *dentro* del status quo cultural, que en su autodefinición más amplia significa simplemente patriarcado. ¿Existe alguna manera de recuperar un rehabilitado sentido del ser que asegure esos valores que ella descarta como "inmanentes", sin diluir la fuerza de la libertad, individualidad y trascendencia que ella ha inspirado dentro de la trayectoria feminista?

AL FIN DE CUENTAS, NO SOMOS SEPARADAS

Volvamos a la experiencia que inició esta discusión: al "sentimiento de ser parte de todo, no estar separada de nada" de Shug. Como existe un profundo problema con el tipo de posición feminista que se opone a tal inseparabilidad, quizás busquemos con menos afán el sentido de las cosas descritas por Shug. Para apoyar la intuición con una racionalidad más sistemática, podríamos elegir un método en cierto modo paralelo al de De Beauvoir. Es decir, en la forma en que ella usa el existencialismo como base para su ética de la trascendencia, podríamos evocar aquel sistema filosófico que mejor elabora la intuición de la interconexión: el proceso o proceso-relacional metafísico clásicamente desarrollado por Whitehead. En esta visión organicista emerge la interrelación entre todos los seres -pero en conjunto con una doctrina de *trascendencia mutua*. Todos los seres se toman en cuenta unos a otros, interactúan entre sí, literalmente internalizándose unos a otros, aunque de manera inconsciente, como la materia misma de cada uno. Luego modelan su individualidad a partir de esta inmanencia de la materia afluente (lo otro, el mundo) en un acto momentáneo de autocreación parecido a la trascendencia existencialista. La ética que emerge de esta descripción no dualista de las relaciones sujeto-objeto, nos aproxima al sentimiento que Shug resume como "sí cortaba un árbol, mi brazo sangraría".¹⁸

Sin embargo, ¿existe algún otro método aparte de ese vuelco tan inmediato para legitimar al filósofo varón? ¿Podemos caminar por un sendero mejor coordinado con la insistencia feminista en la experiencia que tiene la mujer de sí misma como base para la reflexión y la acción? En realidad, sólo necesitamos mirar el trabajo sobre teoría psicológica realizado por algunas mujeres, para encontrar tanto corroboración de la intuición de Shug, como una importante explicación para la asociación del patriarcado con el ser separado. En *In a Different Voice*,¹⁹ Gilligan demuestra que es especialmente valioso considerar una estructura específicamente femenina del ser como base para una ética alternativa.²⁰

Gilligan descubrió que las mujeres y los hombres, de hecho, comprenden y toman decisiones morales de manera diferente. Los tres estudios que pro-

porcionaron la información para su planteamiento, le permitieron desafiar teorías normativas del desarrollo y la maduración ética, especialmente las de Erikson y Kohlberg y en sus fundamentos, la de Freud. En estas teorías, la madurez se identifica con separación, independencia y autonomía; y las mujeres invariablemente se consideran derivativas o subdesarrolladas -si es que son consideradas en algo. Mientras para las mujeres, sostiene ella, "el problema moral surge de responsabilidades en conflicto dentro de una "red de relaciones" inclusiva, para los hombres es más un asunto de "competencia de derechos" que requiere un ordenamiento jerárquico de éstos para su resolución.²¹ De una diferencia radical entre los dos géneros en el desarrollo de la personalidad, Gilligan deriva la diferencia entre las dos moralidades. Así, "la moralidad de derechos difiere de la moralidad de responsabilidad en su énfasis en la *separación* antes que en la *conexión*, en su consideración del *individuo* antes que de la *relación* como lo primario".²²

El sentido de moralidad típicamente masculino, como lo describe Gilligan, presupone un universo de otros agresivos que hay que mantener disciplinados, ordenados y controlados. A través de su crítica a Freud, dilucida un vínculo crucial entre la psicología del estado de separación y la primacía de la agresión: la "separación primaria" del ego-infantil del objeto, "nacida de la desilusión e incitada por la rabia, crea un ser cuyas relaciones con otros u 'objetos' deben ser protegidas entonces con reglas, una moralidad que contenga este potencial explosivo y ajuste 'las relaciones mutuas de los seres humanos en la familia, el estado y la sociedad'".²³ De Beauvoir -en forma bastante natural— presupuso precisamente este tipo de ser, hecho de agresión y separación: la "hostilidad fundamental" del sujeto como la energía misma de la trascendencia. Pero Gilligan ofrece evidencias de que tal descripción a lo más se ajusta al perfil de personalidad de los hombres típicos, demostrando que las mujeres constantemente se describen a *si mismas* de manera diferente.

Por eso, en todas las descripciones de las mujeres, la identidad se define en un contexto de relación y se juzga por una norma de responsabilidad y cuidado. Asimismo, estas mujeres consideran que la moralidad procede de la experiencia de conexión, y la conciben como un problema de inclusión antes que de equilibrar derechos.²⁴

Si la aceptación de De Beauvoir de los preconceptos masculinos concernientes a la autonomía normativa de un ser maduro se ha vuelto más transparente, no es sorprendente que encontremos un sentimiento que evoca la imagen de Shug, expresado por una de las mujeres entrevistadas en el estudio de Gilligan:

Hay que amar a los demás, porque aunque puedan no gustarnos, somos inseparables de ellos... *Son parte de nosotras*; esa otra persona es parte de esa gigantesca colección de personas a las que estamos unidas.²⁵

Este amor, derivado de la intuición de la interconexión, es vulnerable a críticas de solipsismo, narcisismo y estancamiento si cae en una tajante inmanencia. La voz de De Beauvoir no debe desvanecerse. Sin embargo, tal amor no necesita eliminar la trascendencia y la individualidad. ¡Interactuar unos con otros presupone y crea seres diferenciados con los cuales interactuar! Entón-ces, la ética implicada por el sentido ecológico -y casi animístico- de que me daño al dañar a otra criatura, aun no humana, encarna la ética de amar-a-otros-como-me-amo-a-mi-misma. Pero corrige el antropocentrismo cristiano, mientras elimina también el ánimo antinatural y antiteísta de la ética de De Beauvoir.

La teoría de Gilligan contribuye a aumentar el compromiso con el feminismo para aprovechar la especial fuerza de la historia de la mujer atrapada y escondida detrás de la fachada de la feminidad, antes que huir hacia normas androcéntricas prevalecientes de subjetividad y ética -normas que quizás los propios hombres comiencen a abandonar. Desde luego, cualquier afirmación sobre la "diferencia" de género hace aparecer el espectro del biologismo, del esencialismo y el estereotipo. Pero son igualmente horribles los peligros de sucumbir a valores y ontologías aparentemente "humanos" y realmente patriarcales. Como lo señala Gilligan en otra parte, al criticar cualquier tendencia actual que considere al género como una diferencia que sólo importa en el sentido biológico más limitado, "la feminidad puede contener valores y enfoques cuya divulgación beneficiaría a todos". La "conexión", como un valor que procede de una reciente y rica variedad de perspectivas feministas, ofrece una clave crítica, tal vez la más importante, para esta divulgación.²⁶ Quizás lo que enfoquemos resulte ser un espacioso, salvajemente variado y diferenciado mundo de entidades entrelazadas -cuando "saquemos al hombre de nuestro globo ocular".

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

1. Alice Walker, *The Color Purple* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982), 168.
2. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. H.M. Parshley (Nueva York: Vintage Books, Random House, 1974; original, 1949), xix.
3. Por ejemplo, el primer libro de Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (Nueva York:

Harper & Row, 1975), es una franca aplicación de la noción de De Beauvoir de la mujer como "Otro" en el trato católico romano a las mujeres; el influyente trabajo de Rosemary Ruehler, *New Woman/New Earth* (Nueva York: Seabury Press, 1975), también usa la tesis de De Beauvoir como punto de partida.

4. De Beauvoir, *The Second Sex*, xviii.
5. *Ibid.*, xxv.
6. *Ibid.*, xxi.
7. *Ibid.*, 157.
8. *Ibid.*, xxxiii.
9. *Ibid.*, xix.
10. James Hillman, *The Drain and the Underworld* (Nueva York: Harper Colophon, 1979), 82.
11. De Beauvoir, *The Second Sex*, xx.
12. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trad. James Strachey (Nueva York: Norton, 1961), 59.
13. De Beauvoir, *The Second Sex*, 80.
14. *Ibid.*, 89.
15. *Ibid.*, 83.
16. *Ibid.*, 170.
17. *Ibid.*, 87.
18. Walker, *The Color Purple*, 167.
19. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).
20. Nancy Chodorow, quien especialmente en *The Reproduction of Mothering* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1978) llega a conclusiones similares a través de un argumento sociológico y psicoanalítico más riguroso, proporciona a Gilligan su punto de partida. Las psicólogas Dorothy Dinnerstein, Jean Baker Miller y Ann Wilson Schaef proponen tesis relacionadas.
21. Gilligan, *In a Different Voice*, 19, 33.
22. *Ibid.*, 19. Énfasis mío.
23. *Ibid.*, 46.
24. *Ibid.*, 160.
25. *Ibid.* Énfasis suyo.
26. Por ejemplo, Nancy Chodorow analiza la diferencia de género de una manera que la libera de cualquier determinismo biológico o arquetípico, mientras Stephanie Demetrakopoulos, en *Listening to Our Bodies: The Rebirth of Feminine Wisdom* (Boston: Beacon Press, 1983), parcialmente en respuesta a Chodorow, desearía afirmar algún tipo de tendencia innata, vinculada al cuerpo. Y la prolífica metáfora de la red, del tejido, que aparece en la poética de la mujer (especialmente en Mary Daly y Adrienne Rich), describe el dinamismo de una percepción femenina colectiva de un universo de subjetividades entrelazadas.

El poder de la ira en el trabajo del amor

Una ética cristiana para mujeres
y otros extraños

BEVERLY WILDUNG HARRISON

Mi tesis básica, la cual no puede ser defendida aquí en su totalidad, es que una teología moral cristiana debe dar respuesta a lo que las mujeres han aprendido en su lucha por conservar el regalo de la vida, recibirlo, vivirlo profundamente y transmitirlo. Mi método teológico concuerda con esas otras teologías de la liberación que afirman que lo auténtico en la historia de la fe surge sólo de la severa prueba de la lucha humana. Considero que ésta es la afirmación metodológica central, aunque polémica, de todas las teologías de la liberación emergentes. Lo que tiene implicancias éticas sorprendentes es que el lugar de la revelación divina está en la lucha concreta de grupos y comunidades para conservar el regalo de la vida y desatar lo que niega la vida. Significa, entre otras cosas, que debemos aprender qué debemos saber del amor al sumergirnos en la lucha por la justicia. Yo creo que las mujeres siempre hemos estado inmersas en la lucha por crear una comunidad de carne y hueso, amor y justicia, y que nosotras sabemos mucho más del trabajo radical del amor que la espiritualidad dominante y ultramundana del cristianismo. Una ética feminista, insisto, es intensa y profundamente terrenal, una espiritualidad de la sensualidad.

FUNDAMENTOS PARA UNA TEOLOGIA MORAL FEMINISTA

LA ACTIVIDAD COMO FORMA DE AMOR

Es difícil ver históricamente el primer punto donde la experiencia de las mujeres desafía la teología moral dominante, debido a la cortina de humo creada por un exitoso contraataque masculino decimonónico al primer movimiento de liberación femenina. A causa de este contra - ataque, la mayoría

Este ensayo fue publicado en 1985 en el libro editado por Carol S. Rob *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics* (Boston: Beacon Press), con el título "The Power of Anger in the Work of Love".

de las mujeres educadas y de estratos medios hemos internalizado una ideología acerca de nosotras mismas que contradice nuestra historia actual. Creo que, históricamente, las mujeres siempre han ejemplificado el poder de la actividad sobre la pasividad, de la experimentación sobre la rutinización, de la creatividad y el arriesgarse sobre el convencionalismo. Sin embargo, desde el siglo XIX se nos ha enseñado a creer que las mujeres somos, por naturaleza, más pasivas y reaccionarias que los hombres. Si a través de la historia humana, las mujeres se hubieran comportado tan cautelosa y convencionalmente como las "buenas mujeres" inventadas por la reciente espiritualidad burguesa, si las mujeres hubiesen aceptado "el culto de la verdadera feminidad" y si la impotencia social de las mujeres, el "ideal" entre las "clases acomodadas" de Europa y Estados Unidos, hubiera prevalecido, el regalo de la vida humana habría enfrentado hace tiempo la extinción.

Esta tan moderna invitación que se nos hace a las mujeres a percibimos bajo gastadas imágenes de gentileza, pasividad y debilidad, bloquea nuestra capacidad para desarrollar un sentido realista de nuestro pasado histórico. Debido a que hay pocos aspectos transculturalmente constantes en la experiencia de las mujeres, la realidad biológica de la maternidad y amamantamiento de los hijos (que jamás debe ser confundida con el poder cultural de la crianza) habitualmente dio a las mujeres prioridad en, y responsabilidad por, aquellas actividades diarias que permiten la supervivencia humana en la mayoría de las sociedades. Por ejemplo, las mujeres -y no los hombres- son quienes se ganan el pan y comercian en muchas sociedades pre-capitalistas. Si mujeres modernas como nosotras, aceptamos la seductora invitación a pensar que somos principalmente observadoras, contempladoras y quienes nos hacemos a un lado mientras los hombres siguen adelante con la seria tarea de dirigir el mundo (público), ¡al menos debemos reconocer el moderno "engaño" que nos estamos haciendo a nosotras mismas! Sin embargo, lo importante aquí es que una teología que sobrevalora cualidades estáticas y pasivas como "sagradas", que iguala espiritualidad con falta de compromiso y contemplación, que considera la actividad de sustentar la vida cotidiana como algo mundano y religiosamente insignificante, *no pudo haber sido formulada por mujeres*. En contraste, la militante negra Sojourner Truth habló auténticamente, a partir de la experiencia del mundo vivo real de las mujeres, al definir su ser mujer de esta manera:

Nadie nunca me ayudó a subir a los carros o a cruzar pozas de barro, ni me dio el mejor lugar. ¿Y no soy acaso una mujer? ¡Mirenme! ¡Miren mi brazo! Yo he labrado, plantado y recolectado de los graneros, ¡y ningún hombre me ganó! ¿Y no soy acaso una mujer? Puedo trabajar y comer tanto como cualquier hombre cuando puedo obtenerlo, y

también puedo soportar el látigo. ¿Y no soy acaso una mujer? He parido trece hijos, que en su mayoría han sido vendidos como esclavos, y cuando grité con mi dolor maternal, nadie sino Jesús me escuchó. ¿Y no soy acaso una mujer?

Las mujeres han sido las hacedoras de cosas que sustentan la vida, las "cuidadoras", quienes han entendido que la recepción del regalo de la vida no es algo inerte, que recibir este regalo significa ocuparse constantemente de su cuidado. Creo que tenemos un largo camino que recorrer antes de lograr que la prioridad de la actividad sobre la pasividad sea internalizada en nuestra teología, y aún más largo es el camino antes de lograr que el amor, en nuestra ética, sea comprendido como un *modo de acción*. En *Beyond God the Father*,² Mary Daly inició este necesario cambio teológico al insistir que un teísmo feminista no tiene lugar para un Dios estático y fijo, que a partir de la experiencia de las mujeres, lo sagrado se representa mejor en términos de proceso y movimiento. Su proposición de que Dios sea visualizado como Siendo (*Being*), como verbo antes que como sustantivo, pulsó una profunda cuerda en sus lectores, y no solamente en sus lectoras.

Aun así, la reformulación de Daly no me parece que vaya lo suficientemente lejos. Susanne Langer ha señalado con propiedad que las filosofías del ser -aquellas filosofías que toman las estructuras de la naturaleza como punto de partida- han incorporado hace bastante tiempo la noción de que el proceso es *la* estructura básica de la realidad.³ Los teólogos del proceso protestan con razón que Daly no ha prestado suficiente atención o dado suficiente crédito a la filosofía moderna de la religión, para incorporar estas nuevas perspectivas de la naturaleza. Sin embargo, pocos teólogos del proceso -de hecho, incluso Daly- reconocen la necesidad adicional de incorporar el pleno significado de la lucha humana por la vida a nuestra comprensión de Dios. Es necesario revelar las metáforas naturalistas de Dios en relación al poder de la actividad humana, a la libertad no sólo como creatividad radical sino también como poder moral radical. Es necesario desafiar la ontología clásica del Siendo aún más profundamente que Daly. Con frecuencia se ha argumentado que las teologías católicas de la ley natural no logran hacer justicia al hecho de que el poder de la naturaleza pasa a través de lo que Marx llamó "el ser de la especie" de la naturaleza humana. Nuestro mundo y nuestra fe se transforman, para bien o para mal, a través de la actividad humana. Una teología moral feminista debe fundamentar su análisis en este ámbito de creatividad moral radical. A menudo se abusa de tal libertad, pero el poder para crear un mundo de relaciones morales es un aspecto fundamental de la naturaleza humana misma. En mi opinión, la metáfora del Siendo no nos permite incorporar adecuadamente la radicalidad de la gestión humana. En nuestras teologías, el *haciendo* debe ser tan

fundamental como el *siendo*. Por supuesto, tanto el *haciendo* como el *siendo* son sólo metáforas para conceptualizar nuestro mundo. Ambos son sólo "modos de ver las cosas". Sin embargo, nunca podremos comprender lo más profundo, lo "más santo", lo más poderosamente sagrado en la vida de las mujeres, si las identificamos sólo con la metáfora más estática del ser, negando la importancia de la praxis como algo básico para la experiencia de ser mujer. Nosotras las mujeres tenemos una razón especial para apreciar la libertad radical del poder de las acciones reales, concretas.

Sin duda, algunas "teologías de la praxis" articuladas por hombres han hecho vacilar a las teólogas feministas en este punto. Con frecuencia, los hombres visualizan el poder de la actividad humana bajo imágenes que sugieren que la dominación y el control son las principales formas de actividad humana, como si las conquistas políticas o militares fueran las expresiones más nobles del poder humano para actuar. Debido a esto, algunas mujeres han insistido en que las teologías feministas eviten las categorías históricas y operen exclusivamente desde metáforas naturalistas. Yo creo que tal maniobra teológica tendría consecuencias desastrosas. No debemos minimizar el absoluto poder histórico real de las mujeres como arquitectas de lo más auténticamente humano. No debemos perder de vista el hecho de que hemos sido las principales constructoras de toda dignidad y comunidad humanas que han llegado a existir. *Nosotras* tenemos derecho a hablar de *construir* la dignidad y comunidad humana, tal como el "haciendo" debe ser central para una teología feminista, así también el "siendo" y el "haciendo" jamás deben ser tratados como polaridades. Recibir la comunidad como regalo y hacer el trabajo de construir la comunidad, son dos modos de ver la misma actividad. Una teología feminista no es una teología de esto/aquello⁴. Cualquiera que haya vivido en el "lugar de la mujer" en la historia humana, ha tenido que llegar a un acuerdo con la responsabilidad de ser un agente recíproco. La vida de las mujeres ha sido moldeada literalmente por el poder no sólo para generar vida humana a nivel biológico, sino para nutrir la vida, que es un poder social y cultural. Aunque nuestra cultura ha llegado a desvalorar el rol de la mujer, y con ello la crianza, cuando ésta es genuina constituye un poder formidable.⁵ Hasta donde ha ocurrido en la historia humana, ha sido mayormente a través de la acción de las mujeres. Para bien o para mal, las mujeres hemos debido enfrentar la realidad de que tenemos el poder no sólo para crear vínculos personales entre la gente, sino, más básicamente, para construir y profundizar la *persona propiamente tal*. Y construir "la persona" es también profundizar la relación, es decir, producir la comunidad.

Aún no tenemos una teología moral que nos enseñe la horrible y pavorosa verdad de que tenemos el poder, a través de actos de amor o desamor, para literalmente crearnos unos a otros. Creo que una teología moral feminista

adecuada debe pedir cuentas a la tradición de la ética cristiana por minimizar el profundo poder de la acción humana en el trabajo o negación del amor. Ya que no comprendemos el amor como el poder para conducirnos-unos-a-otros-hacia-el-bienestar, tampoco comprendemos la profundidad de nuestro poder para desbaratar la vida y mutilarnos unos a otros. La fatal elección es nuestra: o liberamos el poder del amor de Dios en el mundo o nos privamos mutuamente de la base misma de la persona y de la comunidad. Este poder de la actividad humana, tan crucial para el drama divino-humano, *no* es el poder de conquistar el mundo o construir imperios, ni es el control de una persona sobre otra. *No* somos muy semejantes a Dios en nuestro poder humano cuando adoptamos la postura de superiores, gobernantes, emperadores o patriarcas.

Creo que nuestro mundo está al borde de la autodestrucción y de la muerte, porque la sociedad en conjunto ha negado profundamente lo más humano, lo más valioso y lo más básico de todas las obras del amor -la obra de la comunicación humana, de cuidar y nutrir, de atender los vínculos personales de la comunidad. Esta actividad ha sido considerada labor de la mujer y desestimada como demasiado mundana y poco dramática, demasiado distractora de la seria tarea de gobernar el mundo. A quienes se les ha enseñado a imaginarse como constructores del mundo, han estado excesivamente ocupados con planes magistrales como para ver que el trabajo del amor *es* la profundización y extensión de las relaciones humanas. Este urgente trabajo del amor es sutil pero poderoso. A través de actos de amor -que Nelle Morton ha llamado "escucharse la voz unos a otros"⁶ literalmente construimos unos en otros el poder de la persona. Está dentro del poder del amor humano construir mutuamente la dignidad y el respeto a sí mismo o destruirnos unos a otros. Somos mejores en lo segundo que en lo primero. Sin embargo, literalmente a través de actos de amor dirigidos a nosotros, nos convertimos en personas que se respetan a sí mismas y a los demás, y no podemos ser lo uno sin lo otro. Si no nos respetamos a nosotros mismos, también nos convertimos en el tipo de persona que no puede ver ni oír a otros.

Quizás deseemos, como los niños, no haber tenido ese pavoroso poder para el bien o el mal. Pero el hecho es que lo tenemos. El poder para recibir y dar amor, o para rehusarlo -es decir, para rehusar el regalo de la vida-, es menos dramático pero exactamente tan pavoroso como nuestro poder tecnológico. Es un poder amoroso. Y, como no es probable que las mujeres lo olviden, el ejercicio de ese poder comienza y está enraizado en *nuestros cuerpos, en nosotras mismas*.⁷

NUESTROS CUERPOS, NOSOTRAS MISMAS: AGENTES DEL AMOR

Un segundo fundamento para una teología moral feminista proviene de la celebración de la "corporalidad".⁸ Una teología moral no sólo debe estar

enraizada en una espiritualidad terrenal, sino que debe apuntar a vencer la división mente/cuerpo en nuestra vida intelectual y social a todo nivel. La teóloga histórica feminista Rosemary Ruether y, más recientemente, una cantidad de teólogos han comenzado a identificar las numerosas conexiones entre esta dualidad mente/cuerpo y nuestras actitudes negativas hacia las mujeres⁹. Irónicamente, ninguna dimensión de nuestra herencia intelectual occidental ha sido tan distorsionada por la dualidad mente/cuerpo como nuestra teología y filosofía morales, lo que explica por qué se necesita tanto una teología moral feminista. Algunos teólogos -especialmente mi colega Tom Driver-¹⁰ han comenzado a revalorizar una teología cristiana que repudie la división mente/cuerpo. Sin embargo, menos hombres en el campo de la ética cristiana han captado la conexión entre la dualidad mente/cuerpo y la suposición de muchos teólogos morales que establecen que cuanto más despreocupados y desligados estemos de la lucha vital, más morales somos.¹¹ Hay muchos más éticos cristianos que siguen afirmando que el "desinterés" y la "despreocupación" son condiciones previas básicas para la acción moral responsable. Y en la tradición ética dominante, la racionalidad moral es con demasiada frecuencia una racionalidad *desencarnada*.

Si comenzamos, como lo deben hacer las feministas, con "nuestros cuerpos, nosotras mismas", reconoceremos que todo nuestro conocimiento, incluyendo nuestro conocimiento moral, ocurre por intermedio del cuerpo. Todo conocimiento está enraizado en nuestra sensualidad. Conocemos y valoramos el mundo, *si es que* lo conocemos y valoramos, a través de nuestra capacidad para tocar, oír, ver. La *percepción* es fundamental para la *concepción*. Las ideas dependen de nuestra sensualidad. El sentimiento es el ingrediente corporal básico que transmite nuestra conexión con el mundo. Todo poder, incluyendo el poder intelectual, está enraizado en el sentimiento. Si el sentimiento se daña o se acaba, se destruye nuestro poder para imaginar el mundo y actuar en él y se deteriora nuestra racionalidad. Pero lo que se pierde no es meramente el poder para concebir el mundo. Nuestro poder para valorar el mundo también cede. Si nuestra percepción no es capaz de distinguir nuestros sentimientos, o si no sabemos lo que sentimos, no podemos ser agentes morales eficaces. Por esto es que la psicoterapia debe ser comprendida como una forma muy básica de educación moral. En la ausencia de sentimiento, no hay capacidad racional para evaluar lo que está ocurriendo. El fracaso de vivir intensamente en "nuestros cuerpos, nosotras mismas", destruye la posibilidad de una relación moral entre nosotras.

Hoy en día se analiza mucho "la pérdida de valores morales" en nuestra sociedad. Una teología moral feminista nos permite reconocer que la principal fuente de la actual insensibilidad moral deriva de estar fuera-de-contacto con nuestros cuerpos. Mucha gente vive tanto en su cabeza que deja de sentir

su conexión con otras cosas vivas. Es trágico ver que cuando personas religiosas temen la pérdida de normas morales, se tornan *más* represivas en cuanto al sexo y a la sensualidad. Como resultado, pierden la sensibilidad moral y hacen precisamente lo que temen: desacreditan las relaciones morales a través del moralismo. Por eso es que la así llamada "moral" resulta tan peligrosa.

En contraste, una teología moral feminista, basada en la corporalidad, pone gran énfasis en "despejar", centrar, encontrar medios que nos permitan permanecer conectados con otras personas y con nuestro ambiente natural.¹² A menos que valoremos y respetemos el sentimiento como fuente de esta intervención del mundo, perderemos esta conexión. Respetar el sentimiento no es, como algunos han sugerido, convertirse en *subjetivista*. Al contrario, el *subjetivismo* no es resultado de poner demasiado énfasis en el cuerpo y/o en el sentimiento. Más bien, el *subjetivismo* y el *moralismo* derivan de la evasión del sentimiento, de la no integración profunda del sentimiento a nivel corporal. Sin embargo, esto no significa que los sentimientos sean un fin en sí mismos. Nunca debemos buscar sentimientos, ni menos sentimientos de amor. Además, el mandato de amar no es ahora y nunca fue una orden para *sentir de cierta manera*. Como tampoco el mandato de amar crea el poder para *sentir* amor, y jamás se pretendió que fuera así. La acción hace eso. Los sentimientos merecen nuestro respeto por lo que son. No hay sentimientos "correctos" ni "incorrectos". La cualidad moral es una característica de los actos, no de los sentimientos, y nuestros sentimientos surgen en la acción. La pregunta moral no es "¿qué siento?", sino más bien "¿qué hago con lo que siento?". Ya que esto no es comprendido, el cristianismo contemporáneo está cercado entre una devoción *subjetivista* y *sentimental* que resulta del temor a los sentimientos fuertes, especialmente a los sentimientos fuertes negativos, y una devoción *objetivista* e *insensible* que suprime el sentimiento bajo una presuntuosa despreocupación conceptual. Una teología moral feminista celebra el sentimiento por lo que es: el ingrediente básico de nuestra transacción relacional con el mundo.

La importancia de todo esto se aclara cuando consideramos la relación de nuestros actos de amor con nuestra ira. Mi tesis es que nosotros los cristianos hemos estado a punto de matar el amor precisamente porque consideramos la ira como un pecado mortal. La ira no es lo opuesto del amor. Se comprende mejor como un sentimiento-señal de que no todo anda bien en nuestra relación con otras personas o grupos o con el mundo que nos rodea. La ira es una forma de conexión con los demás y es siempre una forma vívida de preocupación. Dicho de otro modo: la ira es -y siempre es- un signo de cierta resistencia en nosotros mismos a la cualidad moral de las relaciones sociales en que estamos inmersos. La ira extrema e intensa señala una profunda reacción a la acción sobre nosotros o hacia otra gente con quien estamos relacionados.

Captar este punto -que la ira señala algo malo en la relación- es un crítico primer paso para comprender el poder de la ira en el trabajo del amor. Donde surge la ira, está presente la energía para actuar. Cuando hay ira, el ser-cuerpo se compromete, y aparece la señal de que algo anda mal en la relación. Sin duda, la ira -como ningún otro conjunto de sentimientos- no lleva automáticamente a una acción sabia o humanitaria. (Es parte del trabajo más profundo de la ética ayudarnos a movernos por todos nuestros sentimientos hacia estrategias adecuadas de acción moral). Nunca debemos perder de vista el hecho de que toda actividad humana moral sería, especialmente la acción para el cambio social, saca su fuerza del creciente poder de la ira humana. Esta ira es señal de que se necesita un cambio, una transformación en la relación.

¿Cabe alguna duda de que la evitación de la ira en la devoción cristiana popular, reforzada por una larga tradición de temor a los sentimientos profundos en nuestra tradición cristiana negadora del cuerpo, sea una de las principales razones del porqué la iglesia es una institución tan conservadora y pesada? Sin embargo, sugiero que si bien muchas de nosotros efectivamente tenemos pocas esperanzas de una renovación moral de la iglesia cristiana de nuestro tiempo, somos tímidas para enfrentar la causa de un *escapismo* moral en la iglesia -es decir, el temor a sentir y, más específicamente, el temor al poder de la ira. Debemos reconocer que aunque la evasión del sentimiento sea generalizada, la ira no se va ni desaparece. Más bien, se enmascara en la vida interpersonal como aburrimiento, tedio, poca energía, o se expresa en una actividad pasivo-agresiva o en una santurronería y culpabilidad moralista. La ira negada destruye a la comunidad. La ira expresada directamente es una forma de considerar seriamente al otro, de cuidar. Lo importante es que al evadir el sentimiento, al esconder o ignorar la ira, que se enmascara, el poder del amor, el poder para actuar, para profundizar la relación, se atrofia y muere.

Martin Buber tiene razón en que el odio directo (y el odio es ira rígida, fija, apagada) está más cerca del amor que de la ausencia de sentimiento.¹³ El grupo o persona que nos confronta con ira está pidiéndonos reconocimiento, confirmación de su presencia, de su valor. En tal situación tenemos dos opciones básicas. Podemos ignorar, evitar, condenar o culpar. O podemos actuar para cambiar la relación hacia la reciprocidad, iniciando un verdadero proceso de escucharse y hablarse mutuamente. Entonces, una teología moral feminista celebra el correcto lugar de la ira dentro del trabajo del amor y reconoce su importancia en la vida divina y humana.

LA CENTRALIDAD DE LA RELACION

El último y más importante fundamento para una teología moral feminista es la centralidad de la relación.

Tal como una teología moral feminista celebra el poder de nuestra praxis

humana como un aspecto intrínseco del trabajo del amor de *Dios*, tal como celebra la realidad de que nuestros seres-morales sean seres-corporales que se tocan, se ven y se escuchan mutuamente llamándonos a la vida, reconociendo la sensualidad como fundamental para el trabajo y poder del amor, así también, sobre todo, una teología moral feminista insiste en que la relacionalidad está en el corazón de todas las cosas.

Tengo plena conciencia de que nuestra actual preocupación por las "relaciones humanas", por las "destrezas para relacionarse" es tal, que algunas personas han declarado que nuestra moderna inquietud por la relación es meramente impulsiva y caprichosa. Es verdad que, como todo lo demás en el capitalismo actual, la "relación" se transforma en una mercancía que se puede empaquetar e intercambiar por un precio. Sin embargo, hablar de la primacía de la relación en la experiencia feminista y hablar de una teología de la conexión, no es comprar la última novedad capitalista. Sobre todo, es insistir en la profunda y completa sociabilidad de todas las cosas. Todas las cosas están bien enlazadas entre sí. Nada vivo es independiente; si existiera algo como un individuo no relacionado, nadie lo sabría. Recientemente, los ecologistas nos han hecho recordar algo que los nutridores siempre supieron: que somos parte de una red de vida tan intrincada que está más allá de nuestra comprensión.¹⁴ Nuestra vida es parte de una vasta red cósmica, y cualquier teología moral que no logre visualizar así la realidad, no será capaz de dar sentido a nuestras vidas o acciones hoy en día.

En un reciente e influyente trabajo pionero que asenta las bases para una teología feminista de la relación,¹⁵ Carter Heyward ha aclarado hasta qué punto el teísmo cristiano tradicional se ha desviado de la preocupación central por la relacionalidad que caracterizó a la fe de la comunidad israelita y que fue tan importante para el ministerio de Jesús. Ella subraya que las imágenes básicas de Dios que surgieron en el cristianismo patristico estaban desprovistas de relación. Al hacer hincapié en que Dios es "el ser en sí mismo" o "el otro total", la tradición cristiana sugiere que la falta de relación en Dios es la fuente de la fuerza divina. Y esta imagen de no relación divina, ciertamente alimenta imágenes del ser que nos conducen a valorar el aislamiento y la autonomía monádica. En nuestras teologías dominantes y tradiciones intelectuales, ¿no nos consideramos más eficaces e influyentes como agentes morales cuando somos más autónomos y confiados en nosotros mismos, cuando menos necesitamos ayuda o apoyo de alguna otra persona?

Yo afirmo que una tradición teológica que visualizó la deidad como autónoma y no relacionada, estuvo obligada a producir con el tiempo un humanismo del tipo que hemos generado, con su visión del "hombre prometeico", el individuo que puede, si quiere, entrar en una relación. Cuando se nos representa nuestra imagen de trascendencia como no relacionada, como

libre de reciprocidad y mutualidad, la experiencia de Dios como presencia viva se vuelve fría e irreal. Pero incluso mucho después de la muerte de tal Dios, subsiste en nosotros la visión del agente histórico humano que puede, o no puede, elegir una relación.

Estas nociones del amor que también subsisten en un mundo como éste -ya sea imágenes de amor divino o de amor humano prometeico- son imágenes de grandiosos gestos heroicos de personas dueñas de sí mismas. Es una imagen de amor condescendiente, el amor de los fuertes por los débiles o, a la inversa, la gratitud llorosa de los débiles hacia aquellos más fuertes que conceden "favores".

No importa que nadie quiera, o haya deseado o necesitado, transacciones con este tipo de amor. No importa que todos sepamos -a menos que nuestro sentido del ser ya haya sido arrollado por el sadismo y la brutalidad casi más allá del reconocimiento humano- que el amor que necesitamos y deseamos es el amor profundamente mutuo, un amor que tiene tanto la cualidad de un regalo recibido como la cualidad de un regalo otorgado. El ritmo de un verdadero amor sanador y poderoso es dar y recibir, recibir y dar, libre de la fastidiosa desigualdad de un participante activo y otro pasivo.

Me estremezo al pensar en la cantidad de veces durante mis años de estudios teológicos, que me encontré con escritores de ética cristiana que me advertían que no confundiera el verdadero amor cristiano con la "mera mutualidad".¹⁶ Se tiene la sensación de que personas que pueden pensar de esta manera, todavía necesitan experimentar el poder del amor como el auténtico placer de la vulnerabilidad mutua, la experiencia de importarte verdaderamente a otro o de cuidar activamente de otro. El amor mutuo, admito, es el amor en su más profunda radicalidad. Es tan radical que muchos de nosotros aún no hemos aprendido a tolerarlo. Para sentirlo, debemos abrirnos, debemos ser capaces de dar y recibir. La tragedia es que un cristianismo masculinista materializado no nos puede ayudar a convertirnos en este tipo de amantes.

Excavar bajo esta idolatría masculinista materializada también es, creo yo, avanzar hacia la recuperación de un ethos de fe del Nuevo Testamento. ¿Puede la encarnación activa del amor en Jesús ser iluminada por esta imagen de mutualidad? Yo creo que sí. Las interpretaciones cristológicas ortodoxas establecen que de alguna manera todo el significado de la vida y obra de Jesús, se puede encontrar en su temeraria carrera hacia el Gólgota, hacia la crucifixión -como si hubiese buscado el sufrimiento como un fin en sí mismo, para completar definitivamente la resolución del drama humano divino.¹⁷ Creo que este modo de visualizar la obra de Jesús le quita a ésta -y a él- su radicalidad moral. Jesús no fue radical en su anhelo de sacrificio, sino en su poder de mutualidad. La muerte de Jesús en la cruz, su sacrificio, no fue un ejercicio abstracto de virtud moral. Su muerte fue el precio que pagó por negarse a abandonar la

actividad radical del amor -de expresar solidaridad y reciprocidad con aquellos excluidos de su comunidad. El sacrificio, en mi opinión, no es una meta o virtud moral central en la vida cristiana. Los actos radicales de amor -que expresan solidaridad humana y resucitan la relación mutua- son las principales virtudes de la vida moral cristiana. El hecho de haber convertido el sacrificio en una virtud moral, ha producido gran confusión en la tradición moral cristiana.

Al igual que Jesús, estamos llamados a una actividad radical de amor, a un modo de estar en el mundo que profundice la relación, encarne y extienda la comunidad, transmita el regalo de la vida. Como Jesús, debemos vivir este llamado en un tiempo y lugar donde las distorsiones del poder sin amor están en conflicto con el poder del amor. Estamos llamadas a enfrentar, como lo hizo Jesús, aquello que impide el poder del desarrollo humano personal y comunitario, aquello que tergiversa la relación, que niega el bienestar humano, la comunidad y la solidaridad humana a tantas personas en nuestro mundo. La vocación de los seguidores de Jesús es confrontar estas cosas y quedarse en el camino de la confrontación, abrirse paso rompiendo las "mentiras, secretos y silencios"¹⁸ que enmascaran las distorsiones y manipulaciones prevaletentes en la relación y el poder de las relaciones.

Una cosa es vivir abiertamente un compromiso de mutualidad y reciprocidad como un modo de sostener a Dios en el mundo y de ser perspicaz y realista acerca de las consecuencias que puede tener ese amor radical. Otra cosa muy diferente es hacer lo que han hecho muchos cristianos -es decir, sacar la crucifixión de Jesús del contexto de su vida total y proyecto histórico en un mundo vivo, convirtiendo el sacrificio en una norma abstracta para la vida cristiana. Sin duda, Jesús fue fiel hasta la muerte. Mantuvo su causa y murió por ella. *Aceptó* el sacrificio. Pero su sacrificio fue *por* la causa del amor radical, para establecer relaciones y mantenerlas, y, sobre todo, para *corregir* relaciones indebidas, que es lo que nosotros llamamos "hacer justicia".

Insisto que, en el mejor de los tiempos y bajo las circunstancias más propicias, es arriesgado vivir como si el reino del Dios vivo estuviera presente -es decir, vivir de mutualidad y reciprocidad radicales. El amor radical crea peligrosos precedentes y expectativas altísimas entre los seres humanos. Los poderosos creen que un amor así es "irreal", porque aquellos tocados por el poder de tal amor tienden a desarrollar una resistencia a aceptar cualquier cosa que no sea mutualidad, respeto a sí mismo, dignidad humana y auténtica relación. Por eso es que tales personas se convierten en poderosas amenazas al status quo. Como lo han aprendido las mujeres, pero también como lo comprendieron algunos hombres como Martin Luther King, Jr. y el arzobispo Oscar Romero, como lo debe saber cualquiera que se atreva a actuar intensa y enérgicamente por el poder del amor, el amor radical es un asunto peligroso y serio. Sin una próspera persistencia, sin la voluntad de arriesgarse, incluso

hasta la muerte, el poder del amor radical no subsistiría en nuestro mundo. No existe ningún camino para evitar las crucifixiones, dado el poder del mal en el mundo. Pero como nos ha recordado Sandra Browders, teóloga poética del movimiento de liberación homosexual, el objetivo del amor no es perpetuar las crucifixiones, ¡sino terminar con ellas en un mundo donde se repiten una y otra vez! Esto se logra a través de acciones de mutualidad y solidaridad, no aspirando a una ética del sacrificio.

Digámoslo claramente: *no estamos llamadas a practicar la virtud del sacrificio*. Estamos llamadas a expresar, encarnar, compartir, celebrar el regalo de la vida ¡y transmitirlo! Estamos llamadas a comunicarnos, a profundizar la relación o a corregir relaciones indebidas -aquellas que niegan, distorsionan o impiden que surja la dignidad humana-, mientras nos hacemos volver mutuamente al poder de la persona. Estamos llamadas a viajar de este modo, a permanecer en y con este poder radical del amor. Cuando haces eso por mí, a menudo me sobrecoge tu generosidad y puedo hablar del sacrificio que haces por mí. Pero ambos necesitamos comprender perfectamente que con eso no estás practicando la virtud del sacrificio conmigo. Simplemente estás transmitiendo el poder del amor, regalándome, como otros te han regalado a ti, ese poder para *hacer* amor radical.

CONCLUSION

Hay mucho más que decir sobre la visualización del trabajo del amor radical dentro de una teología moral feminista que parte de lo mejor y más profundo de la lucha histórica de las mujeres. Ciertamente, también hay más que decir sobre la profundidad del pecado y del mal en el mundo. Es importante recordar que una teología moral feminista es utópica, como toda buena teología, en cuanto a que *visualiza* una sociedad, un mundo, un cosmos, donde, como dice Jules Girardi, no existen "los excluidos".¹⁹ Pero la teología feminista también es extremadamente realista, pues toma con completa seriedad la libertad radical que tenemos los seres humanos para hacer el bien o el mal. Ya que reconocemos que tenemos, literalmente, el poder para convertirnos-unos-a-otros-en-personas a través del amor -es decir, a través de la relación-, también podemos reconocer nuestro poder para eliminar la dignidad, el respeto, el cuidado y la preocupación por la humanidad de nuestro mundo. Todo eso *está* dentro de nuestro poder.

Sin embargo, mucho más allá de lo que queremos recordar, el mal que hagamos seguirá existiendo después de nosotros. La radicalidad de nuestra visión del amor se vuelve urgente a causa de ese mismo conocimiento. Los profetas de Israel tenían razón cuando hace mucho tiempo insistían en que los pecados de los padres (y de las madres) siguen viviendo en nosotras, desgastando y destruyendo el poder de la relación. Por esto es que nuestra tarea

moral humana a veces parece abrumadora. Vivimos en una época en que la colosal injusticia acumulada, expresada en el tiempo, encuentra respuesta en la creciente ira de aquellos cuya dignidad y vida están siendo amenazadas por patrones colectivos de privilegio que deben terminar. En un mundo así, el practicar activamente las obras del amor, a menudo significará hacer todo lo posible para detener las crucifixiones, resistir el mal de la mejor manera que se pueda, o mitigar el sufrimiento de quienes son víctimas de nuestras confusas relaciones humanas. En medio de este mundo, aún está dentro del poder del amor, que son las buenas nuevas de Dios, mantenernos al tanto de que ninguno de nosotros nació sólo para morir, que nuestro destino era tener el regalo de la vida, conocer el poder de la relación y transmitirlo.

Una de las principales evidencias de la gracia de Dios -que siempre nos llega en, con y a través de cada uno- es este poder para luchar y sentir indignación. No debemos burlarnos de nuestro poder para sentir rabia contra la muerte de la luz. Es la raíz del poder del amor.

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

1. Véase *The Feminist Papers*, ed. Alice Rossi (Nueva York: Bantam Books, 1973), 426-29.
2. Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973), 35, *passim*.
3. Susanne Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling*, vol. 1 (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1967).
4. Véase "Sexism and the Language of Christian Ethics" en mi libro *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics* (Boston: Beacon Press, 1985), 22-41.
5. Véase Eleanor Humes Haney, "What Is Feminist Ethics: A Proposal for Continuing Discussion", *Journal of Religious Ethics* 8 (primavera 1980): 115-24.
6. Nelle Morton, "The Rising Woman Consciousness in a Male Language Structure", *Andover Newton Quarterly* 12 (marzo 1972): 177-90.
7. La frase es del Boston Women's Health Collective, *Our Bodies, Ourselves* (Nueva York: Simon and Schuster, 1973).
8. Véase James B. Nelson, *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1979).
9. Véase especialmente Rosemary Ruether, *New Woman/New Earth* (Nueva York: Seabury Press, 1975).
10. Véase especialmente Tom F. Driver, *Patterns of Grace: Human Experience As Word of God* (Nueva York: Harper & Row, 1977).
11. Véase Nelson, *Embodiment*, y Daniel Maguire, *The Moral Choice* (Nueva York: Doubleday, 1978).
12. Véase Haney, "What Is Feminist Ethics", y Anne Kent Rush, *Getting Clear: Body Work for Women* (Nueva York: Random House, 1972).
13. Martin Buber, *I and Thou*, trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Scribner's, 1970), 67-68.
14. Véase, por ejemplo, Barry Commoner, *The Closing Circle* (Nueva York: Knopf, 1971).

15. Carter Heyward, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation* (Washington, DC: University Press of America, 1982).
16. Una importante fuente de la desaprobación de la mutualidad en la ética cristiana protestante fue el estudio de Anders Nygren, *Agape and Eros* (Filadelfia: Westminster Press, 1953). Entre los seguidores de Nygren estaba Reinhold Niebuhr. Véase Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972), 7-92. Una temprana e inadecuada crítica a Nygren fue *The Spirit and Forms of Love* (Nueva York: Harper & Row, 1968), de Daniel Day Williams. Los escritores católicos romanos usualmente han otorgado un rol más positivo a la mutualidad en la ética que los protestantes, pero la crítica al sacrificio propuesta aquí es relevante para los escritores católicos romanos.
17. Para una excelente crítica a las cristologías ortodoxas, véase Heyward, *The Redemption of God*, y Dorothee Sölle, *Christ the Representative* (Filadelfia: Fortress Press, 1967) y *Political Theology* (Filadelfia: Fortress Press, 1974).
18. Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silences* (Nueva York: Norton, 1979).
19. Jules Girardi, "Class Struggle and the Excluded Ones", trad. y distribuido por New York Circus, de *Amor cristiano y lucha de clases* (Sígueme, España, 1975).

Teología y moralidad de la opción procreadora

BEVERLY WILDUNG HARRISON
(CON SHIRLEY CLOYES)

El exceso de discusión sobre el aborto revela la pesada mano misógina, el odio a las mujeres. Todos tenemos una responsabilidad en reconocer este prejuicio -a veces sutil- cuando actitudes negativas antiguas hacia las mujeres penetraron en el debate sobre el aborto. Nos incumbe moralmente convertir la posición cristiana en una enseñanza que respete más la historia y experiencia concretas de las mujeres.

Colegas profesionales que son mis oponentes en relación a esto, estiman que poseen la tradición cristiana a este respecto y reconocen no tener ninguna necesidad de repensar sus posiciones a la luz de este clamor. Como feminista, no puedo sentarme en silencio cuando es negado el derecho de las mujeres a determinar el uso de nuestro propio poder procreador. La capacidad de las mujeres para tomar decisiones morales se ve una vez más desafiada por el estado, aun antes de que haya sido plenamente elaborada y reconocida la base moral del derecho de las mujeres a la opción procreadora. Aquellos que niegan a la mujer el control del poder procreador, afirman hacerlo en defensa de la sensibilidad moral, en nombre de la santidad de la vida humana. Tenemos un largo camino que recorrer antes que la santidad de la vida humana incluya un respeto e interés verdadero por cada mujer ya nacida y ninguna discusión de política social que oculte este hecho merece ser llamada moral. Esperamos que llegue el día en que tampoco sea llamada "cristiana", porque el ethos cristiano es la fuente generadora de la actual cruzada moral para impedir que las mujeres asuman el control sobre el mayor poder formador de vida que poseemos.

Aun cuando soy protestante, mi propia "teología moral"¹ se aproxima más al enfoque católico que a la ética neo-ortodoxa de mi propia tradición. Quiero enfatizar esto desde el principio, porque a continuación tengo una actitud sumamente crítica de la doctrina social católica romana imperante

Este ensayo fue escrito en 1985 por Shirley Cloyes, en base de dos artículos de Beverly Wildung Harrison, publicados en la revista *The Witness*, Vol. 64, N° 7 y 9, 1981, con el título "Theology and Morality of Procreative Choice".

sobre la procreación y el aborto. Creo que en la mayoría de los demás aspectos de la justicia social, la tradición católica es a menudo más explícita, moralmente seria y está menos teñida con la ideología económica dominante que el sello característico de la ética teológica protestante que exige garantías bíblicas para sus normas morales. No soy biblista; creo que la sabiduría humana que guía nuestra ética, deriva no sólo del uso de la Biblia sino también, como dijeron los primeros teólogos morales católicos, de una reflexión consonante con la "ley natural".² Sin embargo, desgraciadamente, los principales intentos de reflexión según la ley natural han sido tan malos como los de los biblistas protestantes en todo lo relacionado con la sexualidad humana, incluyendo discusiones sobre la naturaleza de la mujer y su vocación divina en relación al poder procreador. Y precisamente porque reconozco que la tradición de la ley natural católica ha producido la reflexión moral más sofisticada entre los cristianos, es que creo que debe ser desafiada donde se intersecta negativamente con la vida de las mujeres.

Dada la profundidad de mi insatisfacción con la tradición moral protestante, no me agrada tener que individualizar la teología moral católica romana y la actividad de la jerarquía católica en relación al aborto. Sin embargo, el problema sigue siendo que en realidad existe sólo un conjunto de denuncias morales involucradas en el argumento cristiano antiaborto. Los protestantes que se oponen a la opción procreadora³ tienden a seguir la teología moral católica oficial, o basan su posición en el anti-intelectualismo de los biblistas, afirmando que la "palabra" de Dios no requiere de otra justificación que la de su testimonio de que la declaración divina dice lo que dice. Contra tal irracionalidad, no tiene cabida ninguna objeción racional. Sin embargo, cuando fundamentalistas protestantes realmente especifican las razones por las cuales creen que el aborto es malo, invariablemente retroceden a los supuestos tradicionales de la ley natural sobre las mujeres, la sexualidad y la procreación. Por lo tanto, la objeción directa debe ser inscrita en el marco tradicional de la ley natural si queremos adoptar una actitud seria acerca de la transformación de la doctrina moral cristiana sobre el aborto.

Para hacer un análisis metodológicamente adecuado de cualquier problema moral en la ética social religiosa, es necesario (1) situar el problema en el contexto de teologías o historias "generativas" de varias comunidades religiosas, (2) hacer una revisión histórico-crítica del problema como aparece en nuestras tradiciones religiosas y en la vida concreta de agentes humanos (para no confundir el pasado y el presente), (3) escudriñar el problema desde el punto de vista de varias teorías morales, y (4) analizar las políticas sociales existentes y las posibles alternativas para determinar nuestro "sentido moral normativo" o mejor criterio acerca de lo que debe hacerse en la sociedad contemporánea. Aunque estas bases metodológicas deben aplicarse en cualquier

análisis socioético, su manejo es crucial cuando el aborto está en discusión, porque suposiciones teológicas no examinadas y tergiversaciones de la historia cristiana figuran con mucho peso en el actual debate público. Dada la brevedad de este ensayo, me referiré primero a la problemática teológica, histórico-cristiana y teórico-moral, y sólo al final analizaré las dimensiones de las políticas sociales sobre el aborto, aun cuando una metodología ética óptima invertiría este procedimiento.

EL ABORTO EN EL CONTEXTO TEOLOGICO

En la historia de la teología cristiana, una importante metáfora para comprender la vida, incluyendo la vida humana, es que ésta es un regalo de Dios. La misma creación ha sido interpretada principalmente bajo esta metáfora. Se deduce que en este contexto creacional, la procreación en sí misma logró un significado especial como la imagen central para la bendición divina de la vida humana. Sin embargo, la elevación de la procreación a símbolo central de bondad divina ocurrió en el tiempo. Por ejemplo, no simbolizó la más temprana comunidad cristiana primitiva. Los evangelios sinópticos proporcionan amplia evidencia de que la procreación no representaba tal rol metafórico en los inicios del cristianismo.⁴ En la historia cristiana posterior, un emergente y poderoso prejuicio antisexual dentro del cristianismo convirtió al ascetismo en el principal ideal espiritual, aunque este concepto generalmente mantuvo una tensión con el poder procreador como segunda expresión sagrada de bendición divina. Pero en la época de la Reforma protestante hubo una clara reafirmación del antiguo tema israelita de la bendición procreadora, y desde entonces la procreación se ha convertido entre los cristianos casi en sinónimo del tema teológico de la creación como regalo divino. Es importante observar que la teología católica romana siguió de hecho la misma dirección y se adaptó a la doctrina protestante en relación a este punto.⁵ Sólo durante el último siglo, al reconocer el peligro del dramático crecimiento demográfico en un mundo con recursos limitados, se ha planteado cierta inquietud en torno a la propiedad de esta sacralización teológica no calificada de la procreación.

La elevación de la procreación a imagen central de la bendición divina está íntimamente conectada al surgimiento del patriarcado. En las sociedades patriarcales, es el poder masculino el que se acrecienta mediante el regalo de una nueva vida. A través de la historia, el poder de procreación de las mujeres se ha mantenido en permanente tensión con este control social masculino. De hecho, lo que nosotras las feministas llamamos patriarcado -es decir, legitimaciones establecidas o institucionalizadas de superioridad masculina- deriva de la necesidad de los hombres de controlar el poder de las mujeres para procrear la especie, a través de instituciones políticas de dominio masculino tales como tribus, estados y sistemas religiosos. Debemos asumir, entonces,

que muchos de estos esfuerzos por el control social de la procreación, incluyendo algunas enseñanzas de la iglesia respecto a la contracepción y el aborto, formaban parte de este sistema institucional. La perpetuación del control patriarcal mismo dependía de la posibilidad de arrebatarse el poder de procreación a las mujeres y moldear por ende sus vidas.

En los últimos cuatro siglos, la historia cristiana completa ha debido soportar ajustes dramáticos a las condiciones de un mundo nuevo, emergente, y a la revolución científica. A medida que las más antiguas metáforas teológicas de la creación se fueron encontrando con el poder creciente de la ciencia, una nueva autocomprensión, que incluye nuestra capacidad humana para influir en la naturaleza, debió ser incorporada a la teología cristiana, ya que de otra forma su historia teológica central habría caído en el oscurantismo. El protagonismo humano debió ser introyectado en una comprensión dialéctica de la creación.

La gama de libertades humanas para moldear y realzar la creación es ahora celebrada teológicamente, pero sólo hasta el punto de los cambios en nuestra comprensión de lo que es natural para las mujeres. Aquí se ha levantado una barrera que declara ¡Libertad Radical No! La única diferencia entre teólogos de la tendencia principal del protestantismo y del catolicismo romano en estas materias es en relación a la contracepción, que los protestantes aceptan con más facilidad. Sin embargo, protestantes como Karl Barth y Helmut Thielicke demuestran un sutil cambio de humor cuando deciden discutir temas relacionados con las mujeres. Siguen el típico esquema protestante: han aceptado la contracepción o planificación familiar como parte de la nueva libertad, otorgada por Dios, pero ambos retroceden ante la idea de que el aborto sea moralmente aceptable. En *The Ethics of Sex*, Thielicke ofrece en una página una celebración romántica y extática de la planificación familiar y en la siguiente elabora una denuncia total al aborto como algo impensable.⁶ La mayoría de las opiniones teológicas cristianas trazan una línea entre contracepción y aborto, mientras la doctrina católica *oficial* aún excomulga la contracepción.

El problema, entonces, es que la teología cristiana celebra el poder de la libertad humana para moldear y determinar la calidad de la vida humana, excepto cuando surge el tema de la opción procreadora. El aborto es anatema, mientras el abuso generalizado de la esterilización pasa desapercibido. El poder del hombre para moldear radicalmente la creación nunca es rechazado. Cuando nos detenemos a considerar el pavoroso poder sobre la naturaleza que los hombres dan por sentado y celebran, incluyendo el poder para alterar las condiciones de la vida humana de innumerables maneras, surge la sospecha de que la actitud casi histórica que prevalece acerca de la inmoralidad del derecho de las mujeres a optar por el aborto, obtiene su fuerza del antiguo poder

misógino más que de cualquier pasión por la santidad de la vida humana. Un indicador de la permanente misoginia en la tradición cristiana es la negativa de los teólogos a reconocer la completa gama de poder humano para moldear la creación en aquellas materias que pertenecen al dominio de la mujer para influir en la calidad de nuestra vida.

En contraste, un enfoque teológico feminista establece que no hay nada más urgente, a la luz de las cambiantes circunstancias de los seres humanos en el planeta Tierra, que reconocer que el contexto histórico-natural completo del poder procreador humano ha cambiado.⁷ Necesitamos desesperadamente desacralizar nuestro poder biológico reproductivo⁸ y al mismo tiempo necesitamos una preocupación real por la dignidad humana, por las condiciones sociales de la persona y los valores de la relación humana.⁹ Y nótese que desacralizar no significa la total devaluación de la dignidad de la procreación. Significa que debemos cambiar la noción de que las metáforas principales de la bendición divina son expresadas a nivel biológico por el reconocimiento de que nuestras relaciones sociales sustentan la imagen de lo más sagrado. Marie Augusta Neal, feminista católica romana y distinguida socióloga de la religión, nos ofrece una excelente expresión de este punto:

Mientras la necesidad humana central requerida era la continua motivación para propagar la raza, era esencial que los símbolos religiosos idealizaran ese proceso sobre todos los demás. Dadas las vicisitudes de la vida en un ambiente hostil, las mujeres debían ser estimuladas para parir hijos y los hombres para mantenerlos: la crianza de los hijos era central en la lucha por la existencia. Hoy día, sin embargo, el tamaño de la población base, en conjunto con conocimientos ya acumulados sobre inseminación artificial, bancos de espermios y clonación, aseguran un mundo poblado.

Los problemas humanos más serios son ahora quién vivirá, quién morirá y quién decidirá.¹⁰

REVISION HISTORICO-CRITICA DEL ABORTO: UNA PERSPECTIVA ALTERNATIVA

No existe un principio moral diferente entre aquellos que se oponen a todo aborto sobre fundamentos morales y aquellos que creen que el aborto es a veces o con frecuencia moralmente justificable. Los partidarios de la opción procreadora y los opositores al aborto comparten el principio ético de respeto por la vida humana, que es probablemente la razón por la cual el debate es acalorado. Ya he señalado que una de las principales fuentes de desacuerdo es la forma en que la historia teológica es considerada en relación a las cambiantes circunstancias de la historia. Además, debemos reconocer que cuando

nos encontramos con fuertes desacuerdos morales, confrontamos simultáneamente diferentes lecturas de la historia de un tema moral. La forma en que interpretamos el pasado ya está cargada con y moldeada por nuestra percepción actual de lo que es ese problema moral.

Por ejemplo, moralistas cristianos profesionales tienden a asumir que el cristianismo tiene una historia intacta de prohibición "casi absoluta" del aborto y que la historia de la moralidad del aborto se puede investigar mejor estudiando las enseñanzas de los teólogos mejor recordados hoy en día. Observando el asunto desde esta perspectiva, podemos encontrar numerosos pasajes de la Biblia que demuestran que algunos de los "padres de la iglesia" condenaban el aborto igualándolo al homicidio o asesinato. Cuando algún sacerdote "sobresaliente" igualaba aborto con homicidio o asesinato, igualaba también, y *en forma simultánea*, *contracepción* con homicidio o asesinato. Esto refleja no sólo una biología chauvinista masculina sino también la entonces casi fóbica disposición antisexual de la tradición cristiana. Las afirmaciones de que se puede separar la doctrina del aborto en una ética de muerte separada de una ética antisexual y antifemenina en la historia del cristianismo no resisten un análisis crítico.¹¹

La historia de la ética de la ley natural cristiana está totalmente condicionada por el equilibrio de cualquier esfuerzo para controlar procreación con homicidio. Sin embargo, esta tradición antisexual y antiaborto no es universal, incluso entre teólogos y abogados canónicos. En torno al tema de la sexualidad y su abuso, muchos conocidos teólogos no tenían nada que decir; el aborto ni siquiera era mencionado en la mayoría de las teologías morales. Un capítulo importante y no narrado de la historia cristiana es la gran lucha que ocurrió en el periodo medieval cuando se impuso el celibato clerical y las reglas de comportamiento sexual se hicieron inflexibles.

Mi tesis es que hay un relativo desinterés en relación al aborto a lo largo de la historia del cristianismo. Ocasionalmente, teólogos cristianos recogían el tema, especialmente si estaban relacionados con el estado, es decir, si se proponían articular doctrinas no sólo para la iglesia sino para las autoridades políticas. Jean Meyer, demógrafo católico, insiste que la tradición cristiana tomó del Imperio Romano "la expansión por medio del crecimiento demográfico".¹² Los cristianos se opusieron fuertemente al aborto sólo cuando el cristianismo estuvo íntimamente identificado con políticas de estado imperiales o cuando los teólogos despoticaron contra las mujeres y la sexualidad a excepción de aquella expresada en el renuente desempeño de la procreación.

La actual doctrina sobre el aborto tiene características de cruzada que son bastante nuevas en el cristianismo y se relacionan con cambios culturales que están exigiendo a la tradición cristiana tomar una posición en la actual lucha ideológica, bajo la presión de tener que repensar totalmente su actitud

frente a las mujeres y a la sexualidad. Mi investigación me ha llevado a la conclusión tentativa de que, en las culturas protestantes, excepto cuando el protestantismo es la "religión establecida", uniendo iglesia y estado, no nos encontramos en absoluto con una doctrina ético-teológica poderosa contra el aborto. Al menos en los Estados Unidos, está más allá del debate histórico.¹³ Ningún clérigo o teólogo protestante dio inicialmente su apoyo en el siglo XIX a propuestas legales que prohibieran el aborto en los Estados Unidos. Mi impresión es que el clero protestante, generalmente casado y con frecuencia pobre, estaba consciente de que la generosidad romántica de la naturaleza con respecto a la procreación causaba mucho sufrimiento en los seres humanos. El clero protestante que finalmente sí se unió a la cruzada antiaborto era racista, clasista, blanco, y temía que el poder de los Estados Unidos estuviera siendo amenazado porque respetables mujeres blancas de clase media tenían una tasa de natalidad menor que las mujeres negras y de otras etnias. Estos argumentos se dan hasta hoy.

Hay otro punto histórico que debe ser enfatizado. Hasta fines del siglo XIX la tradición de la ley natural, y el blicicismo para declamarla, tendía a definir el acto del aborto como la interrupción del embarazo después de recibir el alma, que se comprendía como el momento en que el aliento de Dios entraba en el feto. El momento en que se decía que esto ocurría era variable, pero generalmente coincidía con las primeras señales de vida del feto, cuando comenzaba el movimiento fetal. Los conocimientos sobre embriología fueron primitivos hasta mediados de siglo, de modo que prevaleció esta creencia de sentido común. Como resultado, cuando el aborto fue condenado en la primera doctrina cristiana, se comprendía referido al término de un embarazo avanzado, después de recibida el alma. Hasta fines del siglo XIX, cuando el Papa Pío IX, intrigado con los nuevos descubrimientos embrionarios, armonizó la tradición de la ley natural con la "ciencia moderna", el aborto en la doctrina eclesial se refería con frecuencia sólo al término de la vida prenatal en etapas más avanzadas de embarazo.

Otra distorsión de la historia de este tema generada por los hombres, proviene de la incapacidad de notar que, hasta el desarrollo del aborto quirúrgico seguro, electivo, el acto del aborto comúnmente referido a algo hecho a la mujer, con o sin su consentimiento (véase Exodo 22), ya sea como un mal hecho por el esposo o por razones morales más importantes, era un acto de violencia tanto contra la mujer embarazada como contra la vida fetal. En discusiones recientes es la mujer quien realiza el mal acto. Nadie negaría que el aborto es moralmente malo si pone fin a un embarazo contra el deseo de la mujer. Y hasta las últimas décadas, el aborto ponía en peligro tanto la vida de la mujer como la vida prenatal en su vientre. Por lo tanto, una razón moral premoderna para oponerse al aborto era que la vida y bienestar de la madre

se veían más amenazados que llevando a término el embarazo. Hoy en día, estadísticamente, el aborto es más seguro que el parto. Por consiguiente, nadie tiene derecho a discutir hoy la moralidad del aborto sin reconocer que una de las razones morales tradicionales y adecuadas para objetar el aborto -la preocupación por el bienestar de la mujer- es ahora inherente a la posición pro-opción del debate. Los opositores al aborto que otorgan al feto pleno derecho humano sin asignar también un valor positivo a la vida y bienestar de las mujeres, no están ejercitando realmente el sentido pleno de la tradición moral cristiana en el debate sobre el aborto.

Más allá de todo esto, la falla moral más profunda en la visión histórica de la posición "pro-vida", es que ninguno de sus proponentes ha intentado reconstruir el contexto concreto, del mundo real, al cual pertenece la discusión del aborto: la lucha casi desesperada de mujeres sexualmente activas para lograr algún control inmediato sobre el desenfreno de la naturaleza en la concepción. Bajo las condiciones más adversas, las mujeres hemos tenido que tratar de controlar nuestra fertilidad -en todo lugar, siempre. La relación de las mujeres con la procreación marca y moldea irrevocablemente nuestra vida. Incluso aquellas que no tenemos contacto sexual con hombres, porque somos célibes o lesbianas, hemos sido víctimas potenciales, incluso probables, de la violencia sexual masculina, o hemos debido soportar un pesado estigma social por rechazar la importancia de la dependencia en los hombres y de la procreación en nuestras vidas. También la vida de las mujeres infértiles está marcada por la incapacidad de cumplir con las expectativas procreadoras. La falta de poder social de las mujeres, en toda la historia registrada, ha convertido esta lucha por controlar la procreación en un sometimiento vital, a menudo una destrucción vital para un gran porcentaje de mujeres.

Así, la mayoría de las mujeres hemos tenido que hacer cualquier cosa para impedir demasiados embarazos. En sociedades y culturas, excepto las más patriarcales, los procesos de procreación han sido transmitidos a través de la cultura de las mujeres. Técnicas de control de la natalidad han sido ampliamente practicadas, y algunas primitivas han demostrado ser eficaces. Cada vez más, los antropólogos han ido obteniendo indicios acerca de cómo ocurría el control procreador en algunas sociedades premodernas. Frecuentemente, las mujeres han debido optar por arriesgar su vida para no tener esa criatura extra que podría destruir el funcionamiento de la familia o acarrear una crisis inmanejable.

Debemos admitir que la medicina moderna, con toda su misoginia, ha remplazado algunos métodos contraceptivos peligrosos aún ampliamente usados donde el aborto quirúrgico es inasequible. A la luz de estos logros, las mujeres occidentales más privilegiadas no deben perder de vista las circunstancias que condujeron a mujeres de otras culturas a recurrir a duchas de vidrio

esmerilado, a utensilios insertados en el útero, etc., para inducir el parto. La naturaleza radical de los métodos usados por las mujeres demuestra la desesperación que significa un embarazo no deseado y revela el carácter real de nuestra lucha.

Tampoco debemos suprimir el hecho de que un importante medio de control de la natalidad es hoy en día, como lo fue en tiempos pasados, el infanticidio. Y que nadie se imagine que las mujeres han tomado la decisión de abandonar o matar recién nacidos en forma casual. Las mujeres comprenden lo que muchos hombres no parecen captar -que el nacimiento de un niño requiere que alguna persona esté preparada para cuidarlo, sin interrupción, proveer los recursos materiales, gastando gran cantidad de energía, tiempo y atención. La criatura humana es la más necesitada y dependiente de todos los recién nacidos. Creo que los hombres, especialmente los célibes, consideran romántica esta total y no comprometida dependencia del niño en la ya existente comunidad humana. Las mujeres sufren el embate más fuerte de esta realidad y conocen todas sus implicaciones. Y esta dependencia es aún mayor en una cultura moderna fragmentada, urbana-industrial centralizada que en una cultura rural, donde otro par de manos con frecuencia aumenta la unidad de poder productivo de una familia numerosa. Ninguna interpretación histórica de la moralidad del aborto que ignore estos aspectos merece una posición moral en el debate actual.

El enfoque de cualquier problema moral es inadecuado si no logra analizar la moralidad de un acto dado de manera tal que represente la experiencia concreta del agente que enfrenta una decisión con respecto a ese acto. La misoginia en las discusiones cristianas sobre el aborto queda claramente en evidencia frente al hecho de que la decisión del aborto no es nunca tratada bajo la perspectiva de que surge como parte del proceso de vida del agente femenino. La decisión en disputa cuando surge el dilema de la opción para las mujeres, es embarazarse o no. En la mayoría de las discusiones sobre la moralidad del aborto, éste es tratado como un acto abstracto¹⁴ antes que como una posible forma de enfrentar un embarazo que con frecuencia es resultado de circunstancias que van más allá del control de la mujer. Por ejemplo, John Noonan, en su libro *A Private Choice: Abortion in America in the Seventies*,¹⁵ evita este hecho al referirse a la mujer embarazada casi exclusivamente como "la grávida" (término latino que significa "la embarazada") o "la cargadora". La vida de una mujer es profunda e irrevocablemente afectada por cualquier embarazo. Aquellos como Noonan que defienden la inmoralidad del aborto sin excepción, son probablemente prudentes para ocultar el hecho de que un embarazo no deseado tiene siempre como consecuencia una adaptación a la vida para la mujer, porque al suprimir la identidad del agente moral y la realidad de su dilema se reduce en gran medida la capacidad de reconocer la

complejidad moral del aborto. Cuando surge la cuestión del aborto, generalmente es porque una mujer se encuentra enfrentada a un embarazo no deseado. Consideremos las circunstancias actuales que pueden precipitar esta situación. Una de ellas sería una situación en la cual una mujer no pretendía estar sexualmente activa o que no accedió en forma voluntaria al acto sexual. Ya que con frecuencia las mujeres son víctimas de violencia sexual, muchos casos como éste ocurren por violación, incesto o coito marital forzado. Muchos opositores al aborto moralmente sensibles, admiten que en tales casos el aborto podría ser moralmente justificable. Insisto que en tales casos constituye un bien moral, porque no es racional tratar un óvulo recién fertilizado como si tuviera el mismo valor que la mujer embarazada existente, y porque es moralmente incorrecto que la víctima de la violencia sexual sufra las agonías adicionales de un embarazo y parto no deseados. Si las mujeres fueran reconocidas como agentes morales plenamente humanos, el embarazo forzado sería considerado una violación moralmente censurable de la integridad corporal de la mujer.

Otro caso que ocurre con más frecuencia es cuando una mujer -generalmente una muchacha- participa en una actividad heterosexual sin un conocimiento claro acerca de cómo se produce el embarazo y sin la intención de concebir un hijo. Una muchacha que se embaraza de esta manera sería mantenida, por la moralidad de la ley natural tradicional, en un estado de ignorancia insuperable y por lo tanto no sería moralmente culpable. Una erudita monja católica romana que conocí, argumentó -con gran propiedad, creo- que su iglesia no debería considerar moralmente culpable el aborto de muchachas católicas, porque la Iglesia las sobreprotegia, lo que contribuía a su falta de comprensión de la procreación y a su incapacidad de enfrentar las presiones sexuales a las que están sometidas las jóvenes en la sociedad contemporánea. Una política social que presiona a niñas o jóvenes sexualmente mal informadas a una maternidad involuntaria o inconsciente sería, obviamente, moralmente dudosa.

Un embarazo similar ocurre cuando una mujer corre el riesgo de no usar anticonceptivos, porque tomar precauciones en lances románticos tal vez no es considerado delicado o significa ser muy poco espontánea respecto al sexo. Nuestra sociedad resiente la sexualidad de las mujeres, a menos que sea "inocente" y con un intermediario masculino, de modo que muchas mujeres, por miedo a ser censuradas como "perdidas" y "promiscuas", tardan en asumir una responsabilidad adulta por la contracepción. Sin embargo, cuando los embarazos ocurren debido a que las mujeres bordean los límites de la responsabilidad y corren riesgos por inmadurez, ¿es la maternidad forzada una solución deseable? Estos embarazos podrían minimizarse sólo desafiando precisamente aquellos mitos infantiles de socialización femenina

enclavados en la doctrina de la ley natural acerca de la sexualidad femenina.

Es probable que la mayoría de las decisiones sobre el aborto surjan debido a que muchas mujeres, sexualmente activas con hombres entienden el riesgo del embarazo y no obstante fracasan en su experiencia de contracepción. Nuestra esquizofrenia moral en esta materia se manifiesta en el hecho de que muchas personas piensan que las mujeres tienen mayor responsabilidad que los hombres en las prácticas anticonceptivas y que la planificación familiar es siempre un bien moral, pero aun así rechazan de plano el aborto. Tal conciencia dividida ignora el hecho de que no existe una línea biológica inexorable entre la prevención de la concepción y el aborto.¹⁶ Aún más importante, razonamientos de este tipo ignoran los riesgos reales de los métodos anticonceptivos femeninos. Algunas mujeres corren más riesgo que otras al usar los medios más confiables de control de la natalidad. Además, la razón por la cual no existe una mayor preocupación por tener métodos contraceptivos más seguros para hombres y mujeres es que los asuntos relacionados con la salud y el bienestar de la mujer nunca son urgentes en esta sociedad. Es más, muchos fracasos de los anticonceptivos se deben a la irresponsabilidad de los fabricantes de contraceptivos antes que a la mala suerte.¹⁷ Dados estos hechos, ¿debiera una mujer que intenta activamente evitar el embarazo ser castigada por el fracaso del anticonceptivo?

Para concluir esta sección histórica, debo enfatizar que si los actuales esfuerzos para criminalizar el aborto tienen éxito, necesitaremos un aparato estatal de proporciones masivas para hacer cumplir el parto obligatorio. Además, la desaparición del aborto legal creará otra economía del hampa masivamente lucrativa, en la cual la mafia y otros sectores del capitalismo cuasi-legal podrán invertir provechosamente. La derecha radical promete eliminar al estado como agente regulador de la vida de las personas, pero lo que realmente quieren decir es que permitirán una actividad económica sin restricciones. Lo que su agenda significa para la vida personal de las mujeres es algo totalmente distinto.

Una perspectiva histórica adecuada sobre el aborto reconoce la larga lucha que las mujeres han dado para tener cierto grado de control sobre la fertilidad y sus esfuerzos para recuperar el control del poder procreador de la cultura e instituciones patriarcales y estatales-imperialistas. Tal perspectiva también considera que métodos contraceptivos más adecuados y la existencia del aborto quirúrgico seguro, electivo representan pasos históricos positivos hacia una plena libertad y dignidad humana para las mujeres. Si bien los mismos logros en conocimientos médicos también abren paso a nuevas formas de abuso en la esterilización y a presiones sociales contra el uso que hacen algunas mujeres de su poder de procreación, no conozco a ninguna mujer que eligiera volver a una situación de menor conocimiento sobre estas materias.

Ha habido una ganancia objetiva en la calidad de vida de mujeres suficientemente afortunadas que tienen acceso a la opción procreadora. Es obvio que millones y millones de mujeres aún no poseen ni siquiera las condiciones rudimentarias -morales o físicas- para tal opción. Nuestra meta moral debe ser luchar contra esas barreras reales -pobreza, racismo y opresión cultural antifemenina- que impiden que la opción auténtica sea una realidad para cada mujer. En este proceso podremos minimizar la necesidad del aborto sólo en la medida que ubiquemos el debate sobre el aborto en el contexto del mundo real y vivo de la vida de las mujeres.

ABORTO Y TEORIA MORAL

El mayor problema estratégico de los partidarios de la opción procreadora es la suposición generalizada de que sus opositores tienen el monopolio de los factores morales que deben considerarse en las decisiones sobre el aborto. Lo *moral* se define aquí como aquello que favorece la dignidad y el bienestar de los seres humanos y de su medio ambiente. La legitimidad moral parece adherirse a su postura en parte debido a que los tradicionalistas disponen de una colección de términos religioso-morales, de la cual carecen los proponentes de la opción que son más seculares. Pero aquellos que desplazarían el poder de opción de las mujeres por el poder del estado y/o la profesión médica no merecen el aura de santidad moral. Debemos cumplir con nuestra tarea si queremos disipar este mito de superioridad moral. Una de las principales formas en que teólogos morales cristianos y filósofos morales contribuyen a este monopolio de santidad moral es equiparando la vida fetal o prenatal con la persona humana de una manera simplista y negándose a reconocer cambios con respecto a este tema en la historia del cristianismo.

Debemos recordar que incluso en la ética de la ley natural católica romana, la definición de status de la vida fetal ha cambiado con el tiempo, y en todos los casos el status de vida prenatal involucra un juicio moral, no científico. La pregunta se plantea adecuadamente de esta manera: ¿qué status somos moralmente capaces de promulgar para la vida humana prenatal, dado que el feto aún no es un ser humano plenamente existente? A aquellos restringidos por la doctrina católica, se les ha exigido creer durante los últimos noventa años que un ser humano existe desde la concepción, cuando se fusionan el óvulo y el espermio.¹⁸ Esta respuesta de una tradición ha tenido en nuestra cultura un impacto mucho más amplio de lo que la mayoría de las personas quieren reconocer. Otros cristianos pertenecen a tradiciones que no ofrecen (y no podrían ofrecer, dado su concepto de la estructura de la iglesia como comunidad moral) una respuesta definitiva a esta pregunta.

Aun así, algunos médicos moralistas protestantes contemporáneos, fascinados por los recientes descubrimientos y experimentos genéticos con áci-

do de desoxirribonucleico (ADN), prácticamente han sacralizado el momento en que se implanta el código genético como el instante de humanización, lo que los acerca a la posición católica romana tradicional. Teólogos protestantes han permitido durante mucho tiempo que su sometimiento a la ciencia los conduzca a la sacralización de descubrimientos científicos específicos, generalmente en perjuicio de una mayor claridad teológica y moral. En todo caso, se deben dar dos respuestas a la afirmación de que el feto en las primeras etapas de desarrollo es una vida humana o, más dudoso aún, una persona humana.

En primer lugar, estamos lejos de haber ganado la lucha histórica para lograr la calidad de persona de la mujer, debido principalmente a la oposición de grupos religiosos organizados a aceptar su igualdad plena. Aquellos que proclaman que un cigoto en el momento de la concepción es una persona digna de ciudadanía, siguen negando plenos derechos sociales y políticos a la mujer. Cualquiera sea el juicio que tengamos acerca del status moral del feto, no se puede argumentar que esa valoración merezca en el análisis una posición moral más alta que la de la mujer embarazada. Es en esta evaluación del significado de la vida prenatal donde difiere el juicio de la gente moralmente sensible. No puedo creer que cualquier persona moralmente sensible evaluaría la vida plena y existente de una mujer en menor grado que la temprana vida fetal. La mayoría de las mujeres puede embarazarse y llevar a término la vida fetal muchas, muchas veces durante su vida. El poder humano distintivo no es nuestra capacidad biológica para parir hijos, sino nuestro poder para amarnos, nutrirnos y cuidarnos activamente unos a otros y moldear la existencia de unos con otros en la interacción cultural y social.¹⁹ Igualar un proceso biológico con una humanidad normativa plena es un burdo reduccionismo biológico, y tal reduccionismo jamás es practicado en la ética religiosa excepto cuando se trata de la vida y bienestar de las mujeres.

Segundo, aun cuando la vida prenatal, a medida que se dirige hacia la individuación biológica de la forma humana, tiene valor, es dudoso igualar aborto con asesinato. Y la equiparación de aborto con homicidio -quitar la vida humana- debe ser considerada cuidadosamente. También debemos recordar que vivimos en un mundo donde los hombres otorgan a otros hombres una amplia gama moral en relación a homicidios justificables. Por ejemplo, la tradición de la guerra-justa ha legitimado difundidas formas de matar en una guerra, y moralistas cristianos a menudo han dado mucha libertad a gobernantes y a aquellos en el poder en la toma de opciones para matar seres humanos.²⁰ ¡Si estos moralistas dieran igual beneficio de la duda a las mujeres enfrentadas a los quebrantos psicológicos y presiones político-económicas de un parto! Los hombres a diario toman decisiones vitales con respecto al poder nuclear o al uso de productos químicos en el ambiente, por ejemplo, que afectan el bienestar de los fetos, y nuestra sociedad no manifiesta una oposición

significativa, aun cuando tales decisiones producen un amplio daño genético. Cuando argumentamos en favor del aborto legal, la indignación moral aparece.

La llamada postura pro-vida también obtiene apoyo invocando un principio general de respeto por la vida humana como fundamento de la moralidad, de tal manera que sugiere que los partidarios de la opción son personas sin principios. Ya he señalado que los partidarios de la opción tienen todo el derecho a declarar el mismo principio moral, y que este debate, como la mayoría de los debates moralmente sarcásticos, en ningún caso se refiere a principios morales básicos. No creo que haya ningún claro conflicto de principios en esta profunda y amarga controversia.

Es necesario enfatizar que todos tenemos obligación absoluta de honrar cualquier principio moral que parezca sólido, después de una reflexión racional. Este es el único absolutismo propio de la ética. A menudo hay varios principios morales relevantes para una decisión y muchas formas de referirse a un principio dado en un contexto de decisiones. Para la mayoría de los que defienden el derecho a la vida, sólo un principio tiene estatura moral en esta argumentación. Admitir sólo un principio en el proceso personal de razonamiento moral, significa que se descuidó una gama de otros valores morales. Los defensores del derecho a la vida también son absolutistas morales en el sentido de que admiten sólo un posible significado o aplicación del principio que invocan. Estos dos tipos de absolutismo ocultan el debate moral y conducen a menos, no más, reflexión racional. El principio de respeto por la vida humana es algo que todos debemos honrar, pero también debemos reconocer que este principio a menudo entra en conflicto con otros principios morales válidos en el proceso de tomar decisiones reales y vitales. Comprendido de una manera adecuada, este principio puede ser reformulado estableciendo que debemos tratar lo que cae bajo una definición razonable de vida humana como algo que posee santidad o valor moral intrínseco. Pero aun teniendo claro esto, otros principios son necesarios para ayudarnos a elegir entre dos valores intrínsecos, en este caso entre la vida prenatal y la vida de la mujer embarazada.

Otro principio moral general del cual no podemos exceptuar nuestras acciones es el principio de justicia, o relaciones correctas entre personas y entre grupos de personas y comunidades. El otro principio relevante es el respeto por todo aquello que apoya la vida humana, es decir, el medio ambiente natural. Como lo sabe cualquier persona que piensa en profundidad sobre la moralidad, los conflictos morales verdaderos, usualmente, no se deben a la ignorancia de los principios morales, sino al hecho de que diferentes principios conducen a implicaciones conflictivas para la acción o están selectivamente relacionados con las decisiones. Por ejemplo, vivimos en una época en que es históricamente urgente el principio de justicia para las mujeres, que aspira a transformar las relaciones sociales que dañan su vida. Para muchas de

nosotras, este principio tiene mayor urgencia moral que la extensión del principio de respeto por la vida humana a la temprana vida fetal, aun cuando el respeto por la vida fetal también es un bien moral positivo. Debemos rechazar enfoques éticos que afirman que un principio dominante siempre merece controlar la moralidad. La clarificación del principio, en cuanto a eso, es sólo una pequeña parte del razonamiento moral. Cuando sopesamos los principios morales y su aplicación potencial, también debemos considerar las implicancias de un acto dado para nuestro contexto histórico actual y visualizar sus consecuencias a largo plazo.

Una condición adicional acerca de este tema de los principios en el razonamiento moral: hay varias teorías distintas entre moralistas religiosos y filósofos morales acerca de lo que debe ser la función de los principios. Un grupo cree que los principios morales existen con el propósito de terminar el proceso de razonamiento moral. Por lo tanto, si este tipo de moralista nos dice que siempre debemos honrar el principio de respeto por la vida humana, lo que quiere decir es que dejemos de reflexionar y actuemos de cierta manera -en este caso, aceptando el embarazo al margen de las consecuencias. Otros creen que es mejor referirse a los principios (criterios morales generalizados, amplios) que aplicar reglas (preceptos morales específicos, más estrechos), porque los principios abren procesos de razonamiento en vez de cerrarlos. El principio de respeto por la vida, en el contexto de este ensayo, no se invoca para prohibir una acción sino para ayudar a ubicar y pesar valores, para iluminar una gama de valores que siempre son inherentes a las decisiones humanas significativas. Una de las principales diferencias en el debate moral sobre el aborto, es que algunos creen que invocar el principio de respeto por la vida humana arregla el asunto, detiene el debate y evita el simple acto del aborto. En contraste, muchas de nosotras creemos que la envergadura del principio pone en reconsideración la pregunta acerca de qué significa la cualidad moral esencial de la vida humana y aumenta la seriedad moral para decidir si tener hijos o no, y cuándo.

Para fortalecer el derecho de las mujeres a la opción procreadora, es necesario tocar otras dos inquietudes relacionadas con nuestros esfuerzos. La primera tiene que ver con los problemas que nuestra tradición cristiana provoca a cualquier intento de esclarecer por qué el derecho de las mujeres a controlar nuestro cuerpo es una demanda moral urgente y sustantiva. Una de las mayores debilidades del cristianismo es el descuido espiritualizado del respeto por el cuerpo y el bienestar físico. Trágicamente, a las mujeres, más que a los hombres, se les pide en la doctrina cristiana nunca honrar su propio bienestar como una consideración moral. Quiero enfatizar, entonces, que no hay una tradición moral en el cristianismo que comience con un espacio corporal, o derecho corporal, como una condición básica de relaciones

morales. (El judaísmo va mucho más adelante con respecto a esto, ya que reconoce que todos tenemos el derecho moral de preocuparnos por nuestra vida y supervivencia). Así, muchos moralistas cristianos simplemente no entienden cuando nosotras hablamos del derecho de las mujeres a la integridad corporal. Denuncian alegremente que tales razones se deben al desenfreno disfrazado o retórica histórica de las mujeres.²¹

Debemos articular nuestra visión de que el derecho corporal es una exigencia moral básica y también recordar a nuestros oyentes que no hay una analogía no expuesta a desafíos entre otras actividades humanas al poder procreador de la mujer. El embarazo es una experiencia humana privativa. En cualquier relación social, el espacio corporal debe ser respetado o nada profundamente humano o moral podrá ser creado. Las instituciones sociales más similares al embarazo obligado en cuanto a las violaciones morales del espacio corporal son la esclavitud y el trabajo de los peones. Estas instituciones distorsionan las relaciones morales de una comunidad y con el tiempo la degradan (obsérvese -el racismo en los Estados Unidos). La coerción de las mujeres, a través de la esterilización o embarazo forzados, legitima el poder injusto en relaciones humanas íntimas y corta de raíz nuestra capacidad para relaciones sociales morales. Debemos reconocer, dada la tendencia violenta de nuestra sociedad, que las personas aprenden la violencia en el hogar y a temprana edad cuando las vidas de las mujeres son violadas.

Aun así, debemos tener cuidado, cuando queremos demostrar nuestro derecho a la integridad corporal, de no confundir derechos morales con simples libertades.²² Afirmar que tenemos derecho moral a la opción procreadora no significa que creamos que podemos ejercer este derecho libres de todas las exigencias morales de la comunidad. Por ejemplo, debemos enseñar a las niñas que dar a luz no es puramente un asunto caprichoso, individualista, y debemos desafiar la suposición de que una mujer que disfruta la maternidad debe tener tantos hijos como ella y su pareja deseen, sin considerar el efecto en los demás. El autocontrol de la población es un asunto moral, aunque en mayor grado en sociedades opulentas y de alto consumo como la nuestra que en naciones donde prevalece un estilo de vida modesto, simple y menos despilfarrador.

Un segundo punto es la necesidad de evitar el uso de argumentos moralmente objetables para movilizar apoyo para nuestro lado de la causa, mientras trabajamos por una política social proopción. Se puede avanzar mucho políticamente en la sociedad estadounidense usando recursos racistas y clasistas encubiertos ("el aborto baja el costo de las nóminas de bienestar o reduce la ilegitimidad" o "el pagar por los abortos, a la larga le ahorra dinero a los contribuyentes"). A veces se afirma que una buena política es más importante que una buena moralidad y que se debe usar cualquier argumento que funcione para obtener apoyo político. No creo que estos toscos argumentos

utilitarios²³ se conviertan a largo plazo en buenas políticas, ya que son costosos para nuestro sentido de polis y comunidad. Pero aun cuando fueran eficaces a corto plazo, estoy doblemente segura que con respecto al derecho de optar por el aborto, una moralidad adecuada y una lucha política adecuada permiten, lo creo profundamente, que el derecho moral esté del lado de la lucha por la libertad y dignidad de la mujer, especialmente de mujeres pobres, no blancas, y sea partidario de desarrollar una política social que asegure que cada niño nacido puede tener la certeza de ser un niño deseado. Los aspectos sobre la justicia son los que merecen la más profunda preocupación moral a medida que desarrollamos una estrategia política.

Sólo cuando la gente vea que no puede prohibir el aborto quirúrgico seguro, legal, electivo sin violar las condiciones de bienestar de la gran mayoría de las mujeres -especialmente de aquellas socialmente más vulnerables debido a patrones históricos de opresión- terminará el esfuerzo por imponer una moralidad abstracta, selectiva de la santidad de la vida humana en todos nosotros. Esta es una batalla moral par excellence, y cada vez que olvidamos esto, se nos dificulta la llegada al grupo más importante para la causa de la opción procreadora -aquellas mujeres que nunca han sufrido las presiones de un parto, que aún no han puesto este asunto en un contexto histórico más amplio y que veneran el compromiso histórico de las mujeres con el nacimiento. ¡Es obvio que no llegaremos a ellas con exhortaciones pragmáticas para la billetera del contribuyente! Sin duda, no podemos permitir que esas mujeres no sean desafiadas mientras apoyan la ideología de la clase gobernante que establece que el estado debe controlar la procreación. Pero ellas no cambiarán su política hasta que no vean que la opción procreadora está fundada en una visión moral más profunda, fuerte y respetuosa que la opción política que ahora respaldan.

DIMENSIONES DE LA POLITICA SOCIAL DEL DEBATE

Muchas personas no logran comprender que en la ética necesitamos, provisionalmente, separar nuestras reflexiones sobre la moralidad de actos específicos de las preguntas acerca de cómo expresamos nuestros valores morales dentro de nuestros sistemas e instituciones sociales (es decir, la política social). Al hacer esto, la moralidad del aborto aparece bajo una luz diferente. Al alejar la atención del acto aislado del aborto hacia un contexto histórico más amplio, resalta lo que significa "respeto por la vida humana" para la opción procreadora. También ilumina el núcleo común de inquietud social que une a los partidarios de la opción procreadora con aquellos opositores que tienen una preocupación real por expandir el círculo de quienes se consideran humanos en esta sociedad. Finalmente, el ubicar el aborto en un contexto histórico más amplio permite a los adherentes de la opción procreadora clarificar

aquellos aspectos en los que más diferimos con nuestros opositores, es decir, en nuestro total escepticismo de que una política antiaborto forzada por el estado nunca podría tener por objeto las consecuencias "pro-vida" que declaran.

Siempre debemos insistir que las condiciones sociales objetivas que hacen de las mujeres y niños ya nacidos personas altamente vulnerables, sólo pueden empeorar a través de una política social de embarazo obligatorio. De cualquier modo que juzguemos la calidad moral del acto individual del aborto (y aquí sí existen diferencias entre nosotras que son moralmente justificables), aún es necesario distinguir entre cómo juzgamos moralmente el acto del aborto y lo que creemos que debe ser una política sobre el aborto para toda la sociedad. No debemos permitir que aquellos que tienen escrúpulos morales contra el acto personal, ignoren el hecho de que una política social justa también debe incluir una preocupación activa para mejorar el bienestar de las mujeres y, para esto, políticas que de hecho hagan menos necesario el aborto. Condenar el aborto cuando no existen las condiciones materiales y sociales para controlar la procreación, es culpar a la víctima, sin referirnos a los profundos dilemas de la existencia femenina en esta sociedad.

Aun así, no hay razón para que aquellos que apoyamos la opción procreadora como un gran bien moral, pretendamos que recurrir al aborto es siempre un medio deseable para expresar esta opción. No conozco a ningún adherente de la opción procreadora que haya confundido el anhelo de la disponibilidad del aborto con la celebración del acto en sí mismo. Todos tenemos razones para esperar que se puedan encontrar medios más seguros y confiables de contracepción y que la violencia contra las mujeres sea reducida. Además, debemos enfatizar que entre las demandas de nuestra política social se incluya el rechazo al abuso de la esterilización, hacer hincapié en mejores niveles de salud para mujeres y niños, una mayor preocupación prenatal, reducción de cirugía innecesaria en el sistema reproductivo de la mujer, aumento de las investigaciones para mejorar la contracepción, etc. Tampoco debemos cejar en nuestra crítica a los sistemas de salud en las maternidades que explotan a las mujeres. Una industria del aborto prospera con las utilidades que obtiene, pero las mujeres no pueden ser culpadas por esto.

Una posición feminista exige condiciones sociales que apoyen el derecho pleno y digno de las mujeres a la opción procreadora, incluyendo el derecho a no ser esterilizadas contra nuestra voluntad, el derecho de optar por el aborto como medio de control de la natalidad en última instancia, y el derecho a un sistema de salud pre y postnatal que además reduzca el conocido trauma de tener que dar a luz en ambientes hospitalarios rígidos e impersonales. Nuestros oponentes se manejan mejor políticamente cuando les permitimos mantener la discusión estrechamente enfocada en la moralidad del acto del aborto

y en el valor moral del feto. Nosotros nos manejamos mejor políticamente cuando establecemos profundas conexiones en el contexto total de este aspecto de la vida de las mujeres, incluyendo la injusticia sistémica o establecida hacia las mujeres en esta sociedad.

Es bueno recordar que la ética de la ley natural católica tradicional ha sido la que más ha clarificado y enfatizado esta distinción entre la moralidad de un acto individual por un lado y las políticas que producen la moralidad social opcional por otro. La fuerza de esta tradición probablemente se refleja en el hecho de que hasta ahora la mayoría de las encuestas demuestra que hay levemente más católicos que protestantes que consideran una imprudencia que el estado intente regular el aborto. En el pasado, los católicos, más que los protestantes, se han mostrado cautelosos de usar al estado como instrumento de cruzada moral. Trágicamente, al adoptar su actual enfoque sobre el aborto, la jerarquía católica romana puede estar arriesgando la pérdida de la más profunda sabiduría de su propia tradición ética. Al no reconocer una distinción entre la doctrina moral de la iglesia en relación al acto del aborto y la pregunta acerca de cómo sería una política social deseable para minimizar el aborto, tanto como el excesivo énfasis en esto en desmedro de otras inquietudes de justicia social, la iglesia católica romana podría estar disipando lo mejor de su tradición moral.²⁴

El frenesí del actual papa y de muchos obispos católicos romanos en los Estados Unidos sobre este tema ha alcanzado proporciones alarmantes. Los obispos de los Estados Unidos han igualado la guerra nuclear y la práctica del aborto como los más atroces males sociales de nuestro tiempo.²⁵ Mientras esta analogía aterradoramente errónea ha logrado credibilidad debido a la bienvenida aunque modesta oposición de los obispos a la escalada nuclear, mi predicción es que el resultado a largo plazo será un mayor descrédito de la sabiduría moral católica romana en la cultura.

Si queremos tener una sociedad realmente preocupada de mejorar el bienestar de la mujer y minimizar la necesidad de abortos, evitando así el peligro de transformarnos con el tiempo en una cultura del aborto,²⁶ ¿en qué tipo de sociedad debemos convertirnos? Es aquí donde se torna más obvia la claridad moral del análisis feminista. ¿Cómo podemos reducir el número de abortos debidos a fracasos de anticonceptivos? Poniendo más énfasis en las investigaciones médicas en esta área, exigiendo más responsabilidad a los fabricantes de anticonceptivos y desarrollando patrones de vida institucional que pongan tanto énfasis en la responsabilidad masculina como femenina en la procreación, cuidado a largo plazo y alimentación de los hijos.

¿Cómo podemos reducir el número de abortos debidos a la ignorancia infantil sobre la sexualidad entre niñas o mujeres adultas y sus parejas? Adoptando un amplio programa de educación sexual y apoyando políticas

institucionales que enseñen a niñas y a niños por igual que una niña es tan plenamente capaz de disfrutar del sexo como un niño, y que ambos deben compartir la responsabilidad moral para prevenir el embarazo excepto si han decidido, como un acto moral deliberado, tener un hijo.

¿Cómo podríamos reducir la necesidad del aborto debido a violencia sexual contra las mujeres tanto dentro como fuera del matrimonio? Desafiando mitos depravados, generados por los hombres, según los cuales las mujeres existen principalmente para satisfacer las necesidades sexuales de los hombres, que las mujeres, por naturaleza, sólo se realizan verdaderamente a través de su poder procreador. Debemos enseñar historia feminista como la verdadera historia de la raza, poniendo énfasis en que los patrones históricos del patriarcado estaban moralmente equivocados y que una sociedad humanizada o moral sería una sociedad completamente no sexista.

Los desarrollos tecnológicos que podrían reducir la necesidad de los abortos no están totalmente dentro de nuestro control, pero el ethos sociomoral que hace del aborto algo común está dentro de nuestro poder para cambiarlo. Y empezariamos a crear tales condiciones adoptando un minucioso programa feminista para la sociedad. Me permito decir que nada menos que esto expresa un respeto verdadero por toda vida humana.

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

1. Estoy usando conscientemente la expresión tradicional católica romana porque mi método ético coincide más con el modelo católico-romano.
2. La tradición cristiana del derecho natural se desarrollaba porque muchos cristianos y cristianas entendieron que los seres humanos poseen la fuerza de la razón moral en cuanto seres humanos; no están desarrollando la razón solamente a partir de la comprensión que surge de su ser cristiano. Las personas que siguen los métodos de la tradición del derecho natural en las cuestiones morales, parten de la pregunta cuáles posibilidades parecen racionalmente concluyentes en vista de las reflexiones actuales; para la decisión no sólo argumentos teológicos decisivos. Mi propio método de teología moral corresponde a una parte de estas teorías de la tradición del derecho natural. Pero la enseñanza católica-romana del derecho natural llegó a ser contradictoria en sí misma cuando insistía que la autoridad del magisterio de la jerarquía debe ser vista en algunos asuntos como la instancia que define adecuadamente lo que se entiende por lo que es racional. La reflexión racional llegó a ser reemplazada por la autoridad eclesial, y eso me parece algo ofensivo contra lo que según nuestra mejor comprensión por un juicio moral. Yo diría que una teología moral no puede dejar a alguna instancia el juicio último o incluso una decisión provisoria; juicios morales deben estar anclados en un consenso social completamente consciente. En relación a la cuestión del aborto eso significaría por supuesto, que habría que tomar en consideración a las mujeres en tal relación que corresponde a su número/representación

- en la iglesia católica. Nadie puede reclamar a priori una razón autoritativa moral, y la enseñanza no puede reclamar racionalidad mientras no involucre a las afectadas.
3. Para una crítica de esa posición ver Paul D. Simmons, "A Theological Response to Fundamentalism on the Abortion Issue", en *Abortion: The Moral Issues*, ed. Edward Batchelor, Jr., New York 1982, pp. 175-187.
 4. La mayoría de las/los exégetas coinciden en la apreciación que los/as primeros/as cristianos/as esperaban el inminente fin de la historia y por esa razón desarrollaban solamente una "ética interina" o sostienen la opinión que la enseñanza de Jesús en su apoyo radical de los "marginados" no apuntaba a una justificación de las instituciones sociales existentes. Ver por ejemplo Lc.4 y 12; Mc 7,9,13 y 14; Mt 25. Ver también Elisabeth Schüssler Fiorenza, "You are not to be Called Father", *Cross Currents* (Fall, 1979), pp. 301-323. Ver también su libro *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, 1984.
 5. Pareciera que pocos de los teólogos y teólogas católico-romanos saben apreciar la real medida en que la reciente tendencia de apoyar de manera entusiasta los valores tradicionales de la familia está uniendo el catolicismo con el pensamiento protestante de la Reforma. Rosemary Radford Ruether es una excepción; ella lo ha enfatizado en sus publicaciones.
 6. Helmut Thielicke, *The Ethics of Sex*, New York, Harper and Row, 1984, pp. 199-247. La postura de Barth en relación al aborto es algo más compleja de lo que puedo presentar aquí. Sucede que él es citado por ambos lados en el debate. Su método le permite a Barth afirmar que cualquier actuación humana radical podría revelarse en cierto contexto o circunstancia como "la voluntad de Dios". En cualquier momento la libertad radical de Dios nos puede dar el "permiso" de hacerlo que antes no era permitido. Quisiera llamar la atención sobre el hecho que Barth muestra la excepción posible dentro de un contexto tan tradicional y con barreras tan altas que no me parece adecuado de citarlo por el lado de las personas que afirman una libertad de decisión. Según mi opinión ninguna mujer podría aceptar jamás la exégesis sinuosa de la Biblia con la cual Barth deja libre por un instante la mirada a la plena humanidad de las mujeres. Su argumentación en este asunto demuestra simplemente cuán profundas son las dificultades de la tradición exegética en relación a la plena humanidad y la actuación moral de las mujeres. Ver Karl Barth, "The Protection of Life", *Church Dogmatics*, III, 4, Edinburgh: T. and T. Clark, 1961, pp. 415-22.
 7. Comparar Beverly Wildung Harrison, "When Fruitfulness and Blessedness Diverge", *Religion and Life* (1972), Tomo 41, No. 4., pp. 480-496. Desde que escribí este ensayo se han fortalecido mis apreciaciones sobre la importancia de la misoginia como una fuerza histórica.
 8. Marie Augusta Neal, "Sociology and Sexuality", *Christianity and Crisis* 39, No. 8 (may 14, 1979), pp. 118-122.
 9. Para una teología feminista de la relación, ver Carter Heyward, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*, Washington, D.C., University Press of America, 1983.
 10. Neal, "Sociology and Sexuality". Este ensayo es de una importancia significativa en las discusiones sobre la teología y la moral del aborto.
 11. Susan Teft Nicholson, *Abortion and the Roman Catholic Church*, Studies in Religious Ethics II, Knoxville: Religious Ethics Inc., University of Tennessee, 1978. Esta investigación, cuidadosamente trabajada supone que en la enseñanza cristiana sobre el aborto existía una ética clara "contra el matar" que se puede separar de cualquiera ética enemiga de la sexualidad. Mi investigación histórica no apoya esta teoría.

12. Jean Meyer, "Toward a Non-Malthusian Population Policy" en: *The American Population Debate*, ed. Daniel Callahan, Garden City, NY 1971.
13. Ver James C. Mohr, *Abortion in America*, New York, 1978, y James Nelson, "Abortion: Protestant Perspectives", en *Encyclopedia of Bioethics*, Tomo 1, Ed. Warren T. Reich, New York, 1978, pp. 13-17.
14. H. Richard Niebuhr advertía muchas veces a las teólogas y teólogos de su país de mirar cualquier acto separado del proyecto de vida en el cual está inserto, pero su advertencia muchas veces está pasada por alto en las publicaciones éticas cristianas. Ver "The Christian Church in the World Crisis", *Christianity and Society* 6, 1941.
15. John T. Noonan, Jr., *A Private Choice: Abortion in America in the Seventies*, New York, 1979. Noonan niega que la historia del aborto tiene una relación con la historia de la opresión de las mujeres por los hombres.
16. Sabemos ahora que la pastilla anticonceptiva no siempre actúa de tal forma que impide la fertilización del óvulo por el espermatozoide. Muchas veces la pastilla tiene el efecto que la pared del útero rechaza el óvulo recién fertilizado. Desde una perspectiva biológica no hay un punto claro de separación en el proceso de procreación en el cual podríamos fijar decisiones morales limpias.
17. El ejemplo más claro para el involucramiento de empresas en los fracasos de prevención de embarazo fue el escándalo famoso de Dalkon Shield (una espiral). Debemos anotar que el productor de Dalkon Shield vendió su producto malo y peligroso a precios muy baratos a programas de planificación familiar en países del Tercer Mundo.
18. La teología moral católica deja varios caminos abiertos a las católicas y católicos creyentes para que pongan en cuestión el magisterio de la Iglesia en puntos controvertidos de la moral. Pero yo sigo escéptica si estas limitaciones en la infalibilidad se mantendrá en situaciones controvertidas de cuestiones morales. Si la libertad de conciencia no existe *jure*, ¿podemos afirmar que existe como principio?
19. Este punto lo trato ampliamente en el artículo "La fuerza de la ira en el trabajo de Amor", publicado en esta antología.
20. Paul Ramsey, por ejemplo, apoya incondicionalmente el compromiso militar de los EEUU en el sudoeste de Asia y lo fundamenta con el argumento de la guerra justa. Sin embargo él considera el aborto como una injusticia moral sin ninguna excepción.
21. Ver Richard A. McConnick, SJ, "Rules for Abortion Debate", en Batchelor, *Abortion: The Moral Issues*, pp. 27-37.
22. El lema del aborto por demanda a pesar de ser políticamente eficaz en un primer momento tuvo una repercusión negativa, entre otras por la razón de que pareciera implicar para muchas personas que no existe una correlación entre las necesidades de las mujeres y las de la sociedad. Aunque no negaría la posibilidad de un conflicto de intereses entre el bienestar de la mujer y la necesidad de la sociedad por procrear pero hay pocas o ninguna prueba histórica que indique que las mujeres se sienten menos responsables por el bienestar de la sociedad que los varones. No necesitamos ponernos un abrigo liberal, individualista si enfatizamos en la discusión sobre el bienestar de las mujeres en la sociedad que el derecho de las mujeres por autodeterminación es de una importancia central. El derecho del cual se trata aquí es el derecho al cuerpo o a la libertad de la procreación forzada. Es imprudente decir que aquí se trata de derecho al aborto. Moralmente importante es el derecho a la autodeterminación, en relación al cuerpo, una premisa fundamental para el derecho de ser persona y un derecho moral fundamental. Ver Beverly Wildung Harrison, *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion*, Boston, 1983.

23. Una teoría es drásticamente utilitarista sólo en el caso que no le atribuye a todas las personas el mismo valor moral cuando calcula las consecuencias sociales—cuando por ejemplo se valora más el bienestar financiero de algunas personas que la existencia física básica de otras personas, con eso no quiero criticar una teoría moral utilitarista que pondera las reales consecuencias de acciones morales. En realidad creo que ninguna teoría moral es adecuada si no tiene un fuerte componente utilitarista.
24. Una discusión en profundidad de este peligro entrega el excelente ensayo del sacerdote George H. Higgins: "The Prolife Movement and the New Right", *America*, 13, Sept. 1980, pp. 107-110.
25. Philip J. Murnion, ed., *Catholics and Nuclear War: A Commentary on the Challenge of the U.S. Catholic Bishops' Pastoral Letter on War and Peace*. New York, 1983, p. 326.
26. Me parece que la única preocupación justificada formulada por las personas que se oponen al aborto, está en que la praxis permanente del aborto en nuestra cultura, podría aportar con el tiempo a una indiferencia frente al valor de la vida humana, no porque se "asesinan" a los fetos, sino porque el poner fin a un embarazo por medio de la cirugía nos podría llevar a una postura "tecnológica" frente a la procreación, espero que todo lo que he dicho hasta ahora demuestre que me opongo de manera indeclinable contra el hecho que esta comprensión sea usada para justificar aún más violencia contra las mujeres. Pero creo que deberíamos decir claramente que estamos dispuestas a apoyar cualquier política social—enfáticamente—que reduzca la necesidad del aborto SIN poner en peligro el derecho de las mujeres de decidir por nosotras mismas sobre nuestro poder de dar a luz.

Lo erótico como poder

AUDRE LORDE

Hay varias formas de poder, algunas usadas y reconocidas, otras no. Lo erótico es un recurso dentro de cada una de nosotras que descansa en un plano profundamente femenino y espiritual, firmemente enraizado en el poder de sentimientos no expresados o no reconocidos. Para perpetuarse, toda opresión debe corromper o distorsionar esas variadas fuentes de poder, existentes al interior de la cultura del oprimido, que pueden proporcionar energía para el cambio. Para las mujeres, esto ha significado una supresión de lo erótico en tanto fuente de poder e información al interior de nuestras vidas.

Se nos ha enseñado a desconfiar de este recurso, que ha sido envilecido y devaluado en la sociedad occidental. Por un lado, lo superficialmente erótico ha sido difundido como un signo de inferioridad femenina; por otro lado, a las mujeres se las ha hecho sufrir y sentir despreciables y sospechosas en virtud de la existencia de lo erótico.

De ahí hay sólo un paso a la falsa creencia de que solamente por la supresión de lo erótico dentro de nuestras vidas y de nuestra conciencia, las mujeres podemos ser realmente fuertes. Pero esa fuerza es ilusoria, porque se le ha dado forma en el contexto de los modelos de poder de los hombres.

Como mujeres, hemos llegado a desconfiar de ese poder que surge de nuestro más profundo e irracional conocimiento. Hemos sido prevenidas contra este poder durante toda nuestra vida por el mundo masculino que, sin embargo, valora esta profundidad del sentimiento lo suficiente como para mantener a las mujeres cerca, de manera tal que éstas la utilicen al servicio de los hombres. Ellos temen demasiado esta misma profundidad como para examinar la posibilidad de encontrarla dentro de sí mismos. Entonces, las mujeres son mantenidas en una posición distante e inferior para ser físicamente explotadas, casi de la misma manera en que las hormigas mantienen colonias de áfidos para proporcionar una sustancia vivificadora a sus amos.

Este texto fue publicado por primera vez en 1984, en el libro de Audre Lorde *Uses of the Erotic: The Erotic as Power* (Freedom CA.: The Crossing Press).

Pero lo erótico ofrece un pozo de fuerza abundante y provocativa para la mujer que no teme su revelación, ni sucumbe a la creencia de que la sensación es suficiente.

Los hombres a menudo le han dado un nombre equivocado a lo erótico y lo han usado contra la mujer. Ha sido presentado como una sensación confusa, trivial, psicótica y fácilmente moldeable. Por esta razón nosotras con frecuencia nos hemos alejado de la exploración y consideración de lo erótico como fuente de poder e información, confundiéndolo con su opuesto, la pornografía; pero la pornografía es la negación directa de lo erótico, porque representa la supresión de los verdaderos sentimientos. La pornografía enfatiza la sensación sin sentimiento.

Lo erótico es un recurso ubicado entre los comienzos de nuestro sentido del yo y el caos de nuestros sentimientos más fuertes. Es un sentimiento interno de satisfacción al que, una vez que lo hemos experimentado, sabemos que podemos aspirar. Porque habiendo experimentado la totalidad de esta profundidad de sentimiento y reorganizado su poder, por un sentido de honor y autorespeto, no podemos exigir menos de nosotras mismas.

No es fácil exigir lo máximo de nosotras mismas, de nuestro trabajo, de nuestras vidas. Ir más allá de la mediocridad promovida por nuestra sociedad es promover la excelencia. Pero entregarse al miedo al sentimiento y a trabajar a plena capacidad es un lujo que solamente los que carecen de voluntad pueden permitirse, y los que carecen de voluntad son aquellos que no desean guiar sus propios destinos.

Esta exigencia interna de excelencia que aprendemos de lo erótico no debe ser mal interpretada, como una demanda de lo imposible de nosotras mismas o de los otros. Tal demanda incapacita a todas las personas en el proceso. Porque lo erótico no es una cuestión solamente de lo que hacemos; es un asunto de cuán agudas y plenas nos sentimos en la ejecución de lo que hacemos. Una vez que conocemos la extensión en que somos capaces de sentir ese sentimiento de satisfacción y consumación, podemos, entonces, observar cuál de nuestros variados esfuerzos nos lleva más cerca de esa plenitud.

La meta de cada cosa que realizamos es hacer nuestra vida y la vida de nuestros niños y niñas, más rica y más posible. En la celebración de lo erótico en todos nuestros esfuerzos, mi trabajo se convierte en una decisión consciente -un anhelada cama, a la que voy con gratitud y de la que me levanto con más poder.

Por supuesto, las mujeres con tal poder son peligrosas. Por lo tanto se nos enseña a separar la demanda erótica de todas las áreas más vitales de nuestras vidas que no sean el sexo. Y la falta de preocupación por la raíz erótica y por la satisfacción en nuestro trabajo se siente en nuestra falta de interés por lo que hacemos. Por ejemplo, ¿cuán a menudo realmente amamos nuestro

trabajo, aun en sus aspectos más difíciles?

El principal horror de cualquier sistema que define lo bueno en términos de lucro, en lugar de hacerlo en términos de las necesidades humanas, o que define las necesidades humanas excluyendo los componentes emocionales y psíquicos de esas necesidades que priva a nuestro trabajo de su valor erótico, de su poder erótico, de su íntima relación con la vida y la plenitud. Tal sistema reduce el trabajo a una parodia de necesidades, a una obligación mediante la cual nos ganamos el pan o el olvido para nosotras mismas y quienes amamos. Pero esto es equivalente a cegar a una pintora y luego pedirle que perfeccione su trabajo y que goce del acto de pintar. No se trata solamente de algo cercano a lo imposible, es también algo profundamente cruel.

Como mujeres, necesitamos examinar las formas en las que nuestro mundo puede ser verdaderamente diferente. Me refiero a la necesidad de reevaluar la calidad de todos los aspectos de nuestras vidas y de nuestro trabajo y de cómo nos movemos hacia y a través de ellos.

La palabra *erótico* viene de la expresión griega *eros*, la personificación del amor en todos sus aspectos. Eros, nacido de Caos, representa el poder creativo y la armonía. Cuando hablo de lo erótico, entonces, hablo de una afirmación de la fuerza de vida de las mujeres; de aquella poderosa energía creativa, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando en nuestro lenguaje, en nuestra historia, en nuestras danzas, en nuestros amores, en nuestros trabajos, en nuestras vidas.

Existen variados intentos de equiparar pornografía con erotismo, dos usos diametralmente opuestos de lo sexual. Debido a estos intentos, se ha hecho común separar lo espiritual (psíquico y emocional) de lo político, para verlos como contradictorios o antitéticos. "¿Qué quieres decir, un revolucionario poético, un traficante de armas que practica la meditación?" De la misma manera, hemos intentado separar lo espiritual de lo erótico, reduciendo, de este modo, lo espiritual a un mundo de afectos desabridos, el mundo del asceta que aspira a no sentir nada. Pero nada está más lejos de la verdad. Porque la del asceta es una posición del más alto temor, de la más sombría inmovilidad. La severa abstinencia del asceta se convierte en la obsesión que lo gobierna. No es una posición de autodisciplina sino de autoabnegación.

La dicotomía entre lo espiritual y lo político también es falsa, y es el resultado de una atención incompleta a nuestro conocimiento erótico. Porque el puente que los conecta está formado por lo erótico - lo sensual - el compartir de aquellas expresiones físicas, emocionales y psíquicas de lo que es más profundo, más fuerte y más rico dentro de cada una de nosotras: las pasiones de amor, en sus sentidos más profundos.

Más allá de lo superficial, la frase "siento que está bien", reconoce la fuerza de lo erótico en un conocimiento verdadero, porque esa es la primera

y más poderosa luz que guía hacia cualquier comprensión. Y la comprensión es una asistente que sólo puede esperar, o clarificar, ese conocimiento, nacido profundamente. Lo erótico es lo que nutre nuestro conocimiento más profundo.

Para mí, lo erótico actúa de varias maneras, y la primera es proporcionando el poder que proviene de la experiencia de compartir profundamente cualquier actividad con otra persona. El compartir el goce, ya sea físico, emocional, psicológico o intelectual, crea un puente entre quienes comparten que puede ser la base para entender mejor aquello que no comparten, y disminuir el sentimiento de amenaza que pueden provocar las diferencias.

Otra manera importante en que actúa la conexión erótica es reforzando, de manera abierta y audaz, mi capacidad de gozo. De la misma manera en que mi cuerpo se abre a la música, respondiendo a ella y escuchando con atención sus más profundos ritmos, así también todo lo que siento puede abrirse a una experiencia eróticamente satisfactoria, sea ésta bailar, construir un estante, escribir un poema, examinar una idea.

Esa autoconexión compartida es una medida del goce de saberme capaz de sentir, un recordatorio de mi capacidad de sentir. Y ese profundo e irremplazable conocimiento de mi capacidad de goce exige que viva toda mi vida en el conocimiento de que tal satisfacción es posible, sin necesidad de llamarse *matrimonio*, ni *dios*, ni *vida eterna*.

Esta es una razón por la que lo erótico es tan temido, y tan a menudo relegado solamente a la cama, cuando se llega a reconocerlo. Porque una vez que empezamos a sentir profundamente todos los aspectos de nuestras vidas, comenzamos a demandar de nosotras y de todas nuestras actividades, que sean concordantes con ese goce del que estamos conscientes de ser capaces. Nuestro conocimiento erótico nos da poder, se convierte en un lente por medio del cual miramos todos los aspectos de nuestra existencia, obligándonos a evaluarlos honestamente en términos de su relativo sentido en nuestras vidas. Esta es una gran responsabilidad que, proyectada desde nuestro interior, nos compromete a no establecernos en lo conveniente, lo falso, lo esperado convencionalmente, lo meramente seguro.

Durante la Segunda Guerra Mundial, comprábamos paquetes plásticos sellados de margarina blanca, incolora, con una pequeña cápsula de intenso color amarillo engarzada como un topacio dentro de la transparencia del plástico de la bolsa. Dejábamos la margarina fuera por un rato para que se ablandara, y luego pinchábamos la cápsula dentro de la bolsa, dejando que el color amarillo se escurriera por la margarina. Luego, con los dedos, la revolviábamos, una y otra vez, hasta que el color se mezclara totalmente con todo el contenido de la bolsa, hasta que toda la margarina tomaba color amarillo.

Descubro lo erótico como una semilla dentro de mí. Cuando se libera

de su intenso y forzado encapsulamiento, se escurre y colorea mi vida con un tipo de energía que realza, sensibiliza y da fuerza a toda mi experiencia.

Hemos sido formadas para temer al *sí* dentro de nosotras, a nuestros más profundos anhelos. Pero, una vez reconocidos, aquellos que no realzan nuestro futuro pierden su poder y pueden alterarse. El temor a nuestros deseos los mantiene bajo sospecha e indiscriminadamente poderosos, porque reprimir una verdad es darle más fuerza de la que podemos resistir. El temor de no poder crecer más allá de cualquier distorsión que podamos encontrar en nosotras mismas, nos mantiene dóciles, leales y obedientes, definidas externamente, y nos lleva a aceptar muchas facetas de nuestra opresión como mujeres.

Cuando vivimos fuera de nosotras, y con esto quiero decir basadas solamente en guías externas, en lugar de vivir basadas en nuestro conocimiento y en nuestras necesidades internas, cuando vivimos alejadas de las guías eróticas que vienen desde dentro de nosotras mismas, entonces nuestras vidas se ven limitadas por formas externas y alienantes, y terminamos ajustándonos a una estructura que no está basada en las necesidades humanas, ni mucho menos en las necesidades individuales. Pero cuando empezamos a vivir desde adentro hacia afuera, en contacto con el poder de lo erótico dentro de nosotras, permitiendo que ese poder informe e ilumine nuestras acciones en el mundo que nos rodea, entonces empezamos a ser responsables de nosotras mismas en el más profundo sentido. Porque al empezar a reconocer nuestros sentimientos más profundos, empezamos, necesariamente, a dejar de sentirnos satisfechas con el sufrimiento y la auto-negación, y con la paralización que tan frecuentemente parece ser la única alternativa en nuestra sociedad. Nuestras acciones contra la opresión se hacen una con nuestro ser, motivadas y reforzadas desde adentro.

En contacto con lo erótico, me siento menos dispuesta a aceptar la impotencia, u otros estados del ser que no son parte de mi naturaleza, tales como la resignación, la desesperación, la auto-destrucción, la depresión, la auto-negación.

Sí, hay una jerarquía. Hay una diferencia entre pintar una reja y escribir un poema, pero solamente una diferencia de cantidad. Y no hay, para mí, diferencias entre escribir un buen poema y ponerme a la luz del sol junto al cuerpo de una mujer que amo.

Esto me lleva a una última consideración sobre lo erótico. Compartir el poder de los sentimientos mutuos no es lo mismo que usar los sentimientos de otra persona como si usáramos un pañuelo desechable. Cuando no atendemos a nuestra experiencia, sea ésta erótica o no, usamos los sentimientos de quienes participan en la experiencia con nosotras, en lugar de compartirlos. Y usar sin consentimiento es abusar.

Para poder utilizarlos, nuestros sentimientos eróticos deben ser reconocidos. La necesidad de compartir sentimientos profundos es una necesidad humana. Pero en la tradición europea-americana, esta necesidad se satisface con ciertas relaciones eróticas proscritas. Estas, casi siempre, se caracterizan por un simultáneo mirar hacia otro lado, un pretexto para darles otro nombre, ya sea religión, ataque de cólera, violencia de pandillas, o incluso "jugar al doctor". Y estos falsos nombres de la necesidad y la acción, dan lugar a esa distorsión que se traduce en pornografía y obscenidad -el abuso de los sentimientos.

Cuando desviamos la vista de la importancia de lo erótico en el desarrollo y sustento de nuestro poder, o cuando desviamos la vista de nosotras mismas al satisfacer nuestras necesidades eróticas en concierto con otros/as, nos usamos mutuamente como objetos de satisfacción más que compartir nuestro gozo en la satisfacción, más que hacer conexiones con nuestras similitudes y nuestras diferencias. Negarse a estar conscientes de lo que sentimos en cualquier momento, aunque eso parezca incómodo, es negar una gran parte de la experiencia, y ahí es cuando podemos permitir ser reducidas a lo pornográfico, al abuso y al absurdo.

Lo erótico no puede sentirse de segunda mano. Como feminista lesbiana negra tengo un sentimiento, un conocimiento y una comprensión particular de aquellas hermanas con las que he bailado, jugado o incluso peleado. Esta profunda participación ha sido con frecuencia el presagio de acciones conjuntas y concertadas que no fueron posibles anteriormente.

Pero esta carga erótica no la pueden compartir fácilmente las mujeres que continúan operando bajo una tradición europea-americana exclusivamente masculina. Yo sé que no estuvo disponible para mí cuando estaba tratando de adaptar mi conciencia a este modo de vida y de sensación.

Solamente ahora, encuentro, más y más, mujeres identificadas con mujeres lo suficientemente valientes para correr el riesgo de compartir la carga eléctrica de lo erótico sin tener que mirar hacia otra parte y sin distorsionar la naturaleza poderosa y creativa de ese intercambio. El reconocer el poder de lo erótico en nuestras vidas nos puede dar la energía para procurar obtener cambios verdaderos en nuestro mundo, en lugar de solamente esperar un cambio de personajes en el mismo fatigoso drama.

Porque no solamente tocamos nuestra más profunda fuente creativa, sino que hacemos lo que es femenino y auto-afirmativo frente a una sociedad racista, patriarcal y anti-erótica.

Traducido por Ondina Victoriano

Amigas verdaderas; amigas en la acción

MARY E. HUNT

La amistad entre mujeres es el mejor antídoto contra el patriarcado. La forma en que nos preocupamos unas de otras, dándonos tiempo para invitar-nos y actuar en coaliciones únicas de amigas buscadoras de justicia, me da esperanzas y energías para la tarea de transformación social.

Como teóloga, me interesa que la amistad entre mujeres sea vista a la luz de su valor y significado último. De ahí, entonces, que la examino a la luz de la investigación teológica. Esta revela dimensiones de espiritualidad y divinidad que ayudan a explicar por qué la amistad entre mujeres es tan importante en nuestra vida. Desde luego, esto no se ha dado en la discusión teológica principal. Las mujeres no son consideradas agentes morales cuyas experiencias revelen algo significativo. Además, se teme que un excesivo análisis de la amistad entre mujeres revele que las mujeres se aman entre ellas.

Mi perspectiva es la de una mujer blanca, de clase media, católica, norteamericana. No hablo por otras mujeres, ni afirmo que mi análisis sea completamente inclusivo. Pero invito a todas las mujeres a contar sus experiencias de amistad y a evaluarlas críticamente como datos de revelación.

Mi punto de partida, en contraste con aquello que ha pasado a ser *la* posición teológica, es que las mujeres son agentes morales. Somos capaces de revelar y construir los más profundos valores y significados de la experiencia humana.¹ También me atrevo a decir que el amor de las mujeres por las mujeres, incluyendo la expresión sexual si es mutuamente elegida, es sano, bueno y natural. Mi punto de partida en sí mismo, distingue mis reflexiones sobre la amistad entre mujeres de cualquier otra que haya surgido de las principales fuentes éticas/teológicas.

La mayoría de los modelos de vivir en una "relación correcta" o de trabar amistades, se basan en la experiencia masculina.² Por ejemplo, en la bibliografía usada en uno de los pocos cursos sobre amistad, las lecturas ele-

Este ensayo fue publicado en 1987, en el libro editado por Linda Hurcombe *Sex and God: Some Varieties of Women's Religious Experience* (New York: Routledge & Kegan Paul), con el título "Friends in Deed".

gidas, es decir, los trabajos que se han hecho y que se consideran importantes, van desde Platón hasta St. Exupéry.³ De los materiales indicados, sólo una pequeña fracción pertenece a mujeres. Pocos, si es que hay alguno, mencionan la experiencia de las mujeres como algo diferente de la supuesta norma masculina. Esta situación está siendo corregida por mujeres, especialmente a través del trabajo de Lillian Faderman, Lillian B. Rubin y Janice Raymond.⁴ Pero aún queda mucho por hacer, si se pretende corregir los registros existentes y que la experiencia de las mujeres contribuya a la reflexión ética.

Este ensayo es un esfuerzo para destacar la importancia, especialmente para nosotras mismas, de ser activas e intencionales en el desarrollo de nuestra amistad. Esta es una estrategia para superar la opresión patriarcal en esta época de reacción contra las escasas ganancias que hemos obtenido. Esto lo explico en forma más completa en *Fierce Tenderness: Toward a Feminist Theology of Friendship*.⁵ En este ensayo examino una muy reducida pero importante parte de ese análisis.

Analizaré la amistad entre mujeres bajo tres aspectos. Primero, exploraré cómo la amistad entre mujeres se manifiesta en acciones por la justicia. Segundo, indicaré cómo tales experiencias sugieren nuevas formas de sexualidad humana. Finalmente, señalaré varios aspectos de lo divino que son revelados a través de la amistad entre mujeres. Yo concluyo que una sociedad que no valora ni nutre el amor entre las mujeres, no puede pretender lograr un futuro sano y vivificante. La prueba de que esto es lo que ocurre en la mayoría de las sociedades, se refleja en las actitudes belicosas que se traducen en locura nuclear y caos económico global.

Las mujeres entablan amistad con mujeres a pesar de los fuertes mensajes y tabúes en contra. Hay poca o ninguna literatura respecto a los patrones de vínculos femeninos. Ciertamente, no hay nada como los textos 'clásicos' sobre vínculos masculinos que explican la barbarie y conducta pandillera de los machos; no existe nada parecido en la historia de las hembras de la misma especie. Las amigas desarrollamos nuestra relación en las tareas de supervivencia y en el deleite del espacio femenino que es un respiro del mundo patriarcal.

En ninguna parte leemos acerca de sembradoras/recolectoras que fueran amigas. Ellas simplemente realizaban la tarea femenina de alimentar a sus familias, mientras los cazadores forjaban vínculos contra sus bestias. Los vínculos de las mujeres surgen como parte de la necesidad de construir redes para facilitar un poco más las tareas de supervivencia, para asegurar un punto de apoyo para más mujeres, en resumen, para hacer justicia. Este patrón no ha cambiado drásticamente en el curso de la historia de Occidente. En realidad, cuando se han producido irrupciones feministas, es evidente cuán dramáticamente se puede socavar la supervivencia de las mujeres. Nuestro vínculo

como mujeres no es gratuito, sino centrado en nuestra necesidad de justicia.

Los logros obtenidos por feministas en favor de todas las mujeres en los últimos veinte años, no habrían sido posibles sin una fuerte amistad entre ellas. De hecho, la amistad fue un subproducto de muchos grupos de apoyo mutuo. Las mujeres descubrieron que el condicionamiento patriarcal que habían recibido, que les enseñó a no valorar a otras mujeres, a considerar a las demás mujeres como rivales en la atención y luego la protección de los hombres, destruía su ser más profundo. Las mujeres hallaron entre ellas la esencia de la humanidad, que se les había enseñado a encontrar sólo en el otro masculino. Muchas descubrieron que el otro masculino era, como el otro total del Dios patriarcal, una fuente de alienación y muerte.

Por otra parte, en las mujeres, la búsqueda y el desafío de una humanidad común, sin la alienación del privilegio y condicionamiento masculinos del patriarcado, constituyó un alivio, una revelación, un deleite. En esta época de conciencia feminista, la amistad entre mujeres asume la importancia que siempre ha tenido para ellas. Pero ahora queremos llamarla por su nombre. Ya no se trata simplemente de salir con amigas para divertirse un poco, ir a fiestas de mujeres, conversar sobre la reja con la vecina o tomar café con las madres de los amigos de nuestros hijos. Ahora llamamos a nuestras amigas por su nombre. Reconocemos su importancia, en sus propios términos, en nuestra vida.

Las mujeres siempre han sido amigas. El patriarcado eclipsó el significado de esta amistad al insistir, con la ayuda de las iglesias cristianas, que la interacción humana ideal era el matrimonio y no la amistad. Gradualmente la amistad entre mujeres emprendió su retirada, hasta que llegó a decirse que sólo las lesbianas amaban a las mujeres. A cualquiera que declarara amar a otra mujer, se le aconsejaba decir que le agradaba, ya que el amor era una experiencia y una actitud "reservada" para el matrimonio. Esto sirvió para aislar a las lesbianas de otras mujeres, al punto de distinguir a las mujeres "reales" de las mujeres lesbianas. Obviamente, las mujeres "reales" aman a los hombres, mientras las lesbianas aman a las mujeres. Por eso las mujeres "reales" no pueden amar a otras mujeres, es decir, no pueden tener amigas. Qué forma tan eficiente de limitar la amistad entre mujeres y de entorpecer el trabajo de las mujeres por la justicia. Mientras no se corrija esta noción errónea, la amistad entre mujeres permanecerá sólo en el pensamiento y no en la acción.

Hoy en día, la amistad entre mujeres es una mezcla de actividades. Las antiguas nociones desaparecen en las comunidades de mujeres que trabajan para transformar las estructuras socio-políticas que en primer término nos mantenían alejadas unas de otras. Nos encontramos en las organizaciones y acciones que constituyen nuestros lugares de trabajo y nuestros propios oasis al margen del patriarcado. Estos lugares incluyen partidos polí-

ticos y librerías feministas donde ocurren cambios; universidades e industrias donde las mujeres se ganan la vida, puesto que ya no dependen o no pueden vivir del dinero de los hombres; clubs e instalaciones deportivas, guarderías infantiles y comunidades femeninas de base, donde satisfacemos nuestras necesidades y reforzamos nuestros valores.

Lo que buscamos son amigas que compartan nuestras perspectivas, mujeres que "nos acompañen en esta vigilia y... sepan qué es soñar".⁶ La mayoría de estas personas son nuestras colegas y confidentes, nuestras hermanas trabajadoras en la construcción del proyecto de una sociedad justa e inclusiva. Si comprendemos lo que significa vencer el dominio patriarcal, no debería sorprendernos el que la mayoría de nuestras amistades sean mujeres. No es contradictorio que algunas amistades sean hombres. Ellos también pueden comprometerse con actitudes que conduzcan al cambio de vida necesario para convertirse en parte de la revolución feminista por la supervivencia en un planeta amistoso.

La amistad es la argamasa que une los ladrillos de una nueva construcción social. Esto es algo que muchos no consideran, a riesgo suyo, en un esfuerzo desesperado por emplear soluciones privadas para lo que obviamente son problemas estructurales. Pero las mujeres que aman a las mujeres, comprenden esta dinámica como una excusa para no permitir que sus conclusiones lógicas alteren el estrecho molde del orden social. Es mejor, incluso según los liberales, considerar la amistad un lujo burgués que en sí mismo no puede conducir a ningún cambio, que admitir que la amistad entre mujeres es una evidencia de los cambios que ellos aborrecen. La amistad entre mujeres niega la necesidad de que los hombres estén al centro de cada intercambio humano. Aquí es donde la presencia abierta de las lesbianas se convierte en algo que una sociedad patriarcal debe borrar.

Cuando las mujeres, todas las mujeres, indagamos en nuestras experiencias de vida, con mucha frecuencia descubrimos que amamos a las mujeres. Sabemos que la distinción entre mujer lesbiana y mujer "real" es falsa, es un exitoso esfuerzo para mantener separadas a las mujeres. Hay sólo un elemento en común en las diversas experiencias de las mujeres: la opresión de género. Todo lo demás, clase, raza, cultura, edad, etc., son especificidades que no pueden ser declaradas universales.

En el patriarcado existe una mentira típica que es reconocida por las mujeres cuando reflexionamos sobre nuestra vida. La mentira dice que no nos amamos unas a otras. Una vez que esa mentira sea señalada como parte constitutiva de la opresión a todas las mujeres, y una vez que su opuesto, es decir, amar a las mujeres como amigas, sea afirmado como parte de la liberación de todas las mujeres, entonces se habrá derribado una barrera patriarcal y será posible un futuro feminista.

Por esto es que amar a las mujeres es una actividad política. No es una actividad privada de sentimientos misteriosos, aunque, desde luego, la amistad nunca se puede reducir a una agenda política. Más bien, es la deliciosa experiencia de descubrir que el cuerpo y el espíritu no necesitan estar separados, que las amigas pueden ser amantes, que las colegas pueden ser amigas, que el mundo no necesita ser un medio ambiente alienado y dicotomizado. Este es el trabajo de la justicia, transformar la ideología de la opresión en una invitación a una liberación comunitaria. La amistad ayuda a que esto ocurra, y el tener amigas con quienes trabajar lo facilita más.

No quiero presentar un análisis de cómo la experiencia lesbiana puede ayudar a crear nuevas normas ético-sociales de sexualidad, sin reconocer que la amistad entre mujeres no está libre de tensiones ni es perfecta simplemente por ser entre mujeres. Al contrario, la naturaleza humana está contrapesada y envenenada por el patriarcado. Además, ninguna relación humana carece de complicaciones; la amistad no es una cubierta para las diferencias, sino un foro para su expresión.

Así como la amistad entre mujeres proporciona energía, el rompimiento de esta amistad produce dolor, sentido de pérdida y buenos motivos para un examen de conciencia. Pero cuando observo los grupos más eficientes de mujeres, ya sea colectivos feministas, sociedades comerciales de mujeres, equipos editoriales dinámicos o grupos feministas de cabildeo, inevitablemente detecto la energía de algunas buenas amigas. Me han contado que esto se daba en comunidades religiosas femeninas, aun cuando sus conexiones canónicas con una iglesia patriarcal hayan resultado en la misógina proscripción de las llamadas amistades particulares.

La amistad comprometida de las mujeres no son "minués neuróticos" de malentendidos dependientes, sino una creciente amistad generativa y comunitaria encarnada en las mujeres.⁷ Es precisamente esta encarnación, en especial cuando se expresa sexualmente, lo que aterra a la sociedad patriarcal. Esto debe ser considerado si queremos que el pleno potencial del vínculo entre mujeres sea liberado.

Mi segundo punto se refiere a que este nuevo reconocimiento de la amistad entre mujeres tiene importantes ramificaciones para nuestro marco ético común respecto a la sexualidad. Nuestra corporalidad como amigas no es algo que tomemos a la ligera, ni algo que ignoremos sólo porque una sociedad patriarcal nos obliga a separar nuestras emociones de nuestra expresión sexual. Si bien hay muchas formas de encarnar una relación de amistad, algunas son más difíciles de llevar a cabo en el patriarcado que otras. Me centro en éstas como una manera de reforzar lo que debe ser transformado.

En el patriarcado, la expresión sexual se entiende como actividad sexual genital. Pero nuestras percepciones feministas sobre las conexiones entre

espiritualidad y sexualidad nos llevan a afirmar que la "energía encarnada" adopta muchas formas además del deleite del sexo genital.⁸ Compartimos la mesa con amigas; hacemos deporte y disfrutamos del arte y de la música juntas. Nos consolamos y felicitamos, nos desafiamos y castigamos, todo de una manera corporal. Pero la sociedad patriarcal se centra en la actividad sexual genital como el pináculo del intercambio humano, y luego lo prohíbe entre mujeres. Los estragos del patriarcado heterosexista resultan en el control sexual y económico de las mujeres, al menos en parte, al prohibirles establecer relaciones íntimas.

¿Qué significa entonces la intimidad para las mujeres? Primero, lo que las mujeres buscan en la amistad es intimidad y no sexualidad genital. El peligro de esto es obvio en cuanto a que puede reforzar la idea de que las feministas están tan ocupadas liberando a las ballenas que no tienen tiempo para el placer sexual en sí. Esto no es lo que quiero decir. Mi intención es dar a entender que la clave para su resultado es quién diseña la agenda sobre el tema ético. Esto es especialmente importante para las personas que provienen de tradiciones religiosas que han adherido pesadas dosis de culpa a la expresión sexual ya sea dentro o fuera del matrimonio. A medida que las mujeres comiencen a diseñar la agenda, la discusión se irá alejando de la preocupación genital y acercando a la intimidad.

En segundo lugar, el lazo femenino entre sexualidad y amistad es único en la historia de la sexualidad. El matrimonio heterosexual es el lugar lícito usual para la expresión sexual en la mayoría de las sociedades y ciertamente en la corriente principal de la tradición cristiana. Pero la amistad no es, de ninguna manera, el sello del matrimonio heterosexual. Es mucho más probable que la conveniencia, las ataduras familiares, el amor erótico, la necesidad económica, la costumbre y cosas por el estilo, sean citados como razones del porqué la gente se casa y/o permanece casada.

Asimismo, en muchos círculos de hombres homosexuales, el foco de atención es la expresión sexual y no la amistad. Aquí se ha establecido una completa infraestructura económica de bares, baños, clubs y gimnasios, para facilitar algo semejante a la expresión sexual genital y no la amistad. La crisis del SIDA está cambiando en parte esta realidad, por algo más parecido a lo que buscan las mujeres en la amistad, es decir, compañía, cuidado e intimidad.

Tercero, la intimidad entre mujeres derriba la doble barrera que establece que el placer sexual es dominio exclusivo de los hombres (ya sea entre ellos o con una mujer), y al mismo tiempo que las mujeres están menos dispuestas a relacionarse sexualmente. El deseo de las mujeres de relacionarse sexualmente entre ellas es la prueba más obvia de que la sexualidad no es posesión exclusiva de los hombres, una mentira cultural que durante siglos ha servido para fines masculinos. Además, la expresión sexual de las mujeres es parte de una elec-

ción suya más amplia de vincularse como amigas. Esto es evidencia de que los seres humanos pueden hacer elecciones inteligentes, razonables y reflexivas sobre la expresión sexual sin ser demasiado controlada y excesivamente racional.

Habitualmente se dice que la pasión sexual es tan desgastadora que debe ser controlada. Pero las experiencias de las mujeres, relatadas en conversaciones, novelas, películas y ahora incluso en reflexiones teológicas, es que se pueden hacer elecciones sobre la expresión sexual como en cualquier otro ámbito. No intento negar el poder de la pasión para invitar a los aficionados a descubrimientos fortuitos. Pero si pretendo acallar la idea prevaleciente de la expresión sexual, particularmente en la literatura religiosa, que quiere hacernos creer que los instintos animales nos dominan al punto de excluir las elecciones reflexivas. Esta imagen, especialmente ya que proporciona una excusa para la conducta masculina y una razón para un marco legal masculino, niega completamente el enfoque más integrado de la expresión sexual de las mujeres. Por lo tanto, la formulación de normas y leyes basadas en la experiencia masculina resulta inadecuada para reflejar la experiencia humana.

De este modo podemos ver cómo la amistad entre mujeres desafía las normas sexuales de nuestro tiempo. Para impulsar la discusión, insistimos que la sexualidad sea remplazada con la intimidad. Revelamos que la expresión sexual está ligada antes que nada a la amistad. Y afirmamos que las mujeres somos seres sexuales de primer orden, en nuestros propios términos. Ahora nuestras experiencias se pueden agregar a la mezcla cultural para discernir qué normas deseamos *entregar a la próxima generación. Este es el significado de* la amistad, vivenciar y transmitir las mejores percepciones de una persona.

Finalmente, la amistad entre mujeres da pistas e indicios de la realidad divina en que participamos. Cada cultura adapta sus nociones de lo divino sobre la base de lo que más valora. De aquí viene nuestra actual costumbre cristiana de considerar a Dios como el gobernante, rey y señor de todos, omnipotente, omnisciente y omnipresente. Esta formulación tiene "sentido" en una cultura donde las personas que realizan esta descripción de la labor de Dios gobiernan el mundo. Pero a medida que aumenta la influencia de las mujeres, no resulta ingenuo sugerir que la amistad puede dejar atrás a la monarquía como imagen prevaleciente. Las sugerencias que planteo a continuación, sólo pretenden poner en marcha nuestra imaginación. Ustedes pueden agregar otras mientras teologizamos acerca de la experiencia de las mujeres.

Necesitamos observar quiénes son nuestras amigas, para comenzar a imaginar cómo nuevas visiones de la realidad última pueden llevarnos hacia la justicia. Comienzo con la Diosa de la Justicia. Ella es amistosa. Sus brazos abiertos y su pecho amplio brotan en mi imaginación como símbolos de amor. La Justicia ya no es ciega ni imparcial. Más bien, al igual que las divinidades

de otras teologías de la liberación, está predispuesta en favor de aquellos que ama, especialmente de quienes han sido marginados. En nuestra cultura, esta diosa apunta a una forma de ser que nutre y reconforta.

Una figura femenina no es accidental. Ella es símbolo de una amiga confiable; ella surge de la experiencia de la amistad entre mujeres. Ella refleja esa experiencia. Ella es una fuente visual de la posibilidad que tiene una cultura de ser justa.

Otra imagen es la Presencia, una compañera fiel, como Sofía o la Sabiduría Sagrada, cuya energía y brillo son necesarios para transformar el orden social actual en un mundo justo.⁹ Este tipo de fuerza divina es el origen de nuestra fe en la bondad esencial de la creación. Nuestra postura optimista frente al futuro, aun en medio de la locura nuclear, proviene de esta imagen profunda. Recibimos, creamos y transmitimos lo Sagrado. Ella es una buena amiga en tiempos difíciles.

La última imagen de lo divino es aquella de Muchas Mujeres, la imagen de la comunidad divina en que participamos. Aquí vemos que ninguna imagen puede ser individual o privada, pero ya que la amistad es una relación, tales imágenes deben ser siempre comunitarias. La imagen de Muchas Mujeres se encuentra en espacios femeninos, en festivales de música y conferencias, entre amigas los días feriados, en reuniones internacionales. Mujeres de todo el mundo se juntan para conversar, disfrutar, bailar y trabar amistades.

Los resultados, aún cargados de diferencias y dificultades, son experiencias momentáneas de cómo operaría un mundo justo, cómo sería vivir en armonía. Estos momentos son fugaces e ilusorios, pero dan el destello suficiente para mantener la visión de la justicia que la mayoría de nosotras casi no conoce. Por supuesto que los hombres y los niños deben ser integrados, pero por ahora estos eventos de mujeres nos dan una muestra del mundo para el cual preferimos trabajar en el futuro. Esta es la función de una visión religiosa, un símbolo espiritual.

La amistad, especialmente entre mujeres, proporciona un exigente modelo para las personas buscadoras de justicia. Es con amigas y como amigas que podemos enfocar el futuro, en una era nuclear, confiando en que podrá haber un futuro que transmitir a nuestros hijos. Las amigas mujeres, que aman y trabajan por la justicia, son una motivación y un sustento suficientes para mantenernos en movimiento.

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

1. En *Our Right to Choose*, Boston, Mass., Beacon Press, 1983, Beverly Wildung Harrison demuestra su tesis de que las mujeres son agentes morales.
2. En *The Redemption of God*, Washington, D.C., University Press of America, 1982, de Carter Heyward, se explica en forma muy clara la noción de vivir en una relación correcta.
3. Esta bibliografía corresponde a un curso titulado "Amistad", de Ralph B. Potter en Harvard Divinity School, 1980.
4. Las siguientes son obras relativamente recientes sobre el tema: Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, Nueva York, Morrow, 1981; Lillian B. Rubin, *Just Friends*, Nueva York, Harper & Row, 1985; Janice Raymond, *A Passion for Friends*, Boston, Beacon Press, 1986.
5. Cf. *Fierce Tenderness: Towards a Feminist Theology of Friendship*, San Francisco, Harper & Row, 1986.
6. Cita de "They Have Threatened Us With Resurrection", en *Threatened with Resurrection*, Julia Esquivel, Elgin, Illinois, The Brethren Press, 1982, p. 63.
7. Esta expresión fue usada originalmente por John Frye. Aunque el origen es incierto, la frase es descriptiva.
8. Esta expresión fue usada por Marilyn Thie en una conferencia sobre sexualidad y espiritualidad en Washington, D.C., junio 1984.
9. "Sofía" es un término que Elisabeth Schussler Fiorenza explora en *In Memory of Her*, Nueva York, Crossroad, 1983, y Sabiduría Sagrada es una expresión que Rosemary R. Ruether usa en *Sexism and God-talk*, Boston, Beacon Press, 1983.

Poder jerárquico y poder ecológico

JOAN M. MARTÍN

Parte 8 El ecofeminismo

Poder jerárquico y poder ecológico

ANNE PRIMAVESI

Quien desee usar un paradigma ecológico en teología no podrá menos que sentir la influencia del paradigma patriarcal dominante. Es fundamental, para la ecología y el feminismo, un intento de pensar y repensar la propia historia en el contexto de este paradigma, con el fin de liberar nuestro modo de pensar de sus presupuestos ocultos y seamos capaces de pensar en forma distinta. Al extender esta disciplina ecofeminista a la teología que uno profesa, se introduce una epistemología que le es extraña. Por consiguiente, los presupuestos teológicos tradicionales son puestos en cuestión, a medida que uno se pregunta qué sucede si se les contempla desde un punto de vista sistémico, es decir, no jerárquico.

Que esto es así se hace evidente tan pronto como una teología tradicional se aventura por la senda extraña de la ecología. Parece como si se acercara a los cristianos a una puerta marcada con la palabra "verdad". Esta puerta gira sobre el gozne de la cuestión de cuál es el camino adecuado que nos lleva a Dios. Luego comprobamos que la cuestión misma sólo podía plantearse en un marco jerárquico, porque esta estructura presupone que, en lo tocante al conocimiento de Dios, un sistema puede estar por encima de otro y que otras sendas hacia Dios, distintas de la única que la tradición sanciona, carecen de todo valor.

Pero esta devaluación no sólo es antiecológica. Constituye una petición de principio de la más profunda cuestión de cómo todo sistema humano de pensamiento no es más que una simple aproximación a lo que es siempre, en principio, una verdad trascendente. Según esta valoración, el sistema ecológico no difiere de ningún otro, y la práctica de la buena práctica teológica reconoce su naturaleza aproximativa. Reconoce que diversas expresiones de fe manifiestan otras tantas relaciones con la realidad trascendente, y que el principio que

Este texto fue publicado por primera vez en el libro de Anne Primavesi *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity* (Tunbridge Wells, Kent: Burns & Oates Ltd.). El libro fue traducido y publicado en España en 1994, con el título *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, Feminismo, Cristianismo* (Barcelona: Editorial Herder S.A.). Reproducimos esta traducción.

las gobierna a todas es que son relativas a un tiempo y a una cultura específicos.¹ El neoplatonismo y el aristotelismo tuvieron su momento. ¿Por qué no lo han de tener, ahora, las expresiones ecológicas de la relación con Dios?

UNA MANERA ECOLOGICA DE HACER TEOLOGIA

Estas expresiones son ciertamente apropiadas en cuanto el marco de cultura específica de la ecología se abre directamente al contexto contemporáneo en que la teología debe hacer ahora sus aproximaciones. Tanto la escala jerárquica como los sistemas abiertos ecológicos pueden conducirnos hasta una última verdad, aunque nunca a su última formulación. Pero el contexto y el metatexto modernos, de constante prueba de la interrelación de los ecosistemas y de la percepción científica de la interacción sistémica de la materia a nivel subatómico, exigen que abandonemos las aproximaciones jerárquicas que se disfrazan de "certezas". Como contraste, las aproximaciones ecológicas no afirman ser otra cosa que aproximativas, puesto que están siempre abiertas a ulteriores cambios de información. Para ellas, la certeza jerárquica queda desplazada por el principio de indeterminación de Heisenberg.

Existen otros criterios de oportunidad. La conciencia jerárquica excluye formalmente la conciencia de la mujer y la conciencia del valor intrínseco de la creación. Hay además signos de los tiempos, que abarcan desde políticas globales de cooperación, proclamadas por diversas conferencias de alto nivel, hasta apocalipsis preconizados por organismos medioambientales casi a diario. Por consiguiente, lo que se cuestiona no es, parece, si la teología debe ser ecológica, sino la rapidez con que podría llegar a serlo. Si no ahora, ¿cuando?

Esforzándose por expresar la realidad de Dios que se revela por medio de Jesucristo, la teología cristiana contribuye a replantear las relaciones humanas con el planeta. El Espíritu de este Dios es ese Espíritu activo del acontecimiento del Génesis: el poder que despierta y resucita todo, irrumpiendo y abarcándolo todo desde dentro de la creación. Creer en este Dios es completar la revolución copernicana que nos enseñó que el sol no gira alrededor de la tierra. Ahora estamos todos aprendiendo la difícil lección de que la tierra no da vueltas en torno de la humanidad. A los cristianos se los da la lección, por añadidura, de que nuestra relación con el mundo no gira en torno a la salvación del ser humano.

Esta nueva manera de autopercebirse acarrea un cambio en la actitud de hombres y mujeres por igual. Aprendemos que todos somos responsables de un mundo en que hombre, mujer, Dios y tierra giran unos en torno a otros, en ciclos de vida, muerte y resurrección.

Los cristianos que recuerden sólo lo que aprendieron sobre la trascendencia de Dios respecto del mundo deben ahora redescubrir lo que también creen acerca de la realidad del cuerpo de Jesús engastado en la criatura sistémica

tierra. La doctrina de la encarnación quiere decir que Jesús fue, igual como somos nosotros, un organismo en un ambiente particular. Vivió, como vivimos nosotros, en interacción con todos los sistemas religiosos, culturales y sociales que rodeaban su sistema primario. Reaccionó frente a ellos, igual que nosotros, desde el interior de ellos.

PROBLEMAS ETICOS DE UNA PERSPECTIVA ECOLOGICA

A quién piense y reconsidere la teología según las coordenadas de la ecología y el feminismo, la naturaleza problemática de la ética cristiana, con relación a la mujer y a la Naturaleza, le ha de obligar a tener en cuenta nuestra llamada a prestar atención al interior de una cultura jerárquica que ha creado y mantenido esta ética. La ética no se formuló para la mujer ni se orientaba a ella, aun cuando por lo común la sometía a restricciones sumamente estrictas. Ni tampoco tuvo la ética en cuenta la relación humana con la tierra, más que en términos de derecho masculino de propiedad sobre sus recursos. Era una ética, y lo es aún, para hombres, pensada, escrita y enseñada por hombres libres y orientada a ellos. Las mujeres han figurado en ella sólo como objetos, o en el mejor de los casos como compañeras a las que hay que enseñar, educar y cuidar cuando son de uno, pero de las que hay que alejarse cuando son de otro, sea el padre, el marido o quien las guarde. De manera similar, la Naturaleza y sus recursos han figurado en la ética sólo como mudos objetos de conquista, explotación o propiedad humana. Se mencionan únicamente cuando los derechos masculinos inherentes a estas actividades pasan a ser objeto de discusión entre quienes los poseen.

Me di perfecta cuenta de esto mientras observaba los acontecimientos de la reciente guerra del Golfo. Todas las decisiones sobre la propiedad, invasión, derechos y movimientos de gente fueron tomadas por hombres: ya en las Naciones Unidas, ya en el gobierno de los EE.UU. o de Irak, en las constantes reuniones entre jefes de estado y diversos comités de defensa.

También sucedió que, en los países cristianos aliados contra Irak, los obispos y los clérigos fueron considerados como los árbitros de la actitud cristiana ante la guerra.

La ética masculina que nuestra cultura ha heredado no ha intentado, más que hasta hace muy poco, definir el ámbito de conducta y el dominio de las reglas válidas para ambos sexos que se daban cuenta de sus diferencias o de lo que tienen en común. Ambas cosas fueron más bien una elaboración de la conducta masculina vista desde la perspectiva del varón, con la intención de dar forma a su comportamiento. Se referían, además, precisamente a aquella conducta que se les exigía para el ejercicio de sus deberes, sus derechos, su poder, su autoridad y su libertad. Importantes condiciones morales básicas de la vida moderna se formularon, interpreta-

ron e impusieron por una minoría social de hombres de la Iglesia y de la magistratura. Puede reconocerse a alguna legislación, en la actualidad, cierto impulso al cambio, pero que no es por el momento más que un impulso, como ciertos célebres, o más bien clamorosos, juicios por violación, claramente demuestran.

La base bíblica de la ética cristiana, los diez mandamientos, se dirigen a hombres que fueron elegidos para proclamar el nombre de Dios y preservarlo de la profanación; que podían destruir imágenes talladas por paganos; que iban a la guerra y podían matarse unos a otros; que podían cometer adulterio con la mujer de otro hombre; que podían ser elegidos para testimonio público en los tribunales civiles y religiosos; que podían sentir la tentación de desear la mujer de su prójimo y/o los bienes ajenos.

Esta ética se relacionaba con ámbitos de la experiencia cotidiana masculina: los deberes religiosos del varón, sus obligaciones familiares, su papel público, sus relaciones con las familias vecinas. Invocaban un código de la moralidad, un conjunto de valores y reglas de actuación recomendados al individuo por la actuación prescriptiva de la religión. Eran también una regla de conducta, es decir, una manera de medir la conducta, así como una medida del modo como uno mismo debía comportarse. No sólo podía medirse la conducta individual del varón de acuerdo con normas, sino que el individuo podía medirse a sí mismo de acuerdo con ellas como sujeto ético y reconocerse obligado a ponerlas en práctica.²

PRINCIPIOS JERARQUICOS Y ETICA

Los principios jerárquicos engastados en esta ética, es decir, en el dominio masculino de la casa y del orden público, han tenido su impacto en la experiencia cristiana individual de Dios. La divinidad ha sido vista y experimentada en términos de una dinámica de relación con padres, maridos, patriarcas, reyes, señores, administradores, papas y obispos. La argumentación del capítulo 8 mencionaba la primacía incuestionable que se otorgaba a la dignidad de Señor de Jesús, como categoría de relación con él. Una ojeada a cualquier libro litúrgico cristiano da muchos ejemplos de cómo se le trata de rey, aun cuando se cuente que huyó literalmente de la multitud que quería hacerlo rey.

Esta visión totalitaria de nuestra relación con Dios llena nuestra manera de contemplar el poder. Lo concebimos como un poder que ejercemos sobre nuestros inferiores en cualquier escala de ser en cuestión. No cambia nada que este poder se invoque supuestamente para bien de uno mismo o para el de los demás. Un amigo mío me contó la impresión que le causó oírse a sí mismo uniéndose fervientemente a la respuesta: "Pues su amor es eterno" a versos como: "¡Al que en sus primogénitos azotó el Egipto! ¿Y anegó al faraón con sus ejércitos!"

Lo que importa en estos mensajes subliminales acerca de Dios es que tanto los que manejan el poder como los que son objeto del mismo recurren a esta relación para definir sus relaciones con Dios y con los que están por debajo de ellos en agrupaciones jerárquicas. Las Escrituras hebreas constituyen un documento de cuán inaceptable era la idea de rey en los primeros días de la existencia de Israel como una alianza de los tribus (1 Sam 8, 4s). Pero prevaleció, poco a poco, el deseo de tener un representante visible del poder de Dios y Saúl fue elegido rey. Puede muy bien ser, como dirían algunos escrituristas, que el proceso global de desarrollo de la agricultura implicará un complejo entretreído de necesidades demográficas y económicas que quedarán mejor equilibradas con un cambio a un gobierno monárquico, con el fin de contar con mecanismos centralizados para organizar el trabajo, suavizar los riesgos de una agricultura montañosa y asegurarse de los convenientes recursos de mercados territoriales o locales.³ Pero el motivo porque se libró la batalla ideológica entre el antimonárquico Samuel y las tribus de Israel fue la supremacía del reino de Yahvéh. A este ideal teocrático tuvo que recurrirse para confirmar la institución de la monarquía.

Todavía, en el oficio de la oración de la mañana, en la iglesia anglicana, se hace la siguiente súplica: "Omnipotente y eterno Dios, Rey de reyes, Señor de señores, único dominador de príncipes, que desde tu trono contemplas a todos los que habitan sobre la tierra, con todo el corazón te imploramos que otorgues tu favor a nuestra señora soberana, la reina Isabel, y a toda la familia real".

Hasta en las repúblicas, la imagen cristiana más básica del mundo es que es una monarquía espiritual, un sistema de orden impuesto desde arriba por un poder espiritual. A cada nivel de gobierno, se invoca ese poder espiritual según roles interrelacionados de autoridad y sumisión, de presidente y consejo, de ministros y súbditos civiles, de directores y dirigidos, de administradores y administrados, con efectos duraderos sobre la manera como una y otra parte se perciben a sí mismas. Se definen por relaciones que dan autoridad a unos y seguridad a otros: que asignan responsabilidad a unos y dependencia a otros. Ambos papeles pueden ser igualmente destructivos de una interacción saludable y de una adecuada imagen de sí mismo, porque gobernar o ser gobernado le sitúa a uno en una relación en la que el valor intrínseco de cualquiera de las personas puede quedar totalmente desconsiderado. Esto nos lleva de nuevo al tema de la autoestima asociado con las teologías de la liberación, que redefinen a opresor y oprimido en términos de su propio valor ante Dios, que libera a ambos para que puedan ser ellos mismos. ¿Quién es capaz de decir al emperador que no lleva traje? Se estremece en su ridículo aislamiento hasta que un niño lo ve desnudo como está, y no como alguien que tiene poder sobre él.

En nuestra interacción con la Naturaleza, esta imagen de un poder que viene de Dios sobre los que están "debajo" de nosotros en la escala del ser es fundamental en una percepción cristiana de uno mismo y aparentemente inextirpable de ella. Dispuse de un interesante ejemplo sobre esto en una discusión con un teólogo, el cual me había oído hablar sobre las diferencias entre los puntos de vista jerárquicos y los ecológicos. Me dijo que lo que yo había explicado le parecía interesante y sugerente, pero insostenible, porque "en última instancia los seres humanos dominan sobre la Naturaleza. No se trata más que de cambiar de un tipo de dominio a uno correcto".

Cuando le indiqué que los hechos estaban en contra suya, puesto que el recalentamiento global, por ejemplo, parece estar ahora fuera de nuestro control, estuvo de acuerdo conmigo, pero confiaba en que aquello sólo quería decir que debíamos trabajar más intensamente para dar con la manera adecuada de tratar con la Naturaleza. En este papel, otorgado por Dios, de dominio sobre el mundo natural, los hombres han "dominado" los mares y "conquistado" las montañas por derecho divino, y esperan confiadamente continuar haciendo lo mismo contra viento y marea y a pesar del recalentamiento global.

La historia de este totalitarismo moral, que se ha convertido en parte de una respuesta ética cristiana al mundo natural, ha de ser contemplada a la luz del contexto de las normas y valores de las sociedades jerárquicas, y por lo tanto patriarcales, que lo formularon y perpetuaron. Fue un rasgo común de estas sociedades la aceptada subordinación de la mujer y la Naturaleza. Interpretaron la conducta masculina como una relación de superioridad sobre la mujer y de posesión de la Naturaleza. Una y otra quedaron subsumidas en la relación del hombre con Dios.

Esta sumisión de la mujer y la Naturaleza al hombre fue asumida por las alianzas establecidas entre Dios, Abraham y su "semilla" masculina para siempre. Se suponía que la semilla masculina contenía en su interior la esencia de la continuidad patriarcal, por lo que adoptó un valor simbólico para los redactores masculinos de la Escritura que poca relación tiene con su relativo significado biológico. Complejos razonamientos teológicos y filosóficos, por tanto, se basaron en este aspecto tan vulnerable del psiquismo humano, es decir, el semen mismo. Según algunos de estos razonamientos, el semen contenía la esencia de la vida. La mujer podía contribuir a la materia del cuerpo, pero, tal como proclamaron los filósofos, de Aristóteles en adelante, sólo el semen masculino podía "animar" o "espiritualizar" la vil materia.

La preocupación por la conservación del semen masculino, que representaba la esperanza de la conservación por la certeza de la promesa de la alianza de Dios con su pueblo, dio origen a ciertos tortuosos razonamientos en el campo de la moralidad. El pecado de Onán, el desperdicio del semen, fue destacado como singularmente nefando. El coito durante la menstruación

fue prohibido para que el precioso semen no se perdiera en el flujo de sangre. En el cristianismo, los sacerdotes hurgaron en los secretos del lecho matrimonial en un intento de ver cómo, y en qué condiciones, podía perderse el semen masculino. Siempre que existía relación sexual, era imperativo que el semen masculino pudiera alcanzar su meta, el útero, y su destino, fructificar, sin interferencia de ninguna clase: incluso al costo de la vida de la mujer.⁴

Un interesante y moderno vestigio secular de esta exagerada reverencia por el semen masculino aparece en la muy reacia y tardía aceptación, por la comunidad científica, de la posibilidad de que el esperma sea responsable de que algo no vaya bien en la reproducción. En sus trabajos sobre las causas de la incapacidad física en los niños, la investigadora Margaret Wynn y su marido, Arthur, intentaron aportar pruebas de todos los factores que pudieran ser considerados responsables. Su primer trabajo sobre la mujer, *The Prevention of Handicap and the Health of Women* (Prevención de la incapacidad física y la salud de la mujer), tuvo muy buena acogida. Pero cuando dirigieron su atención al hombre y a la posible relación entre el mal estado del esperma y la incapacidad física, les resultó bastante más difícil encontrar editor para sus trabajos. Fue necesario que se descubriera cierta relación entre el trabajo de los hombres en la planta nuclear de Sellafield y la consiguiente leucemia en sus hijos, para lograr que la institución científica reconsiderara su postura. Como destaca el matrimonio Wynn, los tres últimos estudios anteriores sobre la mortalidad prenatal llenaban páginas de preguntas acerca de la salud de las madres, mientras que las únicas preguntas dirigidas a los padres se referían a su clase social y a si vivían o no con la madre de su hijo.⁵

La presunción que se encierra en estos códigos morales religiosos y esta práctica científica es que la semilla sembrada por el varón está destinada a fructificar, sea en el cuerpo de la mujer, sea en la tierra. El poder espiritual de Dios se ejerce sembrando la semilla y haciendo que fructifique, sin tener para nada en cuenta la intencionalidad del cuerpo en donde se siembra, si es que acaso esta intencionalidad llega a atribuírsele.

Como parte de la alianza prometida a los herederos de Abraham, tan numerosos como las arenas del desierto, a esos herederos se les entregó la tierra con acceso a toda su fertilidad (Gén 17, 6-8; 28, 2-4; 35, 11). Esto se interpretó luego como una intencionalidad divina, que colocaba la fecundidad de la mujer y de la Naturaleza bajo control del hombre. El hombre sembraba, el hombre recogía, y Dios hacía que creciera. La mujer y la Naturaleza eran el material virgen que Dios proporcionaba al hombre para que lo fecundara, y se suponía que eran los medios para el fin, que era el cumplimiento de las promesas de Dios al hombre. Un concepto del poder divino sobre la fertilidad adjudicó a la mujer y a la Naturaleza el lugar que les ha sido asignado en el esquema

de cosas.

Hay que decir que quienes sostienen en la actualidad estos puntos de vista en sus Iglesias raras veces apelan a Abraham o a Jacob, como padres de su carta de derechos de los hombres. Ni tampoco mi amigo teólogo habría afirmado su dominio sobre su mujer, sentada detrás de él, con tanta confianza, o tan sin pensarlo, como había afirmado su pretensión de dominar a la Naturaleza. Pero todo el conjunto de estos sentimientos y reacciones a la cuestión del control sobre la fertilidad de la mujer puede remontarse, en última instancia, a la invocación de cierta forma de poder sobre ella. El utilitarismo científico invoca otros dioses, pero también ellos se fundan en las expectativas masculinas sobre la potencia del semen, que debe realizar su tarea de reproducción sin que pueda impedirselo la obstinación femenina.

En la actualidad, hombres y mujeres por igual se oponen a esta manera de considerar sus cuerpos desde muchas perspectivas, que abarcan desde decisiones privadas de permanecer solteros hasta la adopción, junto con el compañero, de la decisión de no tener hijos.

El hecho sobreañadido de la superpoblación del mundo pesa más, para muchos de ellos, que los supuestos sobre el matrimonio, la fertilidad y la procreación, que todavía dominan en la cultura occidental y reaparecen, con mucha aceptación, en las tecnologías bioreproductivas.

JERARQUIA Y GENESIS

Toda la cuestión de la intencionalidad divina en la fertilidad femenina se nos plantea ahora sobre el trasfondo del rechazo o la incapacidad de la Naturaleza a aceptar el papel que se le ha asignado. Su esterilidad ha destruido de un modo eficaz el plan, el *mito* que puso a hombres, mujeres, plantas, animales y a Dios mismo sobre el escenario del Génesis y los llevó a la apoteosis celestial del Apocalipsis. Este abandono de su papel por parte de la Naturaleza (desertización), este amenazante final apocalíptico medioambiental del plan, nos obliga a leer de nuevo desde los textos el comienzo: hay que volver a los capítulos iniciales del Génesis. Una lectura particular de este texto fundacional ha dado a la cultura occidental la idea fundamental de que el universo es una jerarquía: un sistema de orden impuesto por el poder espiritual de arriba, un orden al que debemos obediencia. La aceptación de este sistema implica un conjunto de ideas y subideas que han permanecido implícitas en los enfoques de los capítulos anteriores. Es hora ya de hacerlas explícitas.

Hay la idea de que el mundo físico es un artefacto, hecho o construido por Dios a partir de una materia inerte. Carecía de toda forma inteligible y de cualquier estructura definida hasta que fue sometido a la acción del poder exterior de Dios. La energía espiritual de Dios formó el mundo: el espíritu inteligente activo transformó la materia bruta irracional en cosas. Siempre que

decimos creer en Dios como "Hacedor del universo", nos referimos a esta imagen y reforzamos la pretensión de tener y ejercer "poder espiritual" sobre la materia, a formarla y deformarla a voluntad, se trate de nuestros "cuerpos materiales" o de los demás. Así, decimos que estamos hechos de cuerpo y espíritu, manteniendo la idea de que el espíritu es como un instrumento separado de dominio.

Pero, desde un punto de vista ecológico, debemos reconocer que no estamos "hechos de" cuerpo y espíritu, sino que *somos* cuerpo y espíritu: que un árbol no está hecho de madera, sino que un árbol *es* madera; que una montaña no está hecho de rocas, sino que más bien las montañas *son* rocas. Por esta razón, tampoco podemos hablar de nuestro aniversario como del día en que "venimos al mundo", lo cual supone que, con anterioridad a que las partes, por así decirlo, se "reunieran" para constituirnos, no estábamos en el mundo. Una pequeña reflexión muestra que no venimos *a* este mundo, sino que venimos *del* mundo, de los sistemas que mantenían a nuestros padres y los suyos, antes de ellos.

El relato del Génesis no sólo nos da una percepción del mundo como "hecho". Dios forma cada cosa "según su especie", de modo que los árboles crecen de una forma y las montañas se elevan de otra. Esto nos da la subidea de que las distintas maneras en que un árbol es una cosa y una montaña otra están gobernados por leyes que actúan obedeciendo el designio de Dios, su creador. Esta clasificación "según su especie" se remontan al triple esquema del Génesis, según el cual la creación se divide en tierra, agua y firmamento, y las criaturas viven en uno u otro de estos tres elementos: tierra, agua o aire.

Esta clasificación, según la especie y elemento, se acepta como principio divino en otras narraciones bíblicas, que distinguen entre "puro" e "inmundo", "incontaminado" y "contaminado". El supuesto es que los animales "puros" se conforman plenamente a su especie y se comportan convenientemente según su elemento. Son especies "impuras" aquellas cuyos miembros no se conforman plenamente, o cuya especie misma confunde el esquema general. De modo que los animales que no brincan, saltan o caminan, sino que se arrastran, reptan o "trepan" por la tierra, son inmundos. En la narración del Génesis, la serpiente es el arquetipo de esta clase, "maldita" por tener que reptar por la tierra sobre su vientre y yacer debajo del talón de la mujer. Esta clasificación graduada de animales puede también contemplarse como la base de los códigos de santidad del libro del Levítico. Ser "santo" es ser "entero", tener la integridad, la perfección del individuo, de la especie y de la conducta.⁶

Esta subidea está por detrás de la gradación jerárquica de animales y personas. Las personas y animales que no se comportan "de acuerdo con su especie", en el aspecto religioso, sexual o físico, quedan devaluadas sobre el

supuesto de que hay un principio divino que les exige que se conformen a su clase y ambiente.

Además, la interferencia de leyes de conducta, tanto las que se atribuyen al Génesis como a la genética, puede legitimar, y se las utiliza para legitimar, nuestro control sobre los procesos de la Naturaleza, puesto que suponemos que somos la única especie divinamente inspirada, o lo suficientemente inteligentes como para elaborar estas leyes por nosotros mismos.

GENESIS Y ECOLOGIA

A pesar de la sobrecarga religiosa y cultural, adjudicada al lenguaje y a las traducciones del relato del Génesis, la reflexión sobre el texto hebreo, de Génesis 2, 7, ayuda a restaurar cierto equilibrio por el modo en que acentúa nuestra unidad con la tierra. La versión estándar revisada traduce el texto de la siguiente manera:

Entonces Yavéh-Dios formó al hombre del polvo de la tierra e insufló en sus narices el aliento de vida y fue el hombre ser viviente.

Para captar todo el sabor y el significado del texto original, las palabras 'adamah y 'adam deben traducirse de manera que comuniquen la conexión integral de la humanidad con su matriz terrena. De modo que el texto debería traducirse algo así como:

Entonces Yahvéh-Dios formó un *terricola* de terrones de tierra e insufló en sus narices el aliento de vida; y fue el *terricola* ser viviente. (Meyers)

Entonces Yhavéh-Dios formó el *humano* de terrones de *humus* e insufló en sus narices el aliento de vida, y fue el *humano* ser viviente. (Meyers)

YHWH Dios formó el *terrestre*, polvo del *terreno* Insufló en sus narices el aliento de vida y el *terrestre* fue un ser viviente (Korsak)

Entonces Yahvéh Dios formó *la criatura terrena* polvo de la tierra e insufló en sus narices el aliento de vida, y fue *la criatura terrena* un *nephesh* vivo. (Trible)

Carol Meyers señala que traducir 'adam como "hombre" implica dar prioridad a la existencia masculina y supone, además, ignorar un magnífico juego de palabras hebreo. La palabra para el material del que se forma el primer

ser humano es *'adamah*, normalmente traducida como "terreno" o "tierra". Las palabras para "humano" y para "terreno" están conectadas fonéticamente y hasta quizás etimológicamente. La palabra inglesa "human" no es la combinación de *hu* y *man*, sino que más bien deriva de una teórica raíz indo europea (*ghum*), que significa "tierra" o "suelo", de la que proviene el latín *humus* (tierra) (y el inglés antiguo *guma*, hombre).

Señala también esta autora que los nombres o los sustantivos no eran simplemente etiquetas; eran sobre todo indicadores de la misma esencia de la cosa o criatura designada. El término *'adam* nos dice que la esencia de la vida humana no es su eventual clasificación en categorías de género, sino más bien su conexión orgánica con la tierra, Y tierra, en este caso, no es la superficie o el suelo general, vago e inespecífico, sino más bien *'adamah*, esta sustancia color marrón rojizo que es capaz de absorber agua, ser cultivada y sostener la vida. Un amigo mío, experto en cabalística, traduce *'adamah* como una mezcla de "sangre y aliento". En su mismo origen, pues, la existencia humana está, así, retratada como íntimamente relacionada con lo que hace posible la vida: la tierra, el agua, la sangre y el aire. Se halla inextricablemente unida a la preocupación por la subsistencia. Esta imagen resulta sumamente aceptable hoy día, en un mundo en el que estamos aprendiendo de nuevo nuestra relación con *'adamah*.⁷

Sin embargo, aun cuando se tengan en cuenta buenas traducciones del hebreo, puede persistir la idea de que estamos "hechos de" partes distintas, cuerpo y espíritu, y que el cuerpo viene de la tierra, mientras que el espíritu no; es puesto directamente en nosotros por Dios, desde alguna parte fuera del mundo. (Esto nos remite al concepto platónico del alma que "cae" en el mundo y en la materialidad).

Pero, en todas las traducciones dadas, la fusión de tierra y aliento crea vida: éste es el momento en que aparece un "ser viviente", un *nephesh*. No hay aliento, no hay espíritu sin vida. No hay vida sin tierra para sustentarla. Los datos "duros" de la ciencia no nos permiten ninguna duda acerca de la íntima interacción de todo esto.

Esas lecturas del texto no nos permiten suponer, sobre la base de un falso ascetismo, que con suficiente esfuerzo podemos separar las partes componentes de cuerpo y espíritu que nos figuran. Ni tampoco nos permiten mantener la falsa presunción de que el espíritu viene de Dios, pero no el cuerpo, y que, por consiguiente, el espíritu puede manifestamente situarse por encima del cuerpo en valor y poder. No hay en los textos ninguna sugerencia de que el espíritu (la racionalidad) de los seres humanos deba dominar sobre el cuerpo del mundo y de que su salvación deba tener precedencia sobre la del mundo.

En una perspectiva ecológica de nosotros mismos, la fusión de tierra, sangre, aliento y vida *es/no es* cuerpo, *es/no es* espíritu. Somos cuerpos de

espíritu, inteligencia y materia en interacción. No somos puestos en el mundo como súbditos de un rey, o víctimas de una serie de leyes. No se nos pone en el mundo de ningún modo. *Somos* mundo. El mundo no está controlado por un Dios, desde fuera, o por hombres que no son parte del mundo. Todo ser individual es una parte intrínseca del mundo y es responsable en qué se convierte. Una perspectiva ecológica del yo no nos identificaría en los términos usuales de raza, color, clase, sexo o profesión, sino como criaturas de la tierra que son/no son cuerpo; son/no son espíritu.

Una perspectiva ecológica del Dios que el texto del Génesis presenta no se entendería en el contexto de un concepto de poder divino trascendente sobre el mundo, que supusiera un Dios exterior a él. Por consiguiente, la tierra realmente está llena de la gloria de Dios. Por tanto, la conducta de los personajes individuales del relato del Génesis puede ser vista bajo una luz muy distinta. La manera en que obedecen o resisten a una interdicción o prescripción o la manera en que observan o dejan de observar un conjunto de reglas pueden ser vistas como iniciativas hacia la integridad y la identidad personales. Eva es un modelo de roles, al respecto. El hecho de que hasta ahora ella haya interpretado un papel con final trágico dice mucho de los prejuicios sobre la trama del argumento, por parte de la audiencia, y de sus expectativas sobre ella.

EL GÉNESIS LEIDO DE UN MODO NO JERARQUICO

Quede constancia del hecho de que es casi imposible leer u oír el texto del Génesis fuera del marco jerárquico en que lo hemos hallado la primera vez. Sin embargo, ha de hacerse el intento, y lo vamos a hacer, de la siguiente manera. En primer lugar, habrá que hacer una interpretación tan neutral como sea posible del texto, contando simplemente lo que dice. Luego se dará una interpretación familiar del texto, que determine con precisión algunas de las ideas tomadas como axiomáticas por estas interpretaciones. A estas ideas no se atiende por lo general, o en todo caso de una manera consciente, cuando se cuenta esta historia.

La historia normalmente empieza con el primer relato de la creación del hombre y de la mujer al sexto día (Gé 1, 24-31), cuando sólo ellos, de entre todo lo creado, son hechos a imagen y semejanza de Dios, sin referencia a ningún otro contexto natural o sustancia. Son bendecidos con la fertilidad, el dominio sobre la tierra y la posibilidad de alimentarse de cualquier árbol o planta. Se ha sugerido que esta primera narración surgió en el contexto de una sociedad vegetariana, pre-cazadora y pre-recolectora, en contraste con la narración de Génesis 9, que establece que todo ser que se mueve y tiene vida servirá de alimento a los hijos de Noé.

De donde quiera que surja, la imagen idílica de Génesis 1, en que la

creación de Adán y Eva es la culminación de la acción creadora de Dios, sirve de prólogo a la segunda escena: la creación, seguida de una acción decisiva (Gén 2, 7-3, 24).⁸ Esta vez la creación de Adán y Eva se ordena de otra manera, con el hombre creado antes que la mujer. (Algunas lectoras feministas suelen argumentar que este orden, partiendo de la base de que, según el primer relato, ambos son creados en último lugar, para luego darles a ambos superioridad sobre todo cuanto había sido ya creado, establece la superioridad de la mujer sobre el hombre. Pero esta manera de argumentar, evidentemente, no es más que caer de otra manera en la trampa de la jerarquía, dando por supuesto que alguien ha de ser superior). La creación se describe como un proceso, no como un *fait accompli*. Dios es un alfarero que da forma a la criatura terrestre con el barro de la tierra. Dios es quien insufla al aliento a su criatura para darle vida, el jardinero que planta un jardín especial en un lugar especial, donde su criatura pueda vivir y deleitarse. Ni un solo indicio hay de que esta criatura pueda vivir en otra parte, que no sea este marco de plantas y árboles en crecimiento. Ni tampoco hay un solo indicio de que Dios pueda vivir en otra parte.

Algunos árboles tienen nombre: el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. El jardín está regado por un río que fluye de Edén (deleite) y que se divide en cuatro brazos.⁹ Es un lugar donde el agua fluye constantemente y no existe temor a la sequía. Los árboles son agradables a la vista y buenos para comer. Dios manda a la criatura terrena que coma de todos los árboles, excepto de uno. Luego Dios le da compañía: animales y pájaros, a los que él impone nombre. Con todo, le falta una ayuda semejante a él, y Dios le hace caer en el sueño y, mientras duerme, toma uno de sus costillas y con ella crea una ayuda. La presenta a Adán y éste la llamó "varona". Se unen en una sola carne. La sexualidad re-úne lo que había sido separado.

En las siguientes escenas, la atención se centra en una sola decisión y una sola acción. Entra la serpiente, descrita como la más astuta criatura del mundo animal. Su diálogo con la mujer, la primera conversación que registra el texto, pone en escena al mundo animal, divino, humano y vegetal a la vez. La vida humana y la muerte humana se definen como no comer y comer. El conocimiento del bien y del mal se define en idénticos términos.

La mujer toma, come y da al hombre, que está con ella. Se le abren los ojos, como dijera antes la serpiente, pero no mueren tal como Dios había dicho. Son arrojados del jardín y se emite un juicio sobre ellos y la serpiente. A ésta se la maldice con una postura y un alimento peculiar, y con una enemistad perpetua entre su descendencia y la de la mujer. La mujer ha de sufrir las consecuencias de su acción, dando a luz en el dolor a la descendencia, que aplastará a la serpiente, y con un anhelo insatisfecho del hombre que dominará sobre ella. Por último, al hombre no se le maldice directamente, pero se

maldice la tierra por causa suya. Con el trabajo y el sudor tendrá que esforzarse ahora para obtener de ella alimento.

Luego Dios hace túnicas para ambos y los viste. Dice que ahora el hombre es "como uno de nosotros, por haber conocido el bien y el mal. ¡No sea que ahora alargue su mano y tome también del árbol de la vida, como de él y viva para siempre!"

En la escena final, Dios echa al hombre fuera del jardín de Edén, con el mandato de "labrar la tierra de donde fue tomado". Después de su marcha, Dios aposta querubines al este de Edén con flamíferas espadas dirigidas a impedir el paso hacia el árbol de la vida.

Quienes reflexionen sobre las más profundas relaciones que existen entre los personajes y sus mundos vinculan la maldición de la tierra, por causa del hombre, a la maldición de la serpiente. Ésta debe comer del polvo de la tierra todos los días de su vida. Aquél ha de comer de la tierra con dolor, hasta que retorne al polvo que come la serpiente, el mismo polvo con que él mismo ha sido formado.

Quienes sintetizan la acción, centran el foco de su atención sobre los juicios que siguen al diálogo de la mujer con la serpiente. La buena tierra es maldecida; las plantas producirán espinas y cardos; el trabajo realizador se ha convertido en una labor alienadora; el poder sobre los animales se ha deteriorado, convirtiéndose en enemistad con quien las representa, la serpiente; la sexualidad (para la mujer) se ha escindido en anhelo insatisfecho y subordinación. El fruto del que se ha comido se ha convertido en un símbolo del conocimiento del bien y del mal. El fruto del que no se ha comido es la capacidad de vivir para siempre.

En el diálogo entre la mujer y la serpiente, el hombre permanece silencioso junto a ella y Dios está fuera de escena. Sólo aparece después de que han obrado, para juzgar sus acciones y emitir juicio sobre ellos. Tras haberlo hecho, el hombre habla y llama Eva a su mujer, "porque fue ella la madre de todos los vivientes".

MANERAS USUALES DE VER LA HISTORIA DEL GENESIS

Ahora es posible hacer que afloren a la superficie algunos de los presupuestos que normalmente colorean nuestra manera de percibir este texto. Esta historia de relaciones entre Dios, el género humano y el mundo animal y vegetal da por supuesta su interconexión. Esta interconexión se presenta en una secuencia en la que las relaciones cambian de manera irrevocable. Se da por supuesto que han cambiado para peor como resultado de acciones humanas, y así la historia es entendida como una tragedia, en la que la interconexión establecida por Dios es rota por la mujer, el hombre y la Naturaleza.

También se ha entendido como un relato de los orígenes, contado desde el punto de vista de un testigo presencial desde el comienzo, el cual registró los acontecimientos con más o menos precisión a medida que ocurrían. Los acontecimientos mismos parece entonces que nos arrastran desde un comienzo en la nada, o en el caos, hasta el desenlace final de un mundo roto. El Creador permanece él mismo todo el tiempo: él dirige los acontecimientos, antes de la decisiva acción de Eva y después.

Leer la historia como un relato de los orígenes ha tenido el efecto de tratar los personajes y las acciones como prototipos, no como arquetipos. Para comprender la diferencia, debemos tener en cuenta que los personajes presentan los rasgos *esenciales* (arquetípicos) de los humanos en la época en que se redactó la historia, y que no son los *primeros* (prototípicos) humanos en sentido histórico. Los rasgos dibujados en la vida de los personajes son los que el redactor de la historia cree que son compartidos por todo el género humano.¹⁰

La clasificación de sus acciones como prototipos, como han hecho Agustín y otros (primer hombre y primera mujer, primeros padres, primer pecado), ha reforzado el concepto lineal de tiempo, que nos lleva a presuponer que se trata de una historia de los orígenes y que se corresponde, de forma paralela, con la historia cronológica de la vida de la tierra y de la raza humana.

De Dios que está allí ante esta "primera" pareja, que los ve actuar y que juzga sus acciones, se supone implícitamente que es el narrador. ¿Quién, sino, podría ser? De acuerdo con la misma historia (prólogo), los seres humanos no aparecieron hasta el penúltimo día.

La inconsciente atribución de autoría o inspiración divina, incluso por quienes rechazarían la etiqueta de Fundamentalistas, ha tenido otro efecto sobre cómo ha sido contada y entendida la historia. Si se trata del punto de vista de Dios, por así decir, sobre el mundo y todas las relaciones existentes entre las distintas especies que hay en él, entonces no podemos intentar forzar el texto. Desde el punto de vista de Dios, estamos destinados a una cierta relación con él y con el mundo natural, pero esta relación ha quedado viciada por nuestros antecesores en sus comienzos y, por ello, vivimos sin armonía con la Naturaleza y alejados de Dios.

El supuesto fundamental, del que otros dependen, es que esta historia es la historia del pecado, de la caída del género humano por iniciativa de Eva. Su castigo, parir hijos con dolor, se considera un castigo más severo que los trabajos del hombre con la tierra. Por consiguiente, se supone que su pecado es mayor que el de éste. Su deseo del marido es visto como la manera con que Dios la mantiene subordinada y sumisa al varón. Por consiguiente, se cree que Dios juzga que el hombre debe dominar sobre la mujer, con poder sobre la tierra maldita por su causa.

Las acciones y las palabras de Dios son leídas a través de una quadri-

cula jerárquica de alguna de las siguientes maneras. Dios es varón. Además, crea primero el hombre. Se interpreta que ambos rasgos de la historia significan que el hombre es superior a la mujer. Dios castiga a los dos, porque rechazan su poder sobre ellos: el poder de decirles qué tienen que hacer y qué no tienen que hacer, lo cual es, en último instancia, el poder de disponer sobre su vida y su muerte. En esta teocracia, Dios no sólo ejerce este poder sobre ellos. También tiene poder absoluto sobre el mundo vegetal y animal y, por consiguiente, puede decidir también su castigo: no por lo que ellos mismos pueden haber hecho con relación al fruto de los árboles, sino por lo que la mujer y el hombre han hecho. Y aunque la tierra no ha jugado ningún papel en sus acciones, y la serpiente sólo un papel indirecto, a la primera se la maldice por causa del hombre y a la descendencia de la serpiente se la coloca bajo del calcañar de la mujer. Una y otra vivirán bajo el dominio del hombre, un dominio delegado por Dios en un mundo teocrático.

Porque se dice que Dios ha puesto al hombre y a la mujer en un jardín de deleite, se presume que aquí es donde Dios quiere que estén. Pero Dios no puede mantenerlos allí, porque quería para ellos un determinado curso de acciones que rechazaron seguir. Su voluntad está por encima de su deseo de felicidad para ellos, y su voluntad ha sido desobedecida. Ésta se encuentra por encima de todo, por lo que, aun queriendo Dios que fueran felices, más deseaba que fueran obedientes. Nuestra relación con Dios es, por tanto, definida como una relación de sumisión a su voluntad. Esta sumisión se presta directamente a él o a aquellos a quienes ha delegado su poder sobre nosotros.

Dios no quiere que la humanidad sufra, por lo que pone al hombre y a la mujer en un marco en que, por definición, está prohibida la misma noción de sufrimiento. Ambos desobedecieron y fueron arrojados de los placeres del jardín. Fue por su culpa. Si no obedecemos a Dios, también nosotros sufriremos: pero de lo que soportamos también tenemos la culpa. Sufrir es ahora inevitable para todas nosotras, puesto que, por la desobediencia de Eva, la mujer ha de sufrir el dolor de llevar la descendencia del hombre, mientras la invade la insatisfacción del deseo por quién la posee. El mundo animal está enzarzado en la enemistad con esta descendencia, y debe soportar el dolor de estarle sometido. El hombre ha de trabajar con el dolor de su frente para hallar los medios de mantener la vida en un suelo que ha sido maldecido por su asociación con él.

Además, la inclinación a desobedecer y su consecuencia, el dolor, forman ahora parte de la Naturaleza. Nuestra voluntad de obedecer ha quedado trastornada, puesto que nuestros antecesores rechazaron la orden de obedecer a Dios. Continuamos desobedeciendo y, por tanto, sabemos, en carne propia, qué es sufrir los juicios de Dios. Si aceptamos sufrir convenientemente, es decir, si reconocemos que el sufrimiento es el castigo por el pecado y el re-

sultado de nuestra personalidad herida, entonces Dios puede readmitirnos al paraíso después de nuestra muerte.

ORIGEN Y DESARROLLO DE ESTAS MANERAS DE VER

La mayoría de estas interpretaciones, si no todas, fueron las corrientes durante y a partir del siglo IV, en y a partir de los escritos y sermones de Agustín sobre la narración del Génesis, aunque, como veremos, no sin aceptar cambios. Agustín heredó actitudes de la cultura griega, del imperio romano y de la visión patriarcal del mundo de los judíos, absorbidas por la tradición cristiana y transmitidas por los escritos y la predicación de los Padres de la Iglesia y los obispos que siguieron inmediatamente los apóstoles. Estas interpretaciones pueden verse en pasajes del Nuevo Testamento, como 1 Tim 2, 13-14: "Fue Adán el primero en ser plasmado; después, Eva. Y no fue Adán el seducido, sino la mujer, que, una vez seducida, incurrió en la transgresión". En los primeros siglos de la era cristiana, ejemplos de estas actitudes hacia Eva eran un lugar común de la literatura religiosa. La asociación de Eva y el pecado con la tentación, la sexualidad y el deseo se amplía, en las fuentes posibles, tanto cristianas como judías, con la serpiente que va obteniendo un papel cada vez más satánico y fálico. Y, claro está, cuanto más se identifica a Eva como la fuente del pecado, tanto más urgente se hace la necesidad de controlarla, someterla y dominarla.

Estas interpretaciones se exacerbaban por traducciones del hebreo que, sutilmente, alteraban y distorsionaban el sentido. Los puntos de vista patriarcales de Jerónimo, por ejemplo, colorearon su muy influyente traducción de la Biblia hebrea al latín, la versión que Agustín utilizaba. Tradujo el pasaje, en el que Dios se dirige a Eva tras comer del fruto (Gén 3, 16), de la siguiente manera:

Multiplicaré tus sufrimientos y tus preñeces; en el dolor darás a luz hijos y quedarás sometida al poder de tu marido, y él te dominará.

A la palabra hebrea para "dominar" le da Jerónimo un absolutismo que no existe en el original, interpretándola como permanecer bajo el poder del varón. Esta idea de poder sobre el cuerpo de la mujer coincidía con ciertos rasgos de la tradición cristiana que Jerónimo conocía. De los escritos y la vida de Cipriano de Cartago, sacamos la imagen de una comunidad masculina dispuesta a la batalla, el "estrecho vínculo de fraternidad", de la Iglesia cristiana. Ésta ha sido dispuesta en orden de batalla contra el *saeculum*, el mundo de la sociedad romana, tras cuya brutal cara sentía Cipriano la persistente presencia del mal y sus ángeles. Los cristianos se hallaban "en la línea de combate" de la lucha del mal contra el género humano. El punto de

vista sobre el cuerpo humano que Cipriano legó, con efectos decisivos, a Ambrosio, Jerónimo y Agustín estaba determinado por esta preocupación esencial. La "carne" del cristiano era un baluarte contra el mundo. Esta carne podía ser ofrecida a Cristo en la virginidad de aquellos hombres y mujeres que querían mantener su integridad. Pero la "carne" era siempre un punto de peligro constante, una avanzadilla de la persona siempre proclive a recibir miles de golpes del mundo. El cuerpo del cristiano era un microcosmos de la situación de amenaza en que se encontraba la Iglesia, en sí misma un cuerpo compacto, firmemente controlado por la inmovible voluntad de su cabeza y mente rectora, dada por Dios, el obispo.

Ambrosio fue justamente uno de estos obispos, Agustín otro. Para Ambrosio, el sentimiento sexual humano destacaba su negra silueta contra el resplandor del cuerpo intacto de Cristo. La posibilidad de que aquel se transformara en éste le proporcionaba la conversión y el bautismo en la Iglesia católica. Vistas así las cosas, los cuerpos humanos, "marcados" por la sexualidad, podían ser redimidos por un cuerpo, cuyo nacimiento virginal había quedado exento de todo deseo sexual. El bautismo era una participación íntima en esta carne perfecta de Cristo. Tal contraste entre el nacimiento de Cristo y el del hombre común daría a Agustín el que, en su opinión, había de ser el fundamento irrefutable de sus puntos de vista sobre la íntima relación entre el acto sexual y la transmisión del "pecado original".¹¹

Estos temas sobre una lucha para poder dominar el mundo, la sexualidad y la carne, que fueron la terminología estándar de buena parte de la espiritualidad cristiana, tuvo otra salida después de que Constantino adoptara la cruz como símbolo de victoria en las batallas del imperio romano. Las columnas en marcha del ejército romano se convirtieron en un modelo de la lucha del cristiano contra el mundo pagano, tan vívidamente descrito por Cipriano. Se santificó la violencia, en nombre de la carne perfecta de Cristo, contra la carne no bautizada y del pagano. Después de todo, aún antes de Cipriano, Tertuliano había hecho la trascendental elección de la palabra *sacramentum* para la promesa del bautismo, término usado para expresar el juramento de lealtad al emperador, que se tomaba en el momento de entrar a formar parte del ejército de Roma. Las metáforas militares abundan todavía, actualmente en la liturgia bautismal y en los himnos asociados con la incorporación al cuerpo de Cristo.

Es, por lo tanto, importante comprobar que la interpretación que Agustín hace del relato de la creación del Génesis, que llegó a convertirse en una interpretación estándar, surgió en el contexto de la sociedad romana convencionalmente jerárquica, en la que los emperadores podían mandar que sus súbditos vivieran o murieran de un determinado modo. Los propietarios controlaban a los campesinos con palizas y trabajaban sus tierras explotando

el trabajo de esos campesinos. Las cabezas masculinas de familia tenían una autoridad absoluta sobre las viudas, los hijos y los esclavos. Hasta tal punto concordaba Agustín con estos agentes prescriptivos que, en el 405 d.C. aceptó que el estado romano aplicara el poder de sus propias leyes para "reunir" por la fuerza a las comunidades donatistas con la Iglesia católica. Al obrar así, sostenía el punto de vista de que las estructuras jerárquicas de autoridad que daban cohesión a la sociedad civil también podían ser llamadas a prestar ayuda a la Iglesia católica.¹²

Este vínculo entre cristianismo y violencia física, forjado en nombre de la expansión o del bien espiritual de la Iglesia, es una de las peores manifestaciones de su carácter jerárquico, y de la manera de entender el poder. Supuso también la sanción de la violencia militar, doméstica y económica de la peor calaña. Violación y pillaje son compañeros de guerra inseparables y las guerras religiosas no han sido ninguna excepción. En un asunto que concierne directamente al tema de este libro, los juicios y quemas de brujas, llevadas a cabo por las autoridades cristianas, tanto en Europa como en América, recibían aprobación por la simple razón de que el lado oscuro de la mujer, a saber, su sexualidad lujuriosa y lasciva, se asociaba a una Naturaleza desenfrenada. La culpa por la corrupción del cuerpo del varón se atribuía directamente a la tentación por la mujer, en pos del ejemplo de Eva. El supuesto desorden forjado por la mujer lujuriosa se reflejó en centenares de imágenes y grabados sobre brujería, producidos desde finales del siglo XV hasta el final del XVII.¹³

Estas reproducciones, junto con el tratado dominico que articulaba la doctrina de la Iglesia contra las brujas, el *Malleus Maleficarum* (popularmente conocido como "Martillo de brujas"), eran la base de los juicios contra la brujería. No sólo eran mujeres la mayoría de los acusados (algunos autores dan cifras de cien mujeres por cada hombre), sino que eran ante todo pertenecientes a los más bajos niveles sociales, la mayor parte analfabetas. Las actitudes religiosas, sociales y sexuales para con la mujer y la Naturaleza desempeñaban una parte importante en el diseño de las víctimas. El tratado determinaba que la mujer conspiraba constantemente contra el bien espiritual, por poseer una lujuria insaciable por naturaleza. Por esta razón, yace con diablos y está especialmente dispuesta al crimen de la brujería, del que los varones han quedado exentos por la masculinidad de Cristo.¹⁴

La cuestión sobre la cual quiero llamar la atención ahora es una ya tratada anteriormente. A través del amplio uso de la imagen de la lucha, tanto para la relación del cristiano individual con el cuerpo de Cristo, la Iglesia de los bautizados en Cristo, como para su manifestación externa en las luchas religiosas y en la caza de brujas, la noción del poder divino se vinculaba a la imagen del gobierno por la fuerza. La relación con la divinidad se definió en términos de una dinámica de relaciones jerárquicas de poder, según las cuales

o bien uno ejercía el poder y el castigo sobre su propio cuerpo, o bien un grupo de hombres, con poder físico y espiritual, lo ejercían sobre los demás, siempre en el nombre de Dios. A los sometidos al dominio, se les enseñaba que vieran la salvación en términos de absoluta sumisión a este poder.¹⁵

Juliana escribió su maravillosa historia ejemplar de nuestra relación con Dios, como la de un señor y su siervo que desea hacer la voluntad de aquél, mientras vivía bajo la jurisdicción eclesiástica del "obispo militar", Henry Despenser. Éste había ejecutado a los campesinos que habían sido enviados a buscar el perdón del rey, tras la revuelta de 1639. También había dirigido una cruzada en el continente, por mandato de Urbano VI, durante el gran cisma de 1377. La imagen que Juliana tiene de Dios como señor es una versión idealizada y transformada de una relación históricamente reconocible de la autoridad según el contexto de la propia autora.

El comentario más importante de Lutero sobre el Génesis, en el que incorpora interpretaciones anteriores, fue escrito cuando emperadores y electores controlaban los ejércitos, los padres poseían una autoridad absoluta en sus casa y los maridos un absoluto dominio dentro del matrimonio. En su propia casa, reprochó a su hijo por su desobediencia, fundado en que éste constituía una ofensa a la majestad de Dios. Vivió también una revuelta de campesinos, salvajemente reprimidos mediante una alianza entre príncipes y obispos. El día en que el obispo Conrado entró triunfante en Würzburgo, el acontecimiento se celebró con la ejecución de sesenta y cuatro ciudadanos y campesinos, tras lo cual el obispo inició una gira por su diócesis acompañado de su verdugo.

En las dos revoluciones mencionadas aquí, los campesinos se esforzaban duramente para cumplir con las exigencias de sus señores, ya sea entregando el producto de la tierra, ya sea cambiándolo por dinero para pagar los impuestos. Cuando la cosecha fallaba o subían los impuestos, les era imposible pagar y tenían que ver cómo sus familias morían de hambre y sus posesiones menguaban. Las presuposiciones implicadas en las interpretaciones de Agustín, para quien estas condiciones de vida opresivas no eran más que el castigo por el pecado y su resultado, eran en parte respuestas al enigma del sufrimiento en la experiencia cotidiana y se confirmaban a sí mismas. La "explicación" de cómo las cosas habían llegado a ser lo que eran funcionaba como una sanción del orden actual. Ayudaba a la gente a plantearse las perennes preguntas sobre las condiciones de vida en el mundo natural y social, y la ayudaba también a aceptar las respuestas. Cuando fue preciso interpretar la narración del Génesis, no había otras imágenes que oponer a las de un Dios padre despótico, que exige obediencia absoluta a su voluntad, bajo pena de muerte, de las criaturas de un mundo sometido a su poder. Ni tampoco producía extrañeza que debiera presuponerse que ese Dios había castigado

esta burla pecaminosa a su voluntad con el sufrimiento infligido a quienes habían pecado y a todos sus descendientes. La espada flamígera apuntada a Adán y Eva era una poderosa advertencia de cuantos se alzaban contra los enemigos declarados de la Iglesia y del estado.

IMPLICACIONES JERARQUICAS MAS AMPLIAS

Las implicaciones de más amplio alcance de esas relaciones jerárquicas, en especial el sufrimiento, la obstinación y la violencia, que las invadían, eran el acontecimiento final dramático que Agustín se propuso explicar. Lo hizo de un modo sistemático, mirando el estado real de las cosas, según el cual la crueldad y la coerción se entretejían con las mismas estructuras de la sociedad, como prueba de la deformación de la voluntad humana por causa de la caída de Adán. Los vínculos originales, otorgados por Dios, de dominio de la sociedad humana -la amistad, el matrimonio, la autoridad paterna- habían cedido el paso a enfermizos choques de obstinación que extenuaron aquellos vínculos, rompiéndolos y cambiando su naturaleza. Adán y Eva habían disfrutado originalmente de una armoniosa unidad de alma y cuerpo, que ya no existía a ningún nivel.

Por esta razón la muerte fue siempre, para Agustín, el signo más amargo de la fragilidad humana. Porque la muerte frustraba el más profundo deseo del alma, que era vivir en paz con el amado, su cuerpo. La muerte era un suceso "no natural".

Agustín relacionó con esto la disyunción entre voluntad consciente y sentimiento sexual, la cual parecía demostrar la existencia de un trastorno de la persona humana casi tan escandaloso como la obscena anomalía de la muerte. Para él, la relación sexual era, en sí misma, una sombra en miniatura de la muerte. Como la muerte, el comienzo y la culminación de la sensación sexual se mofaban de la voluntad. Su proceder aleatorio remitía a un trastorno original, a un principio permanente de discordia alojado en el fondo del alma humana desde la caída. No había sido así en el paraíso, donde voluntad y deleite sexual habían ido a la par en perfecto acuerdo para Adán y Eva. Su relación marital, de haberla habido antes de la caída, habría sido una lección práctica del éxtasis equilibrado con el que todo ser humano podría haber disfrutado de los placeres físicos derramados en él, por su Creador. Sólo con el nacimiento virginal de Cristo había María recobrado la primera armonía de Eva.

El cambio psicológica y fisiológicamente importante en todo esto era que a la sexualidad se la había alejado eficazmente de su contexto físico y se la había obligado a reflejar una fisura permanente nunca cerrada del alma. Los elementos incontrolables del deseo sexual revelaban, según Agustín, que en el interior de la persona humana actuaba una fractura permanente del alma,

que la inclinaba irredieblemente hacia la carne. Esta *carne* no era simplemente el cuerpo: era todo lo que llevaba al yo a preferir su propia voluntad a la de Dios. Con la caída de Adán, el alma perdió la capacidad de recogerse toda, en un acto indiviso de la voluntad, para amar y alabar a Dios en todas las cosas creadas. Esta incapacidad era el signo de un género humano condenado, por la justicia de Dios, a sobrellevar, en su cuerpo y su mente, la permanente presencia de un castigo mutuo. Este castigo repitió en el cuerpo las persistentes consecuencias del primer pecado de la humanidad. Como escribe Peter Brown:

Sólo por el bautismo y la incorporación a la Iglesia católica, una Iglesia cuyas basílicas podían verse ahora con toda claridad en todas las ciudades del mundo romano, y cuya jerarquía abarcaba y organizaba toda forma de vida cristiana, podían los hombres ser capaces de llegar a la única ciudad de la que podían cantarse *cosas gloriosas*: la Jerusalén celestial, la Ciudad de Dios. Sólo en una ciudad del final de los tiempos, y no en ninguna de las ciudades del imperio occidental en su último siglo, podría el dolor de la discordia, tan fielmente reflejado en la carne por la sexualidad, ceder el paso a la *pax plena*, a la plenitud de la paz.¹⁶

Esa exposición tan virogorosamente sistemática, hecha por Agustín, de la conexión existente entre la narración del Génesis y el mundo de su tiempo, en conjunción con las ideas que dependían de la imagen de Dios como Rey y Hacedor, tuvo, y no hay que sorprenderse por ello, ciertos notables y duraderos efectos sobre el cristianismo. La crueldad y la coerción evidentes en las relaciones entre los seres humanos, y entre ellos mismos y la Naturaleza, llegó a explicarse por el hecho de estar todos condenados a esta situación por la justicia de Dios, por causa del pecado. Las ideas cristianas de creación, muerte y sexualidad humanas tendían a valorar a la persona humana liberada del mundo físico. En lugar de ver a la humanidad como un enlace sistémico con la fertilidad de la Naturaleza y en dependencia con los elementos naturales, se veía a la persona individual en relación con un trastorno de la voluntad humana, una ruptura de la armonía entre lo que Dios había pretendido que fuéramos y lo que en realidad somos. Agustín mismo viola la restauración de esta armonía en términos sociales, como una redención de la sociedad. Pero el punto en cuestión es que, por alejarnos de la Naturaleza, aparte de necesaria para sustentar de la vida, la Naturaleza fue también vista como un objeto de dominio de la voluntad.

Este tipo de dominio se ha vuelto letal, con la llegada de las modernas tecnologías. Pero el supuesto no cuestionado del derecho al dominio se establece con la primacía del espíritu y la voluntad sobre el cuerpo. La in-

disoluble conexión entre sexualidad, pecado y fertilidad femenina sirvió sólo para reforzar la determinación de dominar tanto a la mujer como a la Naturaleza.

No se alentó al cuerpo humano a compartir con el mundo animal los placeres que le habrían hecho comprobar su solidaridad con las cosas de la tierra, sino más bien a aspirar a las cosas gloriosas del cielo. La oración humana al Dios único, ofrecida por quienes se esforzaban por dominar la carne con la voluntad, reemplazó a la alabanza natural cósmica, que relacionaba la exuberancia de la tierra con el Dios trascendente. En los templos se pronunciaron sermones que mantenían viva la gran esperanza de transformación futura al final de los tiempos, para cuando conquistáramos de nuevo el paraíso. El nacimiento, de por sí solo, no garantizaba la salvación. Al insistir en el celibato para su jerarquía, como una manera de vivir sin la contaminación de la sexualidad, la Iglesia católica dejó en claro que disfrutaba de una garantía sobrenatural para la continuidad patriarcal, basada en el bautismo administrado por hombres que no se procuraban hijos. La alianza genética con Abraham se substituyó por un nuevo cordón umbilical: el de la sucesión apostólica.¹⁷

Estos fenómenos históricos crearon un clima en que el dominio sobre la Naturaleza se daba por supuesto. El desarrollo del bautismo, en una forma de re'nacimiento que rechazaba el nacimiento natural, negó a cualquier criatura nacida sólo según los procesos naturales el derecho a una relación natural con lo divino. Todas las criaturas, a excepción de los seres humanos bautizados, quedaron relegadas a la zona de lo profano, lo no sagrado y no re-verenciado. Del resultado de este dualismo hemos hablado ya varias veces.

En el contexto de este capítulo, en el que hemos estado mirando cómo funcionaban las jerarquías a manera de teocracias del poder divino sobre la creación, hay que decir, en honor de la verdad, que hay ahora un ligero cambio en la conciencia en lo tocante a la mujer. El sexismo, ahora que se ha definido como una injusticia por el mundo secular, no puede ya considerarse públicamente como una marca de la verdadera Iglesia. Pero en la medida en que las jerarquías eran y son estructuras eclesásticas que atribuyen la relación con lo divino meramente a lo masculino de la especie humana y por su medio a la mujer, el sexismo en el nombre de Dios todavía domina en las Iglesias. La traducción que Jerónimo realiza del Génesis es todavía parte de la justificación racional que el cristianismo hace de su ejercicio de poder sobre la mujer.

Sin embargo, los presupuestos de una teocracia acerca del lugar que corresponde al hombre y a la Naturaleza permanecen inalterados. La Naturaleza se percibe aún como existente en función del hombre, *por divino decreto*. En una cultura en la que el dominio sólo incumbe al hombre, la persona masculina se identifica con todo lo que representa control, espíritu, trascendencia de la Naturaleza. Esta sesgada autopercepción exige una nueva con-

ciencia de la relación de Adán con la tierra, el *humus*, el cuerpo, sus sentimientos, su vulnerabilidad y mortalidad. En el cristianismo, lo masculino debe conectar otra vez con el sentirse fundado en el mundo de la Naturaleza. El Jesús que fue alimentado en las aguas del seno de su madre no necesitaba de ningún bautismo para ser hijo de Dios. Lo aceptó como una incorporación a la tradición viva de la comunidad que compartía, de la mano de alguien unido a él por vínculos de carne y en las aguas naturales de un río vital para el sostén de su familia.

REFLEXIONES ECOLOGICAS SOBRE EL PODER

Los cristianos, hombres y mujeres por igual, necesitan plantearse el tema más importante de este capítulo en relación con la jerarquía: el concepto y la práctica del "poder-sobre". Para todos nosotros, el poder-sobre configura cualquier institución de nuestra sociedad. Va ajeno al dominio y al control. Procede de la conciencia científica cristiana y occidental que se distancia del mundo y lo atomiza en partes no vivas que interactúan de un modo mecánico, no valoradas por lo que son en sí mismas, sino sólo en relación con su utilidad para la humanidad.

Para el cristiano, ha sido una conciencia modelada según la imagen de un Dios que está "sobre" el mundo, por encima y más allá del mismo: un Dios fuera de la Naturaleza, cuya voluntad debe ser obedecida bajo pena de muerte: un Dios despreocupado de los sucios asuntos del ser humano. Este Dios gobierna sobre el mundo con una panoplia de armas que van desde el miedo a la condenación hasta la esperanza de la salvación. Este Dios castiga con el sufrimiento y el trabajo penoso en este mundo a aquellos que desobedecen su voluntad. Los que habitan la tierra no poseen valor intrínseco alguno; se perdió este valor con el pecado de Adán y Eva. Ahora confían en la gracia "dada de arriba" que los redima de la condición de pecado (indignidad) en que viven. La garantía de esa gracia es el bautismo, que les da el poder sobre sus cuerpos de vivir una vida en el espíritu que será recompensada con la salvación.

Las ramificaciones de este concepto de poder son de interés teológico, hoy día, por cuanto sanciona la violencia contra el mundo natural. Sus insinuaciones violentas sostienen estrategias de destrucción contra ese mundo. Nos predispone a ver al espíritu como algo separado del mundo material y del mundo de la acción política, económica y medioambiental.

La ecología tiene diferentes modelos de poder: "poder-del-interior" y "poder-con". Reúne espíritu y cuerpo, humanidad y naturaleza, Dios y mundo, en el nombre de valores immanentes. Cuando la materia es sagrada, intrínsecamente valiosa, se la ve potenciada por el espíritu que llama a todos a una nueva vida y hace que esta vida llegue a su plenitud y a la muerte. El movimiento *Chipko* es un ejemplo de esta actitud.

El poder-del-interior es el poder que sentimos en una semilla, cuando crece un niño, al escribir, al trabajar, cuando tomamos decisiones, al recobrar la salud. Tiene que ver con el significado etimológico de la palabra poder, derivada de la raíz del latín tardío *posse* (ser capaz de). Es el poder del interior de la comunidad terrestre, que está presente como interrelación y sostén, y es curativo y creador.

La práctica que hacemos de él proviene de una conciencia del mundo como ser vivo, compuesto de sistemas interactuantes e interrelacionados, según modelos demasiado complejos para ser siquiera parcialmente descritos. Somos conscientes de nosotros *como* mundo; no por encima de él, fuera de él o hechos a partir de él. Vivimos siendo lo que el mundo es.

El poder-del-interior es más que un sentimiento, más que un destello de iluminación o intuición individual. Abarca nuestro saber conectar con los demás, nuestro conocimiento del impacto que ejercemos sobre los otros. Es el poder que nace del querer entregarnos, de la decisión de estar con los demás aceptando riesgos y esfuerzos.

Por consiguiente, es el poder que crea y sostiene a la comunidad ecológica. Nos capacita para ejercer el poder-con: el poder de cooperar, de compartir, de cambiar. Encarna, además, una clase particular de conciencia: es consciente del mundo a modo de escritura de parentesco entre el hombre, la mujer y la Naturaleza, a la que se puede dar forma y se puede cambiar. Valora las cosas, las fuerzas y la gente de acuerdo con los efectos que ejercen sobre los demás y la adecuación de sus acciones. Tiene en cuenta los efectos de sus propias acciones en relación con el más amplio número posible de sistemas.

Es una forma solícita de poder. Es poder que se une al amor. Es la combinación de poder y amor que hace que una comunidad sea viable y sostenible. Es la combinación de poder y amor, que los cristianos llaman Espíritu, y que nos capacita a configurar nuestro futuro común para el bien de todos.¹⁸

Traducido en la edición española por Antonio Martínez Riu

NOTAS

1. Véase las consideraciones sobre el *credo* de Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton 1979, p. 69-104.
2. Véase Michel Foucault, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, vol. 2, Londres 1987, p. 25. Véase también Beverly Harrison, *Making the Connections*, Boston 1987, p. 35. Véase igualmente la antología Andolsen, Gundorf, Pellauer (eds.), *Women's Consciousness, Women's Conscience*, San Francisco, 1987, en especial June O'Connor, "On Doing Religious Ethics", p. 265.
3. Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, Oxford, 1988, p. 61.
4. Mary Condren, *The Serpent and the Goddess*, San Francisco, 1989, p. 202.
5. De un artículo en el "Observer", 15 de Julio (1990), 45.
6. El tema de la santidad y la contaminación es muy amplio, y el comentario que hacemos aquí pretende dirigir la atención hacia el modo en que la aceptación de clasificaciones, partiendo de esta base, actúa como una legitimación para el ejercicio del poder sobre subclases, de una manera consciente o no. Para un tratamiento más amplio de algunas de las cuestiones religiosas y culturales implicadas, véase Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londres 1989, p. 41-57.
7. Meyers, *Discovering Eve*, p. 80s.
8. No se trata aquí de intentar postular la prioridad de un texto sobre el otro o de argumentar a favor de distintos autores o estadios de edición. R.N. Whybray ha demostrado con éxito que la hipótesis documentaria no es más de eso, una hipótesis. Véase *The Making of the Pentateuch*, Sheffield, 1987. Véase especialmente Mieke Bal, "Sexuality, Sin and Sorrow", en S.R. Suleman (ed.), *The Female Body in Western Culture* Massachusetts 1985, p. 317-338, para un análisis literario detallado de la narración.
9. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978, p. 79s.
10. Meyers, *Discovering Eve*, p. 81.
11. Peter Brown, *The Body and Society*, Londres 1990, p. 193s.
12. *Ibid*, p. 398-447.
13. Véase el estudio de Susan Brownmiller, *Against our Will: Men, Women and Rape*, Londres, 1975.
14. *Malleus Maleficarum*, traducción de Montague Summers, Londres 1928, parte 2, sec. 6. Véase Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, New York, 1980, p. 132-142. Véase igualmente Starhawk, *Dreaming the Dark*, Boston 1982, p. 189: "La persecución de las brujas se unía a tres procesos relacionados: la expropiación de la tierra y los recursos naturales; la expropiación del saber y la guerra contra la idea de immanencia, que se encarnaba en la mujer, la sexualidad y la magia". Véase también Condren, *The Serpent and the Goddess*, p. 166s.
15. Condren, *The Serpent and the Goddess*, p. 173
16. Brown, *The Body and Society*, p. 422, 427.
17. Condren, *The Serpent and the Goddess*, p. 173.
18. Sobre estas clases de poder, véase Starhawk, *Truth or Dare*, San Francisco 1990, p. 8-26, y *Dreaming the Dark*, p. 3s, 94. Véase también Bill Devall, *Simple in Means, Rich in Ends*, Londres 1990, p. 123.

Lo sagrado en el cuerpo de la tierra y en el cuerpo personal

CHARLENE SPRETNAK

La principal idea del ecofeminismo es que, en las culturas eurocéntricas, hay una fuerte correlación entre las formas en que se consideran la naturaleza y las mujeres, es decir, con temor, resentimiento y denigración. Las ecofeministas trabajan para crear alternativas al status quo que sean ecológica y políticamente sabias, las que a menudo se inspiran en diferentes culturas. Con respecto a la religión, las ecofeministas señalan que las tradiciones patriarcales dominantes de la civilización occidental se basan en una espiritualidad que busca, en forma bastante desesperada, trascender la naturaleza y el cuerpo -especialmente el cuerpo femenino. En contraste, las ecofeministas que se interesan en la dimensión espiritual de la vida, durante años han tendido hacia orientaciones y prácticas que consideran a la naturaleza y al cuerpo como sagrados y fuentes de revelación espiritual. Esa perspectiva se explora en las siguientes reflexiones: la primera, sobre una espiritualidad basada en la tierra (llamada Gaia, nombre griego de la Tierra), y la segunda, sobre una espiritualidad de la condición física femenina y experiencias relacionadas. La espiritualidad que honra al cuerpo se fundamenta y se enriquece a través de la percepción de la red cósmica de la vida.

ESPIRITUALIDAD GAIANA

Hace quince billones de años, nuestro universo nació de una enorme y misteriosa erupción del ser. De la bola de fuego salieron todas las partículas elementales del cosmos, incluyendo aquellas que más tarde formaron nuestra galaxia doméstica, la Vía Láctea, y nuestro hogar planetario, la Tierra. Toda la superficie terrestre, las aguas, los animales, las plantas, nuestro cuerpo, la

Este texto es un resumen del libro de Charlene Spretnak *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age* (San Francisco: HarperCollins, 1991) y fue publicado en el libro editado por Carol J. Adams *Ecofeminism and the Sacred* (New York: Continuum, 1993), con el título "Earthbody and Personal Body as Sacred".

luna y las estrellas -todo en nuestra experiencia de vida nos es familiar, resultados de un nacimiento cósmico durante el cual la energía gravitatoria del acontecimiento mantuvo las partículas recién nacidas en una unión milagrosamente eficiente. Si la tasa de expansión del nuevo universo hubiese variado siquiera en una parte de 10^{60} se habría colapsado en un hoyo negro o bien se habría dispersado completamente, eliminando así la posibilidad de nuestra existencia y la de cientos de billones de galaxias que nos rodean. Además, sólo habría existido luz, a no ser por la salvadora asimetría de que uno en un billón de pares de protones y antiprotones no tenía pareja.

La unión gravitatoria, ocurrida hace unos 4,6 billones de años, juntó ricos elementos a ocho minutos luz de una estrella resplandeciente, nuestro sol, y los distribuyó por peso en una esfera, con hierro al centro. Los elementos buscaron sus propias posiciones en los estratos que se formaron, creando entre ellos todos los minerales del cuerpo de la Tierra. En cuerpos celestes más pequeños de las cercanías (tales como Mercurio, Marte o nuestra luna), la interacción electromagnética venció la fuerza de gravedad; en los más grandes (tales como Júpiter, Neptuno y Urano), se desarrolló la relación opuesta. Sólo en la Tierra se equilibraron ambas.

En la corteza terrestre, las moléculas continuamente se rompían, recombinándose en nuevas moléculas más grandes. Los relámpagos crearon la posibilidad de aminoácidos y ácidos nucleicos, al proporcionar un calor intenso enmarcado por un frío severo. Las moléculas que se juntaron para formar aminoácidos, se convirtieron en proteínas, mientras que otras formadas de ácidos nucleicos y azúcares, se convirtieron en ácido ribonucleico (ARN) y ácido desoxirribonucleico (ADN). Las largas cadenas de ARN, ADN y moléculas proteicas formaron distintas asociaciones, creando un bioplasma dinámico de bacterias en el lodo húmedo y en las aguas superficiales del mar. Del almacenamiento de potencial de la Tierra, se desarrolló más tarde la clorofila, la gran mediadora, realzando la relación de nuestro planeta con el sol a través de la maravilla de la fotosíntesis. Una exuberante explosión de vida gaiana se extendió durante millones de años y continúa hasta hoy con la formación de nuevas especies biológicas y los impredecibles movimientos del cuerpo de la Tierra. Con la aparición de los humanos, el universo había creado una forma de vida que se podía reflejar en los misterios cósmicos. (A mí no me parece que este acontecimiento justifique la afirmación, hecha por algunos, de que el universo se estaba preparando, con cada previo avance, específicamente para el advenimiento de los humanos).

Lentamente, la parte humana del cosmos ha ido percibiendo la enorme red de vida que se organiza con creciente complejidad en un tejido vivo de innovación y continuidad. Hemos percibido sus procesos de autorregulación, como la regulación de la única atmósfera terrestre vía la respuesta de los

organismos de la Tierra, o biomasa. Además, finalmente hemos comprobado que nosotros también somos participantes de la dinámica metabólica y de la revelada aventura que es la vida del universo. La rígida charada del supuestamente imparcial observador Newtoniano ha sido descalificada como obsoleta por la física postmoderna (pero no así las razones psicológicas para desear ese tipo de distanciamiento "objetivo" en ciertas culturas). Los supuestos de la modernidad nos situaron sobre la naturaleza, imperiosamente al margen de su integridad. Ahora hemos acumulado suficientes datos para demostrarle incluso al más presumido campeón de la cosmovisión mecanicista, que somos participantes inherentes en los procesos del universo a niveles muy sutiles, como siempre lo ha comprendido toda cultura primitiva. ¿Qué responsabilidad conlleva tal participación? ¿Qué significado introduce?

Para las culturas nativas tradicionales, la relación intrincadamente equilibrada de la comunidad de la Tierra obviamente exige percepción y sensibilidad de parte de los humanos. Los pueblos nativos consideran increíble el grado de olvido de los ciudadanos modernos con el resto del mundo natural. Desde el nacimiento de la modernidad, las culturas eurocéntricas se han apoderado de las proezas tecnológicas para aislarnos no sólo de todo límite impuesto por la naturaleza, sino también de la temible traición que hemos proyectado en el resto de la naturaleza. Se suponía que si bajábamos la guardia, seguramente seríamos tragados por el caos y la destrucción. Sin embargo, el hecho de no haber tenido ninguna consideración por nuestro hogar planetario, significa precisamente que el destino que nos espera es la destrucción -a menos que efectuemos cambios fundamentales en nuestra conducta.

Ya sea que sintamos que las interacciones de la sociedad moderna con la naturaleza han demostrado arrogancia e insensible descuido, o un creciente impulso al progreso con algunos problemas que requieren cierto afinamiento, sin duda es desconcertante que nuestra sensación colectiva de alarma no haya surgido de la vergüenza de haber llevado a la extinción a más de cien mil especies en las últimas décadas, o de haber arrasado la mayoría de los antiguos bosques de todas las zonas templadas, o de haber rellenado gran parte de los terrenos pantanosos de los cuales depende la vida del setenta y cinco por ciento de las especies de aves de Estados Unidos, o de haber dinamitado laderas completas de montañas por una cantidad relativamente pequeña de mineral, sino sólo cuando se evidenció que nuestra propia supervivencia y calidad de vida estaban amenazadas.

Actualmente vivimos entre, y apoyamos de diversas maneras, una dinámica ecológicamente destructiva de enormes proporciones. La mayoría de los científicos ambientales concuerdan en que aún es tiempo de reducir y detener el daño -pero no queda mucho, quizás una década o dos. Si nos comprometiéramos seriamente a llevar una existencia ecológicamente sana para

la Gran Familia de Todos los Seres y para nuestra descendencia, concentraríamos nuestra energía y atención colectivas no sólo en la urgente necesidad de proyectos de restauración ecológica, sino en lograr cambios fundamentales en la economía mundial. Un programa eficaz en el tiempo debería considerar los siguientes temas, entre otros. Primero, un mercado global formado por economías de crecimiento ilimitado, ya sea capitalista o socialista, es una locura en este planeta más bien finito. En lugar de apoyar la acumulación de dinero y bienes materiales convirtiendo la biósfera lo más rápido posible en un basurero, Herman Daly, Hazel Henderson, James Robertson y otros astutos analistas sugieren maneras de distinguir entre "desarrollo" cualitativo y mero "crecimiento" cuantitativo. Segundo, cada vez es más evidente que necesitamos descentralizar el poder económico -cambiando el control desde las oficinas centrales de las corporaciones, que continuamente demuestran descuido por la salud de comunidades y ecosistemas tanto estadounidenses como tercermundistas en los cuales operan, a empresas de los trabajadores en economías basadas en la comunidad y regionalmente orientadas. Tercero, el aprovechamiento de la energía debe ser reconocido como la forma barata de detener el calentamiento global y de aliviar también otros daños. Cuarto, debemos conservar los productos de la tierra que usamos, para así requerir y producir menos. Los cambios en estilo de vida, tales como reciclar y comer menos carne, son un subconjunto de los necesarios cambios estructurales.

Tales preocupaciones básicas están más allá de las intenciones de casi todos los gobiernos de hoy, que consideran que su rol es salvaguardar y generar crecimiento económico. No es del todo claro que siquiera consideren necesarios los gastos para la supervivencia, ya que insisten en el mismo manejo de sus economías de crecimiento. Es posible que los partidarios de diversos sistemas alternativos de gobierno que creen fervientemente que *todo* funcionaría si sólo tuviéramos una descentralización político-económica, un socialismo democrático o un capitalismo de *laissez-faire*, consideren que ninguna estructura político-económica particular por sí sola resultará en un sistema de gobierno inspirado en la sabiduría ecológica. Lo que necesitamos es profundizar en nuestro contexto, en nuestra realidad más amplia.

Tomar en cuenta nuestra relación con el cosmos significa comprometerse con los problemas primarios del ser. ¿Por qué se supone que son espirituales? El universo está entrelazado de misterios, que ondulan en ritmos de innovación y unidad. Su magnificencia auto-organizadora y auto-reguladora se expresa a través de difusos poderes de subjetividad a los que les damos diversos nombres: Conciencia Cósmica, Misterio Supremo, lo divino, el Gran Dios o Diosa Sagrada. Cuando tenemos conciencia de la exquisita interrelación y sutil flujo vibratorio de la vida del mundo material -una percepción que extiende nuestra comprensión de lo "sensible" más allá del reino animal-, nos

maravillamos. Hemos experimentado la inmersión en el valor supremo, la totalidad sagrada. Por lo tanto, hemos conocido la gracia. Luego vienen la reverencia por la gran comunión y la gratitud, las raíces de la valoración (*worship*) o adoración (*worship*).

Cuando vivenciamos nuestro ser cósmico, vemos que las nociones gestálticas de figura y fondo son una sola; tiene sentido hablar de la naturaleza como nuestro "contexto" sólo si recordamos que nuestra aparente separación del resto del mundo material es cuestión de percepción, una visión que no se atiene a niveles sutiles de conciencia. Los átomos responden a otros átomos. El caos entra en un patrón. La mente sutil percibe que la naturaleza percibe.

Dentro de una orientación cosmológica, la revelación se reconoce cuando un individuo experimenta una percepción directa, intencional o inesperadamente, de la realidad más amplia, que incluye al ser que percibe y que no es algo separado de él o ella. En tales momentos, el universo revela una dimensión de su naturaleza que es inaccesible para la conciencia mundana, discursiva. Se percibe el ser como un fundamento unitario de forma, movimiento, tiempo y espacio, de tal modo que se experimenta una sensación de lo inmediato enormemente espaciosa. Se disuelven los límites perceptivos entre lo "interno" y lo "externo", y surge una intensa percepción del todo, como una presencia benevolente y poderosa. La revelación puede ser *extraordinaria*, pero no es *sobrenatural*. Sería más preciso llamarla *ultra* natural, un viaje a la naturaleza cósmica que se encuentra dentro del mundo que tendemos a percibir como un conjunto de fragmentos dispares unidos por fuerzas tales como la gravedad y el electromagnetismo.

Ya que la socialización moderna nos ha enseñado a negar las percepciones sutiles que no calzan dentro de un modelo de existencia objetivista y mecanicista, ¿cómo se supone que debemos desarrollar nuestra atrofiada sensibilidad para poder aumentar nuestra percepción de la intrincada danza que hay en cada momento de la creación, de la desintegración y de la recreación? Ya que la identidad de la humanidad moderna puede alcanzar pleno conocimiento y control sobre el mundo sensible, ¿cómo podemos permitirnos aceptar el sentido de misterio inherente a la nueva manifestación de constelaciones subatómicas que son las formas y hechos que percibimos? Ya que la intimidad con el mundo material produce temor en la sociedad moderna industrializada, ¿cómo podemos tener esperanzas de entrar en una relación consciente con la base unitaria de la increíble gama de subjetividades espontáneas que hay en y alrededor de nosotros? ¿Cómo podemos pretender lograr una profundización tan fundamental de nuestras formas de comprensión sin *prácticas culturales* que nos estimulen a aumentar nuestra percepción? ¿Cómo podemos llegar a darnos cuenta que vivimos en un universo participativo -que cada uno

de nosotros, cada mínima parte de nosotros, es un nudo dentro de una amplia red de dinámicas creativas- a menos que tomemos parte en prácticas que despierten nuestra mente a las realidades de tal participación? ¿Cómo podemos absorber la paradoja existencial de la universalidad de los procesos a través del mundo natural que admite un solo patrón de eventos subatómicos que dan origen a cada uno de nosotros, a menos que adquiramos experiencia en el tipo de expresión que puede manejar la paradoja: hábil metáfora, poesía polivalente y sabia narración de profundidades míticas que iluminan la imaginación y revelan el rico despliegue de posibilidades cosmológicas? ¿Cómo podemos conocer la dimensión unitaria de la existencia como una realidad viva, antes que como un concepto abstracto, a menos que prestemos sutil atención al flujo, la conexión palpable dentro del espacio ritual, o la música, la danza o el teatro que active en nosotros una profunda percepción, admiración y asombro? Una vez que hemos captado vivencialmente, siquiera por un momento, la impresionante unidad, ¿qué tipos de interacciones -con personas, árboles, animales, ríos- son dignas de nosotros? ¿Qué tipos de prácticas nos acordarán de lo que sabemos, aun cuando no encontremos sino negativas de parte de la cultura moderna?

Las propias formas en que la sociedad moderna se visualiza a sí misma, sirven para marginar el contacto con la totalidad sagrada. Según la visión materialista, la producción y otras actividades económicas son centrales para la sociedad humana, las estructuras sociales son una larga hilera de desarrollos, y las así llamadas preocupaciones epifenomenales como la espiritualidad y la cosmología, se agrupan en los márgenes de la "vida real". Para una persona indígena tradicional, por supuesto, esa conceptualización está totalmente al revés: en el centro de la vida humana están las experiencias de profunda comunión con el cosmos; desde ellas, un pueblo comprende y honra sus relaciones y trata de retener la sabiduría revelada a través de prácticas culturales cosmológicamente orientadas, que manifiestan la realización de tareas tan básicas como dar alimento al estómago, vestirse y abrigar al cuerpo.

La modernidad sostiene que nuestro rol natural es funcionar en oposición a la naturaleza, "dominarla" y así mantener a raya al caos. Las versiones ecológicas del ethos empresarial sostienen que las reveladas dinámicas del mundo natural, comprendidas a través de la biología de la evolución, son en verdad extraordinariamente complejas, flexibles y dignas de admiración -pero que el rol de los humanos es intervenir, más allá de la satisfacción de nuestras necesidades vitales, para manejar y dirigir la evolución de otras especies. ¿Qué explica ese agudo vuelco en el punto de bifurcación de la admiración, donde la urgencia por controlar sobrepasa la humildad y la urgencia por proteger? La causa parece ser un profundo temor de que el propio ser sea absorbido y aniquilado por un todo más grande, a menos que ese todo sea

reducido a áreas de control humano -"recursos" de la tierra, vías fluviales, crianza de animales, frontera espacial, etc. Además del temor de que la naturaleza no desafiada nos destruya físicamente, la noción de experimentar unidad con el mundo natural es temida por muchos hombres como una horrorosa absorción: o uno conserva su individualidad, libertad y particularidad, o él entrega su ser a un astuto monstruo, la unidad. Este dualismo altamente marcado es tan importante para la sensibilidad de la modernidad, que comentaristas culturales que quieren ser considerados sofisticados y urbanamente modernos, habitualmente ridiculizan las expresiones de comunión con la naturaleza por ser superficiales, vergonzosas, sentimentales o aburridas. Los postmodernistas deconstructivistas agregan que la "narrativa" de experimentar la unidad es políticamente incorrecta, porque "totaliza" o "coloniza" la multiplicidad o "diferencia". Ambas objeciones están encerradas en un marco dualista: particularidad o unidad máxima. Estas objeciones sólo se pueden mantener ignorando la experiencia de ser uno con el mundo, a través de la cual se percibe en un instante la totalidad sagrada, el enorme organismo en que estamos encarnados sin separación, el ser en toda su extensión. Al conocer la maravilla de la realidad más amplia, la experiencia de la gracia, se llega a comprender que toda particularidad es extremadamente preciosa, la inimaginablemente diversa articulación del cuerpo cósmico dinámicamente creativo. Además, se comprende que las habilidades únicas de la especie humana están hechas para participar con responsabilidad para lograr desarrollos en la gran revelación.

Ya que hay innumerables senderos, muchos no señalizados, hacia la experiencia unitaria, no es de ningún modo inaccesible. Sin embargo, cuando una cultura hostil con la naturaleza, ignora con desprecio las experiencias de gracia cósmica en niños y adultos, se desalienta y por último se niega la profunda comunión. ¿No es esto un impedimento al potencial evolutivo? Se apoya mucho la perspectiva de que el *telos* del universo se dirige hacia una siempre creciente subjetividad y complejidad -¿pero por qué no también hacia una creciente comunión? La aparición de la conciencia autoreflexiva en los humanos introdujo la posibilidad de una comunión rica, sutil e infinitamente creativa con el todo más amplio. Sin embargo, ya que el "progreso" trasciende las cosmovisiones primordiales de la relación espiritual de todo fenómeno, le hemos puesto barreras a ese sendero evolutivo. Los sustitutos -que se comunican con una deidad antropomórfica destinada a orquestar la totalidad sagrada, o que se precaven de la comunión con la naturaleza como de un peligroso (y no científico) acto de vulnerabilidad- nos han dejado atrofiados, sin una conexión profundamente personal con el mundo natural que nos rodea. Por lo tanto, la negativa moderna de nuestro ser más amplio no sólo nos limita y disminuye, sino que es cosmológicamente irresponsable.

A medida que comenzamos a desarrollar un sentido de la ecocomunidad donde vivimos, crece nuestra apreciación de ella. Sin mucha premeditación, nos encontramos creando rituales personales de comunión -visitando lugares especiales, dejando de pensar por un largo rato al comenzar el día para permitir que el canto de un pajarillo llene nuestra mente/cuerpo, o sintiendo el impulso de observar el diario progreso de un árbol nuevo. A medida que nuestra sensibilidad aumenta, ciertos rituales precisamente concentrados dentro de la comunidad humana parecen pedir a gritos una mayor plenitud. Así como se bendice la mesa antes de comer, ¿por qué no expresar también gratitud por la presencia de los animales, plantas, valles y agua? Al participar en servicios religiosos, ¿por qué no sugerir diversas formas en que se pueda incluir la presencia de la bioregión? La celebración de bautizos, confirmaciones, Bar Mitzvah, Bat Mitzvah y matrimonios podría incluir el ritual de plantar un árbol. Ciertamente, el sacrificio anual de millones de abetos para celebrar el nacimiento de Cristo podría ser remplazado por la compra de árboles vivos, o, mejor aún, de árboles nativos, que luego pueden ser plantados o donados a un parque regional.

Además de eso, cada uno de nuestros rituales religiosos, tanto aquellos que marcan las etapas en la vida espiritual de un individuo como aquellos que son celebraciones comunitarias en el ciclo litúrgico, podrían ser enriquecidos por un mayor reconocimiento de la red cósmica de la vida. En esta era de despertar ecológico, la presencia viva de las ceremonias de pueblos nativos -que inspiran actos de regeneración con su sentido de interrelación con la totalidad sagrada- es un gran regalo. Tal vez la creciente apreciación de su sabiduría encarnada conduzca a una profundización de la interreligiosidad en la espiritualidad de los Habitantes de la Tierra.

Mientras algunos trabajan para "cosmologizar" la religión organizada, otros han optado por desarrollar sus propias ceremonias de celebración cosmológica, especialmente en solsticios y equinoccios. Los dos días de mayor y menor luz solar, más los dos días con la misma cantidad de luz y oscuridad, más los días entre estos cuatro, eran celebrados en la Europa precristiana como señales naturales de los majestuosos ciclos del cuerpo de la Tierra (dos de estos días santos se mantienen hasta hoy como Primero de Mayo y día de Todos los Santos, o Primero de Noviembre, precedido por "Halloween"). Hoy en día, solsticios y equinoccios se han convertido en ocasiones para que grupos de amigos y familiares se reúnan a celebrar la comunidad de la Tierra y concentren su atención en los cambios de estación. Con algunos amigos, he agradecido al equinoccio de otoño por la abundante cosecha de la tierra y en nuestras vidas, me he volcado hacia dentro durante la larga noche del solsticio de invierno para mirar directamente la oscuridad, he conocido la regeneración en el equinoccio de primavera mientras la exuberancia de la Tierra estalla hacia

afuera, y he sentido la plenitud del goce en el solsticio de verano cuando el día de la Tierra es largo y sensual.

De todas esas imágenes, la más hermosa para mí es el ritual del equinoccio de primavera que hemos ido construyendo. Un grupo de unas cuarenta personas con colores primaverales, caminamos en procesión hacia una suave loma en un espacioso parque, llevando montones de flores y ramas verdes, comida y bebida, y quemando incienso. Músicos que van entre nosotros tocan sus instrumentos mientras los niños trazan un camino de pétalos. Hacemos un círculo y colocamos las flores y ramas a nuestros pies, formando una enorme guirnalda para la Tierra, de treinta centímetros de ancho y quince de alto. Al centro, en coloridos manteles, ponemos canastas con comida y objetos de regeneración -plumas de águilas y otras aves, un tazón con agua, una estatuilla de una mujer preñada y varias ramitas con flores blancas y rosadas. Respiramos juntos y ponemos los pies firmemente sobre la cálida tierra, extrayendo sus poderes procreadores hacia nuestro ser. Trabajando cuidadosamente, sacamos algunas flores y hiedras de la guirnalda de la Tierra y nos hacemos guirnaldas con cintas que cuelgan, luego unimos los tallos y ramas en la gran guirnalda. Estando de pie, invocamos la presencia del este y de los vientos purificadores que despejan nuestra mente. Invocamos la presencia del sur y de los fuegos de calidez y energía que nos vivifican. Invocamos la presencia del oeste y del agua que nos tranquiliza y renueva. Invocamos la presencia del norte y de la tierra que nos alberga y alimenta. Cantamos, tal vez la canción Nativa de Estados Unidos "La Tierra Es Nuestra Madre". Nos sentamos alrededor de la guirnalda y ofrecemos al círculo poemas de una palabra sobre la primavera en nuestra biorregión. Alguien lee un poema predilecto. Una narradora, acompañada por suaves tambores y flauta, cuenta una antigua historia del significado de la primavera. Cantamos con ella una alegre canción. Un segundo narrador cuenta otra historia de la primavera. Cantamos con él una canción rítmica. Ambos poetas se ponen máscaras hechas por ellos y danzan y saltan alrededor del círculo, brincando con energía primaveral. En contrapuntos, los hombres cantan su canción, y las mujeres la suya. Nos levantamos y nos balanceamos como arbolitos mientras cantamos. Nos movemos mientras el espíritu nos mueve, bailando, dando vueltas. Luego descansamos y nos sentamos en el suelo, en silencio, dejando que el sonido de la flauta llene nuestro cuerpo. Pasamos de mano en mano un tazón con bayas, cada persona toma una y ofrece al círculo pensamientos de gratitud por los especiales regalos de la primavera. Rebosantes de amor por la sabiduría encarnada de Gaia, decimos adiós a la presencia de las cuatro direcciones y rompemos el círculo. Luego festejamos y nos bendecimos. Así damos la bienvenida a la primavera.

Estos rituales son celebraciones comunitarias de mujeres, hombres y

niños de todo el país que dan gracias por la renovación cíclica del cuerpo de nuestra Tierra y que intentan alinear su percepción con estaciones de iniciación, crecimiento, goce y descanso -una percepción que equilibra la presión cultural de considerar la propia vida sólo como una trayectoria lineal. Estas ceremonias se centran en el "momento" estacional de la biorregión, llevando al círculo ritual objetos encontrados -plumas, hojas, piedras, pétalos de flores- que activan el sentido de relación de los participantes con Gaia.

Aun cuando el concepto de Madre Tierra como una totalidad sagrada es extremadamente antiguo en muchas partes del mundo, en los últimos años han surgido objeciones a la proyección de la identidad femenina en el planeta. El problema más obvio es el difícil ajuste entre llevar conceptos ubicados en un lugar de honor y admiración -como el simbolismo del poder elemental de lo femenino- a contextos patriarcales, donde esos conceptos son temidos, tomados a mal y degradados. Una segunda objeción, planteada por Elizabeth Dodson Gray, es que la cultura patriarcal siente que "Mamá" (la Madre Naturaleza) siempre solucionará cualquier lío ecológico y, además, ella nunca exterminaría realmente a sus hijos por muy mal que la tratemos. Quizás la objeción más fuerte sea el argumento de que es injusto que uno u otro sexo declare una identificación primaria con nuestra Tierra. (Curiosamente, este llamado a la justicia no se les ocurrió a los hombres durante más de dos mil años de religión patriarcal). Entonces, además existen malas razones para rechazar la metáfora femenina para la Tierra: un hombre me insistía que tal identificación es "muy peligrosa", aludiendo al temor patriarcal de que las mujeres siempre están a un pelo de convertirse en biofascistas monstruosamente poderosas. Personalmente, considero que el concepto de Madre Tierra es una imagen mucho más sutil y magna que una extensión literal de los procesos y particularidades de las mujeres, pero no me molesta que la gente se niegue a usar una metáfora femenina siempre y cuando comprenda que este planeta es un cuerpo -un cuerpo celestial, un cuerpo interrelacionado, un cuerpo unitario de sistemas de circulación y generación intrincadamente equilibrados y dinámicos. Es el cuerpo de la Tierra lo que celebramos y apreciamos en los rituales estacionales de la comunidad de la Tierra.

Conscientemente o no, existimos como participantes en el ritual supremo: la ceremonia cósmica de ritmos estacionales y diurnos que enmarcan las trascendentales representaciones del devenir, que se componen de una constante danza de manifestaciones subatómicas de materia-energía.

El filósofo George Santayana se preguntaba: "¿Por qué no miramos al universo con piedad? ¿No es acaso nuestra sustancia? ¿Estamos hechos de otra arcilla? Todas nuestras posibilidades se encuentran en la eternidad oculta en su seno". Sin embargo, la estrecha y narcisista perspectiva del humano moderno ubica todas nuestras posibilidades en *nuestro* seno, criaturas

desconectadas, sin pasado ni relaciones. A falta de toda comprensión de la totalidad sagrada, la insensatez y la destrucción son tan aceptables como cualquier otra cosa para muchas personas. Un operador de una compañía maderera dijo hace algunos años: "Es natural que el hombre manipule su medio ambiente y lo arruine. Y quizás sea natural que pasemos por el proceso de arruinar la tierra, luego vamos a morir y no quedará nada. Eso será el fin de todo". Otros piensan que sí puede quedar algo después de arrasar con la salud de los ecosistemas: un mundo de remplazo, artificialmente creado con tierra, rocas, árboles, granos y animales creados por la nanotecnología (ingeniería molecular) y la ingeniería genética. Los entusiastas podrían explicar: "¡Cuando los humanos hayamos reconstruido el mundo físico, adecuándolo mejor a nuestras preferencias, la escasez de recursos y otros insultantes límites ecológicos a la población humana quedarán atrás!". También desaparecerá la revelada diferenciación, subjetividad y comunión de billones de manifestaciones únicas del cosmos. "La extinción es natural", responden. "Este es un universo participativo, y todos saben que para hacer una tortilla hay que quebrar algunos huevos. ¿Cuál es el problema?".

El problema es el engreimiento, el rasgar la red cósmica de la vida a través de la arrogancia, del miedo y de un vacío tan profundo que resulta desquiciadoramente doloroso de observar. Nuestra especie es sólo una expresión del cosmos. Siempre hemos desempeñado un rol interactivo con el resto de la comunidad de la Tierra. No hay posibilidad de evitar la intervención; incluso caminando por la calle, probablemente aplastemos incontables criaturas diminutas. Nuestro cuerpo requiere alimento, calor, vestimenta y techo -todo lo cual lo obtenemos del material de la tierra. El *problema* es la negación de la humildad y del cuidado que caracteriza a las revoluciones modernas y ultramodernas contra la integridad de Gaia, un despliegue dinámico que se estableció mucho antes de nuestra aparición. La ética de nuestra especie debe incluir la satisfacción de nuestras necesidades vitales, con un mínimo daño a nuestras relaciones cósmicas. Si ésa fuera nuestra línea de acción, seguramente tendríamos que admitir que nuestro conocimiento de las complejidades de la vida gaiana es tan incompleto que deberíamos efectuar cambios de largo alcance en los ecosistemas sólo con máximo cuidado.

Ya que la cultura dominante sigue corriendo en la dirección contraria -eliminando unos cuantos procesos de producción, por ejemplo, mientras aún mantiene devastadoras economías de crecimiento que devoran los hábitats con una eficiencia deslumbrante-, la espiritualidad gaiana requiere "oraciones de acción", el compromiso activista contra aquellos sistemas humanos que están promoviendo la destrucción gratuita de la comunidad de la Tierra. Gran parte del activismo "verde", tanto en las naciones industrializadas como en el Tercer y Cuarto Mundo (pueblos indígenas), ha sido sustentado por el

compromiso espiritual.

El compromiso, para que sea eficaz, también debe ser informado. Para oponerse a intervenciones humanas insensatas, es necesario comprender principios básicos de ecología: interdependencia, diversidad, flexibilidad, adaptabilidad y límites. La gente que cree incondicionalmente en la vida supuestamente objetiva y sin valores de la tecnología, con frecuencia insiste en que las dinámicas ambientales son tan complicadas que el público debería retirarse y dejar que comisiones de científicos expertos tomen todas las decisiones, las cuales luego serían llevadas a cabo por los gobiernos. Si bien recuerdo, ese curso de acción nos proporcionó una gran cantidad de peligrosas plantas nucleares; numerosas y desastrosas agresiones a la integridad ecológica de vertientes por cuenta del Cuerpo de Ingenieros del Ejército de Estados Unidos; la aprobación del uso de cientos de compuestos tóxicos para la agricultura, la industria y la medicina; y un aumento de fondos federales de investigación para el desarrollo de la ingeniería genética en animales, pesticidas y productos agrícolas, sin un examen adecuado de la interacción *dinámica*, tal como suele ocurrir en un ecosistema real cuando un nuevo microorganismo sale del laboratorio. El cuidado de las pruebas (de la seguridad) debe estar a cargo de las personas que buscan un cambio nuevo y sustancial en los ecosistemas, no de los ciudadanos que piden cautela.

No sólo es difícil para los ciudadanos conscientes trabajar en los canales existentes en las tecnocracias modernas para defender al desarrollo sustentable de proyectos destructivos que aumenten el PNB (una cuenta que incluye los costos de una limpieza ambiental tentativa, como si fuera meramente parte de una producción y servicios sin valor), sino que las voces de millones de otros residentes no son en absoluto escuchadas. En un parlamento que incluyera a todas las especies, los proyectos expansionistas de los humanos para el dominio industrial de la biosfera, sin duda recibirían una rechifla por ser tremendamente insensibles, voraces y devastadores como para merecer un voto formal. Ya que los canales gubernamentales existentes en sociedades con economías de crecimiento están diseñados para aprobar sólo de manera superficial una ética sustentable de la tierra, los movimientos ciudadanos han tenido que montar desafíos directos, usualmente no violentos, al ecocidio. Estas campañas exigen mucho tiempo y energía y con frecuencia producen frustración. Sin embargo, un creciente número de personas a través del mundo no consideran esa labor como un mero intento de salvar la biosfera para la supervivencia humana, sino como un acto moral que encarna el sentimiento de conexión con la totalidad sagrada.

Nos persigue la pregunta sobre qué posibilidad hay de mejorar la conciencia humana formada en las sociedades modernas hostiles con la naturaleza. ¿Sentiremos alguna vez algo parecido a la sensación matizada y

ricamente detallada de la totalidad sagrada que conocen los pueblos indígenas tradicionales? ¿Sentiremos alguna vez esa sensación plena de intimidad con el resto del mundo natural, nosotros que hemos vivido tanto tiempo en el exilio? A mediados del siglo XIX, Chief Seattle advirtió que si desaparecían todos los animales de este continente, los humanos morirían de una soledad terrible, ¿pero cuántos de nosotros notamos la desaparición gradual del canto de las aves, por ejemplo, que cada primavera regresan menos desde sus aislados hogares de invierno en los bosques tropicales de América Central y del Sur? La disminución de la cantidad de aves es un ítem que leemos en los diarios y luego damos vuelta la página. ¿O acaso nos estaremos muriendo lentamente de una terrible alienación?

No estamos abandonados. La naturaleza nos recibirá nuevamente en comunión con ella y fertilizará nuestra conciencia estéril si sólo prestamos expresa atención a sus maravillas. Una conciencia recuperada, paciente y precisa, es la raíz principal de la espiritualidad gaiana. En un jardín, en un parque o retirados en la inmensidad, podemos abrir nuestros sentidos y aprender. Tal como en la práctica meditativa de observar con precisión lo que surge en la mente o en el cuerpo, la expresa atención al resto del mundo natural exige dejar de lado nociones preconcebidas, como la visión de la naturaleza como un mecanismo mudo. En momentos inesperados, he presenciado el prolongado erotismo de los caracoles de jardín y el juego exuberante de dos chorlitos deslizándose repetidamente por las frescas aguas de un riachuelo que atravesaba una playa mientras el resto de su bandada chapoteaba tranquilamente en la corriente. Hemos subestimado nuestra relación con los animales, porque no le encontramos ninguna utilidad. La verdad es que la necesitamos mucho para que nos sane, nos inicie, alegre nuestras posibilidades.

Cuando dejemos de sentirnos turistas en el mundo natural, cada vez más se revelará ante nosotros la intensa vitalidad y compleja interrelación de la totalidad sagrada. Si lográramos desprendernos al menos en parte de nuestro temor implantado, sus maravillas evocarían celebración, y de aquí viene el florecimiento durante los últimos años de rituales personales y comunitarios de gratitud y alegría. La espiritualidad gaiana no es sectaria, aparece en las ceremonias hebreas de plantación de árboles, en las liturgias biorregionales, en el Sábado Ambiental Interreligiones de las Naciones Unidas, en el imaginativo estallido de celebraciones caseras de solsticios y equinoccios, y en muchas otras expresiones. ¡Ay!, algunos miembros de estos grupos aún se disparan miradas desaprobadoras, como si hubiese una sola forma correcta de intentar expresar lo inefable. ¿Fuimos nosotros y el resto del mundo puestos aquí por Raven el creador? ¿Por la Gran Divinidad, la creatividad del cosmos? ¿Fuimos modelados por Dios Padre? ¿Nacimos del cuerpo de la Madre Tierra? *Estamos aquí* —inextricablemente unidos a nivel molecular a todas las demás

manifestaciones de la gran revelación. Somos descendientes de la bola de fuego. Somos peregrinos en esta Tierra, vislumbrando la unidad de la totalidad sagrada, conociendo a Gaia, conociendo la gracia.

LA GRACIA ENCARNADA

En las sociedades patriarcales eurocéntricas, el sentido de gran comunión dentro de la totalidad sagrada que es el cosmos es negado y remplazado por percepciones del estado de separación. El humanismo, tanto seglar como religioso, ha enmarcado la historia evolucionante de la especie humana aparte de la del resto de la comunidad de la Tierra, mientras las religiones abrahámicas (judaísmo, cristianismo e islamismo) han aportado un influyente mito de la creación según el cual todas las cosas de la Tierra son creadas separadamente por un distante dios celestial, que otorgó a los humanos el dominio en nombre del Divino Dueño Ausente. Este sentido del estado de separación se expresó a través de una actitud agonística hacia la naturaleza y, correspondientemente, hacia el poder elemental del cuerpo femenino -es decir, la capacidad de sangrar al ritmo de la luna, de generar hombres y mujeres de nuestra carne y de transformar el alimento en leche para los más pequeños. En las sociedades patriarcales que remplazaron a las tempranas culturas neolíticas de Europa, donde se honraba a la Tierra y a las mujeres, tanto éstas como la naturaleza fueron -y son- consideradas potencialmente peligrosas y caóticas. Sólo dominando y trascendiendo esas dos fuentes de poder supuestamente amenazador, los hombres podrían alcanzar la liberación espiritual, según la religión patriarcal.

Una de las dimensiones más profundamente desafiantes del feminismo es el desarrollo de una orientación espiritual que rechaza la pesadilla patriarcal e incorpora tanto el cuerpo de la Tierra como el cuerpo personal -como manifestaciones de creatividad divina en el cosmos. El movimiento llamado "espiritualidad de la mujer" es vital y variado, encontrando forma en las religiones tradicionales, en el renacimiento contemporáneo de la espiritualidad de la Diosa y en muchísimas otras expresiones personales y colectivas. Ha demostrado ser un potente antídoto contra la negación de la mujer, tan importante para la cultura patriarcal.

La veneración a la corporalidad femenina que ocurre en los rituales de espiritualidad de mujeres orientadas a la Diosa, tiene bastante en común con muchos de los intereses de la *écriture féminine* del feminismo francés (conocida también como "escritura del cuerpo"), que intenta crear un "discurso" no patriarcal o formas de conocimiento sobre la naturaleza del cuerpo femenino. Aunque algunas de las teóricas feministas francesas han dedicado una gran cantidad de energía a refutar la absurda afirmación freudiana de Lacan, según la cual las mujeres funcionan naturalmente con un sentido

biológico de carencia fálica,¹ los aspectos más interesantes de la *écriture féminine* se refieren a las profundas estructuras de la cultura patriarcal que suprimen la subjetividad, cuerpo y deseo de la mujer, y la necesidad de recuperar el auténtico anhelo de las mujeres por el placer, o *jouissance*. Rechazan el dualismo binario de masculino y femenino (tan esencial para la teoría del estructuralismo) como un concepto enmarcado en la cultura patriarcal, al cual llaman orden simbólico falocrático. La cultura patriarcal enseña a los hombres a percibir una oposición entre el sí mismo y el otro, y luego a neutralizar al otro como si fuera lo mismo o algo complementario. Sin embargo, como declara Luce Irigaray: "Las mujeres tienen órganos sexuales prácticamente en todas partes" (1981, 103; véase Dallery 1989, *Signs* 1981). Ya que incluso las teóricas feministas francesas más radicalmente orientadas al cuerpo participaron en el debate de intercambio intelectual con la filosofía patriarcal postestructuralista, su atención ha permanecido en las áreas de crítica y posibilidades sugeridas. En Estados Unidos, sin embargo, desde mediados de los años setenta en adelante, el florecimiento *vivencial* de la espiritualidad de mujeres radicales orientada al cuerpo, usualmente no influenciado por los alborotos de París, llegó a muchos de los mismos conceptos postpatriarcales del cuerpo femenino -y los incorporó como elementos vitales de una "nueva" religión y cultura para ser vivida diariamente.

La práctica contemporánea de la espiritualidad de la Diosa incluye la participación creativa en mitos, símbolos y rituales. Ya que esta orientación espiritual honra especialmente el poder elemental de lo femenino y su inserción en la naturaleza, fue percibida como regresiva, vergonzosa e incluso horrorosa por feministas liberales y socialistas/materialistas, quienes aparentemente aceptaron el dualismo patriarcal naturaleza-versus-cultura y que habían internalizado la racionalización patriarcal de que las mujeres habían estado tradicionalmente impedidas de participar en la cultura debido a su "condición" corporal de estar atascadas en el fango de los procesos reproductivos de la naturaleza. Al dar esta orientación a su conciencia, es bastante comprensible que las feministas "modernas" retrocedan (uso el tiempo presente porque aún ocurre) cuando las "feministas espirituales" celebramos nuestro cuerpo y nuestra conexión elemental con la naturaleza. Si suscribimos la perspectiva patriarcal de la cultura como un esfuerzo humano en oposición a la naturaleza, el atraer la atención hacia tal conexión, automáticamente deja a las mujeres fuera del ámbito de la cultura como "agentes biológicos" en vez de como "agentes culturales". Sin embargo, la renovación de la espiritualidad de la Diosa rechazó desde el principio el dualismo patriarcal. Al igual que innumerables sociedades prepatriarcales y no patriarcales, las mujeres que habíamos abandonado la religión patriarcal,² visualizamos la cultura no como una lucha en oposición a la naturaleza, sino como una extensión potencialmente

armoniosa de la naturaleza, una estructura humana que incluye las tensiones creativas y refleja nuestra incrustación en el cuerpo de la Tierra y las enseñanzas de la naturaleza: diversidad, subjetividad, adaptabilidad, interrelación. Dentro de tal orientación -llamémosla cordura ecológica-, la afinidad corporal de mujeres y hombres con la naturaleza es respetada y culturalmente honrada, antes que negada y despreciada.

La idea central de la espiritualidad contemporánea de la Diosa es que lo divino -creatividad en el universo o misterio supremo- está entrelazado en y alrededor de nosotros a través de las manifestaciones cósmicas. Lo divino es immanente, no se concentra en algún distante lugar de poder, en un dios celestial trascendente. En lugar de aceptar la noción de la religión patriarcal según la cual debemos trascender espiritualmente el cuerpo y la naturaleza, podemos aprehender la trascendencia divina como la totalidad sagrada o la complejidad infinita del universo. La Diosa, como metáfora de la inmanencia divina y de la totalidad sagrada trascendente, expresa una progresiva regeneración con los ciclos de su cuerpo terrestre y contiene el misterio de la diversidad dentro de la unidad: la extraordinaria gama de diferenciaciones de las formas de vida en la Tierra salidas de su forma dinámica son nuestros familiares. Un segundo aspecto de la espiritualidad contemporánea de la Diosa es el poder que sienten las personas que han logrado captar su herencia y presencia en términos del ser cosmológico, la dimensión de la existencia humana que participa en la realidad más amplia. Este poder difiere totalmente del dominador "poder-sobre", la fuerza conexiva de las estructuras sociales de una cultura patriarcal. Más bien, es un fortalecimiento de las propias capacidades de subjetividad y despliegue cósmico dentro de una red de preocupación y solidaridad que se extiende hacia atrás y hacia adelante en el tiempo, sacándonos de la fragmentación y solitaria atomización de la modernidad y llevándonos a los más profundos niveles de conexión. Un tercer aspecto de la espiritualidad de la Diosa es el cambio perceptivo del sentido de la existencia basado en la muerte que constituye el fundamento de la cultura patriarcal, hacia una percepción basada en la regeneración, una aceptación de la vida como un ciclo de renacimientos creativos, una participación dinámica en los procesos de lo infinito. En la sociedad patriarcal, es común que los hombres se pasen la vida luchando por obtener logros culturales, incluyendo herederos varones que lleven su nombre, para derrotar la muerte y así lograr cierta inmortalidad.³ En *Being and Time*, Heidegger dice que la percepción constante de la propia muerte es la base de una existencia auténtica; "ser-hacia" la muerte es la naturaleza de la conciencia del futuro. Como ocurre a menudo, esa "profunda" comprensión filosófica es una proyección de la experiencia de los hombres bajo una socialización patriarcal, no una percepción universal de la existencia humana. (El contraste de imágenes entre un hombre muerto en una cruz y el

generoso cuerpo vivo de una diosa, refleja dos percepciones distintas de la esencia del ser). La espiritualidad de la Diosa celebra el poder de lo erótico como un chispazo del potencial cósmico, y no la lucha con lo erótico como un proceso que potencialmente produce una nueva generación y por lo tanto la señal de la proximidad del propio fin. Lo erótico y lo sensual, expresados a través de la estética, estimulan no sólo la generación física sino olas imprevisiblemente creativas de renovación espiritual, intelectual y emocional.

Tener conciencia de la realidad más amplia, a través de la práctica de meditación *vipassana* orientada al cuerpo y de la espiritualidad de la Diosa orientada al cuerpo, me llevó finalmente a percibir los procesos eróticos femeninos como "parábolas del cuerpo", como expresiones de las sutiles dimensiones de la existencia que subyacen a delineaciones supuestamente fijas del estado de separación. A menudo las mujeres tienen una sensación de suavidad en los límites de su cuerpo el primer día de la menstruación. Después del orgasmo, muchas mujeres sienten un sereno y expansivo estado mental, como si flotaran sin límites. (Muchos hombres, especialmente jóvenes, describen su estado postorgásmico como una sensación de debilidad y vulnerabilidad; algunos lo llaman *le petit mort*, la pequeña muerte). En el embarazo y el parto, la delineación entre yo y no-yo es borrosa y algo engañosa. Durante el amantamiento, mientras acuna la extensión de su carne hacia su pecho, una mujer puede experimentar nuevamente una vaga sensación de sus suaves límites. Todas estas inmersiones en el "sentimiento oceánico", que yo he experimentado como gracia, nos enseñan que, aunque los límites pueden ser importantes en esta vida, son completamente relativos y temporales en el área más amplia de la gran comunión.

Para las feministas que indagan en la historia de la cultura y la religión occidentales, uno de los descubrimientos más sorprendentes fue el significado erótico oculto de símbolos comunes u objetos culturales. La rosa, como el loto y el crisantemo en Oriente, representaba originalmente los genitales femeninos, siendo la rosa roja rica en sangre sagrada. (Imaginen mi perverso deleite al abrir un diario hace algunos años y leer que el Congreso había votado para convertir a la rosa, un emblema del poder elemental de lo femenino, en la flor oficial de nuestra nación). La costumbre de las mujeres de pintarse los labios con tinte rojo aludía a las riquezas rojas de sus labios inferiores. (Nuestra cultura está tan increíblemente reprimida que durante veinte años de usar lápiz labial, no percibí una conexión tan obvia como ésta hasta que leí sobre ella). El Santo Grial, y todos los cálices, son símbolos del útero. El trono llegó a ser un símbolo del cuerpo en reposo de la reina sagrada, mientras la sucesión pasaba matrilinealmente a los gobernantes de muchas culturas antiguas. En cuanto al más famoso símbolo femenino negativo, la "vagina dentada", aparentemente no es universal y sólo se encuentra en culturas patriarcales.

La Virgen María, casta y dócil, es en realidad una descendiente directa de la Diosa, que concibió a su hijo en forma partenogénica (es decir, sola), un hijo nacido con la llegada-de-la-luz en el solsticio de invierno y renovado, incluso después de la muerte, en el equinoccio de primavera. Como ocurría comúnmente, la cultura patriarcal invirtió su poder procreador: San Agustín agregó a la doctrina eclesiástica el "hecho" de que el himen de María no se rompió al nacer Jesús, ¡de modo que ella no era responsable de ninguna "contaminación" que entrara al mundo desde su útero! La convirtieron en un símbolo físicamente pasivo y casi neutro de una reina patriarcal quimérica, con frecuencia presentada por el clero como un modelo de subordinación contra el cual las mujeres debían medirse a sí mismas. No obstante, María retuvo su considerable poder, como la Gran Madre, en la vida espiritual de las mujeres católicas, un fenómeno extremadamente flexible que algunas autoridades eclesiásticas tratan de refrenar por ser una "Mariolatría". En América Latina, donde María aún es llamada a veces con los nombres de la antigua Diosa precolombina, su imagen es la más importante en muchas iglesias católicas, mientras la estatua de Jesús se encuentra en un altar lateral.

Al igual que con los símbolos, la investigación feminista de los mitos de la cultura patriarcal también reveló significados largamente ocultos. Las diosas de la mitología griega del Olimpo resultaron ser imágenes degradadas de otras mucho más antiguas: Hera, la desagradable y celosa esposa de Zeus, fue una poderosa deidad de las mujeres y de toda fecundidad mucho antes de que él llegara; Atenea, la fría e infantil hija de Zeus, fue en otro tiempo protectora del hogar y de las artes; Artemisa, que había sido convertida en hermana del nuevo dios Apolo, fue antes la presencia de los bosques vírgenes de Arcadia y la protectora de las mujeres durante el parto en su manifestación en Efeso; y Pandora, transformada en la desagradable y traicionera fuente de los infortunios humanos, fue en realidad la Diosa de la Tierra bajo la forma de doncella que derramó abundantes regalos de su jarra terrenal. Asimismo, a todos los elementos de la historia bíblica de Adán y Eva se les ha invertido su primer significado: la serpiente había sido un símbolo positivo de renovación y regeneración en la antigua religión basada en la Tierra; los árboles sagrados no eran prohibidos, sino lugares de adoración y celebración; y la mujer no fue la causa de la pérdida de la gracia, sino una manifestación respetada de los ciclos sagrados de la vida. El dragón serpentino asesinado en la leyenda de San Jorge, representaba en realidad la destrucción de la Antigua Religión por cuenta de "la única Iglesia verdadera". Sin embargo, la antigua religión estaba tan poderosamente arraigada que la cabeza del dragón volvió a crecer varias veces en los relatos que hacía la gente de la leyenda. La presunción metafórica de que San Patricio había liberado a Irlanda de las "serpientes", también fue una historia de la imposición de la nueva religión sobre la antigua, mientras la Diosa

Bridget fue transformada en un santo cristiano.

Estas leyendas simbólicas de conquistas políticas son descendientes viciados de procesos mitológicos mucho más antiguos y primordiales que aparentemente representaban la era de la Diosa y que sin duda inspiraron su renacimiento contemporáneo. Ya que lo divino se considera inmanente (creatividad dinámica en el despliegue cósmico) y trascendente (totalidad sagrada o misterio supremo), la práctica espiritual de esta orientación se puede enfocar como un despertar de posibilidades. El compromiso con mitos y símbolos, como áreas participativas de relación en vez de artefactos fijos, sugiere una configuración de nuestra continuidad y fundamento, evocando un sentido de nuestro ser más amplio, la plenitud de nuestro ser. Es el sendero estético hacia la gracia.

Muchos de los que siguen este sendero levantan un altar doméstico con los símbolos de la Diosa. Puede ser una simple repisa cubierta con un paño donde se ubican figurillas de la Diosa, conchas, piedras u otros regalos del cuerpo de la Tierra, pero su poder afectivo es notable. Incluso una mirada pasajera a las formas simbólicas de la Diosa, le recuerda a una mujer que ella es heredera de un linaje de sabiduría y fuerza interna profundamente cimentadas, y tejedora de la totalidad sagrada. Sarasvati aparece sensualmente posada en una flor de loto, tocando la citara mientras dirige el saber y las artes. Nuestra Señora de Guadalupe aparece sobre una luna creciente, vestida con una túnica azul del cielo estrellado e irradiando un aura de luz dorada a través de todo su cuerpo. Yemana, madre de los mares, el gran útero de la creación, aparece vestida de azul y blanco, una hermosa mujer morena profundamente misteriosa. Quan Yin, suave y serena, entrega con las manos abiertas el enorme poder de la compasión. En los altares de muchas mujeres, "las pequeñas Diosas serpientes de Creta", cuyos nombres se perdieron hace mucho tiempo, expresan una actitud que nosotros los modernos jamás podríamos haber imaginado: firmemente plantadas en la tierra, exhibiendo con orgullo sus pechos, sus brazos extendidos sujetan serpientes contorsionadas, símbolos de desprendimiento y crecimiento en una regeneración infinita. Mantenemos la presencia mítica de la Diosa en nuestra vida mientras Ella evoca nuestra creatividad y profundidad.

El relato de un mito es la creación ritual de un espacio sagrado. Actualiza al narrador y al receptor como testigos comprometidos, tejedores de una red del ser que nace de los principios, manteniendo lazos existenciales de comunidad en un eterno presente. Mucho más que "estructuras sociales" arbitrarias, la articulación y protección de uniones y separaciones, las creaciones y destrucciones en el drama mítico son actos de relación que ponen a todos los participantes en profunda armonía con los procesos de vida del universo revelado. El mito es una narración sagrada evocada por una presencia

totémica, una manifestación o poderoso portador de energías cósmicas. Cuanto más distantes de la presencia totémica evolucionen las elaboraciones de una narración, más vitalidad pierde y puede llegar a reducirse a una fórmula alegórica. Sin embargo, hay mitos que no desaparecen. En las historias sagradas de la Diosa -repletas de serpientes, venados, búhos, arañas, osos y otros animales totémicos-, el cuerpo de la Diosa es en sí mismo una presencia totémica.

Como ejemplo, dejemos que la presencia mítica de Artemisa baile en nuestra mente:

Cuando apareció la tenue luna creciente, delicada y fina pero firme en su promesa de crecimiento, Artemisa vagaba por los bosques intactos de Arcadia. Todas las noches de luna creciente, Sus animales y mortales venían a danzar con la Diosa. Formaban un círculo en torno a un gran árbol que estaba separado de los demás, sus suaves hojas y corteza parecían de plata bajo la limpia luz de la luna. Artemisa se dirigía al árbol seguida por el silencio, salvo los suaves arrullos de Sus palomas sobre las ramas. La Diosa se agachaba como la Gran Osa que había sido y tocaba la tierra. Pasaba Sus manos desde las raíces, hacia el tronco, a lo largo de las ramas y hasta las hojas. Una y otra vez. Cada vez producía una nueva vida: pálidos capullos se desplegaban y caían, pequeños frutos brillaban entre las ramas, y finalmente frutos maduros y resplandecientes colgaban de las ramas sagradas. Artemisa recogía los frutos y alimentaba a Sus animales, a Sus mortales, a Sus ninfas y a Sí Misma. La danza comenzaba.

Los animales eran atraídos hacia el árbol. Pasaban sobre las raíces y circundaban el tronco. En un anillo más extenso, los bailarines alzaban los brazos, dando vueltas lentamente, y sentían corrientes de energía que subían por su tronco, dando vueltas con más rapidez, por sus brazos, girando, por sus dedos, girando, girando, hasta su cabeza, circulando, corriendo, volando. Destellos de energía fluían desde sus dedos, atando el aire con líneas de luz celeste. Juntaban sus manos, juntaban sus brazos, cuerpos fusionados en un círculo de corriente que los llevaba sin esfuerzo.

Artemisa aparecía imponente frente a ellos, parada contra el árbol, Su espina dorsal era el tronco, Sus brazos eran las ramas. Su cuerpo latía con vida, sus ritmos resonaban en el árbol plateado, los animales a Sus pies, los bailarines, el pasto, las plantas, la arboleda. Cada partícula del bosque se estremecía con Su energía. Artemisa la nutridora, protectora, Diosa de la luna creciente. ¡Artemisa! Ella comenzaba a fusionarse con el árbol sagrado, mientras el círculo de

*bailarines giraba alrededor Suyo. Echaban hacia atrás la cabeza, viendo pasar el resplandor de las ramas. Cuando Artemisa se fusionaba con el árbol de la luna, el círculo se rompía. Los bailarines iban dando vueltas por la arboleda, cayendo exhaustos sobre el suelo musgoso del bosque.*⁴

Cuando una mujer criada en una cultura patriarcal -que le dice que tiene el tipo equivocado de mente/cuerpo, a diferencia de los hombres, para compartir una semejanza sexual con el Dios Padre divino- descubre las historias sagradas de la Diosa, la identificación con Su dimensión femenina del ser es una percepción inmediata. Cuando una mujer -a quien la cultura patriarcal le ha dicho que el poder femenino es algo vergonzoso, sucio y categóricamente peligroso si se desenfrena- se sumerge en un espacio sagrado donde diversas manifestaciones de la Diosa expresan el cuerpo de la Tierra desde el vacío rotatorio, conceden fertilidad a la tierra y al útero, ayudan al cuerpo ya listo en el parto, nutren las artes, resguardan el hogar, protegen a nuestro hijo de las fuerzas que lo pueden dañar, guían a la comunidad, participan en la extática danza y celebración en los bosques sagrados y representan los misterios del amor, entonces las posibilidades de las mujeres son evocadas con una intensidad sorprendentemente gozosa. *Ella* completará cada fragmento mítico. *Ella* está en y es de la Diosa. *Ella* encarnará el mito con su propio ser totémico. *Ella* es la forma cósmica de crecimiento, plenitud y mengua: virgen, creadora adulta, anciana sabia. Ella nunca más puede ser negada. Sus raíces son demasiado profundas -y están en todas partes.

Con la actual venida de la Diosa, hemos recuperado el ritual. La presencia de círculos rituales en reuniones del movimiento de espiritualidad femenina radical durante los años setenta, se extendió a acciones políticas tales como los campamentos de paz de las mujeres en Greenham Common en Inglaterra, y en Seneca, Nueva York, en Estados Unidos; la Women's Pentagon Action, celebrada simultáneamente en Washington, D.C., San Francisco y otras ciudades en 1980 y 1981; y las numerosas acciones en plantas nucleares y en lugares donde se diseñan y producen armas nucleares. A mediados de los ochenta, en una amplia gama de organizaciones político-alternativas, era común abrir y cerrar las reuniones con círculos rituales de cantos, una breve meditación o un minuto de silencio para "centrarse" y unirse.⁵ En conferencias políticas sobre justicia social y ecopaz, llegaron a incluirse, por ejemplo, rituales más elaborados de dolor y potencia.

Cuando las personas se agrupan para crear un ritual, forman un cuerpo unitario, un microcosmos de diferenciación, subjetividad y profunda comunión. Entrar en un espacio ritual es sentir una esfera palpable de sintonía entre los campos de energía de los participantes. Tal presencia ritual, si funciona exi-

tosamente desde el principio, cantando, invocando, meditando o expresando otras oraciones corporales, es tranquilizadora y energizante a la vez. Es algo tan agradable para nuestra mente/cuerpo que con frecuencia los participantes se resisten a alejarse del espacio ritual aun cuando el círculo haya sido desarmado formalmente al concluir.

En el renacimiento contemporáneo de la espiritualidad de la Diosa, las mujeres han formado grupos rituales para marcar etapas de su vida, para afirmar sus vivencias emocionales y otras experiencias mente/cuerpo, para sanarse y celebrar, para explorar nuevas posibilidades del ser, para potenciar sus esfuerzos y deseos, para renovar el compromiso con el trabajo que conduce a un creciente cambio social, para enriquecer su vida espiritual y para fortalecer lazos de comunión en esta sociedad fragmentada y atomizada.⁶ A veces estos rituales son dolorosos, ásperos o suavemente extáticos. A través de los años he participado en muchos rituales con una configuración más bien fluida de ritualistas hermanas: un grupo íntimo de cuatro, un grupo grande de doce o más, y un grupo tribal completo de ambos sexos que se reúne irregularmente para rituales de solsticios, equinoccios, matrimonios y funerales, que incluyen una multiplicidad de amigos y conocidos.

Aunque es imposible transferir la experiencia de un ritual a una hoja impresa, quiero ofrecer un breve relato de una ceremonia, un ritual de menarquía, que puede ejemplificar la afirmación de la dimensión femenina del ser aun en medio de difundidos mecanismos culturales que la degradan.

Algunos meses después de que las hijas de dos de nosotras tuvieron su primer período menstrual, siete mujeres más las dos adolescentes pasamos un fin de semana en una casa hexagonal en el campo con un patio al descubierto en el centro. El sábado en la tarde, las madres preparan un altar en el recinto redondo con forma de útero, sobre él ponen un mantel, velas rojas y un macetero con grandes margaritas rojas, junto con figurillas de la Diosa, conos de pino, una concha de loco llena de agujas secas de ciprés, y otros objetos predilectos que habíamos llevado las demás. El grupo silenciosamente se dirige hacia el círculo desde varias puertas, sentándose en cojines. Escuchamos mientras se explica la secuencia de la ceremonia. Comenzamos encendiendo las agujas secas de ciprés y pasando la concha alrededor del círculo, respirando el humo purificador y abanicándolo suavemente para que rodee cada cuerpo. Invocamos la presencia de las cuatro direcciones y cantamos una canción melódica: *Todas venimos de la Diosa y a Ella regresaremos como una gota de lluvia que fluye al océano*. Les contamos a las niñas algunas de las muchas respuestas culturales para el menstuo como una visita del poder transformador, un momento sagrado separado de lo mundano. Les contamos sobre la degradación cultural del poder procreador de la mujer, considerado desde un peligro potencial hasta una suciedad vergonzosa. Les hablamos acerca del

invento de contar, de los calendarios de hueso del paleolítico grabados con veintiocho marcas, que representan el ciclo de sangramiento de la mujer y de la luna. Les leemos un mito poético de Hera, diosa de las mujeres y de los poderes de la fecundidad, que atrae la sangre lunar. Nuevamente cantamos: *Ella cambia todo lo que toca, y todo lo que Ella toca cambia*. Luego, una a una, las mujeres cuentan la historia de su menarquia, esa primera visita de Hera -la emoción, el desconcierto, la confusión, la reacción de la familia. Después de cada historia, la narradora recibe una luna creciente pintada con jugo de bayas sobre su frente. Algunas mujeres también hablan de su primera experiencia sexual, de cómo esperan que las niñas asuman su cuerpo y feminidad. Las niñas cuentan su historia al final, relatos de sangre roja sobre pantalones blancos ¡en medio de una película! El círculo se llena de risas y lágrimas, bendiciones y esperanzas. Cantamos una última canción: *Escuchen, escuchen, escuchen la canción de mi corazón...* Luego las mujeres se ponen de pie y forman un canal de nacimiento, un arco con los brazos en alto. Las dos madres se paran al final del sendero, cerca de la salida del patio hacia el mundo externo. Una a la vez, las niñas pasan bajo nuestro arco de brazos mientras cantamos sus nombres y besamos sus mejillas. Al emerger como mujeres, las madres pintan una luna roja sobre sus frentes y las abrazan. Luego vienen los regalos y el festejo. Así fue el ritual de menarquia de mi hija.

Tal como el mito y el símbolo son comunicaciones religiosas acústicas y visuales, el ritual es la comunicación de todo el cuerpo que evoca la aparición personal dentro del todo palpable. Los procesos rituales a menudo expanden la percepción de la propia presencia corporal, conjuntamente con todas las demás presencias corporales dentro del círculo; los participantes pueden experimentar su presencia y forma, al fusionarse con el círculo o con el espacio ritual que lo circunda. La propia sensación del ser grupal es tan extensa como la del todo, pero una se pierde en la difusión. Al contrario, la expansión del ser al gran cuerpo grupal intensifica la propia sensación única de capacidad y vigorizada subjetividad. Esta simultánea expansión e intensificación constituye el regalo extático del ritual, un misterio de lo erótico. Permanece como un recuerdo corporal que da forma a nuevas posibilidades en una vida que cada vez se entiende más como plenamente relacional e infinitamente creativa.

Traducido por Elena Olivos

NOTAS

1. Sin duda, la envidia del pene no es la respuesta universal que Freud supuso. La escritora feminista Elizabeth Dodson Gray relata el caso de una joven madre sobre lo que ocurrió después de una visita en la cual su hija preescolar se bañó con un niño de su misma edad. Cuando el niño y su madre se fueron, la niña dijo a su madre con intensa compasión: "¿No es una bendición que no le haya salido en la cara?"
2. Aun cuando la idea central de este artículo es la renovación de la espiritualidad de la Diosa por mujeres que abandonaron la religión patriarcal institucional, ello no significa que sólo las mujeres que se fueron eran feministas. Hoy en día existe un fuerte movimiento feminista tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Un ejemplo de esto es la respuesta dada en 1990 por Rosemary Radford Ruether (1990a) y varias organizaciones de mujeres católicas a la carta pastoral de los obispos estadounidenses sobre la mujer. He aquí un extracto de esa carta abierta:

En el nuevo bosquejo de la carta pastoral sobre la mujer, que ustedes han publicado recientemente, hacen un llamado al mundo para que se arrepienta del sexismo y otorgue a la mujer esa plena igualdad como persona que corresponde a la naturaleza dada por Dios. Sin embargo, vuestra pastoral reafirma todos los aspectos del sistema patriarcal que son la base del sexismo. Estimados obispos, ustedes nos dan vergüenza. Insultan nuestra inteligencia...

Lo que ustedes quieren, estimados obispos, es seducirnos para que les ayudemos a rescatar vuestro sistema eclesial patriarcal, sin transigir en nada que sea esencial para ese sistema propiamente tal...

Permítanme decirles claramente, estimados obispos, no reuniremos ni un centavo para vuestra iglesia patriarcal. No moveremos ni un dedo para rescatar vuestro sistema patriarcal. No doblaremos ni una rodilla para adorar al ídolo patriarcal que ustedes de modo blasfemo insisten en llamar "Dios". No nos engañan.

Hemos escuchado el evangelio del Jesús auténtico, de Cristo: buenas nuevas para los pobres, liberación para los cautivos, libertad para los oprimidos. Estamos reuniendo dinero para promover los ministerios de ese evangelio auténtico...

Pero no reuniremos ni un centavo, no moveremos ni un dedo, no doblaremos ni una rodilla para la iglesia del patriarcado: la arrogante, ciega, hipócrita, impenitente Iglesia del patriarcado...

3. El internacionalmente conocido semiólogo postmoderno Umberto Eco ha señalado, tal vez de manera involuntaria, que esta motivación tradicional de los hombres criados bajo el patriarcado, indudablemente ayudó a dar forma a su vida. A los 22 años decidió que la intimidad era mucho menos atractiva que el deseo de proyectar su nombre (o "signo") más allá de la muerte, escribiendo un libro y teniendo un hijo. Para este semiólogo en ciernes, el "signo" abstracto de su propio ser (su nombre) parecía ser lo más importante en la vida. (Véase Blonsky 1989, 79. Para un artículo relacionado y muy atractivo, véase Brooke-Rose 1986, 305-16).
4. Seleccionado, y levemente adaptado, de Sprenak, 1981, 77-81.
5. Una danza en espiral, desarrollada por Starhawk y el Reclaiming Collective, se ha convertido en una popular ceremonia de cierre en conferencias. Durante la danza, uno ve pasar dos veces el rostro (y cuerpo) de cada participante frente a él o ella. Para instrucciones y un diagrama, véase Starhawk, 1989, 246-47.

6. Por supuesto, no todos los grupos rituales de mujeres se ubican dentro de la tradición de la Diosa. Para una descripción de rituales basados en el cristianismo, dirigidos con su grupo de mujeres y su familia, véase Nelson 1986.

Hacia una teocosmología ecofeminista

ROSEMARY RADFORD RUETHER

La espiritualidad y teología ecofeminista han tendido a asumir que la "Diosa" que necesitamos para el bienestar ecológico es lo opuesto al Dios que tuvimos en la tradición semítica monoteísta; más immanente que trascendente, identificada como mujer más que como varón, relacional e interactiva más que dominante, pluriforme y multicentrada más que uniforme y monocentrada. Pero, tal vez, necesitamos una solución más imaginativa a esas oposiciones tradicionales en lugar que, simplemente, su contrario, algo como la paradójica "coincidencia de opuestos" de Nicola's de Cusa en la cual el "máximo absoluto" y el "mínimo absoluto" son lo mismo.¹

La coincidencia de los opuestos ha aparecido, sorpresivamente, en la física subatómica. Los físicos Newtonianos veían a la realidad compuesta de átomos indestructibles, como duras bolas de billar, movidas por fuerzas externas en un espacio fijo. Se percibía a Dios construyendo a este mundo desde fuera, como un relojero, y poniéndolo en marcha por su propio mecanismo interno, pero no participando, para nada, en él como una fuerza de vida immanente. Eventualmente este Dios externo fue enteramente proscripto como una hipótesis innecesaria. El universo llegó a ser visto como un sistema mecánico surgido de accidentes fortuitos.

Pero, mientras los físicos continuaban investigando la materia, buscando sus "ladrillos" fundamentales o sus "unidades simples" elementales, fuera de las cuales cada cosa fue compuesta por combinaciones mecánicas, ellos descubrieron unidades cada vez más pequeñas. El átomo comprende vastos espacios en los cuales las partículas diminutas o electrones se mueven alrededor de un centro o núcleo, extremadamente concentrado, que contiene la mayoría de la masa del átomo. Se puede imaginar la relación entre los dos si concebimos un átomo inflado al tamaño de la cúpula de la Basílica de San Pedro de Roma. El núcleo sería del tamaño de un grano de sal.²

Este texto fue publicado en 1992, en el libro de Rosemary Radford Ruether *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (San Francisco: Harper Collins), como parte del capítulo 9, con el título "Toward an Ecofeminist Theocosmology".

Se evidenció que el núcleo se sostiene por una energía distinta, la energía nuclear, la misma que enciende al sol, pero que raramente se encuentra "suelta" en la tierra. Cuando los físicos penetraron el núcleo, descubrieron que él también estaba compuesto por varias partículas, protones y neutrones. A medida que perfeccionaron las técnicas de detección de estas partículas más pequeñas, se encontraron cada vez más partículas, hasta que, finalmente, se evidenció que debía ser abandonado todo el concepto de "partículas", ladrillos o materia elemental. Lo que los físicos estaban descubriendo eran campos de energía en los cuales "hechos" energéticos aparecen y desaparecen. Las partículas surgen de la energía y se disuelven en energía.

A nivel subatómico la distinción clásica entre materia y energía desaparece. La materia es energía moviéndose en definidos patrones de relación. A nivel del "mínimo absoluto" la apariencia de "substancia" física desaparece en un tejido vacío de relaciones; relaciones en las cuales todo el universo finalmente, se interconecta y en el cual el observador también es parte del proceso. No podemos observar nada "objetivamente" porque el mismo acto de observación afecta lo que observamos.

Cuando nos movemos por debajo del "mínimo absoluto" de las partículas más pequeñas dentro del vacío danzante de patrones de energía que produce la "aparición" de objetos sólidos en el nivel macroscópico, reconocemos que esto es, también, el "máximo absoluto", la matriz de todas las interconexiones del universo entero. Esta matriz de energía danzante opera con "racionalidad". en patrones predecibles que resultan en un número fijo de posibilidades. Así tenemos lo que, tradicionalmente, hemos llamado "Dios", la "mente" o el patrón racional que sostiene todas las cosas juntas y se une a lo que hemos llamado materia, la "base" de los objetos físicos. Coinciden la desintegración de lo múltiple en infinitamente pequeños "pedacitos" y el Uno o todo unificante que conecta todas las cosas.

¿Cómo conectamos, así como el significado de nuestras vidas, a esos mundos de lo muy pequeño y lo muy grande, colocados en medio del vacío danzante de energía, que sostiene la estructura atómica de nuestros cuerpos e el universo, cuyas galaxias, extendiéndose más allá del vasto espacio y del tiempo, minimizan nuestras historias? Nuestro cuerpo, a pesar de la apariencia de continuidad a través del tiempo, está muriendo y renaciendo continuamente; cada molécula de nuestro cuerpo es reemplazada en un lapso de siete años.

En este universo de lo muy pequeño y lo muy grande ¿puede sólo lo humano aparecer perdido, gritando con Pascal "El eterno silencio de estos infinitos espacios me aterroriza."?³ O, ¿es un universo en el cual tiene sentido hablar de valores, de vida y de muerte, del bien y del mal, como distinciones significativas en las cuales nosotros podemos esperar por un "mundo mejor"? ¿es un universo con el cual podemos comulgar, de corazón a corazón, de

pensamiento a pensamiento, como Yo y Tú?

Mientras que los humanos están atisbando a través de sus instrumentos en el reino subatómico y, afuera, hacia las galaxias, no puede sino ser evidente que, para nosotros, el humano es el "intermediario" o mediador entre los mundos. Es así porque lo que percibimos sólo puede ser conocido o evaluado en el contexto de nuestro propio punto de vista. Pero, también, porque nos enfrentamos con el convencimiento de que, entre todas las criaturas de la tierra y en todos los planetas de estas vastas galaxias, sólo los humanos son capaces de conciencia reflexiva. Somos, en este sentido, la "mente" del universo, el lugar donde el universo se vuelve conciente de sí mismo.

La conciencia reflexiva es nuestro privilegio y nuestro riesgo. Al menos en los últimos miles de años de historia cultural de dominación masculina, los humanos han usado este privilegio de la mente para diferenciarse de la naturaleza y colocarse por encima de las mujeres y los varones dominados. Por esta razón los humanos negaron la red de relaciones, que nos une y dentro de la cual estos machos son una parte completamente dependiente. La tarea urgente de la cultura ecológica es convertir la conciencia humana hacia la tierra, de manera que podamos usar nuestra inteligencia para comprender la red de la vida y para vivir en esta red de vida como sostenedores más que como destructores de ella.

Pero, también, la conciencia reflexiva, mientras distingue lo humano de lo animal, plantas, bacterias celulares y agregados no bióticos de moléculas, sólo lo hace relativamente, no absolutamente. La capacidad de ser conciente es, de por sí, la experiencia de la interioridad de nuestro organismo, hecha posible por las altamente organizadas células vivas de nuestro cerebro y de nuestro sistema nervioso que constituyen la materia "básica" de nuestra conciencia.

La conciencia es un tipo de experiencia vital muy intensa, pero hay formas diferentes presentes en otras especies, con capacidades de las que los humanos carecen, como las de los peces que pueden oír frecuencias de sonido o las de animales que pueden ver espectros de luz que no están permitidas a nuestros oídos u ojos. Tampoco podemos, simplemente, trazar una línea divisoria entre nosotros, junto con los mamíferos de gran cerebro y otros seres, para diferenciar "personas vivas" y "cuerpos muertos". Las plantas, también, son seres vivos orgánicos que responden al calor, a la luz, al agua y al sonido como organismos, y hasta los compuestos químicos son centros danzantes de energía.

Por ello, la conciencia humana, no debería separarnos tanto del resto de la "naturaleza". Más bien, la conciencia está donde ésta danza de energía se organiza a sí misma, en formas cada vez más unificadas, hasta reflejarse sobre sí misma, en formas cada vez más unificadas, hasta reflejarse sobre sí

misma en autoconocimiento. La conciencia está y debe estar donde nosotros reconocemos nuestra afinidad con todos los otros seres. El vacío danzante en el cual entran y salen, parpadeantes, de la existencia y pensamiento autoconocido los eventos elementales de la energía de las estructuras atómicas, son parientes próximos a lo largo de un *continuum* de vida/energía organizada.

Nuestra capacidad de conciencia, que nos permite errar a través del espacio y del tiempo, recordando tiempos pasados, explorando el trabajo íntimo de todos los otros seres existentes sobre la tierra o en planetas distantes, también nos hace conscientes de la efímera naturaleza de nuestro "ser". Nuestra capacidad de conciencia está sostenida por un complejo pero frágil organismo. Si se corta ese organismo de sus centros vitales, en el cerebro o en el corazón, la luz de la conciencia se extingue y, con ella, nuestro "ser".

Es esta yuxtaposición de la capacidad de la conciencia de recorrer el espacio y el tiempo, y su absoluta transitoriedad en su dependencia de nuestro organismo mortal, la que ha generado gran parte de la energía que, en el pasado, se ha llamado "religión". Gran parte de la búsqueda religiosa surgió para resolver esta contradicción negándola, imaginando que la conciencia no dependía realmente del organismo mortal. El ser mental podría sobrevivir y hasta ser "purificado" y fortalecido por la muerte del cuerpo. Este concepto de "ser inmortal" sobreviviendo aparte de nuestro particular organismo transitorio, debé ser visto, no sólo como insostenible, sino como la fuente de una gran parte de la conducta destructiva hacia la tierra y los otros humanos.

Una espiritualidad ecológica necesita basarse sobre tres premisas; la transitoriedad de los seres; la interdependencia viviente de todas las cosas; y el valor de lo personal en la comunión. Muchas tradiciones espirituales enfatizan la necesidad de "dejar ir al ego", pero en formas que disminuyen el valor de la persona, devaluando específicamente a aquellos, como las mujeres, a quienes escasamente se les permitió ninguna personalidad individual. Necesitamos "dejar ir al ego" en un sentido diferente. Estamos llamados a afirmar la integridad de nuestro centro personal de ser en relación con el centro personal de los otros seres a través de las especies y, a la vez, aceptar la transitoriedad de esos seres personales.

Cuando aceptemos, a la vez, el valor y la transitoriedad del ser, podremos, también, ser conscientes de un nuevo sentido de afinidad con todos los otros organismos. Los animales y las plantas, al igual que los humanos, son centros vivientes de vida orgánica que existe por una temporada. Después, nuestras raíces se marchitan, las estructuras orgánicas que sostienen nuestra vida fallan y morimos. El corte del centro de la vida también significa que nuestros cuerpos se desintegran en materia orgánica, para entrar en el ciclo de descomposición y recomposición, tal como sucede a los otros entes.

La substancia material de nuestro cuerpo continuará viva en plantas y

animales, del mismo modo como nuestro cuerpo está compuesto, permanentemente, de sustancias que antes fueron de otros animales y plantas, extendiéndose a través del tiempo hasta prehistóricos helechos y reptiles, hasta antiguas partículas que flotaron en primarios mares de la tierra. Nuestro parentesco con todas las criaturas de la tierra es global, relacionándonos con la completa Gaia viviente hoy día. Este parentesco también atraviesa las edades, vinculando nuestra substancia material con todos los seres que estuvieron, antes que nosotros, en la tierra y, hasta, con el polvo de estrellas que estallaron. Necesitamos nuevos salmos y meditaciones para hacer que este vínculo sea intenso en nuestras oraciones personales y comunitarias.

Pero, así, como integramos en nuestra práctica ética y espiritual la transitoriedad del ser, abandonando la ilusión de permanencia y aceptando la disolución de nuestra substancia física en energía primaria para que se vuelva materia en otro organismo, también valoraremos el centro personal de cada ser. Mi ojo capta el ojo de un pájaro cuando vuelve su cabeza hacia mí desde un lado del árbol, y, después, continúa su tarea. Mi perro Brenden me percibe viniendo por el sendero y, con su pelambre rojiza, está en mi puerta brincando en círculos con evidente deleite. Mi cuerpo, tendido al sol, advierte una minúscula flor saliendo del suelo para recibir al mismo sol. Y conocemos nuestro parentesco, como Yo y Tú, saludándonos mutuamente como compañeros.

La compasión hacia todo lo viviente llena nuestro espíritu rompiendo la ilusión de alteridad. En este momento podemos encontrar la matriz de la energía del universo que sostiene la disolución y la recomposición de la materia como, también, un corazón que nos conoce así como somos conocidos. ¿Existe, también una conciencia que recuerda, imagina y reconcilia todas las cosas? Seguramente. Si nos acercamos a todas las cosas del universo y a su descendencia, entonces lo que ha florecido en nosotros, como la conciencia, también se reflejará en este universo, en la Matriz creativa del todo.

Cuando miremos al vacío de nuestro futuro ser extinguido y su substancia disuelta encontraremos, allí, la fuente de la vida y de la creatividad de la que surgieron todas las cosas y a la cual retornarán, sólo para surgir en nuevas formas. Conocemos ésto como el gran Tú, el centro personal del proceso universal, con quien dialogan todos los pequeños centros de ser personal en la conversación que, continuamente, crea y recrea al mundo. Los seres pequeños y el Gran Ser son, finalmente, uno, ya que mientras Ella se corporiza en nosotros, todos los seres responden a la corporización en las diversas tareas creativas que hacen al mundo.

El diálogo puede truncarse. Aferramos a nuestro propio centro de ser, haciendo proliferar nuestra existencia disminuyendo la de otros y, finalmente, envenenando la fuente del proceso mismo de la vida. O podemos danzar graciosamente con nuestros compañeros, tejiendo nuestro trabajo creativo, de

tal modo que afirmemos el suyo y el nuestro por igual.

Entonces, como un pan tirado al agua, podremos confiar en que nuestra tarea creativa nutrirá la comunidad de vida, precisamente cuando abandonemos nuestro pequeño ser en la Gran Ser. Nuestro gesto final, cuando nos entreguemos dentro de la Matriz de vida, podrá resultar en una oración de confianza mayor: "Madre, en tus manos encomiendo mi espíritu, úsame como quieras en tu infinita creatividad."

Traducido por Gladys Parentelli

NOTAS

1. Ver Jasper Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicolas of Cusa* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978, 7-43); también Pauline M. Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth Century Vision of Man* (Leiden: Brill, 1982,) 33-74.
2. Fritjof Capra, *The Tao Physics*, (New York, Bantam Books, 1976), 54.
3. Blaise Pascal, *Les Pensées*, edición de J. M. Cohen (Baltimor: Penguin Books, 1961), 57.

SOBRE LAS AUTORAS

Rita Nakashima Brock es Profesora de Humanidades en la Universidad de Hamline, St. Paul, Minnesota. Su libro *Journeys by Heart* ganó el premio *Crossroad/Continuum* para Estudios de la Mujer en 1988. Forma parte del comité editorial del *Journal of Feminist Studies in Religion* y es Vice-Presidenta de la Junta de Directores de la División de Ministerios Extranjeros de la Iglesia Cristiana (Discipulos de Cristo).

Joanne Carlson Brown es Profesora de Historia de la Iglesia y Ecumenismo en *St. Andrew's College, United Church of Canada Seminary*, Saskatoon, Saskatchewan. Recibió su B.A. de *Mount Holyoke College* en Estudios del Renacimiento, su *Master of Divinity* de *Garrett-Evangelical Theological Seminary*, y su Ph.D. en Teología Histórica de la Universidad de Boston. Sus principales áreas de interés son la teología feminista, teología histórica e historia de la iglesia, especialmente la historia de las mujeres en el siglo XIX, y Estudios Wesley/Metodistas.

Carol P. Christ recibió su Ph.D. en Estudios Religiosos de la Universidad de Yale, en 1974. Es una teóloga feminista internacionalmente conocida, autora de *Diving Deep and Surfacing* (Beacon Press, 1980), *Laughter of Aphrodite* (Harper & Row, 1987), y co-editora de *Womanspirit Rising* y *Weaving the Visions* (Harper & Row, 1979 y 1989). Fue Profesora Visitante de Religión en *Pomona College* y vive desde varios años en Atenas, Grecia, donde dirige excursiones a los lugares sagrados de la Diosa en su tierra adoptiva.

Mary Condren nació en Dublin, Irlanda. Enseña en *University College* y *Trinity College* en Dublin y en el Priorato Dominicano de Tallaght. Ha sido Investigadora Asociada de *Harvard Divinity School* en Estudios de la Mujer y la Religión, donde también siguió cursos para su doctorado. Investiga en el área de género, religión y violencia, con especial énfasis en el rol de la dinámica del sacrificio.

Mary Daly obtuvo su Ph.D. en Religión de *St. Mary's College* de la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos, y sus Ph.D.'s en Teología Sagrada y en Filosofía de la Universidad de Friburgo, Suiza. Es Profesora Asociada en el Departamento de Teología de *Boston College*, donde enseña ética feminista, y autora de textos clásicos como *The Church and the Second Sex* (Beacon Press, 1968), *Beyond God the Father* (Beacon Press, 1973), *Gyn/Ecology* (Beacon Press, 1978), *Pure Lust* (Beacon Press, 1984), y de su reciente obra autobiográfica *Outercourse* (HarperSanFrancisco, 1992).

Marija Gimbutas obtuvo su Ph.D. en Arqueología de la Universidad de Tübingen, Alemania. Ha sido Profesora de Arqueología Europea en la Universidad de California en Los Angeles (UCLA), durante 25 años. Es autora de una veintena de libros y de más de doscientos artículos relativos a la prehistoria europea, a la mitología, y al origen de los indo-europeos. Desde la publicación de *Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C.* (University of California Press, 1982), su actividad académica pionera ha influido en una generación completa de artistas, mitologistas, arqueólogos/as y feministas.

Beverly Wildung Harrison es Profesora de Ética Cristiana en *Union Theological Seminary* en Nueva York, donde también enseña Ética de la Liberación Feminista y Teología. Fue Presidenta de *The Society of Christian Ethics*. Es autora de varios libros y artículos, entre los cuales se encuentran *Our Right to Choose* (Beacon Press, 1983), *God's Fierce Whimsy* (Pilgrim Press, 1985) y *Making the Connections* (Beacon Press, 1985).

Carter Heyward es sacerdotisa episcopal y Profesora de Teología en la *Episcopal Divinity School* en Cambridge, Massachusetts. Feminista lesbiana y teóloga de la liberación, es autora de varios libros y artículos, entre ellos *Touching Our Strength* (Harper Collins, 1989) y *When Boundaries Betray Us* (HarperCollins, 1993).

Mary E. Hunt es teóloga feminista, co-fundadora y co-editora de *Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual* (WATER), Silverspring, Maryland. Pertenece a la tradición iglesia-mujer de la iglesia católica, da conferencias y escribe sobre teología y ética, poniendo especial énfasis en los temas de la liberación. Obtuvo su Ph.D. de *Graduate Theological Union*, Berkeley, California. Su libro *Fierce Tenderness* (Harper & Row, 1986) ganó el premio *Crossroad* para Estudios de la Mujer en 1990.

Catherine Keller enseña en la *Theological School* de la Universidad de Drew, donde trabaja en la formación de sacerdotes y estudiantes de doctorado. Su primer libro fue *From a Broken Web* (Beacon Press, 1986). Desde entonces ha trabajado principalmente en las intersecciones entre espiritualidad, análisis de género, eco-justicia y el paradigma post-moderno. Actualmente está terminando un manuscrito llamado *Apocalypse Now and Then: A Feminist Approach to the End of the World*.

Madonna Kolbenschlag obtuvo su Ph.D. en Literatura de la Universidad de Notre Dame, en 1973, y su Ph.D. en Psicología del *Fielding Institute* en 1992. Trabaja en Morgantown, West Virginia, como filósofa social y psicóloga clínica. Actualmente forma parte de la Comisión de Mujeres para el Estado de West Virginia. Es autora de cinco libros, entre ellos *Lost in the Land of Ozz* (Harper &

Row, 1988) y *Kiss Sleeping Beauty Goodbye* (Harper & Row, 1979).

Audre Lorde, negra, lesbiana, poeta, feminista, escritora y activista, nació en 1934 en la ciudad de Nueva York, donde falleció de cáncer en 1992. Enseñó inglés durante varios años en *Hunter College*, Nueva York. Entre sus numerosos libros destacamos *Zami, a New Spelling of my Own Name* (The Crossing Press, 1982), *Our Dead Behind Us: Poems* (Norton, 1982) y *Sister Outsider* (The Crossing Press, 1984).

Sallie McFague es Profesora de Teología en la Universidad de Vanderbilt, Nashville, Tennessee. Ha publicado varios libros acerca del lenguaje religioso, feminismo y ecología, entre ellos *Metaphorical Theology*. (Fortress Press, 1982), *Models of God* (Augsburg Fortress, 1987) y *The Body of God* (Augsburg Fortress, 1993).

Elaine Pagels es Profesora de Religión en la Universidad de Princeton. Participó con otros académicos en la edición de varios textos de Nag Hammadi y escribió *The Gnostic Gospels* (Random House, 1984) y *Adam, Eve and the Serpent* (Random House, 1988).

Rebecca Parker nació en 1953 y vivió en el Noreste Pacífico de los Estados Unidos. Recibió su grado de *Doctor of Ministry* de la Escuela de Teología de Claremont y su B.A. de la Universidad de Puget Sound (cum laude). Es pastora consagrada de la Unión Metodista, y milita tanto en la Iglesia Metodista Unida, como en la Asociación Universalista Unitaria. Actualmente es presidenta de la Starr King School para el sacerdocio, un Seminario Universalista Unitario en Berkeley, California.

Judith Plaskow es Profesora de Estudios Religiosos en *Manhattan College*. Ha escrito, enseñado y hablado sobre teología feminista durante más de veinte años. Con Elisabeth Schüssler Fiorenza es co-fundadora y co-editora del *Journal of Feminist Studies in Religion*. Con Carol Christ editó las antologías *Womanspirit Rising* y *Weaving the Visions* (Harper & Row, 1979 y 1989). Es autora de *Standing Again at Sinai* (HarperSan Francisco, 1992).

Anne Primavesi es una teóloga e investigadora irlandesa que vive en Inglaterra. Es co-autora de *Our God has no Favorites* (Burns & Oates, 1989) y autora de *From Apocalypse to Genesis* (Fortress Press, 1991), que fue traducido al español, alemán y portugués. Escribe principalmente acerca de temas ecológicos y da cursos de teología ambiental en la Universidad de Bristol.

Rosemary Radford Ruether enseña Teología Aplicada en *Garrett Evangelical Theological Seminary* y es miembro de la Facultad de Estudios

Superiores de *Northwestern University*, en Evanston, Illinois. Obtuvo su Ph.D. en temas clásicos y en patristica de *Claremont Graduate School*. Es una frecuente colaboradora en libros y revistas acerca de los temas de mujeres y religión, paz y justicia, y ecología. Entre sus libros más conocidos están *Sexism and God-Talk* (Beacon Press, 1984), *Woman Church* (Harper & Row, 1985) y *Gaia and God* (HarperSan Francisco, 1992).

Valerie Saiving, fallecida recientemente, obtuvo su Ph.D. de la Universidad de Chicago y enseñó durante muchos años en *Hobart and William Smith Colleges*, Geneva, Nueva York.

Elisabeth Schüssler Fiorenza es Profesora de Divinidad en *Harvard Divinity School*. Es co-fundadora y co-editora del *Journal of Feminist Studies in Religion* (con Judith Plaskow), y autora de varios libros, entre ellos *In Memory of Her* (Crossroad, 1984), *Bread Not Stone* (Beacon Press, 1984), *But She Said* (Beacon Press, 1992) y *Discipleship of Equals* (Crossroad, 1993).

Dorothee Sölle, alemana, estudió filosofía, literatura y teología. Sus textos reflejan la búsqueda de una mujer que quiere hacer teología "después de Auschwitz". Enseña teología en *Union Theological Seminary* en Nueva York. Algunos de sus libros en alemán son: *Lieben und Arbeiten* (Kreuz Verlag, 1985), *Gott im Müll* (DTV, 1992), *Es muss doch mehr als alles geben* (Hoffman und Campe, 1992) y *Mutanfälle* (Hoffman und Campe, 1993). En inglés publicó, entre otros, *Beyond Mere Obedience* (The Pilgrim Press, 1982), y *Thinking About God* (Trinity Press, 1990).

Charlene Spretnak ha trabajado principalmente en los temas de mujer y espiritualidad, ecofeminismo, y movimientos políticos verdes. Es autora de *Lost Goddesses of Early Greece* (Beacon Press, 1981), *The Global Promise* (con Fritjof Capra Dutton, 1984), *The Spiritual Dimension of Green Politics* (Bear & Co., 1986) y *States of Grace* (HarperCollins, 1991). También es editora de la antología *The Politics of Women's Spirituality* (Doubleday, 1982).

Starhawk obtuvo su M.A. en Psicología de la Universidad de Antioch, y es autora de *The Spiral Dance* (Harper & Row, 1979, 1989), *Truth or Dare* (Harper & Row, 1988) y *Dreaming the Dark* (Beacon Press, 1992). Es feminista y activista. Como una de las primeras voces del ecofeminismo viaja con frecuencia por el mundo. Su primera novela *The Fifth Sacred Thing* fue publicada por Bantam Books en 1993. Vive en San Francisco, donde trabaja en el *Reclaiming Collective*, que ofrece cursos, talleres y rituales públicos sobre la espiritualidad basada en la tierra.

Merlin Stone es Historiadora de Arte y escultora. Ha hecho investigaciones acerca de la Diosa y sus leyendas en todas partes del mundo. Es autora de *When God was a Woman* (Harcourt, Brace, Jovanovich Inc., 1976) y *Ancient Mirrors of Womanhood* (Beacon Press, 1984).

Alice Walker, norteamericana negra, es escritora de cuentos cortos, poeta, ensayista y novelista. Recibió el premio Pulitzer por su novela *The Color Purple* (Harcourt, Brace, Jovanovich Inc., 1982). En el mismo año publicó *In Search of Our Mother's Gardens*. Otras de sus novelas son *Meridian* (1976), *The Temple of my Familiar* (1989), *Possessing the Secret of Joy* (1992) y *The Third Life of Grange Copeland*, todas publicadas por Simon & Schuster, Inc.

CREDITOS

Editorial "Sello Azul" y las editoras de este libro desean manifestar su reconocimiento a Carol P. Christ y Judith Plaskow por sus dos colecciones pioneras de ensayos en teología feminista: *WOMAN SPIRIT RISING: A Feminist Reader on Religion* (Harper & Row, 1979) y *WEAVING THE VISIONS: New Patterns in Feminist Theology* (Harper & Row, 1989). En estos libros fueron publicadas previamente siete de las selecciones que aparecen en este volumen. A nuestras/os lectoras/es que puedan leer inglés las/los instamos a leer estos volúmenes.

Hacemos llegar también nuestro reconocimiento y gratitud a autoras y editoriales que nos otorgaron el permiso para reproducir y traducir el siguiente material:

Carter Heyward, "Introduction to Feminist Theology", tomado de *OUR PASSION FOR JUSTICE*. Copyright © 1984 Carter Heyward. Reproducido con autorización de la autora y de The Pilgrim Press, Cleveland, Ohio.

Valerie Saiving, "The Human Situation: A Feminine View", tomado de Carol P. Christ y Judith Plaskow (eds.) *WOMAN SPIRIT RISING: A Feminist Reader on Religion*. Copyright © 1979 HarperCollins San Francisco. Reproducido con autorización de HarperCollins San Francisco Publishers Inc.

Mary Daly, "History: A Record of Contradictions", tomado de *THE CHURCH AND THE SECOND SEX*. Copyright © 1968 Mary Daly. Reproducido con autorización de la autora y de Beacon Press.

Mary Daly, "After the Death of God the Father", tomado de *BEYOND GOD THE FATHER* (Beacon Press). Copyright © 1971 Mary Daly. Este artículo apareció por primera vez en *Commonweal* (Mar 12, 1971). Reproducido con autorización de la autora.

Mary Daly, "The Qualitative Leap Beyond Patriarchal Religion". Copyright © 1975 Mary Daly. Este ensayo fue presentado por primera vez en una conferencia de teología en Viena y luego fue publicado en *Quest: a Feminist Quarterly* (Vol.1, N° 4, primavera 1975). Reproducido con autorización de la autora.

Rosemary Radford Ruether, "Sexism and God Language", tomado de *SEXISM AND GOD-TALK: Toward a Feminist Theology*. Copyright © 1983 Rosemary Radford Ruether. Reproducido con autorización de la autora y de Beacon Press.

Rosemary Radford Ruether, "Mary Mother of Jesus" y "Mary and the Mission of Jesus", tomado de MARY THE FEMININE FACE OF THE CHURCH. Copyright © 1977 The Westminster Press. Reproducido con autorización de la autora y de Westminster/John Knox Press.

Carol P. Christ, "Why Women Need the Goddess", tomado de Carol P. Christ y Judith Plaskow (eds.) WOMAN SPIRIT RISING: *A Feminist Reader on Religion*. Copyright © 1979 HarperCollins San Francisco. Reproducido con autorización de la autora y de HarperCollins San Francisco Inc.

Merlin Stone, "When God Was a Woman", tomado de Carol P. Christ y Judith Plaskow (eds.) WOMAN SPIRIT RISING: *A Feminist Reader on Religion*. Copyright © 1979 HarperCollins San Francisco. Reproducido con autorización de HarperCollins San Francisco Inc.

Joan Marler, "Archaomythology: An Interview with Marija Gimbutas" y "Goddesses of Old Europe", tomados de *Woman of Power. A Magazine of Feminism, Spirituality and Politics*. (Nº 15, 1990).

Starhawk, "A Feminist Earth Based Spirituality and Ecofeminism", tomado de Judith Plant (ed.) HEALING THE WOUNDS. *The Promise of Ecofeminism* (New Society Publications). Copyright © 1989 Starhawk. Reproducido con autorización de la autora.

Mary Condren, "Eve and the Serpent: The Foundation Myth of Patriarchy", tomado de THE SERPENT AND THE GODDESS: *Women, Religion and Power in Celtic Ireland*. Copyright © 1989 HarperCollins San Francisco. Reproducido con autorización de la autora y de HarperCollins San Francisco, Inc.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Woman Church: The Hermeneutical Center of Feminist Biblical Interpretation", tomado de BREAD NOT STONE. Copyright © 1984 Elisabeth Schüssler Fiorenza. Reproducido con autorización de la autora y de Beacon Press.

Madonna Kolbenschlag, "Spiritual Orphans in Search of a God", tomado de LOST IN THE LAND OF OZ (Harper and Row). Copyright © 1988 Madonna Kolbenschlag. Reproducido con autorización de la autora.

Judith Plaskow, "Feminist Judaism and Repair of the World", tomado de Carol J. Adams (ed.) ECOFEMINISM AND THE SACRED (Continuum). Copyright © 1993 HarperCollins San Francisco. Reproducido con autorización de la autora.

Beverly Wildung Harrison, "The Power of Anger in the Work of Love", tomado de Carol S. Robb (ed.) *MAKING THE CONNECTIONS: Essays in Feminist Social Ethics*. Copyright © 1985 Beverly W. Harrison & Carol S. Robb. Reproducido con autorización de la autora y de Beacon Press.

Beverly Wildung Harrison, "Theology and Morality of Procreative Choice", tomado de Carol S. Robb (ed.) *MAKING THE CONNECTIONS: Essays in Feminist Social Ethics*. Copyright © 1985 Beverly W. Harrison & Carol S. Robb. Reproducido con autorización de la autora.

Audre Lorde, "Uses of the Erotic", tomado de Carol P. Christ y Judith Plaskow (eds.) *WEAVING THE VISIONS: New Patterns in Feminist Spirituality*. Copyright © 1989 HarperCollins San Francisco. Reproducido con autorización de HarperCollins San Francisco Publishers Inc.

Mary Hunt, "Friends in Deed", tomado de Linda Hurcombe (ed.) *SEX AND GOD: Some Varieties of Women's Religious Experience*. Copyright © 1987 Routledge Chapman & Hall. Reproducido con autorización de la autora y de Routledge Chapman & Hall.

Anne Primavessi, "Poder jerárquico y poder ecológico", tomado de *DEL APOCALIPSIS AL GENESIS. ECOLOGIA, FEMINISMO, CRISTIANISMO*. Copyright © 1994 Editorial Herder S.A. Reproducido con autorización de la autora y de Editorial Herder S.A. Barcelona.

Título original: *FROM APOCALYPSE TO GENESIS: ECOLOGY, FEMINISM AND CHRISTIANITY*. Copyright © 1991 Anne Primavessi, publicado por Burns & Oates Ltd.

Charlene Spretnak, "Earthbody and Personal Body as Sacred" tomado de Carol J. Adams (ed.) *ECOFEMINISM AND THE SACRED*. Copyright © 1993 The Continuum Publishing Company. Reproducido con autorización de la autora y de Continuum.

Rosemary Radford Ruether, "Toward an Ecofeminist Theocosmology", tomado de *GAIA AND GOD: An Ecofeminist Theology for Earth Healing*. Copyright © 1991 HarperCollins San Francisco. Reproducido con autorización de la autora y de HarperCollins San Francisco Publishers Inc.

BIBLIOGRAFIA EN INGLES

- Ackelsberg, Martha (1986) "Spirituality, Community, and Politics: B'not Esh and the Feminist Reconstruction of Judaism", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2 (Fall)
- Adams, Carol (ed.) (1993) *Ecofeminism and the Sacred*. San Francisco: HarperCollins San Francisco.
- Alpert, Rebecca T. and Arthur Waskow (1987) "Toward an Ethical Kashrut", *The Reconstructionist*, (March-April): 9-13.
- Andolsen, Barbara, C. Gundorf and M. Pellauer (eds.) (1985) *Women's Consciousness, Women's Conscience: A Reader in Feminine Ethics*. Minneapolis, MN: Winston Press.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Atkinson, C.W., C.H. Buchanan and M.R. Miles (eds.) (1985) *Immaculate and Powerfull*. Boston: Beacon Press.
- Bachofen, J.J. (1967) *Myth, Religion and Mother-Right*. Princeton: Princeton University Press.
- Bailey, D.S. (1959) *The Man-Woman Relation in Christian Thought*. London: Longmans Green & Co.
- Bailey, John (1970) "Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2-3", *JBL* 89: 137-150.
- Bakan, David (1979) *And they Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*. San Francisco: Harper & Row.
- Bal, Mieke (1985) "Sexuality, Sin and Sorrow", in Susan Rubin Suleman (ed.) *The Female Body in Western Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Barth, Karl (1961) "The Protection of Life", *Church Dogmatics*, III, 4, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Barufaldi, Linda and Emily Culpepper (1973) "Androgyny and the Myth of Masculine/Feminine", *Christianity and Crisis*, (April) 16: 69-71.
- Beardslee, William (1972) *A House for Hope: A Study in Process and Biblical Thought*. Philadelphia: Westminster Press.
- Beauvoir, Simone de (1953) *The Second Sex*. New York: Alfred A. Knopf.
- Benedict, Ruth (1934) *Patterns of Culture*. New York: Mentor Books.
- Bernstein, Ellen (1987) *The Trees' Birthday: A Celebration of Nature*. Philadelphia: Turtle River Press. Available from FRCH, Church Road and Greenwood Ave., Wyncote, PA 19095.
- Bethune-Baker, J.F. (1949) *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine: To the Time of the Council of Chalcedon*. London: Methuen.
- Bird, Phyllis (1974) "Women in the Old Testament", in Rosemary Ruether (ed.) *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon & Schuster.

- Blonsky, Marshall (1989) "A Literary High-Wire Act", *New York Times Magazine*, (Dec.10).
- Bloomfield, Morton W. (1967) *The Seven Deadly Sins*. Michigan: Michigan State University Press.
- Boehme, Jacob (1924) *Mysterium Magnum: An Exposition of the First Book of Moses Called Genesis*, Vol.1. London: John M. Watkins.
- Boston Women's Health Collective (1973) *Our Bodies, Ourselves*. New York: Simon & Schuster.
- Boulding, Elise (1976) *The Underside of History*. Boulder, CO: Westview Press.
- Brandon, S.G.F. (1963) *Creation Legends of the Ancient Near East*. London: Hodder & Stoughton.
- Breasted, J.H. (1933) *The Dawn of Conscience*. New York: Scribner.
- Briffault, Robert (1931) *The Mothers. The Matriarchal Theory of Social Origins*. Vol.1. New York: MacMillan.
- Bright, John (1960) *A History of Israel*. London: SCM Press.
- Brightman, Edgar Sheffield (1930) *The Problem of God*. New York: Abingdon Press.
- _____ (1931) *The Finding of God*. New York: Abingdon Press.
- _____ (1951) *An Introduction to Philosophy*. New York: Holt & Co.
- Brinton Perera, Sylvia (1981) *Descent to the Goddess: A Way of Initiation for Women*. Toronto: Inner City Books.
- Brock, Rita (1991) *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*. New York: Crossroad.
- Brockman, James (ed.) *The Church is All of You*. Minneapolis: Winston Press.
- Brooke-Rose, Christine (1985) "Woman as a Semiotic Object", in Susan Rubin Suleman (ed.) *The Female Body in Western Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brown, Joanne Carlson & Carole R. Bohn (eds.) (1989) *Christianity, Patriarchy and Abuse*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press.
- Brown, Peter (1990) *The Body and Society*. London: Faber and Faber; New York: Columbia University Press.
- Brownmiller, Susan (1975) *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon & Schuster.
- Buber, Martin (1963) *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*. New York: Schocken Books.
- _____ (1970) *I and Thou*. New York: Scribner's.
- Bynum, Caroline Walker (1982) *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Cain, James R. (1965) *The Influence of the Cloister on the Apostolate of Congregations of Religious Women*. Rome: Lateran University. Doctoral Thesis.

- Campbell, Joseph (1974) *The Mythic Image*. Princeton: Princeton University Press.
- Capra, Fritjof (1976) *The Tao Physiscs*. New York: Bantam Books.
- Chesler, Phyllis (1972) *Women and Maddness*. New York: Doubleday.
- Chicago, Judy (1975) *Through the Flower*. New York: Doubleday.
- Chodorow, Nancy (1978) *The Reproduction of Mothering*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Christ, Carol P. (1980) *Diving Deep and Surfacing: Women Writers on Spiritual Quest*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1983) "Symbols of Goddess and God in Feminist Theology", in Carl Olson (ed.) *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to Her Religion*. New York: Crossroad.
- _____ (1987) *Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess*. San Francisco: Harper & Row.
- _____ (1990) "Rethinking Theology and Nature", in Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds.) *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Christ, Carol P. and Judith Plaskow (eds.) (1979) *Woman Spirit Rising: A Feminist Reader on Religion*. San Francisco: HarperCollins San Francisco.
- Christ, Carol P. and Judith Plaskow (eds.) *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. San Francisco: HarperCollins San Francisco.
- Clark, Elisabeth and Herbert Richardson (eds.) (1977) *Woman and Religion*. New York: Harper & Row.
- Collins, Sheila (1974) *A Different Heaven and Earth*. Valley Forge, PA: Judson Press.
- Commoner, Barry (1971) *The Closing Circle*. New York: Knopf.
- Condren, Mary (1989) *The Serpent and the Goddess: Women, Religion and Power in Celthic Ireland*. San Francisco: Harper & Row.
- Cottrell, Leonard (1953) *The Bull of Minos*. London: Evans.
- _____ (1962) *Lost Worlds*. New York: American Heritage Publishing Co.
- _____ (1963) *The Lion Gate*. London: Evans.
- Dallery, Arleen B. (1989) "The Politics of Writing (the) Body". in Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo (eds.) *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Daly, Mary (1968) *The Church and the Second Sex*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1973) *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1978) *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1984) *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Boston: Beacon Press. Reissued in 1992 by HarperSanFrancisco.

- _____ (1987) *Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language*. Conjured in Cahoots with Jane Caputi. Boston: Beacon Press. Reissued in 1993 by HarperSanFrancisco.
- _____ (1992) *Outcourse: The Be-dazzling Voyage*. San Francisco: Harper SanFrancisco.
- Davies, Stevan (1980) *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Demetrakopoulos, Stephanie (1983) *Listening to Our Bodies: The Rebirth of Feminine Wisdom*. Boston: Beacon Press.
- Deneuveille, Dominique (1964) *Sainte Thérèse d'Avila et la femme*. Paris: Editions du Chalet.
- Deutsch, Helene (1944) *Psychology of Women*. New York: Grune & Stratton.
- Deutscher, Isaac (1968) *The Non-Jewish Jew and Other Essays*. London: Oxford University Press.
- Devall, Bill (1990) *Simple in Means, Rich in Ends*. London: Green Print.
- DiSalvo, Jackie (1984) "Class, Gender and Religion: A Theoretical Overview and Some Political Implications", in Janet Kalven and Mary Buckley (eds.) *Women's Spirit Bonding*. New York: Pilgrim Press.
- Douglas, Mary (1989) *Purity and Danger*. London and New York: Ark Paperbacks.
- Downing, Christine (1981) *The Goddess: Mythological Images of the Feminine*. New York: Crossroad.
- Driver, John (1986) *Understanding the Atonement for the Mission of the Church*. Scottdale, PA: Herald Press.
- Driver, Tom (1977) *Patterns of Grace: Human Experience as Word of God*. New York: Harper & Row.
- _____ (1981) *Christ in a Changing World: Toward an Ethical Christology*. New York: Crossroad.
- Dumas, André (1964) "Biblical Anthropology and the Participation of Women in the Ministry of the Church", in *Concerning the Ordination of Women*. Geneva: World Council of Churches.
- Dworkin, Andrea (1974) *Woman Hating*. New York: Dutton.
- Easlea, Brian (1983) *Fathering the Unthinkable: Masculinity, Scientists and the Nuclear Arms Race*. London: Pluto.
- Edelson, Mary Beth (1976) "Speaking for Myself", *Lady Unique* I.
- Ehrenreich, Barbara and Deirdre English (1979) *For her Own Good: 150 years of the Expert's Advice to Women*. Garden City, NY: Anchor Day Press.
- Eissfeldt, O. (1965) *The Old Testament: An Introduction*. New York: Harper & Row.
- Eisler, Riane (1987) *The Chalice and the Blade: Our History, our Future*. San Francisco: Harper & Row.
- Eliade, Mircea (1958) *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward.

- Ellis, P.F. (1968) *The Yahwist: The Bible's First Theologian*. Notre Dame, IN: Fides Publishers.
- Esquivel, Julia (1982) *Threatened with Resurrection*. Elgin, IL: The Brethern Press.
- Faderman, Lillian (1981) *Surpassing the Love of Men*. New York: Morton.
- Falk, Marcia (1986) Response to "Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology", *Journal of Feminist Studies in Religion*. 2 (Spring).
- Fine, Lawrence (1987) "The Contemplative Practices of the Yihudim in Lurianic Kabbahal", in Arthur Green (ed.) *Jewish Spirituality from the Sixteenth Century Revival to the Present*. New York: Crossroad.
- Flanagan, Donal (1976) "Women: Eve and Mary", in Mary Condren (ed.) *For the Banished Children of Eve*. Dublin: SCM Publications.
- Foucault, Michel (1987) *The Use of Pleasure. The History of Sexuality*. Vol.2. London: Penguin Books.
- Fox, Matthew (1983) *Original Blessing*. Santa Fe, NM: Bear & Co.
- Frankfort, H. (1948) *Kingship and the Gods*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freud, Sigmund (1961) *Civilization and its Discontents*. New York: Norton.
- Fromm, Erich (1949) "Sex and Character", in Ruth Nanda Anshen (ed.) *The Family: Its Function and Destiny*. New York: Harper & Brothers.
- Frothingham, A.L. (1911) "Medusa, Apollo and the Great Mother", *AJA* Vol.15, N° 3: 349-377
- Frothingham, A.L. (1915) "Medusa 11", *AJA* Vol.19, N° 1: 13-23.
- Geertz, Clifford (1972) "Religion as a Cultural System", in William L.Lessa and Evon V.Vogt (eds.) *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper & Row.
- Geller, Laura and T. Dorah Setel (1986) "What Kind of Tikkun Does the World Need?" *Tikkun* 1: 16ff, 114-115.
- Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard Univeristy Press.
- Gimbutas, Marija (1982) *Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C.* Berkeley: University of California Press.
- _____ (1989) *The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper & Row.
- _____ (1991) *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco: Harper & Row.
- Ginzberg, Louis (1954) *The Legends of the Jews*. Philadelphia: Jewish Publishing Company.
- Goetz, Ronald (1986) "The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy", *The Christian Century*, (April) 16.
- Gottwald, Norman K. (1979) *The Tribes of Yahweh: A Sociology of Religion of Liberated Israel, 1250-1050, B.C.* New York: Maryknoll, Orbis Books.
- Gould Davis, Elizabeth (1971) *The First Sex*. New York: G.P. Putnam's & Sons.

- Grahn, Judy (1982) "From Sacred Blood to the Curse and Beyond", in Charlene Spretnak (ed.) *The Politics of Women's Spirituality*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Grillmeier, Aloys (1975) *Christ in Christian Tradition*. Atlanta, GA: John Knox Press.
- Gross, Rita M. (1977) "Menstruation and Childbirth as Ritual and Religious Experience in the Religion of the Australian Aborigines", *The Journal of the American Academy of Religion*, Vol.45, Nº4.
- _____ (1983) "Hindu Female Deities as a Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess", in Carl Olson (ed.) *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to Her Religion*. New York: Crossroad.
- Gutiérrez, Gustavo (1973) *A Theology of Liberation*. New York: Maryknoll, Orbis Books.
- Hackett, Jo Ann (1985) "In the Days of Jael: Reclaiming the History of Women in Ancient Israel", in Clarissa Atkinson et al. (eds.) *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*. Boston: Beacon Press.
- Haney, Eleanor Humes (1980) "What is Feminist Ethics: A Proposal for Continuing Discussion", *Journal of Religious Ethics*, 8: 115-124.
- Hamerton-Kelly, Robert (1979) *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teachings of Jesus*. Philadelphia: Fortress.
- Harding, Esther (1971) *Woman's Mysteries: Ancient and Modern*. New York: Harper & Row.
- Harrison, Beverly Wildung (1972) "When Fruitfulness and Blessedness Diverge", *Religion and Life*, Vol.41, Nº 4: 480-96.
- _____ (1978) "Human Sexuality and Social Order", *Journal of Current Social Issues*, United Church of Christ.
- _____ (1982) "Feminism and Process Thought", *Signs*, pp. 704-710.
- _____ (1983) *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1985) *God's Fierce Whimsy: Christian Feminism and Theological Education*. (Mudflower Collective). New York: Pilgrim Press.
- _____ (1989) "The Politics of Reproduction", *The Witness*, Vol.72 Nº 6.
- _____ (1990) "Situating the Dilemma of Abortion Historically", *Conscience*, Vol.XI, Nº 2, (March-April), pp.15-20.
- Harrison, Beverly Wildung and Carol S. Robb (eds.) (1985) *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics*. Boston: Beacon Press.
- Hawkes, Jacquetta (1958) *Dawn of the Gods*. London: Chatto & Windos.
- _____ (1965) *Prehistory: History of Mankind, Cultural and Scientific Development*. Vol.1, Part 1. New York: Mentor.
- _____ (1973) *The First Great Civilizations*. London: Hutchinson.
- Heidel, A. (ed.) (1951) *The Babylonian Genesis*. Chicago: University of Chicago

- Press.
- Hennecke, Edgar and Wilhelm Schmeemelcher (eds.) (1963) *New Testament Apochrypha*, The Gospel of Hebrews, Vol.1. Philadelphia: Westminster Press.
- Heschel, Abraham, Joshua (1962) *The Prophets*. New York: Harper & Row.
- Heyward, Carter (1982) *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Washington DC: University Press of America.
- _____ (1984) *Our Passion for Justice*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press.
- _____ (1989) *Touching our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*. San Francisco: HarperCollins San Francisco.
- _____ (1993) *When Boundaries Betray Us: Beyond Illusions of What is Ethical in Therapy and Life*. San Francisco: HarperCollins San Francisco.
- Higgins, George H. (1980) "The Pro-life Movement and the New Right", *America* 13: 107-110.
- Higgins, Jean (1976) "The Myth of Eve: The Temptress", *Journal of the American Academy of Religion*, 44.
- _____ (1978) "Anastasius Sinaita and the Superiority of the Woman", *IBL* Vol.97, N° 2: 253-256.
- Hillman, James (1979) *The Drain and the Underworld*. New York: Harper Colophon.
- hooks, Bell (1981) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- _____ (1984) *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- Hopkins, Jasper (1978) *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicolas of Cusa*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hunt, Mary (1986) *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. San Francisco: Harper & Row.
- _____ (1988) "Abortion in a Just Society", *Conscience: A Newsjournal of Prochoice Catholic Opinion* 9(4): 9-12.
- _____ (1989) "Agents With Integrity", *Waterwheel* 2(2): 1,2.
- _____ (1989) "Theological Pornography", in Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn (eds.) *Christianity, Patriarchy, and Abuse*. New York: Pilgrim Press.
- _____ (1991) "Packaging Feminism for the Abortion Debate", *Conscience: A Newsjournal of Prochoice Catholic Opinion*. 12(4): 1,3,6,7,9.
- Hurcombe, Linda (ed.) (1987) *Sex and God: Some Varieties of Women's Religious Experience*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Huston, Perdita (1979) *Third World Women Speak Out*. New York: Frederick A. Praeger.
- Irigaray, Luce (1981) "The Sex Which is Not One", in Elaine Marks and Isabelle de Courtrivon (eds.) *New French Feminists*. New York: Schocken Books.

- Isasi-Diaz, Ana Maria and Yolanda Tarango (1988) *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church*. San Francisco: Harper & Row.
- Jacobs, Louis (1987) "The Uplifting of Sparks in Late Jewish Mysticism", in Arthur Green (ed.) *Jewish Spirituality from the Sixteenth Century: Revival to the Present*. New York: Crossroad.
- Jacobsen, T. (1976) *The Treasures of Darkness*. New Haven: Yale University Press.
- James, E.O. (1935) *The Old Testament in the Light of Anthropology*. London: MacMillan.
- _____ (1937) *The Origins of Religion*. London: John Heritag.
- _____ (1957) *Prehistoric Religion*. London: Thames & Hudson.
- _____ (1959) *The Cult of the Mother Goddess: An Anthropological and Documentary Study*. New York: Barnes & Nobel.
- _____ (1963) *The Worship of the Sky God: A Comparative Study of Semitic and Indo-european Religion*. London: Athlone Press.
- Jay, Nancy (1985) "Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman", in C.W. Atkinson, C.H. Buchanan and M.R. Miles (eds.) *Immaculate and Powerful*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1988) "Sacrifice, Descent and the Patriarchs", *Vetus Testamentum* 38: 52-70.
- Johnson, Elisabeth (1984) "The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female", *Theological Studies* 45.
- Joines, K. (1974) *Serpent Symbolism in the Old Testament*. Haddonfield, NJ: Haddonfield House.
- _____ (1975) "The Serpent in Genesis 3", *ZAW*, 87: 1-11.
- Jones, Williams R. (1972) "Reconciliation and Liberation in Black Theology: Some Implications for Religious Education", *Religious Education* 67 (September-October).
- _____ (1973) *Is God a White Racist?* New York: Anchor Press.
- Kalven, Janet and Mary Buckley (eds.) *Women's Spirit Bonding*. New York: Pilgrim Press.
- Kelly-Gadol, Joan (1976) "The Social Relation of the Sexes: Methodological Implications of Women's History", *Signs* Vol.1, N° 4: 809-23.
- Keller, Catherine (1986) *From a Broken Web: Sexism, Separation and Self*. Boston: Beacon Press.
- Kolbenschlag, Madonna (1979) *Kiss Sleeping Beauty Goodbye*. San Francisco: Harper & Row.
- _____ (1985) *Between God and Caesar*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- _____ (1988) *Lost in the Land of Ozz*. San Francisco: Harper & Row.
- Kramer, S.N. (1944) *Sumerian Mythology*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- _____ (1945) "Enki and Ninhursag", *Bulletin of the American School of*

Oriental Research.

- _____ (1963) *The Sumerians: Their History, Culture and Character*. Chicago: Chicago University Press.
- Kraemer, R.S. (1983) "Women in the Religions of the Greco-Roman World", *Religious Studies Review* 9: 137-139.
- Lafferty, Jeanne and Evelyn Clark (1970) "Self Defense and the Preservation of Females", *The Female State: a Journal of Female Liberation*, N° 4.
- Langdon, S.H. (1931) *Semitic Mythology*: Vol.5 of L.H Gray (ed.) *Mythology of All Races*. Boston: Marshall Jones.
- Langer, Susanne (1967) *Mind: An Essay on Human Feeling*. Vol.1 Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.
- Lerner, Gerda (1986) *Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Lewis, C.S. (1960) *The Four Loves*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Liebowitz H. (1980) "Military and Feast Scenes on Late Bronze Palestinian Ivories", *Israel Exploration Journal* 30: 162-69.
- Lorde, Audre (1982) *Zami, a New Spelling of my Own Name*. Freedom, CA: The Crossing Press.
- _____ (1982) *Our Dead Behind Us: Poems*. New York: Norton.
- _____ (1983) "An Open Letter to Mary Daly", in Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua (eds.) *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Press.
- _____ (1984) *Sister Outsider*. Freedom, CA: The Crossing Press.
- Lunberg, Ferdinand and Marynia F. Farnham (1959) *Modern Woman, the Lost Sex*. New York: Grosset & Dunlap.
- MacCulloch, J. (1918) *Celtic Mythology*, Vol. 3 of L.H. Gray (ed.) *Mythology of all Races*. Boston: Marshall Jones.
- MacFarland, Morgan (1975) "Witchcraft: The Art of Remembering", *Quest: a Feminist Quarterly*, Vol.I, N° 4.
- Maguire, Daniel (1978) *The Moral Choice*. New York: Double Day.
- Malamat, A. (1978) *Early Israelite Warfare and the Conquest of Canaan*. New York: Oxford University Press.
- The *Malleus Maleficarum* of Heinrich Kramer and James Sprenger (1971) Translation with introduction, bibliography and notes by The Rev. Montague Summers. New York: Dover Publications Inc. Originally published in 1928 [1486].
- Maringer, Johannes (1960) *The Gods of Prehistoric Man*. New York: A.A. Knopf.
- Marshak, Alexander (1972) *The Roots of Civilization*. New York: McGraw Hill.
- Martin, Kay and Barbara Voorhies (1975) *The Female of the Species*. New York: Columbia University Press.
- Matter, Ann (1983) "The Virgin Mary: A Goddess", in Carl Olson (ed.) *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to Her Religion*. New

- York: Crossroad.
- McFague, Sallie (1982) *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press.
- _____ (1987) *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- _____ (1993) *The Body of God*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- McKenzie, John (1954) "The Literary Characteristics of Genesis 2-3", *Theological Studies* 15: 541-65.
- _____ (1956) *The Two-edged Sword*. Milwaukee: Bruce.
- McLaughlin, Eleanor (1975) "Christ My Mother: Feminine Naming and Metaphor in Medieval Spirituality", *St. Luke's Journal of Theology* 18: 356-386.
- Mead, Margaret (1935) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow & Co.
- _____ (1949) *Male and Female*. New York: William Morrow & Co.
- Mellaart, James (1965) *Earliest Civilisations of the Near East*. New York: McGraw-Hill.
- _____ (1967) *Catal Huyuk*. London: Thames & Hudson.
- Mendelsohn, Isaac (ed.) (1955) *Religions of the Ancient Near East: Sumero-Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics*. New York: Liberal Arts Press.
- Merchant, Carolyn (1980) *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.
- Meyers, Carol (1983) "Procreation, Production and Protection: Male-female Balance in Early Israel", *JAAR* Vol.51, N° 4: 569-593.
- _____ (1988) *Discovering Eve; Ancient Israelite Women in Context*. Oxford: OUP.
- Millett, Kate (1969) *Sexual Politics*. London: Virago Press.
- Moltman, Jurgen (1974) *The Crucified God*. New York: Harper & Row.
- Mollenkott, Virginia (1983) *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*. New York: Crossroad.
- Montagu, Ashley (1953) *The Natural Superiority of Women*. New York: MacMillan.
- Morton, Nelle (1972) "The Rising Woman Consciousness in a Male Language Structure", *Andover Newton Quarterly* 12: 177-190.
- _____ (1985) *The Journey is Home*. Boston: Beacon Press.
- My Own, Barbry (1976) "Ursa Major: Menstrual Moon Celebration", in Anne Kent Rush (ed.) *Moon, Moon*. Berkeley, CA and New York: Moon Books and Random House.
- Neal, Marie Augusta (1979) "Sociology and Sexuality", *Christianity and Crisis*, 29, N° 8: 118-122.
- Nelson, Gertrude Mueller (1986) *To Dance with God: Family Ritual and Community Celebration*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Nelson, James (1978) "Abortion: Protestant Perspectives", in Warren T. Reich

- (ed.) *Encyclopedia of Bioethics*. Vol.1 pp.13-17.
- _____ (1979) *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House.
- Nicholson, Susan Teft (1978) *Abortion and the Roman Catholic Church*. RE Studies in Religious Ethics. Knoxville: Religious Ethics Inc., University of Tennessee.
- Niebuhr, Richard H. (1941) "The Christian Church in the World Crisis", *Christianity and Society*, 6.
- Noth, Martin (1972) *A History of Pentateuchal Traditions*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Nygren, Anders (1953) *Agape and Eros*. Philadelphia; Westminster Press.
- Obbink, O.Th. (1928) "The Tree of Life in Eden", *ZAW* 46: 105-12.
- Ochshorn, Judith (1980) *The Female Experience and the Nature of the Divine*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- O'Connor, June (1987) "On Doing Religious Ethics", in Barbara Andolsen et al. (eds.) *Women's Consciousness, Women's Conscience. A Reader in Feminine Ethics*. Minneapolis, MN: Winston Press.
- O'Connor, Margarita (1962) *That Incomparable Woman*. Montreal: Palm Publishers.
- Ogden, Schubert (1982) *The Point of Christology*. New York: Harper & Row.
- Olson, Carl (ed.) (1983) *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to Her Religion*. New York: Crossroad.
- Orrieux, Louis-Marie (1963) "Vocation de la femme: recherche biblique", *La femme: nature et vocation. Recherches et débats*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Outka, Gene (1972) *Agape: An Ethical Analysis*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Pagels, Elaine (1984) *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage Books-Random House.
- _____ (1988) *Adam, Eve and the Serpent*. New York: Random House.
- Parsons, Talcott (1949) "The Social Structure of the Family", in *The Family: Its Function and Destiny*. New York: Harper & Brothers.
- Pascal, Blaise (1961) *Les pensées*. Baltimore: Penguin Books.
- Patai, Raphael (1967) *The Hebrew Goddess*. Philadelphia: Ktav.
- Phillips, John A. (1984) *Eve, the History of an Idea*. New York: Harper & Row.
- Pieper, Josef (1974) *About Love*. Chicago: Franciscan Herald Press.
- Plant, Judith (ed.) (1989) *Healing the Wounds. The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia: New Society Publications.
- Plaskow, Judith (1990) *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Porada, Edith (1971) "Remarks on Mitannian Buchanan. A Snake Goddess and her Companions: A Problem in the Iconography of the Early 2nd Millennium B.C.", *Iraq* 33: 1-18, 12-13.

- Primavesi, Anne (1989) *Our God has no Favorites: A Liberation Theology of the Eucharist*. Welwood, Kent: Burns & Oates.
- _____ (1991) *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity* (Turnbridge Wells, Kent: Burns & Oates Ltd.
- Rauschenbusch, Walter (1917) *A Theology for the Social Gospel*. New York: Abingdon Press.
- Raymond, Janice (1974) "Beyond Male Morality", in Judith Plaskow & Joan Romero (eds.) *Women and Religion*. Missoula, Montana: American Academy of Religion and the Scholar's Press.
- _____ (1986) *A Passion for Friends*. Boston: Beacon Press.
- Reik, Theodor (1957) *Of Love and Lust*. New York: Grove Press.
- _____ (1960) *The Creation of Woman*. New York: George Braziller Inc.
- Rennie, Susan and Kristen Grimstad (1975) "Spiritual Explorations Cross-Country", *Quest: a Feminist Quarterly*, Vol.1, N° 4: 49-51.
- Rich, Adrienne (1973) *Dividing into the Wreck, Poems 1971-72*. New York: Norton.
- _____ (1977) *Of Woman Born*. New York: Bantam Books.
- _____ (1979) *On Lies, Secrets and Silences*. New York: Norton.
- Riencourt, Amaury de (1974) *Sex and Power in History*. New York: Felta.
- Riesman, David (1950) *The Lonely Crowd*. New York: Doubleday.
- Robertson, Eric (1916) *The Bible's Prose Epic of Eve and Her Sons*. London: Williams & Norgate.
- Rohrlich, Ruby (1980) "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women", *Feminist Studies* Vol.6, N° 1: 76-102.
- Rossi, Alice (ed.) (1973) *The Feminist Papers*. New York: Bantam Books.
- Roux, Georges (1964) *Ancient Iraq*. London: Alan & Unwin.
- Rubin, Lillian B. (1985) *Just Friends*. New York: Harper & Row.
- Rueher, Rosemary R. (1972) "Motherearth and the Megamachine: A Theology of Liberation in a Feminine, Somatic and Ecological Perspective", *Christianity and Crisis* 12 (April).
- _____ (1974) *Face and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: Seabury Press.
- _____ (ed.) (1974) *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon & Schuster.
- _____ (1975) *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press.
- _____ (1977) *Mary, the Feminine Face of the Church*. Louisville, Kentucky: Westminster Press.
- _____ (1981) *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*. New York: Crossroad.
- _____ (1982) "Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Critique of the Bible", *Journal for the Study of the Old Testament* 22: 54-66.

- _____ (1983) *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1984) "Envisioning Our Hope: Some Models for the Future", in Janet Kalven and Mary Buckley (eds.) *Women's Spirit Bonding*. New York: Pilgrim Press.
- _____ (1985) *Woman-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. New York: Harper & Row.
- _____ (1989) "Toward an Ecological-Feminist Theory of Nature", in Judith Plant (ed.) *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia: New Society Publishers.
- _____ (1990) "Eschatology and Feminism", in Susan Thistlethwaite and Mary Potter (eds.) *Lift Every Voice*. San Francisco: HarperSan Francisco.
- _____ (1990) letter in *Christianity and Crisis*, 50: 8 (May 28).
- _____ (1990) "Women, Sexuality, Ecology, and the Church", *Conscience: A Newsjournal of Prochoice Catholic Opinion*. 9(4): 1, 4-11.
- _____ (1991) *Gaia and God: An Ecofeminist Theology for Earth Healing*. San Francisco: HarperCollins San Francisco.
- Ruether, Rosemary and R. Keller (1981) *Women and Religion in America: The Nineteenth Century: A Documentary History*. San Francisco: Harper & Row.
- Rush, Anne Kent (1972) *Getting Clear: Body Work for Women*. New York: Random House.
- Russell, Letty (1982) "Feminist Critique: Opportunity for Cooperation", *Journal for the Study of the Old Testament* 22.
- Saggs, H.W.F. (1968) *The Greatness that was Babylon*. New York: Mentor.
- Saiving, Valerie (1960) "The Human Situation: A Feminine View", *The Journal of Religion* 10: 100-112.
- Sayce, A.H. (1907-8) "Archaeology of the Book of Genesis", *Expository Times*, Vol.19: 137-39, 176-78, 260-63, 326-27; Vol. 20 (1909): 327-28, 423-26, 470-72, 505-9.
- _____ (1909) "The Serpent in Genesis", *Expository Times*, Vol.20: 562.
- Scholem, Gershom (1941) *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1979) "You Are not to be Called Father", *Cross Currents* (Fall): 301-323
- _____ (1983) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- _____ (1984) *Bread not Stone*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1992) *But She Said*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1993) *Discipleship of Equals*. New York: Crossroad
- Sjö, Monica and Barbara Mor (1987) *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*. San Francisco: Harper & Row.
- Sobrino, Jon (1978) *Christology at the Crossroads*. New York: Maryknoll, Orbis Books.

- Sölle, Dorothee (1967) *Christ the Representative*. Philadelphia: Fortress Press.
- _____ (1974) *Political Theology*. Philadelphia: Fortress Press.
- _____ (1982) *Beyond Mere Obedience*. New York: The Pilgrim Press.
- _____ (1984) *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*. Philadelphia: Westminster Press.
- _____ (1985) *Lieben and Arbeiten*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- _____ (1990) *Gott Denken: Einführung in die Theologie*. Stuttgart: Kreuzverlag.
- _____ (1990) *Thinking about God*. Trinity Press.
- _____ (1992) *Es muss doch mehr als alles geben: Nachdenken über Gott*. Hamburg: Hoffman und Campe.
- _____ (1992) *Gott im Müll*. München: DTV.
- _____ (1993) *Mutanfälle*. Hamburg: Hoffman und Campe.
- Sölle, Dorothee and Shirley Cloyes (1984) *To Work and to Love. A Theology of Creation*. Philadelphia: Fortress Press.
- Spretnak, Charlene (1981) *Lost Goddesses of Early Greece*. Boston: Beacon Press.
- _____ (ed.) (1982) *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power Within The Feminist Movement*. Garden City, NY: Anchor Press.
- _____ (1983) "Naming the Cultural Forces that Push Us Toward War", *Journal of Humanistic Psychology*, 23(3): 104-14.
- _____ (1986) *The Spiritual Dimensions of Green Politics*. Santa Fe, NM: Bear & Co.
- _____ (1990) "Ecofeminism: Our Roots and Flowering", in Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds.) *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books.
- _____ (1991) *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*. San Francisco: HarperCollins.
- _____ (1992) "A Closer Look at Natural Law: An Ecofeminist Perspective on Abortion", *The Utne Reader* (May-June).
- Spretnak, Charlene and Frijof Capra (1984) *Green Politics: The Global Promise*. New York: Dutton.
- Stanton, Elizabeth Cady (1974) *The Original Feminist Attack on the Bible: The Woman's Bible*. New York: Arno Press.
- Starhawk (1979) *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco: Harper & Row.
- _____ (1979) "Witchcraft and Women's Culture", in *Woman Spirit Rising: a Feminist Reader on Religion*. New York: Harper & Row.
- _____ (1982) *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1982) "Ethics and Justice in Goddess Religion", in Charlene Spretnak (ed.) *The Politics of Women's Spirituality: Essays in the Rise of Spiritual*

- Power Within the Feminist Movement*. Garden City, NY: Doubleday, Anchor Books.
- _____ (1988) *Truth or Dare: Encounters of Power, Authority and Mystery*. San Francisco: Harper & Row.
- _____ (1989) *The Spiral Dance*. Tenth Anniversary Edition. San Francisco: Harper & Row.
- _____ (1990) "Power, Authority, and Mystery: Ecofeminism and Earth-Based Spirituality", in Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds.) *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books.
- _____ (1993) *The Fifth Sacred Thing*. New York: Bantam Books.
- Stone, Merlin (1976) *When God was a Woman*. New York and London: Harcourt, Brace, Jovanovich Inc.
- _____ (1984) *Ancient Mirrors of Womanhood*. Boston: Beacon Press.
- Swindler, Leonard (1979) *Biblical Affirmations of Women*. Philadelphia: Westminster Press.
- Tabic, Jacqueline (1986) "The Snake in the Grass", *Religion* 16: 155-167.
- Teubal, Savina J. (1984) *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis*. Athens OH: Swallow Press.
- Ticktin, Esther (1976) "A Modest Beginning", in Elizabeth Koltun (ed.) *The Jewish Woman: New Perspectives*. New York: Schocken Books.
- Tillich, Paul (1954) *Love, Power and Justice: Ontological Analysis and Ethical Applications*. New York: Oxford University Press.
- _____ (1963) *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Trible, Phyllis (1973) "Depatriarchalizing the Biblical Interpretation", *JAAR* 41.:30-48
- _____ 1987 *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.
- Trilling, Lionel (1955) *Freud and the Crisis of our Culture*. Boston: Beacon Press.
- Vaux, Roland de (1961) *Ancient Israel, its Life and Institutions*. New York: McGraw Hill Book Co.
- Visser't Hooft, W.A. (1982) *The Fatherhood of God in an Age of Emancipation*. Geneva: World Council of Churches.
- von Cles-Reden, Sybelle (1961) *The Realm of the Great Goddess*. London: Thames & Hudson.
- von Rad, Gerard (1961) *Genesis*. Philadelphia: Westminster Press.
- _____ (1962) *Old Testament Theology*. New York: Harper & Brothers.
- Walker, Alice (1982) *The Color Purple*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich Inc.
- _____ (1983) *In Search of Our Mothers' Gardens. Womanist Prose*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich Inc.
- _____ (1988) *Living by the Word. Selected Writings, 1973-1987*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich Inc.

- Washington, James (ed.) (1986) *A Testament of Hope*. New York: Harper & Row.
- Waskow, Arthur (1983) *These Holy Sparks: The Rebirth of the Jewish People*. San Francisco: Harper & Row.
- _____ (1988) "Down-to-Earth Judaism: Food, Sex, and Money", *Tikkun* 3.
- Watts, Pauline M. (1982) *Nicolaus Cuanus: A Fifteenth Century Vision of Man*. Leiden: Brill.
- Whitehead, Alfred North (1925) *Science and the Modern Mind*. New York: MacMillan.
- _____ (1938) *Modes of Thought*. New York: MacMillan.
- Williams, A.J. (1977) "The Relationship of Genesis 3:20 to the Serpent", *ZAW* 89, N° 3: 357-374.
- Williams, Daniel Day (1968) *The Spirit and Forms of Love*. New York: Harper & Row.
- Wilson-Kastner, Patricia (1983) *Faith, Feminism and the Christ*. Philadelphia: Fortress Press.
- Wintermute, O. (1976) "Serpent", in *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press.
- Wolkstein, Diane and Samuel N. Kramer (1983) *Inanna: Queen of Heaven and Earth*. New York: Harper & Row.
- Woolf, Virginia (1928) *A Room of One's Own*. New York: Harcourt, Brace and World Inc.
- _____ (1938) *Three Guineas*. New York: Harcourt, Brace and World Inc.

BIBLIOGRAFIA EN ESPAÑOL

- Aquino, María Pilar (1991) *Nuestro clamor por la vida: Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: DEI.
- Becher, Jeanne (ed.) (1993) *Mujer, religión y sexualidad*. Mendoza: Publicaciones WCC.
- Bingemer, María Clara, Ivone Gebara y otras (1986) *El rostro femenino de la teología*. San José: DEI.
- Boff, Leonardo, Gustavo Gutiérrez y otros (1988) *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI.
- Calvalcanti, Teresa (1989) *Las mujeres toman la palabra*. San José: DEI.
- Eisler, Riane (1987) *El caliz y la espada*. Santiago: Editorial Cuatro Vientos.
- Gebara, Ivone, María Clara Bingemer y otras (1988) *Mujer profética: Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Kolbenschlag, Madonna (1994) *Adiós bella durmiente: Crítica de los mitos femeninos*. Barcelona: Editorial Kairos.
- Lora, Carmen, Cecilia Barnechea y otras (1987) *Mujer, víctima de liberación, portadora de liberación*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas.

- Mc Fague, Sallie (1994) *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae.
- Melano, Beatriz (1973) *La mujer y la iglesia*. Buenos Aires: Editorial El Escudo.
- Navia, Carmiña (1989) *Judit, relato feminista en la Biblia*. Bogotá: Editorial Indo-American Press Service.
- Parentelli, Gladys (1990) *Mujer, iglesia, liberación*. Caracas: Editorial de la autora.
- Porcile, Marfa Teresa (1991) *La mujer, espacio de salvación*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Primavesi, Anne (1994) *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo, cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder S.A.
- Ruether, Rosemary Radford (1977) *Mujer nueva, tierra nueva*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.
- _____ (1993) *Gaia y Dios: Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México: DEMAC.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1989) *En Memoria de ella. Una reconstrucción teológico feminista de los orígenes cristianos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____ (1996) *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Madrid: Editorial Trotta.
- SELADOC (ed.) *Panorama de la teología latinoamericana, VIII: la mujer*. Salamanca: Editorial Sígame.
- Tamez, Elsa (ed.) (1986) *El rostro femenino de la teología*, San José: DEI.
- _____ (1988) *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José: DEI.
- _____ (1989) *Las mujeres toman la palabra*, San José: DEI.
- Walker, Alice (1986) *El color púrpura*. Barcelona: Plaza y Janés Editores S.A.

Nota bibliográfica

Todas las traducciones de las citas bíblicas en esta edición fueron tomadas de *La nueva biblia latinoamericana* (1972). Madrid: Ediciones Paulinas y Estella Navarra: Verbo Divino.

SOBRE LAS EDITORAS

Riet Delsing, holandesa, estudió Antropología Cultural en la Universidad de Leiden. Ha trabajado en Chile en proyectos de derechos humanos y de mujeres, entre 1973 y 1985. De vuelta en Holanda hizo un Magister en *Mujer y Desarrollo* en el *Instituto de Ciencias Sociales* de La Haya. Regresó a Santiago en 1989, y trabaja, desde entonces, como investigadora, consultora y editora de libros de mujeres.

Mary Judith Ress, misionera laica católica, norteamericana, vive y trabaja en América Latina desde 1970 (en El Salvador, Perú y Chile). Tiene un Magister en Economía y en Literatura y Lengua Española, y estudios postgraduados en Teología. Fue jefa de redacción de *Noticias Aliadas/Latinamerica Press* en Lima (1982-1989), y editora de *IDOC Internacionale* en Roma (1989-1990).

Ute Seibert, teóloga y pastora luterana, alemana, vive y trabaja en América Latina desde 1982. Es licenciada en teología. Ha enseñado en la *Facultad evangélica de estudios teológicos* (FEET) en Managua (1982-1988). Fue encargada del *Programa de teología desde la mujer* del *Centro ecuménico Diego de Medellín* en Santiago (1988-1994).

Lene Sjørup, teóloga y pastora luterana, danesa, tiene un Ph.D. en teología. Es autora de dos libros de teología feminista, en danés: *You Are the Goddess* (Copenhague, 1983) y *Oneness: A Theology of Women's Religious Experience* (Copenhague, 1992). Actualmente es investigadora del *Center for Development Research* en Copenhague donde está trabajando en un proyecto sobre *Religion and Democracy: Poor Chilean Women Speak Out*.

Mary Judith Ress, Ute Seibert y Lene Sjørup son editoras fundadoras de **Con-spirando: Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología**, con sede en Santiago, Chile.

ROBERTAS VIKTORAS

Este libro se terminó de imprimir en los talleres de gráfica Victoria, Victoria 351, en julio de 1997. La tipografía usada es Times cuerpo 10 y se imprimió sobre papel Bond 24 de 80 grs. el interior y en papel Couché de 300 grs. la cubierta.

Títulos Publicados

DEL CIELO A LA TIERRA

Una antología de teología feminista

Mary Judith Ress, Ute Seibert,
Lene Sjørup
(Editoras)

1ª edición 1994

EL ÁRBOL SAGRADO

El gran consejo de ancianos y
dirigentes indígenas de
América del Norte

1ª edición 1995

2ª edición 1996

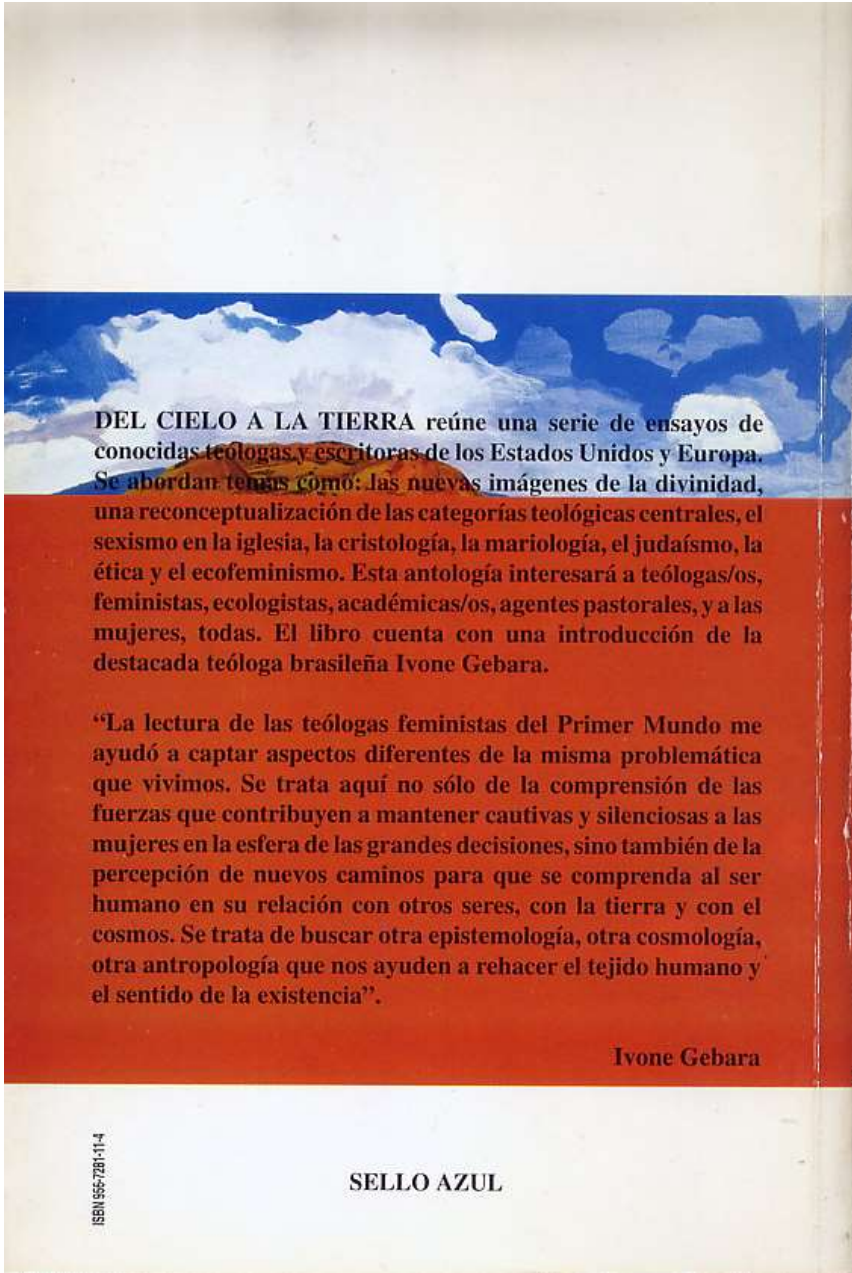
**EL UNIVERSO ES UN
DRAGÓN VERDE**

Un relato cósmico de la creación

Brian Swimme

1ª edición 1997





DEL CIELO A LA TIERRA reúne una serie de ensayos de conocidas teólogas y escritoras de los Estados Unidos y Europa. Se abordan temas como: las nuevas imágenes de la divinidad, una reconceptualización de las categorías teológicas centrales, el sexismo en la iglesia, la cristología, la mariología, el judaísmo, la ética y el ecofeminismo. Esta antología interesará a teólogas/os, feministas, ecologistas, académicas/os, agentes pastorales, y a las mujeres, todas. El libro cuenta con una introducción de la destacada teóloga brasileña Ivone Gebara.

“La lectura de las teólogas feministas del Primer Mundo me ayudó a captar aspectos diferentes de la misma problemática que vivimos. Se trata aquí no sólo de la comprensión de las fuerzas que contribuyen a mantener cautivas y silenciosas a las mujeres en la esfera de las grandes decisiones, sino también de la percepción de nuevos caminos para que se comprenda al ser humano en su relación con otros seres, con la tierra y con el cosmos. Se trata de buscar otra epistemología, otra cosmología, otra antropología que nos ayuden a rehacer el tejido humano y el sentido de la existencia”.

Ivone Gebara

ISBN 956-7861-11-4

SELLO AZUL