Ute Seibert

Colección Nuevos Espacios

Espacios abiertos:
Caminos de la teología feminista

Editorial Forja

Espacios abiertos: Caminos de la teología feminista
Ute Seibert
Con-spirando
Colección Nuevos Espacios.
N° 1 - 2010.

Editorial Forja
Ricardo Matte Pérez N° 448, Providencia, Santiago de Chile.
Fonos: 4153230, 4153208.
www.editorialforja.cl
info@editorialforja.cl
www.elatico.cl

Primera Edición: julio, 2010.
Prohibida su reproducción total o parcial.
Derechos reservados.
Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o trasmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Registro de Propiedad Intelectual: Nº 194.970
ISBN: 978-956-338-014-9

AGRADECIMIENTOS:

Este libro no hubiese sido posible sin las conversaciones en numerosos talleres, cursos y seminarios en Chile y América Latina y los espacios de (auto)formación, tales como los Jardines Compartidos y las Escuelas de Espiritualidad y Ética Ecofeministas. A todas las personas que compartieron estos espacios va mi gratitud.
Durante el largo proceso de escritura y revisión, alentaron el trabajo y me desafiaron con sus observaciones a seguir pensando: Andrea Gálvez, Cecilia Dockendorff, Doris Muñoz, Inés Pérez, Ivone Gebara, María Palma, Mary Judith Ress, Susan Cabezas, Loreto Fernández, Raúl Rosales.
Quisiera mencionar de manera especial a Josefina Hurtado, amiga y compañera en este largo proceso de transformación, por enriquecer este texto a partir de sus comentarios y preguntas críticas, además de una cuidadosa revisión de la versión final.
Gracias también a las personas que con sus donaciones aportaron a esta publicación: Birgit Reiche y las mujeres de la Iglesia de Westfalia que nos visitaron en preparación del Día Mundial de Oración de las Mujeres, Julia Helmke, Carolina Vásquez, Isali Pizarro, Rosemary R.Ruether, Shannon Clarkson, Global Fund for Women and Theology y mission 21.
Y finalmente, agradezco a María Eugenia Lorenzini y al equipo de la Editorial Forja por su cuidadoso trabajo.

Santiago de Chile,
julio 2010.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1
TEOLOGÍA FEMINISTA EN CHILE: ALGUNOS HITOS
Contextos
La educación popular como contexto metodológico
Un marco de referencia: la teología feminista en América Latina
Hitos del quehacer teológico de las mujeres en Chile
Los 80: Mujeres configurando espacios
Transiciones 1988 - 1993
Avanzando por los 90
Develando mitos y afirmando caminos propios

CAPÍTULO 2
HERMENÉUTICA BÍBLICA
¿Cómo conocemos la realidad?
Del círculo hermenéutico a la espiral de interpretación
Lectura feminista de la Biblia

CAPÍTULO 3
EN BUSCA DE NUEVOS NOMBRES DE DIOS
La crítica de las imágenes masculinas de Dios
La búsqueda de nuevos lenguajes y nuevos nombres de Dios
Tradiciones e imágenes femeninas de Dios en la Biblia
Nuevos nombres, imágenes y metáforas

CAPÍTULO 4
RE-IMAGINANDO A JESÚS
La crítica a la cristología patriarcal
Nuevas interpretaciones de Jesús/Cristo

CAPÍTULO 5
ÉTICAS Y ESPIRITUALIDADES: MUJERES EN RELACIÓN
En una voz diferente
Comenzando con "nuestros cuerpos, nosotras mismas"
¿Qué nos mueve si no es el deber ser?
La sexualidad de las mujeres: un campo de disputa
Espiritualidades en transformación

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN

Ute Seibert nos invita a conocer los espacios que ha transitado haciendo teología. Es un recorrido desde su memoria, sistematizando su trabajo, dando cuenta, al mismo tiempo, de la construcción de la teología feminista chilena y latinoamericana, de la cual es parte. Nos presenta las autoras que la han acompañado en este caminar, reflexionando sobre los temas centrales de la teología y su compleja relación con el feminismo.

Este libro representa una síntesis de años de trabajo de docencia en cursos y talleres en los cuales las preguntas fueron guiando la profundización de los temas y las reflexiones. Nos ubica en los contextos en los cuales se ha dado este proceso: *Teología feminista en Chile: algunos hitos*. Nos introduce al método inicial utilizado para leer los textos: *Hermenéutica bíblica*, recreado con las vivencias, desplazándose en la práctica desde los textos a los cuerpos en que éstos se han encarnado, para desde allí encontrar los sentidos que tienen para sus vidas.

En busca de nuevos nombres de Dios y *Re-imaginando a Jesús*, nos muestran los múltiples debates que han surgido a partir de la asociación simbólica masculina y patriarcal a la "divinidad" y sus consecuencias discriminatorias en la construcción de imaginarios de género, teniendo siempre presente los contextos históricos e intereses políticos que subyacen a toda construcción de discurso. La violencia simbólica inherente a la imposición de "verdades" en el ámbito de la espiritualidad es una de las dimensiones más complejas de deconstruir. Estas imágenes naturalizadas y reproducidas como universales provocan tal rechazo, optándose muchas veces por obviar el análisis del impacto profundo que tienen en la construcción de representaciones sociales. Trabajar en su reconocimiento, descripción, deconstrucción y elaboración de nuevas comprensiones es mucho más que cambiar los nombres. Aquí encontramos uno de los grandes nudos de la intersección de la teología y el feminismo que Ute nos interpela a desanudar y transitar.

Éticas y Espiritualidades: mujeres en relación, nos permite constatar la capacidad creativa de sujetos sociales que cuestionan sus tradiciones religiosas hegemónicas, poniendo como punto de partida de toda decisión ética sus cuerpos situados y contextualizados, con facultad de concebirse con capacidad de autodefinición y toma de decisiones autónoma.

Este libro representa un cambio de giro en la vida del colectivo *Con-spirando*. Es el inicio de la Colección Nuevos Espacios, un nuevo ciclo de publicaciones, luego de culminar la colección de la Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología, con el número especial *Sabidurías*

Compartidas. Es un gran orgullo para todas las *con-spiradoras* que Ute inicie esta nueva etapa que esperamos abra caminos para quienes quieran compartir los aprendizajes que surgen de la experiencia, la participación grupal y la construcción colectiva de conocimiento.

Josefina Hurtado
Colectivo Con-spirando

INTRODUCCIÓN

Abrir espacios para compartir necesidades, sueños y búsquedas ha sido una característica de los movimientos de mujeres. Desde contextos y enfoques diferentes las mujeres hemos dado nombre a nuestro anhelo profundo de justicia, igualdad y liberación, de integridad y sanación, *shalom*, felicidad y plenitud. En los grupos y organizaciones –ecuménicos en un sentido amplio- nos hemos *dado espacio* (la palabra hebrea para "salvación" *jasa* significa "dar espacio") para la duda compartida, la crítica de tradiciones que oprimen, para escuchar las experiencias de nuestros cuerpos en sus más diversos contextos. Así emergieron palabras propias en sus variadas expresiones, celebraciones, tradiciones recreadas y nuevos textos que dan cuenta de las búsquedas de relaciones que intentan ir más allá de la violencia.

Espacios abiertos: *Caminos de la teología feminista* surge de las reflexiones y los procesos compartidos entre mujeres. Este texto se nutre en primer lugar de los numerosos talleres y cursos donde a lo largo de estos años he compartido con mujeres en Chile y América Latina, y con algunos varones. Desde sus inserciones en el movimiento de mujeres / feminista, de derechos humanos, en comunidades eclesiales, organizaciones populares, y el ámbito académico, han levantado preguntas, y visibilizado cómo en diferentes contextos tejemos sentido y buscamos transformar las relaciones opresivas.

Este texto recoge algunos hitos del recorrido que ejemplifican momentos de procesos vividos en diferentes lugares; reconociendo así los *espacios abiertos* por muchas mujeres desde donde podemos seguir aventurando nuevos caminos. A la vez presenta algunos tópicos centrales en la reflexión teológica feminista; éstas aparecen a lo largo del texto en citas extensas, fechadas en el año de su aparición. Así se pueden escuchar las voces de algunas teólogas feministas; muchas de las citas son extractos de textos clásicos que en mi experiencia han sido útiles y provocadoras para la discusión en cursos y talleres. La mayoría de las teólogas citadas son norteamericanas y europeas. A la vez, muchas de ellas, como Dorothee Sölle, Rosemary Ruether, Letty Russell y Elisabeth Schüssler Fiorenza, han sido interpeladas en su pensamiento por las situaciones de injusticia, el racismo, antisemitismo, el armamentismo, la destrucción y violencia y han ubicado sus aprendizajes en el diálogo con mujeres y hombres del hemisferio sur y con la teología de la liberación latinoamericana; otras como Lene Sjørup y Elina Vuola realizaron sus investigaciones en América Latina.

La génesis de este texto marca también sus límites. El primer capítulo surge a partir de la sistematización del trabajo de los primeros 10 años del Programa Teología de la Mujer del Centro Ecuménico Diego de Medellín (CEDM) en el cual participé desde 1988. Estos primeros años fueron también los de mi inserción en Chile, un país buscando salir de la dictadura en un largo y

complejo proceso de transición. A partir de 1991 iniciamos el Colectivo *Con-spirando* con la celebración de ritos, la publicación de la Revista *Con-spirando*, y numerosos espacios de trans-formación: talleres, cursos, los Jardines Compartidos y luego las Escuelas de Espiritualidad y Ética Ecofeministas.

La ubicación en el colectivo como primer espacio de vivencia y reflexión, me llevó a transitar por diferentes espacios de (auto)formación como la Escuela de Terapia Corporal, los grupos operativos, los estudios de género y de educación; así se fueron enriqueciendo y complejizando las miradas, generando nuevas propuestas metodológicas, incorporando otros enfoques.

Del trabajo en cursos y talleres surgió el deseo de sistematizar el material de trabajo elaborado para ello y de presentar de manera sintética las principales preguntas y propuestas de teólogas feministas que han entrado en diálogo con las reflexiones en este continente. La petición del equipo del CEDM a propósito de la X Semana teológica de la Mujer 2001, permitió un importante avance en este sentido. Entre la elaboración de este texto –finalizado a fines de 2003- y esta publicación siete años después, han tenido lugar hechos y reflexiones importantes. Algunos fueron incorporados –al menos en las notas. La vivencia del mismo proceso marcó la revisión y modificó algunos acentos.

Continúan surgiendo espacios de reflexión, de mujeres haciéndose preguntas y esbozando respuestas para vivir en lo cotidiano su espiritualidad y sostener sus decisiones. La experiencia de trabajo de tantos grupos durante un tiempo considerable responde a la radicalidad de los cambios necesarios y a la evidencia que para ello necesitamos de-construir y re-aprender, re-ciclar y con-vertirnos. Para emprender este camino necesitamos espacios seguros y contenedores donde podamos compartir sin miedo. Los caminos de la teología feminista han sido variados; muchos de ellos insisten en la conexión con la corporalidad y las emociones como punto de partida de toda reflexión. Eso requiere espacios donde los patrones internalizados puedan hacerse conscientes y comprenderse, donde se puedan ensayar alternativas y sanar heridas. Haciendo referencia a los relatos de sanación en los evangelios se podría decir, la salvación se hace cuerpo en la relación. El poder de la transformación es poder-en-relación.

Las experiencias de trabajo en el ámbito de la teología feminista durante más de veinte años han dado frutos en sistematizaciones y nuevos proyectos: entre ellos el Diplomado Género y Teología[1], los Módulos de trabajo que sistematizan las metodologías desarrolladas[2], la incorporación de la temática en la malla regular de algunos espacios formativos[3]. Parece que la perspectiva de género está entrando con mayor claridad no sólo en las políticas públicas sino también a las iglesias, la formación teológica y el trabajo pastoral.

1 Realizado por el Centro Ecuménico Diego de Medellín (CEDM) y la Universidad Bolivariana desde el año 2008

2 Las series de materiales educativos "Nuestro cuerpo – Nuestro Territorio" y "Liderazgos y memoria" del Colectivo *Con-spirando*

3 Por ejemplo en el Curso anual de Formadores/as en la Conferencia de Religiosos/as CONFERRE. Y próximamente en la malla regular de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

Se plantea la pregunta por las masculinidades. A la vez aparece con mayor fuerza la diversidad sexual como tema de reflexión teológica, por ejemplo en el trabajo de Marcella Althaus-Raid y su propuesta de una *teología indecente*[4] y en los Congresos Latinoamericanos de Género y Religión organizados en la Escuela Superior de Teología en Sao Leopoldo[5].

Aparecen nuevos escenarios. Observamos cómo en un tiempo de profunda crisis y cambios culturales los fundamentalismos religiosos y políticos adquieren nuevas fuerzas como ofertas de respuestas claras y simples frente a la necesidad de seguridad y certezas. Este *resurgimiento* de la religión en sus expresiones más fundamentalistas presente en el debate político de muchos países motivó diferentes estudios sobre las interrelaciones entre religión y equidad de género, especialmente en el ámbito de los derechos sexuales y reproductivos. Estas investigaciones interdisciplinarias ayudan a visibilizar las complejas relaciones entre políticas enfocadas en los derechos y las diferentes miradas ético-teológicas (Hurtado, Pérez, Dides (2004); Guzman, Seibert (2010). En Chile y América Latina, las voces de las teologías feministas, siguen con escasa presencia en el debate público.

El primer capítulo *Teología feminista en Chile - algunos hitos* esboza elementos del contexto del quehacer teológico, para luego presentar una serie de hitos de este proceso (especialmente de las décadas de los ochenta y noventa), intentado seguir las intuiciones, propuestas y desplazamientos de diferentes grupos de mujeres.

Vale aclarar que el sujeto de la teología feminista en América Latina no son solamente las mujeres académicas, aunque el ingreso de mujeres a los estudios formales de teología ha entregado herramientas metodológicas y conceptuales importantes para sistematizar las reflexiones que han surgido en los más variados grupos de mujeres de organizaciones y comunidades. La teología feminista no tiene lugar en la academia o las facultades de teología (con muy pocas excepciones), se ha desarrollado en espacios más informales, Organizaciones No Gubernamentales-ONG's, entre religiosas y en pequeños grupos, resultado de la militancia más que de un trabajo sistemático y remunerado. Esto ha influido negativamente en la posibilidad de sistematizar procesos y generar conocimiento. Consecuentemente, la historia aquí esbozada se ubica desde el trabajo con grupos, en ONG's ecuménicas y colectivos, espacios pequeños, de los cuales algunos se han podido mantener en el tiempo mientras otros han desaparecido.

A partir de la participación en movimientos sociales de mujeres y/o feministas, van surgiendo nuevas preguntas en relación a las instituciones −también las religiosas. Muchas mujeres han revisado la comprensión de sí mismas, de sus relaciones cercanas, descubiertas las estructuras de violencia y las relaciones de poder. En este proceso de convertirse en sujetos de la acción, se comenzaron a cuestionar también las enseñanzas religiosas

4 Ver Marcella Althaus-Reid (2005): *Teología indecente. Perversiones Teológicas en Sexo, Género y Política*. Bellaterra; también www.althaus-reid.com.

5 2004: "Corporeidade, etnia e masculinidade"; 2008: "Epistemologia, violencia e sexualidade".

que las han afectado a lo largo de su vida y que parecían entrar en abierta contradicción con el apoyo que los mensajes liberadores del evangelio y de las iglesias en tiempos recientes de la dictadura habían dado a la lucha por la sobrevivencia y los derechos humanos.

El capítulo II, *Hermenéutica bíblica*, muestra algunos elementos claves de una hermenéutica feminista: ésta toma como punto de partida las experiencias de las mujeres, de sus cuerpos, de su vida cotidiana y tiene como finalidad transformar las relaciones de violencia en todos los niveles. Se centra en la hermenéutica bíblica feminista que, como parte de estos procesos transformativos, ha desarrollado herramientas para re-visar y re-leer los textos fundantes de la fe cristiana, cuyas interpretaciones han marcado fuertemente la cultura occidental y más de una vez se han constituido en un obstáculo de los procesos de liberación. La propuesta metodológica de la biblista Elisabeth Schüssler Fiorenza es clave para esta lectura que se inicia con la sospecha frente a los textos androcéntricos y busca las huellas de la presencia de las mujeres. Este trabajo -como toda teología feminista- incorpora una diversidad de saberes y lenguajes para desarrollar un nuevo paradigma de interpretación bíblica, nuestra propia *danza hermenéutica*.

¿Cómo nombrar a Dios? y ¿qué imágenes pueden describir la experiencia de lo sagrado, de lo que nos toca profundamente, del misterio?. El tercer capítulo, *En busca de nuevos nombres de Dios*, expone una síntesis de las principales críticas de la imagen de un dios patriarcal. Allí queda evidente la estrecha relación que existe entre la comprensión de Dios, la comprensión del ser humano, de lo que significa ser hombre y mujer, y la cosmovisión, es decir, la comprensión que tenemos del mundo entero, del planeta y del universo que habitamos. Al hablar de las diferentes comprensiones de Dios se nota claramente cuán estrechamente relacionadas están la teología, la espiritualidad y la ética. Todo hablar de la teología implica una actitud ética y una espiritualidad y viceversa. En este capítulo quedan muy explícitos los dos movimientos en el quehacer teológico de las mujeres: la deconstrucción de la teología patriarcal, androcéntrica y antropocéntrica con sus dualismos y jerarquías, por un lado, y por el otro, la construcción de nuevos discursos. Esta se da, a su vez, en un doble sentido: en la re-lectura de la tradición cuando por ejemplo, se relevan las imágenes femeninas de Dios en la Biblia, cuando reencontramos las tradiciones sumergidas en la historia del cristianismo como las místicas en la edad media; pero también está la búsqueda de nombres e imágenes de lo sagrado que hacen sentido a la búsqueda de relaciones diferentes, y a las cosmovisiones que las ciencias hoy nos aportan.

El Capítulo IV *Re-imaginando a Jesús* parte de la crítica y deconstrucción de la imagen patriarcal de Cristo centrada en la absolutización de su masculinidad, su exclusividad para la salvación y el rol de mediador que le es atribuido dentro de una cosmovisión dualista que separa Dios de la humanidad y la inmanencia de la trascendencia. De allí se presentan propuestas de una relectura de Jesús y del movimiento de Jesús como discipulado de iguales. Por el otro lado, otras teólogas proponen lecturas de Jesús: como símbolo,

como paradigma de liberación/salvación o como poder-en-relación.

El Capítulo V aborda el tema de las *Mujeres en relación* como contenido y pregunta por la ética y la espiritualidad, sus enfoques y formas. Como ejemplo, se plantean algunos temas relacionados con la sexualidad como un campo de disputa y que, por ende, sigue siendo un ámbito clave para la ética y teología feminista. También se muestran algunos elementos de las espiritualidades emergentes entre las mujeres.

Al terminar este recorrido estoy muy consciente de sus limitaciones. Espero sin embargo que aporte a reconocer algunos de los espacios abiertos por las mujeres en las últimas décadas y desde ahí abrir la mirada hacia otros espacios, escenarios y temáticas. Pienso especialmente en la necesidad de compartir las hermenéuticas y las teologías feministas que en los últimos años se han ido tejiendo en los diferentes continentes para fortalecer un diálogo sur-sur; y de profundizar la reflexión con mujeres y hombres que hacen teología en las encrucijadas de género, etnia, diferencia sexual desde múltiples contextos culturales, desde una gran diversidad de raíces y espiritualidades, todas ellas búsquedas por transformaciones que trascienden hace tiempo los límites disciplinarios.

CAPÍTULO 1

TEOLOGÍA FEMINISTA EN CHILE: ALGUNOS HITOS

Nuestra historia como mujeres haciendo teología, ya sea en comunidades, grupos, o iglesias, se ve reflejada en los caminos que hemos recorrido juntas durante los últimos treinta años. Abarcan una buena parte de nuestras vidas, siendo testigos de cambios personales, tanto en nuestras familias y amistades, como en las organizaciones en las que hemos participado. Es una historia de descubrimientos, dolores, decisiones, reflexiones, nuevas prácticas y, sobre todo, una historia sobre la búsqueda de espacios propios.

En este capítulo describo algunos momentos e hitos de este recorrido, del cual he formado parte activa; eso significa, inevitablemente, ser subjetiva y selectiva. Mientras más lejano queda el objeto en el tiempo, más fácil se vuelve mirarlo. Pero dificulta la tarea el hecho de que los pocos trabajos o investigaciones realizados sobre este proceso (Seibert, 1994; Sjørup, 1998; Cordero, Seibert, 1999; Seibert, 2008)[6] siguen inéditos. Este capítulo privilegia la mirada a las décadas de 1980 y 1990; en relación a ello, es interesante ver en qué manera las reflexiones y prácticas de esos años dan un cierto piso al trabajo actual. ¡No estamos comenzando siempre de nuevo!

Durante las dos últimas décadas, la importancia de la mirada a y desde la teología está también más reconocida al interior del movimiento de mujeres y feminista, a fin de avanzar en la lucha por los derechos humanos y la dignidad de las mujeres, lucha muchas veces obstaculizada por instituciones y discursos teológicos.

La teología, la ética y la espiritualidad —históricamente, patrimonio de algunos varones— aparecen como espacios importantes para el cambio; teologías, éticas y espiritualidades (en plural) se van abriendo cuando las mujeres comienzan a habitarlos y a apropiarse de ellos. Hablar de teología significa hablar de las imágenes de lo sagrado, de Dios, del misterio que nos habita y que habitamos. Lleva a reconocer las relaciones estrechas entre las imágenes de lo sagrado (nuestras teologías), las imágenes del ser humano, las relaciones entre mujeres y hombres (nuestras antropologías) y nuestras cosmovisiones. En estas imágenes, visiones y relaciones, se expresa la espiritualidad y se define la ética.

---

6 Las revistas Pastoral Popular del CEDM, Evangelio y Sociedad de SEPADE y Con-spirando han publicado notas de prensa, entrevistas o breves relatos de algunas actividades realizadas.

Contextos

Fue la invitación del equipo del Programa de la Mujer del CEDM para la Semana Teológica del año 2001, lo que me obligó a pensar en los contextos del quehacer teológico de las mujeres en Chile a partir de la década de los ochenta. Toda reflexión se realiza dentro de múltiples contextos, más o menos conscientes. Los mismos procesos reflexivos abren nuevas conexiones y permiten comprender cómo las diferentes situaciones y acontecimientos históricos, interpretados y apropiados de diversas maneras, constituyen nuestros contextos: así podemos reconocer nuestro conocimiento como situado y localizado en contextos históricos, económicos, religiosos, culturales y emocionales que han permeado la convivencia, y marcado las relaciones de género.

La conquista y la colonización constituyen un contexto muy amplio en América Latina. Los más de 500 años de dominación, de exterminio de los pueblos originarios y sus culturas, así como los procesos de mestizaje, resistencias y sincretismos, han marcado las identidades de mujeres y hombres de la región. Las conmemoraciones del año 1992 dieron lugar a la posibilidad de revisitar esta historia de conquista, violencia y evangelización, y de preguntar por la presencia de las culturas, cosmovisiones y prácticas religiosas pre-hispánicas, que han permanecido marginalizadas y sumergidas, sobrevivido clandestinamente o en forma de diferentes sincretismos. Fueron también la ocasión para darse cuenta de cómo ciertos patrones de ejercicio de poder de las instituciones (Estado, Ejército, Iglesia) permanecen presentes en los conflictos políticos actuales. El modelo de tutelaje, por ejemplo, que se instaló en este proceso, caracteriza todavía el patrón de relación de la jerarquía católica, especialmente evidente en los debates sobre familia, sexualidad y reproducción.

El marianismo surge a partir de la conquista y la evangelización como un elemento cultural clave para la identidad religiosa y de género en América Latina. Es en las imágenes y celebraciones de la virgen donde, muchas veces, aparece el sincretismo y se traslucen tradiciones anteriores. Tal es el caso de la fiesta de la Tirana en el norte de Chile, que se remonta a una historia significativa del lugar: la memoria de la princesa indígena Niusta (ver Cordero, Martínez, 2004)[7].

La colonización violenta, el 'blanqueamiento' forzado y los sincretismos religiosos, han influenciado tanto las identidades de género como las imágenes de lo sagrado y el quehacer teológico. La antropóloga Sonia Montecino

7 En el libro *Vírgenes y diosas en América Latina. La resignificación de lo sagrado*, mujeres de once países latinoamericanos trabajan sobre las memorias sumergidas y tradiciones detrás de las imágenes y celebraciones de la virgen. (Cordero, Pujol, Ress, Trillini, 2004.)

describe esta relación, en su libro *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno:*

> ***Un mito de origen***
> "El mito mariano resuelve nuestro problema de origen —ser hijos de una madre india y de un padre español— y nos entrega una identidad inequívoca en una Madre Común (la Virgen) [...], y por ello es preciso reactualizar permanentemente ese vínculo a través del rito (las peregrinaciones, los cultos a María, los festejos en su honor).
> Si todos somos engendrados por esa 'Magna Mater' la aceptación de ser hijos de dos culturas, de un padre blanco y de una madre india, se oblitera. En este sentido, tal vez, el marianismo, en tanto mito y rito, ha permitido que el proceso de 'blanqueamiento cultural' [...] se produzca, amortiguando el conflicto de asumirse como mestizo. El marianismo sería un elemento central para el encubrimiento de nuestros orígenes históricos, al proponer una génesis trascendente, un nacimiento colectivo desde el vientre de la diosa-madre.
> En este sentido, el mito nos hace, por un lado, crearnos una historia (o una 'novela familiar' en términos psicoanalíticos), y por el otro nos arroja, casi sin percibirlo, al drama de nuestra historicidad. Decimos drama porque aquello negado siempre pugna por reaparecer. El símbolo mariano latinoamericano precisamente por ser producto del sincretismo religioso, enuncia en sí mismo los desplazamientos y entrecruzamientos de dos (o más, si consideramos el aporte negro) cosmovisiones que se han hecho síntesis en el plano de la experiencia, pero no en el de la 'conciencia'.
> Desde la óptica de las identidades de género, el símbolo mariano constituye un marco cultural, que asignará a las categorías de lo femenino y lo masculino cualidades específicas: ser madre y ser hijo respectivamente. Las implicancias de estas categorías en las vivencias y experiencias de mujeres y hombres poblarán su universo psíquico y darán modelos de acción coherentes..." (Montecino, 1991:29/30).

Un contexto diferente, más cercano en el tiempo, viene a ser el protagonizado por las *dictaduras militares* en Chile y en muchos otros países de América Latina durante las décadas de los setenta y ochenta y los movimientos de defensa de los derechos humanos.

El golpe militar de Augusto Pinochet (11-09-1973) significó una profunda ruptura del sistema político, económico y cultural de Chile. Se cerraron los espacios de discusión y participación propios de un orden público democrático, y se violaron, sistemáticamente, los Derechos Humanos. Las políticas económicas y sociales empeoraron la calidad de vida y acrecentaron la

desigualdad social. Desde el inicio de la dictadura militar, y ante la violación indiscriminada de los Derechos Humanos, algunas iglesias cristianas, en conjunto con la comunidad judía, formaron el Comité Pro Paz, que fue seguido por la Vicaría de la Solidaridad, organizada por la Iglesia Católica y, en el ámbito protestante, la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas (FASIC).

En aquel tiempo, las mujeres tenían un rol protagónico en la lucha por la sobrevivencia, la búsqueda de los familiares y la ayuda a los/as víctimas. En este proceso, muchas mujeres se reconocen como sujetos y aparece la fuerza de las mujeres en movimiento. Sandra Palestro describe algunos cambios que mujeres, en muchas organizaciones populares —ollas comunes, comprando juntos, talleres de arpilleras— comenzaron a experimentar cuando, al organizarse en defensa de sus familias y en pos de la sobrevivencia, crearon lazos de solidaridad y confianza, descubriendo que, como mujeres, compartían otras problemáticas, hasta ahora ocultas en la esfera privada:

> "La identidad hegemónica de la mujer, referida a ser madre, esposa, dueña de casa, comenzó a ser cuestionada. En cuanto entendíamos que la mujer no se definía por sí misma, sino en referencia a otros: hijos, esposo, familia, iba emergiendo el reconocimiento del sujeto mujer, dotada de cuerpo, intelecto y sentimientos propios, a partir de los cuales se relacionaba con los otros y sobre los cuales podía ejercer plena soberanía. Se iba construyendo una definición de mujer solo por el hecho de serlo, aún cuando no cumpliera alguno o ninguno de los roles socialmente asignados. Se descorría el velo de 'lo natural' y aparecía la construcción social y cultural de los géneros.
>
> Desde allí no había mucha distancia hasta la verificación de las ocasiones en que éramos discriminadas, subordinadas y subvaloradas. Nos identificamos alrededor de la constatación de ser oprimidas y lo hicimos en circunstancias sociales y políticas dolorosas y opresivas.
>
> Entonces el movimiento comenzó a bullir: la autovaloración los afectos, las angustias, la compleja búsqueda de especificidad, nuestra fuerza, la sexualidad, todo eso fue motivo de reflexión y debate. Y todo fue simultáneo a una intensa lucha antidictatorial" (Palestro, 1991).

Posteriormente, los movimientos sociales empezaron a reconstruir los lazos sociales destruidos por la represión, proponiendo innovadores marcos interpretativos de la realidad, que hicieron visibles las desigualdades étnicas y de género. Las organizaciones no gubernamentales implementaron programas sociales para atender situaciones de vulnerabilidad e injusticia extrema con una nueva orientación, que combinaba la libertad y autonomía

de las personas con la justicia social. Dentro de estos movimientos, se fue conformando el movimiento de mujeres a partir de mujeres de partidos de izquierda, de organizaciones por los derechos humanos y feministas. El desarrollo del movimiento y discurso feminista que une la lucha democrática con la igualdad, la autonomía y la libertad de las mujeres, había encontrado un espacio en el *Círculo de la Mujer* que formaba parte de la Academia de Humanismo Cristiano[8]. Sin embargo, en el caso del movimiento de mujeres la cercanía de la Iglesia Católica con los movimientos antidictatoriales no estuvo exenta de conflictos. Las posiciones críticas al papel de las normas y prescripciones de la Iglesia Católica en el ámbito de la familia, la sexualidad y la reproducción y los conflictos que provocaron los escritos del Círculo de la Mujer sobre sexualidad llevaron a su expulsión de la Academia. Estos conflictos se repetían a nivel de comunidades cuando las mujeres organizadas en ollas comunes, talleres solidarios u organizaciones de DDHH, tomaron mayor conciencia de las opresiones sufridas sólo por el hecho de ser mujeres. Luego se comenzaron a abrir espacios propios de las mujeres (tales como las Casas de la Mujer). Las primeras, Casa Sofía, Casa Malen y Casa Gabriela, fundadas por religiosas; otras, como la Casa de la Mujer de Huamachuco, por mujeres de la población en busca de un espacio propio para conversar sobre sus vivencias y conflictos cotidianos.

La dictadura y la resistencia fueron no sólo acontecimientos políticos y sociales, sino también lugares de luchas teológicas. Así lo afirma la teóloga danesa Lene Sjørup en su investigación sobre las diferentes formas de resistencia religiosa efectuadas por mujeres contra la represión. Ella pretende demostrar que Pinochet y el régimen militar utilizaban un discurso teológico, que fundamentaba sus políticas represivas, al postular, por ejemplo, la lucha entre 'buenos' y 'malos', o al promover una imagen de las "buenas mujeres" y enfatizar la imagen de la Virgen del Carmen:

El Dios de la guerra, el ejército de salvación y el general María

"En el discurso público de Pinochet, el gobierno militar describió su proyecto nacional como un proyecto religioso, dirigido contra el marxismo. Mientras los seguidores del régimen militar fueron vistos como cristianos, los opositores son descritos como ateos, materialistas y cripto-o pseudorreligiosos. Por eso, el ejército no sólo asumió el control en Chile, sino estaba actuando en una guerra religiosa.

Cuando en 1977 un grupo de Bautistas norteamericanos visitó Chile, Pinochet les contó: 'Ustedes saben que el movimiento del 11 de septiem-

8 Creada por iniciativa del Cardenal Raúl Silva Henríquez en 1975. Esta Institución permitió a un amplio grupo de intelectuales del país, en especial en el campo de las ciencias sociales, desarrollar un espacio para la creación y difusión de conocimientos sobre 1a realidad política, económica, social y cultural.

bre fue especialmente dirigido a salvar la parte espiritual de la patria, porque estábamos cayendo en un marxismo materialista donde se pierde lo más grande que tiene el hombre, la parte espiritual'.

[…] Se dijo que el pueblo había esperado 'la salvación' por el ejército. En respuesta a la oración de la gente por la salvación, 'Chile' iba a respetar su fe. Desde ahora, la fe y la esperanza de los chilenos fueron puestas en lo espiritual, no en el 'mal'. En la junta militar los hijos de Chile no sólo habían sido rescatados, sino encontrado sus padres espirituales. La nueva libertad era religiosa, y esta religión fue garantizada por el régimen militar.

La teología de Pinochet implicaba una imagen de lo divino, una soteriología y también una mariología que fueron conectadas estrechamente con la nación de Chile.

[…] En el discurso de Pinochet el dios omnipotente fue descrito como asistiendo al golpe. Su dios fue pintado como uno que legitima a la junta y a su dictador, cada vez más poderoso. 'La oración del soldado' de octubre de 1978 revela una teología basada sobre la imagen de un dios todopoderoso de la guerra.

[…] La Virgen del Carmen es la patrona del ejército chileno. Ella es oficialmente nombrada como 'general de ejército' y recibe un salario como tal. El 3 de abril de 1987 fue nombrada reina de Chile por el Papa Juan Pablo II durante su viaje a Chile. En el discurso del ejército, María es vista como la que incesantemente intercede al padre por los militares.

[…] Las fuerzas armadas aparecieron como poseedores de un valor moral mayor, porque mostraban un espíritu esencial de auto-sacrificio, fueron nobles, vigilantes y amantes de su país. También las mujeres eran esencialmente honestas, defendían los valores espirituales y conservaban la tradición de la nación; como fundamento de la familia y educadoras las mujeres decidían el futuro de Chile. Eso es su tarea fundamental. Por eso tenían el deber de rebelarse contra el gobierno marxista; y se proyectó la imagen de que habían sido las mujeres las que llamaron al ejército para que éste pudiera salvar la nación. Ambas, la *patria* y las mujeres fueron, por supuesto, femeninas, y los no-chilenos las habían ofendido. Ambas necesitaban las fuerzas armadas para ser salvadas y para que la nación pudiera ser conservada para la juventud chilena.

[…] Se puede caracterizar al discurso militar en el Chile de Pinochet como un discurso guerrero, esencialista y nacionalista que dividió el mundo en amigos y enemigos. […] Por su misión, lo militar fue divinizado y dotado de valores éticos especiales: el perdón fue desactivado cuando su misión era amenazada, así que la guerra, la violencia, la tortura, el asesinato, el exilio, etc. fueron delimitados desde el discur-

so teológico. Estos rasgos fueron considerados obvios y como tales no fueron explicitados directamente en la cultura militar, pero los militares se identificaron consistentemente con un lado del universo dualista en que operaron: dios/diablo, puro/contaminado, sagrado/profano, espiritual/material, bien/mal. La teología nacionalista pertenecía a un contexto ideológico que formó parte de la lucha. Fue encargada de uniformar tanto a la nación como al enemigo a través de una nueva definición de una serie de conceptos que transformaron la nación Chile como de tergiversar la realidad conscientemente a través de secretos y mentiras. El discurso teológico de Pinochet podría parecer una mera imperialización de símbolos teológicos. Sin embargo, el discurso teológico nacionalista es la extensión de una tradición teológica que tiene sus raíces profundas en la historia del cristianismo, tal como lo reclama el discurso militar" (Sjørup, 1998: 14 -22).

El *movimiento de mujeres* y *feminista*, la *reflexión feminista* y las *teorías del género* han formado parte de nuestros contextos y marcos de referencia. Insertas en el movimiento social, de la lucha por los derechos y por relaciones de igualdad y justicia, durante la dictadura, las mujeres demandamos "democracia en el país y en la casa", tarea inmensa que venía a cuestionar las relaciones en todos los ámbitos de la vida pública y privada; hicimos memoria, redescubriendo las "otras" historias silenciadas, la vida cotidiana, las genealogías femeninas. Entraron en las conversaciones nuevos marcos de referencia, herramientas de análisis y visiones de mundo: la construcción social de la realidad, el patriarcado, las teorías feministas y, luego, las teorías de género, siempre con sus respectivas críticas. Aprendimos sobre la diversidad entre las mujeres ("la" mujer no existe) y la diversidad que es cada una (un cuerpo donde las experiencias vividas han dejado huellas). Descubrimos nuestras contradicciones y deseos, más allá de la racionalidad, la consciencia y el deber ser.

La reflexión teológica feminista en Chile se desarrolló en este contexto y en un doble movimiento. Hacer teología feminista tenía que ver con cuestionamientos y diálogos entre espacios históricamente separados: el ámbito de la fe, vinculado a las iglesias y su historia al menos ambigua cuando de las mujeres se trata, y el movimiento de mujeres que ha levantado sus demandas en oposición a las enseñanzas eclesiales. La pregunta si es posible ser cristiana y feminista, fue formulada desde "afuera" —desde las iglesias, por un lado, y las feministas, por el otro— y exigió también tomar decisiones personales y definir la propia identidad, algunas mujeres se salieron de los espacios eclesiales; otras, entendiendo su espiritualidad en un sentido ecuménico cada vez más amplio (no necesariamente ligado a las institucio-

nes tradicionales) permanecieron en las instituciones *desertando en el lugar* o afirmando *somos iglesia*. Sea, como sea, el quehacer teológico feminista se ubica *en la frontera* de espacios históricamente separados, o en una relación conflictiva. En ese sentido, la teología feminista le debe mucho a la reflexión feminista y al movimiento de mujeres, pues fueron las luchas y reivindicaciones políticas de las mujeres (por el derecho a voto, entre otras), lo que atrajo la atención sobre las justificaciones bíblico-teológicas de la discriminación hacia ese género, y fueron los movimientos de liberación o defensa por los derechos humanos y las teologías liberadoras que las sostuvieron, donde las mujeres descubrieron los alcances y límites de su liberación y derechos, también en cuanto mujeres.

A su vez, en sus búsquedas de sentido, muchas mujeres vinieron a comprobar que vivir su espiritualidad no se relacionaba, necesariamente, con la institución religiosa. De ahí la importancia de crear espacios de encuentro, celebración y reflexión, para explorar y compartir otras formas de espiritualidad que emergen desde la vida cotidiana, el cuerpo y sus ciclos y la participación social. Estas exploraciones, y las reflexiones teopolíticas y éticas resultantes pueden, a la vez, aportar/ integrar a las acciones y reflexiones de un movimiento feminista más amplio.

La educación popular como contexto metodológico

La *educación popular* como praxis transformadora jugó un rol importante para los movimientos sociales y la iglesia liberadora, a partir de los setenta. Los grupos de alfabetización y educación de adultos/as contaron desde sus inicios con la presencia de mujeres. Sin embargo, las visiones políticas y sociales de corte marxista, impedían ver la discriminación de las mujeres o la violencia sexual como temas de la educación popular, a pesar de su punto de partida en las experiencias de vida. Los cambios llegaron desde diferentes ámbitos. El movimiento de mujeres/feministas en América Latina se apropió de la propuesta de la educación popular. Una expresión es la formación de la Red de Educación Popular entre Mujeres (REPEM) en 1981. A la vez, el trabajo del movimiento logró permear la agenda internacional de Naciones Unidas en la búsqueda de influir en las políticas públicas.

Las Conferencias Internacionales de El Cairo (1994), Copenhague (1994) y Beijing (1995), además del trabajo paralelo realizado por las ONG's, hicieron evidente el rol de las mujeres para un desarrollo sustentable y la protección del medio ambiente; consagraron, también, los derechos de las mujeres como derechos humanos inalienables y universales, y denunciaron la violación de estos derechos en los ámbitos de la salud, la sexualidad y reproducción y en el acceso a la educación, entre otros.

A partir de la educación popular, se han desarrollado diversas metodologías para el trabajo entre mujeres que vivían violencia doméstica y sexual, depresión y estrés. Mencionamos aquí el trabajo realizado en las Casas de Mujeres poblacionales, como el trabajo pionero realizado por religiosas de Maryknoll en la Casa Sofía y la Casa Malen, en Santiago, y la Casa Yela, en Talca, donde, desde la década de 1980, se ha realizado un trabajo con mujeres populares en la línea de la salud mental y del desarrollo personal.

Este trabajo ha dado origen a otras experiencias, como la del Colectivo *Capacitar*, que comparte técnicas de trabajo corporal y sanación y que surgió desde un centro de educación popular, relacionado con la teología de la liberación. Dos de las integrantes de este equipo describen el desplazamiento de sus prácticas educativas como un movimiento "del papelógrafo al cuerpo"[9]. Las mujeres que participan en estas experiencias formativas y que se organizan en torno a las tareas de la sanación se han autodenominado sanadoras populares.

La experiencia del Colectivo *Con-spirando* en Santiago se inscribe en este mismo proceso; desde un trabajo de 'darse cuenta' y tomar conciencia, este equipo ha incorporado el trabajo corporal y la psicología social como herramientas para la *trans-formación cultural*, como hoy denomina su propuesta metodológica[10]. En sintonía con las proposiciones de la educación popular y feminista, que concuerdan en la experiencia como punto de partida, se entiende que las vivencias, en contextos históricos, sociales, políticos y religiosos, son el punto de partida en un proceso que promueve la exploración y movilización de los contenidos aprendidos respecto a los diferentes temas a abordar, para luego ampliar el repertorio de información y conocimiento con insumos provenientes de diversas fuentes de conocimiento, invitando a la elaboración de nuevas síntesis. Es a partir de esta propuesta metodológica integradora que se abordan temáticas como la sexualidad, la ética, la superación de las relaciones de violencia, el liderazgo, la participación y la incidencia política.

9 Martínez, Victoria y Doris Muñoz en Con-spirando Nº 26.

10 Ver la sistematización de las experiencias educativas en la serie "Nuestro cuerpo –Nuestro territorio" : *Partir del cuerpo* (2006), *Éticas y sexualidades* (2008), *Más allá de la violencia* (2009) del Colectivo Con-spirando.

Un marco de referencia: La teología feminista en América Latina

Las teólogas Ivone Gebara (Gebara, 1993), Elsa Tamez (Tamez, 1998) y María Pilar Aquino (Aquino, 1992), han descrito las prácticas y reflexiones teológicas feministas desarrolladas a partir de 1970 en América Latina. Las tres teólogas han estado presentes en Chile, en el contexto de las Semanas Teológicas "Mujeres haciendo teología", organizadas por el Centro Ecuménico Diego de Medellín[11]. En marzo de 1993, la teóloga brasileña, Ivone Gebara, presentó una propuesta que describe los caminos de la teología feminista en América Latina en tres fases. En el mismo año, la teóloga mexicana radicada en Costa Rica, Elsa Tamez, presentó su visión del proceso, ordenada de manera más lineal, dando cuenta de los cambios sucedidos en cada década a nivel político, económico y eclesial en América Latina, y ubicando el desarrollo de la hermenéutica bíblica feminista en el contexto de la teología de la liberación y en diálogo con los movimientos y reflexiones feministas. Las tres autoras, con énfasis diferentes, coinciden en constatar el desarrollo de un proceso con momentos claramente diferenciables. Sin embargo, vale la pena detenerse en la observación de Ivone Gebara, quien señala que estas fases pueden distinguirse, pero no necesariamente tienen lugar de forma sucesiva; también se entrelazan y pueden darse de manera simultánea.

La primera etapa, el *descubrimiento de la mujer como sujeto histórico oprimido* coincide en gran parte con la década de los setenta, caracterizada por la efervescencia de los partidos de izquierda y los movimientos populares, como también por la aparición de las dictaduras militares. Destacan la presencia de la teología de la liberación y de las comunidades cristianas populares. Las mujeres participan activamente en las organizaciones sociales y en las comunidades de base. En este proceso muchas mujeres comienzan a descubrirse como sujeto histórico oprimido y también como sujeto de liberación. Aparece la mujer como doblemente oprimida y se extiende la opción por los pobres a la opción por la mujer pobre. La espiritualidad se vive dentro de este contexto de lucha y resistencia. Se abre la mirada hacia una lectura de la Biblia con ojos de mujer y, en mucho menor grado hacia las mujeres en la producción teológica. La siguiente cita ilustra el pensamiento de este momento: "En este encuentro llegamos a la conclusión que la Teología feminista, representa nuestra manera específica de luchar por el derecho de toda persona a la vida. La VIDA es la clave para la interpretación de las experiencias de las mujeres. Ellas son las que pueden engendrar y conocer la fragilidad intrínseca de la vida humana, la nutren, la protegen, y se abren a la solidaridad y compasión. El hecho de no sólo 'tener', sino SER un cuerpo que se extiende para contener

11 Ivone Gebara 1993, María Pilar Aquino 1994 y Elsa Tamez 1996.

a otro, fomenta el deseo de salir de su propia piel para sentir-con, sufrir-con, para sentir con-pasión" (Mujeres para el Diálogo, 1979: 21).

Una segunda etapa, denominada por Gebara como "feminización de los conceptos teológicos" se va desarrollando, principalmente, en la década de los ´80 caracterizada por los movimientos revolucionarios en Centroamérica, las luchas contra las dictaduras militares y las democracias restringidas. Es el momento de la persecución de la teología de la liberación. En esta década aparecen los diferentes rostros de los pobres y el reconocimiento de que cada uno tiene un color y una cosmovisión particular. En el marco de temas teológicos, como el Reino de Dios y la historia humana, la teología de la vida y la teología de la muerte, una espiritualidad de la liberación y del martirio, surge también un mayor diálogo sobre el quehacer teológico de las mujeres (Tamez, 1986 b). En comunidades y talleres, las mujeres desarrollan una gran variedad de prácticas litúrgicas; acentuando el cuestionamiento a las prácticas donde las iglesias silencian e invisibilizan a las mujeres, o las excluyen de la representación y toma de decisiones. Paralelamente a la práctica de la lucha y del compromiso, se evoca la necesidad de una praxis del cariño y de la ternura, aparece un cuestionamiento del patriarcalismo, la búsqueda de hablar de Dios en un lenguaje más inclusivo, de evocar otras imágenes y figuras (Tamez, 1986[a]). Sin embargo, el discurso teológico sigue siendo fundamentalmente patriarcal, androcéntrico y dualista.

La perspectiva de género y la visión ecofeminista son dos elementos importantes que se incorporan a la praxis y reflexión teológica de las mujeres (y de algunos hombres) en la década de los noventa. En esta década, caracterizada por la caída del muro de Berlín, la implementación masiva del sistema neoliberal y el "fin de las utopías", se plantea con más fuerza la necesidad de revisar los paradigmas vigentes en lo que a perspectivas de cambio se refiere. Desde diferentes ángulos, se propone una reconstrucción de los paradigmas. Ivone Gebara acuña la expresión *ecofeminismo holístico* para denominar esta etapa, que busca redefinir la antropología, la cosmovisión y, con ello, se replantea la revisión de todos los tópicos de la teología (Gebara, 1993: 86).

Lentamente, se van introduciendo las teorías de género en la reflexión teológica feminista, y ésta se abre a otros temas como el cuerpo, la vida cotidiana, la sexualidad y los derechos reproductivos. Esto da lugar a discusiones en torno a los límites de la liberación (ver capítuloV). Elsa Tamez señala al respecto que lo más interesante de este momento son las preguntas: "La pregunta fundamental es cómo articular la hermenéutica y teología feminista con las preocupaciones básicas de nuestros pueblos pobres y el sistema económico del mercado y sus políticas neoliberales" (Tamez, 1998: 10/11).

En este proceso se han abierto nuevas perspectivas epistemológicas, nuevas hermenéuticas y nuevos temas en la reflexión teológica que han entrado

en diálogo con procesos similares de las mujeres en otros continentes, como lo evidencian los encuentros organizados por la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (Fabella, Oduyoye, 1988 y Mananzan, 1996) o el Consejo Mundial de Iglesias (Ortega, 1995). También a nivel internacional, la problemática religiosa ha estado constantemente presente como parte de los cuestionamientos y temas que las mujeres han levantado en las Conferencias Internacionales de El Cairo y Beijing, donde, desde posturas religiosas fundamentalistas, se han puesto en juego los avances en torno a una mayor calidad de vida para las mujeres.

El mapa que ubica las diferentes etapas de la teología feminista latinoamericana en su contexto histórico y como momentos de desarrollo de un discurso a nivel personal y grupal, nos ha servido para mirar los propios procesos vividos en Chile. En talleres y cursos, compartimos experiencias similares y descubrimos algunas especificidades de nuestra propia cartografía. El reconocimiento de *la mujer como sujeto histórico oprimido* acontece una y otra vez cuando las mujeres inician un proceso de autoconocimiento y reflexión sobre su condición de mujer, el patriarcado y la religión. La simultaneidad de la mujer heroína, madre y supermujer, con la visión de la mujer víctima, es un tópico recurrente. También lo es la sobrevalorización y afirmación de estereotipos acerca de las cualidades femeninas y la maternidad que se producen como parte de este mismo proceso. La victimización de las mujeres y la glorificación de su sacrificio y sobreesfuerzo marcan, como lo señala Gebara, los límites de esta mirada. Así lo han expresado muchas mujeres que dijeron, dándole nombre a este agotamiento: "las guerreras están cansadas".

Como respuesta a este agotamiento y el reconocimiento de los patrones que favorecen su reproducción, surgieron múltiples maneras de protesta y cuestionamiento, que en muchos casos llevan a flexibilizar conductas y ampliar las miradas. Aparecen las diferentes expresiones de un protagonismo de la propia espiritualidad; las mujeres "negocian" sus percepciones y decisiones con las posturas oficialistas y aprendidas; soy "católica a mi manera", es una expresión característica de este momento, al igual que la exploración más consciente de diferentes prácticas religiosas.

Lo que Gebara caracteriza como la feminización de los conceptos teológicos, está presente en un menor grado, en lecturas que, relacionadas con la primera etapa, tienden a ser más esencialistas y a afirmar estereotipos de género (especialmente, el de las mujeres madres y sus cualidades). Muchas mujeres se mueven entre la primera y la tercera etapa. La propuesta ecofeminista que relaciona la dominación de las mujeres con la explotación de la tierra, sosteniéndose ambas en un patrón de violencia real y simbólica es acogida y lleva a la necesidad de revisar todos los ámbitos y relaciones; este incluye exploraciones tan diversas como reconectarse con las tradiciones de

los pueblos originarios, miradas que buscan más allá del patriarcado y lecturas de la diversidad sexual.

Lo común —y una de las características principales de los procesos compartidos por muchas mujeres en Chile— ha sido la búsqueda de espacios propios. Éstos llevan, luego, a una desinstitucionalización física, como en el caso del colectivo *Con-spirando* y otros espacios de mujeres, al igual que en las prácticas religiosas y espirituales, que se caracterizan, cada vez más, por un mayor sincretismo donde la exploración e incorporación de diferentes prácticas espirituales a nivel grupal y personal, no es percibida como contradictoria, tal como lo describe Josefina Hurtado (Hurtado 2008).

El ecumenismo como contexto, espacio y característica de estas búsquedas ha sido un elemento clave para este proceso. Es notable que incluso en el ámbito evangélico, los grandes encuentros de mujeres pentecostales se organizaron a partir de un organismo ecuménico, Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE), abriendo espacios de encuentro a mujeres de diferentes iglesias evangélicas; algo parecido sucedió con los encuentros nacionales organizados desde el Centro Ecuménico Diego de Medellín que permitieron confluir a mujeres de iglesias, organizaciones y partidos políticos en tiempo de dictadura. Pareciera haber una necesidad de autonomía y de espacios menos controlados institucionalmente, para poder conversar, confrontar ideas y pensar alternativas que trasciendan los límites de los espacios y discursos autorreferidos. En el siguiente apartado se revisarán algunos hitos de este proceso en Chile.

Memoria de Encuentros Latinoamericanos:

1979: Tepeyac, México: Mujer, Iglesia y Sociedad.
1978: Consejo Mundial de Iglesias (CMI), Comisión de Fe y Orden inicia el proyecto de un Estudio: Comunidad de Mujeres y Hombres en la Iglesia.
1981: Encuentro regional de este tema en Costa Rica.
1983: IX Simposio Internacional de CEHILA (Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina), San Antonio, Texas: "La Mujer pobre en la Historia de la Iglesia en América Latina".
1984: Comisión Latinoamericana de Mujeres, Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT).
1986: Primer Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas, Buenos Aires.
1986: Primer Encuentro Intercontinental desde la Perspectiva de la Mujer, Oaxtepec, México.
1990: se crea la Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina, con

sede en Costa Rica.
1993: Segundo Encuentro de Teólogas Latinoamericanas, Rio de Janeiro: "Espiritualidad por la Vida: Mujeres resistiendo y trabajando contra la violencia".
1994: I Encuentro de Profesoras de Teología, Costa Rica.
1994: Diálogo Internacional de Mujeres Teólogas: Espiritualidad por la Vida: Mujeres Teólogas contra la Violencia Hacia las Mujeres", San José, Costa Rica.
1999: Tercer Encuentro de Teólogas Latinoamericanas, Bogotá "La sociedad que las mujeres soñamos".
2005: Cuarto Encuentro de Teólogas Latinoamericana y Caribeñas, La Habana.
2009: V Encuentro de Teólogas de América Latina y el Caribe.

A partir de 1981, se realizan los Encuentros Feministas Latinoamericanos. La crítica de la religión patriarcal y el tema de la espiritualidad han formado parte de las reflexiones durante los Encuentros, que a su vez han nutrido la práctica teológica feminista:
Colombia (1981); Perú (1983); Brasil (1985); México (1987); Argentina (1990); El Salvador (1993); Chile (1996); República Dominicana (1999); Costa Rica (2002); Brasil (2005); México (2009).

Hitos del quehacer teológico de las mujeres en Chile

Los 80: Mujeres configurando espacios

Desde el inicio de los ochenta, se han abierto diferentes espacios de relectura bíblica y reflexión teológica de y para mujeres. Iglesias y congregaciones religiosas históricamente han tenido sus grupos de mujeres, pastorales de la mujer o *dorcas* (como se autodenominan muchos grupos de mujeres pentecostales), y algunas de ellas comienzan a integrar una perspectiva de género en su trabajo.

En este período, diferentes organismos ecuménicos crearon programas de la mujer, tales como el Programa Teología desde la Mujer del Centro Ecuménico Diego de Medellín (CEDM) y el Programa Teología desde la Perspectiva de las Mujeres de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile; otros organismos han abordado la problemática religiosa como parte de Programas de la Mujer (SEPADE, CEMURI).

De las múltiples experiencias de actividades y procesos vividos en el ámbito de las iglesias, las organizaciones sociales y el movimiento de mujeres,

hay registros —algunas síntesis de encuentros y seminarios, o folletos y cartillas de formación— que dan cuenta del trabajo realizado, pero la mayor parte permanece a nivel oral. Es por eso que en las siguientes reflexiones me basaré en el documento *Mujeres configurando espacios* (Seibert, 1994), que es un primer intento de relatar la experiencia del Programa Teología desde la Mujer del CEDM entre los años 1983-1993 y de entregar una sistematización del trabajo que refleja procesos de diferentes grupos de mujeres durante este período, en relación a su espiritualidad, lectura bíblica, reflexiones teológicas y éticas.

Estoy consciente de que el trabajo allí recogido representa sólo una parte de lo realizado por programas, organizaciones y grupos de mujeres en este período. Por el otro lado, el hecho de que se sistematizaran actividades desarrolladas de manera metódica durante diez años significativos, tanto para la historia del país como para el movimiento de mujeres y la teología feminista en Chile, puede ilustrar y ejemplificar procesos que, con matices diferentes, fueron vividos por mujeres en otras organizaciones e iglesias en Chile. A la vez, al revisar este documento —y el trabajo realizado entre los años 1983-1993— se puede constatar cuántas de estas búsquedas siguen vigentes. Llama la atención, de igual forma, aquello que se perdió: los múltiples espacios pequeños, talleres y grupos de mujeres en las Casas de la Mujer, en iglesias, parroquias, juntas de vecinos, donde la mujeres se reunían a conversar y aprender juntas; espacios tan vitales en tiempos de dictadura, y que luego han ido desapareciendo. Éste fue el resultado de la falta de recursos y de visión, de políticas públicas que parecieron poder ser capaces de prescindir de las organizaciones sociales, de ONG's que cada vez contaron con menos recursos o se vieron obligadas a cerrar sus puertas.

Este documento de 1994 recoge las temáticas más relevantes para las mujeres destinatarias del Programa en este período, como también algunos descubrimientos de participantes de estos procesos de reflexión y (trans)formación. Algunos ejemplos son:

* el interés por reconstruir la propia historia, personal, comunitaria y colectiva (del país y de la especie), de ubicarse en ella y habitarla;
* el descubrimiento del cuerpo personal y colectivo, y de las prácticas de sanación, junto con el interés por la ecología;
* una búsqueda de la espiritualidad en la vida cotidiana, de celebraciones, rituales y espacios de contención de y para mujeres;
* los intentos de significar y simbolizar la práctica, de decir la palabra propia;
* la valoración de una experiencia ecuménica cercana y el descubrimiento de otras tradiciones religiosas y espirituales —orientales, por ejemplo—, y de raíces indígenas de éste y otros países.

Interesantes son, también, los elementos de la metodología desarrollada en este trabajo, enfocada en el *darse cuenta*, entrelazando técnicas de educación popular con elementos del trabajo en salud mental, a fin de facilitar el intercambio y la reflexión en torno a la situación de las mujeres y sus prácticas políticas, sociales y religiosas. Este enfoque es, posteriormente, profundizado en el mismo programa y en otros espacios de formación (*Con-spirando:* Jardines Compartidos, *Con-spirando y Capacitar*: Escuelas de Espiritualidad y Ética Ecofeminista).

Los Talleres entre mujeres: espacios privilegiados de aprendizaje

Las propuestas y prácticas de la educación popular —incorporadas al trabajo de numerosos grupos y organizaciones en el tiempo de la dictadura en Chile— están presentes también en los grupos de mujeres.

Una de las características del trabajo realizado, es que se inicia casi siempre en grupos pequeños (como talleres, en las poblaciones o algún otro lugar de encuentro), en espacios protegidos, donde las participantes pueden hablar, conectarse con sus vivencias, compartirlas con otras mujeres, confrontarlas y recibir también nuevos elementos y herramientas para entender y analizar lo que están viviendo. Son estos procesos de aprendizaje, grupal e individual, los que luego llevan a reordenamientos y cambios.

Talleres Poblacionales

"Los espacios pequeños y protegidos, talleres de sensibilización para grupos de mujeres poblacionales en comunidades, parroquias e iglesias locales; experiencia que muy luego se extenderían a las Casas y Talleres de Mujeres constituyeron múltiples puntos de partida para la reflexión –teológica– de mujeres. Las participantes provenientes, por lo general, de una experiencia de grupo u organización, talleres solidarios, ollas comunes, comedores, equipos de salud, de derechos humanos, talleres de salud mental, espacios donde la temática de la mujer ha estado presente de diversas formas descubrieron ahora que 'su` problema, su experiencia de discriminación y opresión no era algo individual. Reconocieron que lo privado y cotidiano es al mismo tiempo político. Allí aparecieron también las iglesias en ambivalencia: espacios que, por un lado, han acogido a las mujeres como personas y a las/os pobres y sufrientes en sus necesidades, y por otro lado, han sido una instancia de formación y de acondicionamiento religioso y moral, perjudicial para la mayoría de las mujeres en relación a su sexualidad, su cuerpo y su autocomprensión/percepción como mujer.

Los talleres fueron –y siguen siendo– espacios que permiten a las mujeres descubrir y compartir cuál ha sido su rol en la familia, en la organi-

zación y en las iglesias: enfocado hacia el servicio, la entrega, la práctica solidaria y el compromiso con los demás; amor al prójimo, pero pocas veces amor a sí mismas.

Dentro de este proceso comienzan los cuestionamientos más amplios –de las relaciones en la pareja y en la familia, de la educación de las niñas y niños, de las relaciones en la organización, en la comunidad y en la sociedad. Se saca a luz la doble o triple opresión de la mujer, comprendiendo el patriarcado como una estructura de relaciones múltiples de poder, iniciándose así un proceso de darse cuenta, de buscar las raíces de los problemas y las alternativas.

Comienza el largo camino de escucharse a sí misma –las rabias y dolores, las heridas, las ganas y las alegrías que han marcado la vida– y al compartir las experiencias, las mujeres se dan cuenta que allí se revela la historia colectiva aún con colores y matices individuales.

La posibilidad de 'sacar para afuera' sin miedo y sin censura, de nombrar y llorar el sufrimiento y las injusticias vividas a diario, de ser acogida y de afirmarse mutuamente, permite también superar el dolor y la rabia, hacerse cargo de la propia vida, reconocer la propia capacidad, valorar los sentimientos, poder afirmarse y descubrir el propio poder y las posibilidades reales de ir contribuyendo a los cambios en las relaciones cercanas. De esta manera, los talleres se convierten muchas veces en pequeños espacios de sanación.

Hay elementos/ejes temáticos que de una u otra forma han estado presentes en los diferentes talleres a lo largo de estos años:

El conectarse con la propia vida, con el cuerpo, sus sentimientos, sus experiencias y su historia; revisar la historia de vida: re-encontrarse con la niña, con la adolescente hasta llegar a la mujer de ahora, recorrido que permite expresar lo vivido, y nombrar los hechos que han marcado positiva y negativamente a cada una; a partir de este recuerdo, las mujeres comparten y encuentran las vivencias y los temas comunes. Dentro de eso, la sexualidad es clave; sexualidad sentida, reprimida, negada, temida y finalmente descubierta como fundamental para vivir plenamente. Esa revisión incluye la historia de fe, las personas e instancias que marcaron en la niñez las imágenes de Dios, el deber ser, la imagen de la mujer buena, santa o virtuosa. Se hace evidente que las mujeres, como parte del proceso de darse cuenta y de buscar una identidad propia, se hacen cargo de su fe, expresan sus experiencias de Dios en imágenes nuevas, relacionadas con la naturaleza, las relaciones entre las personas, el universo –también con el útero y, a veces, con la Diosa.

Otro elemento que entra en este trabajo es la re-lectura bíblica, el reconocer y descubrir nuestra historia de opresión y de fuerza/valor en los

textos antiguos; comprender el mito y sus consecuencias, encontrarse con las mujeres y su participación en la historia de la salvación, especialmente su presencia en el movimiento de Jesús y en las primeras comunidades cristianas.

Aparece en este proceso, además, la necesidad de afirmar dentro del grupo este caminar, de acompañar este recorrido con la celebración y la liturgia. Así nacen y se comparten símbolos, cantos, lamentos, letanías, signos y danzas, círculos de energía, lugares y momentos sagrados para las mujeres en medio de una cotidianidad absorbente, muchas veces llena de limitaciones y sufrimiento.

Parece necesario enfatizar la importancia de estos espacios pequeños, de las múltiples experiencias chicas que se han ido realizando durante años, en sesiones semanales, por algunos meses, en muchos lugares. No son acontecimientos masivos, los grupos no tienen más que 12 a 15 integrantes, pero eso mismo permite que desarrollen la confianza necesaria para conectarse con las propias experiencias, incluyendo las dolorosas y las no gratas. Son espacios para revisar y releer, para compartir lo que se sabe, incluyendo los prejuicios y lo mal aprendido; espacios para recibir nuevos elementos que permitan comprender la realidad de vida y de fe, especialmente elementos que ayudan al desarrollo del ser mujer-sujeto y apoyan las búsquedas y la autonomía religiosa de cada mujer" (Seibert, 1994).

Transiciones 1988 - 1993

El inminente fin de la dictadura militar, el plebiscito de octubre de 1988, y así como las movilizaciones previas, la profunda esperanza de un cambio, fruto de largas luchas, mucha organización y negociaciones políticas, dieron un empuje a proyectos de mayor visibilidad y articulación, también al interior de las instituciones. En el caso del Programa del CEDM, surgieron nuevos proyectos, entre ellos, el boletín *Escobas, Manzanas y Hadas* y los Encuentros Nacionales que comenzaron en 1988 y continuaron en los años 90.

El boletín *Escobas, Manzanas y Hadas* nació como una respuesta al deseo de compartir, con un número mayor de mujeres, las experiencias y reflexiones surgidas en las diferentes actividades del Programa Teología desde la Mujer. Propuso nuevas perspectivas y elementos de reflexión para las mujeres cristianas. Dar pasos para cambiar "el cuento" antiguo, desde un lugar donde "las escobas eran usadas por las brujas, las manzanas asociadas a la tentación y las hadas a la magia" (*Escobas, Manzanas y Hadas*, No.1, junio, 1988:1) hasta, finalmente, desmitificar las imágenes de mujeres y contribuir a la construcción de una sociedad más humana, fueron los objetivos de estos

"Manuscritos de Mujeres". Las secciones del boletín invitaban a encontrarse con *Nuestra manera de ver*; a descubrir y expresar que *El cuerpo sabe... y habla*; a compartir experiencias de grupos y testimonios *Tomando la Palabra*; a conocer reflexiones teológicas, nuevas visiones de la Biblia, de Dios y de las iglesias que permiten ir *Vislumbrando algo nuevo*; a atreverse a poner en común "las cosas lindas que hacemos", *creando*; y a intercambiar informaciones, datos y *Noticias*.

"Sentimos a Dios de otro modo", es el título programático del primer número que aborda este tema, dándole un amplio espacio a diferentes testimonios de participantes en los talleres de trabajo corporal, y a reflexiones sobre la relación entre cuerpo y teología. Este hilo se seguirá tejiendo en los números siguientes, entregando cada uno elementos de reflexión sobre un tema específico y actual, como "Mujer y Cambio", "Mujeres gestando democracia" y "Derechos Humanos - ¿cómo sanar?", o retomando los trabajos de los cuatro Encuentros Nacionales realizados entre 1988 y 1992 desde el mismo Programa.

En 1988, el Programa Teología desde la Mujer invita a un nuevo espacio: el *I Encuentro Ecuménico Nacional de Mujeres Cristianas*. El Encuentro podría ser un momento para poner en común las experiencias, procesos, trabajos y visiones de las mujeres cristianas "en camino". Bajo el lema *Mujer, ¿qué quieres de ti? ¡Levántate y búscalo!*, se reúnen, en Santiago, ochenta mujeres, evangélicas y católicas, de diferentes lugares a lo largo de Chile. A partir de sus espacios de participación, se trabajan temas como "Desarrollo Personal", "Mujer y Cambio", "Relaciones Humanas y Poder", "Mujer y Sexualidad", "Organizaciones Sociales y Subsistencia", la participación de las mujeres en sus iglesias a diferentes niveles, el diagnóstico que hacen de ellas, y los sueños que mantienen en relación a su iglesia. En la celebración final, se comparten símbolos que expresan los sueños de iglesia presentes entre las mujeres: "... una Iglesia donde nos atreveríamos a decir lo que pensamos. Aquí, donde hay mujeres de distintos credos y de distintas ideologías, sentimos la valentía de decir lo que en nuestra iglesia no nos atrevemos a decir: queremos la iglesia en tierra de pobres", "nuestro símbolo ofrecido es una escoba. [...] Hoy queremos recuperar las escobas, símbolo de la opresión de la mujer, para que nos ayuden a sometemos a una limpieza interior y de nuestra historia. Que estas escobas sirvan también para limpiar nuestras iglesias. Soñamos una iglesia donde... se reconozca nuestra sabiduría diferente"(Seibert 1994:84).

La *experiencia ecuménica* marcó un hito importante durante este encuentro. Así lo reflejan los testimonios de dos participantes que tuvieron, por primera vez, este encuentro cercano con las "otras" mujeres. Este tipo de experiencias

se ha repetido, de una manera parecida, en muchos talleres y jornadas, y constituye uno de los aportes claves del Programa Teología desde la Mujer: la posibilidad de encontrarse, de sacar para afuera los prejuicios mutuos, y de descubrir el valor de la otra, lo que ella puede aportar al caminar propio.

> "Fue rico, me ayudó a crecer como persona, lo que más me impactó fue ver cómo la mujer cristiana ya estaba caminando, estaba aportando, viviendo la realidad... Tuve la satisfacción de conocer a una mujer que va a ser pastora. Es impactante que una mujer esté frente a una Iglesia, donde la mujer, por tradición, siempre fue postergada". "[Fue sobresaliente] la forma como la mujer protestante trabaja, la forma como se da, es auténtica... La amistad que surgió" "[De allí] hay un desafío para los cristianos... Yo ya no digo que soy católica, apostólica, romana, no, yo digo estoy caminando siendo cristiana y ahí estaría muy unida a la protestante. Inclusive, después de este Encuentro he entrado a iglesias evangélicas, me he sentado, los he visto y me ha entrado esa inquietud, cuando he salido lo hago con la satisfacción; digo: esto es el caminar de Cristo, es el vivir con Él".
>
> […] La experiencia de la mujer evangélica pasa por superar la barrera de ser minoría, y, en este momento, ser identificada con el régimen militar:
>
> "En un principio fui recibida muy fríamente, por el grupo que compartíamos el cuarto. Después me di cuenta del por qué de ese rechazo. Yo soy evangélica, las otras integrantes eran católicas... ellas creían que todos los evangélicos eran gobiernistas. Yo les conté que los evangélicos también estábamos en comisiones de Derechos Humanos, ollas comunes y participamos de protestas contra el gobierno". "[En este encuentro] conocí a personas católicas que no son como yo creía, de ese recuerdo que tenía de la infancia. Veo en las mujeres que han cambiado mucho... Antes no se metían en política... Veo que hoy se abren más a los evangélicos, antes nos consideraban los "descarriados", como que nosotros teníamos un Dios y ellos otro, hoy sentimos a un mismo Dios... Pienso que hay tantas cosas que nos unen, las cosas del diario vivir, las alegrías, las tristezas, nos llegó a todas el dolor de la mamá de Pablo Vergara, los acontecimientos que están pasando, sin detenemos a pensar si éramos católicas o evangélicas" (Ibid.:84).

Los cambios que viven las mujeres y su participación en las organizaciones sociales con el proceso de transición a la democracia, son tema central del siguiente Encuentro Nacional *Renovando nuestras fuerzas* (Talagante 9-11 de noviembre 1990).

Concluyen: "En el ámbito nacional constatamos que el gran protagonismo de la mujer, ganado en tiempos de dictadura, ha sufrido una suerte de depresión y es fácil percibir mucho desconcierto y desencanto, producto de las múltiples expectativas generadas en tomo al proceso de transición a la democracia, no concretadas hasta hoy", formulando los desafíos de "... recuperar como nuestra tarea fundamental, los espacios propios de autonomía, reflexión, de crecimiento personal, de recuperación y renovación de nuestras fuerzas, a manera de fortalecer nuestras organizaciones y el movimiento mismo poniendo aquí principalmente nuestros sueños y expectativas" e "ir generando conciencia en las mujeres cristianas respecto a la importancia que tiene el romper con el divorcio que existe entre su participación en las organizaciones (donde reflexionen su identidad como mujer, realizando un proceso de desarrollo y protagonismo) y el tipo de participación que desarrolla en las iglesias que se caracteriza por reproducir los roles tradicionales que las iglesias les asignan" (Ibid.:37/39).

Los Encuentros van formando un hito dentro del quehacer de una variedad de grupos y organizaciones de mujeres cristianas, y, para el año 1991, un grupo con participantes del Encuentro anterior, prepara el III Encuentro Nacional celebrado en Malloco entre el 18 y el 20 de octubre de 1991. El lema del Encuentro "Encontrándonos con nuestra historia... abriendo baúles... cogiendo recuerdos... mirando nuestro espejo", invita a esa mirada hacia adentro, atrás, abajo. El símbolo de la jornada es un inmenso árbol, con raíces (de la vida personal, raíces cristianas, raíces indígenas, raíces del movimiento de mujeres...), un tronco (reflejando los elementos de la identidad como mujer, cristiana, pobladora) y ramas (que luego se llenarían de hojas, representando los sueños y proyecciones del trabajo). Frente a la sensación de desencanto y duda, enfatiza la necesidad de recobrar fuerza y de "fortalecer nuestra identidad de mujeres cristianas pobladoras", trabajo que se realiza, principalmente, a través de una mirada hacia atrás, porque "una mujer sin historia es como un árbol sin raíces".

Siguiendo la tradición, se realiza el IV Encuentro Ecuménico de Mujeres (6 al 8 de noviembre de 1992 en Buin), bajo el lema "500 años después... reconociendo nuestras huellas... re-tomando los hilos... tejiendo nuestro futuro". El año 1992 llama a preguntar más profundamente por la historia de mujeres en estos 500 años. Se aborda la realidad multifacética y los modelos de mujeres presentes durante este tiempo: mujeres dominadas y dominadoras; mujeres blancas "encargadas" de domesticar a las mujeres originarias; mujeres subversivas que siguen cultivando y practicando su sabiduría y su fe.

Durante el mismo período, desde el Programa de la Mujer de SEPADE, se realizaron los Encuentros de Mujeres Pentecostales. Los Encuentros de Mujeres Pentecostales han constituido un espacio sistemático de encuentro e intercambio en torno a ciertos ejes temáticos, como "Las mujeres en la historia de las iglesias pentecostales" (1992); "Un espíritu, muchos dones" (1994); "Pilares que estrechan sus manos en señal de comunión" (1995); "Somos testimonio, cambio y liderazgo" (1997). Desde las realidades de mujeres pentecostales, se han abordado, en estos Encuentros y en los Cursos de Formación de Líderes[12], temáticas parecidas a las anteriormente señaladas y trabajadas en los Encuentros Ecuménicos, como son la situación de las mujeres en las iglesias y en la sociedad, la violencia intrafamiliar, y la historia y la participación de las mujeres en las iglesias (pero con un enfoque más claramente bíblico y centrado en la realidad de las mujeres y comunidades pentecostales).

A partir del primer Encuentro relacionado con la historia de las mujeres en las iglesias, equipos de mujeres de tres iglesias iniciaron procesos de investigación-acción, llegando uno de los equipos a publicar un libro.

1992-2000 Encuentros de Mujeres Pentecostales

La activa presencia y acción de las mujeres en el quehacer de SEPADE, durante sus primeras décadas de vida, rápidamente dejó de manifiesto el problema de los roles sociales asignados a hombres y mujeres, pues la generosa participación de las mujeres en los ámbitos de la vida cotidiana —expresada en las organizaciones eclesiales y comunitarias— no se comparaba con su ausencia y exclusión de los espacios de reflexión y debate encabezados por líderes varones.

El análisis de esta situación permitió organizar múltiples encuentros entre mujeres evangélicas, para conversar, conocerse y visibilizar sus historias de lucha y participación al interior de sus propias iglesias.

La década de los 90 constituye un tiempo generoso para las mujeres.

Bajo el lema "Las mujeres en la historia de las Iglesias Pentecostales"(1992) se realizó el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Pentecostales. Inspiradas en la experiencia del primer encuentro y fortalecidas en el reconocimiento de múltiples dones y capacidades, el Segundo Encuentro ordenó sus reflexiones en torno a "Un Espíritu, Muchos dones"(1994).

"Pilares que estrechan sus manos en señal de comunión"(1995), "Somos testimonio, cambio y liderazgo"(1997), deconstruyó los roles asignados históricamente a las mujeres en las iglesias, y visibilizó un quehacer relacionado con el ser mediadoras entre una generación y otra, entre rígidas normativas que no brindan espacios de acogida, perfilando nuevas

12 Agradezco a María Palma esta información sobre el trabajo con mujeres pentecostales en el Servicio Evangélico para el Desarrollo, SEPADE. Ver también: Quilodrán / Palma, 1999.

formas de ser iglesia que recojan y respondan a las nuevas necesidades que entonces tenía —y que sigue teniendo— la sociedad chilena.

El proceso de búsqueda y cambio no se detuvo. El IV Encuentro Nacional de Mujeres Pentecostales tuvo, como lema inspirador, "Tiempo de Oportunidad y Cambio: Tiempo de Mujeres Evangélicas". Ampliamente, debatimos sobre los avances en la perspectiva hacia la equidad de género en la sociedad, pero hubo que trabajar profundamente un conjunto de rasgos y concepciones culturales que operan como freno a la hora de hacer realidad la equidad en el mundo eclesial y social.

La certeza de que las mujeres pentecostales vivíamos un tiempo nuevo nos movilizaba a la acción.

El lema del V y último Encuentro Nacional de Mujeres Pentecostales surgió con fuerza en el encuentro anterior: "Basta de Palabras, es tiempo de Acción".

Durante toda la década, nos esforzamos por responder a las demandas de formación y capacitación para el liderazgo de las mujeres, lo cual constituía un gran compromiso para el Equipo Coordinador de los Encuentros Nacionales de Mujeres Pentecostales.

Por ello, procesos de formación y capacitación para la intervención social en grupos pequeños vincularon a mujeres y jóvenes de ambos sexos. La creación de Guías Metodológicas para la Prevención de la violencia contra las mujeres y Educación en Sexualidades forman parte de estos procesos. No obstante, la experiencia más relevante fue un proceso de formación de mujeres evangélicas en liderazgo. Esta experiencia quedó plasmada en la sistematización que fue publicada el año 2000: "Señor, ¿Por qué no mandas a otra?"

María Palma Manríquez

Avanzando por los 90

En el contexto de la transición a la democracia y la institucionalización de ciertos logros del movimiento de mujeres, se generaron nuevas iniciativas en el ámbito teológico: Las *Semanas Teológicas* y la Revista *Con-spirando*.

"Mujeres haciendo teología"*:* bajo este título se han realizado desde 1991, cada año, las Semanas Teológicas, en torno a diferentes aspectos de la reflexión teológica feminista. Las Semanas Teológicas forman parte de los procesos, las búsquedas, los descubrimientos y aprendizajes de mujeres. Son un segundo paso; luego de muchos talleres, grupos de reflexión y encuentros, se hace evidente la necesidad de un espacio para compartir y reflexionar sobre las prácticas y obtener elementos para la reflexión teológica a partir de la perspectiva de la mujer.

Cada una de estas semanas, con una teóloga invitada, abre la mirada hacia un aspecto del quehacer teológico feminista en el país, y, en su conjunto, las semanas teológicas, reflejan un camino no sistemático, pero muy representativo del quehacer y las reflexiones teológicas de mujeres durante casi veinte años.

Las Semanas Teológicas "Mujeres haciendo teología"

1991: Hacia una teología feminista en América Latina. Mary Hunt, EEUU.
1992: Mujeres, espiritualidad, teología. Mary John Mananzan, Filipinas.
1993: Caminos de la teología feminista en América Latina. Ivone Gebara, Brasil.
1994: Interpretación feminista de la tradición eclesial latinoamericana. María Pilar Aquino, México/EEUU.
1995: Interpretación feminista de la Biblia. Haidi Jarschel, Brasil.
1996: Neoliberalismo y libertad cristiana. Elsa Tamez, Costa Rica.
1997: Imágenes de lo femenino y lo sagrado. Una aproximación interreligiosa. Ofelia Ortega, Cuba.
1998: Lo sagrado y lo profano. María Cleofe Sumiri López, Perú.
1999: Subjetividad, corporalidad y experiencia religiosa. Jorge Julio Mejía, Colombia.
2000: Movimientos del cuerpo, posibilidades de una nueva lectura de la Biblia. Tania Mara Viera Sampaio, Brasil.
2001: Mujeres haciendo Teología: Compartiendo nuestro quehacer: Prácticas y Reflexiones. Programa CEDM.
2002: Interpretación bíblica feminista del Nuevo Testamento." Ivoni Richter Reimer, Brasil.
2003: Las Mujeres en la Resurrección. Cristina Conti, Argentina.
2004: Mujeres, espiritualidad y vida cotidiana". Programa CEDM.
2005: Develando violencias encubiertas. Un enfoque desde la Teología. Programa CEDM.
2006: Afirmando la espiritualidad en nuestras experiencias de cambio. Programa CEDM.
2007: Teologías Feministas, algunas experiencias en Chile: enfoques y desplazamientos. Programa CEDM.
2008: Mujeres construyendo teologías para la recuperación de la Tierra. Programa CEDM.
2009: Nudos, búsquedas y sueños en el quehacer teológico de las mujeres. Lieve Troch, Holanda / Brasil.

Las primeras tres Semanas teológicas, con los aportes de Mary Hunt, Mary John Mananzan e Ivone Gebara, muestran cómo las luchas por la dignidad,

por la sobrevivencia de las mujeres y por sus derechos, se ha desarrollado en los diferentes países, dentro de diferentes contextos culturales, económicos, políticos y religiosos, y de qué manera estos contextos han marcado también sus preguntas teológicas y el desarrollo de sus teologías (feministas) (ver *Tópicos '90*, 1993).

Mary Hunt viene a "dar permiso", a enfatizar que hacer teología es "hacer preguntas sin fin", lo cual constituye un derecho humano inalienable para cada mujer. Mary John Mananzan, por su parte, invita a la integración de cuerpo y pensamiento, de lo occidental y lo oriental, y da un aporte metodológico importante, que, partiendo de la experiencia personal, va pasando por el análisis de la sociedad y llega, finalmente, a la teología y la espiritualidad. Ivone Gebara, en cambio, desafía la construcción de la teología, proponiendo una comprensión holística de la vida, una antropología humanocéntrica, una visión ecofeminista que llama a revisar a todos los símbolos de la fe cristiana.

La deconstrucción es un momento fundamental en el quehacer de la teología feminista y, así, con esto en mente, María Pilar Aquino presentó una lectura feminista de la tradición eclesial latinoamericana (especialmente, de la católica romana). La historia anterior y posterior a la conquista —de dominación, exterminio y violencia— trae consigo, necesariamente, otras tradiciones religiosas, cosmovisiones, otras relaciones entre mujeres y hombres, otras imágenes femeninas e imágenes de lo sagrado, que están presentes en las culturas latinoamericanas, muchas veces marginadas o sumergidas, otras tantas, vivas. Su reconocimiento produce nuevos encuentros y síntesis (María Cleofé Sumiri López y Ofelia Ortega). La realidad de la última década, historia reciente y presente en un mundo globalizado, donde la economía neoliberal produce mayores exclusiones y empobrecimiento —sobre todo, entre las mujeres y niños/as— desafía nuestra práctica y reflexión, tema que fue abordado por Elsa Tamez. Cuatro semanas teológicas estaban dedicadas a la lectura feminista de la Biblia, efectuada por Haidi Jarschel, Tania Mara Viera Sampaio. Ivoni Richter y Cristina Conti, quienes compartieron una hermenéutica bíblica desde las experiencias de lo cotidiano y los movimientos de los cuerpos de las mujeres. "Subjetividad, corporalidad, experiencia religiosa" fue el tema que trabajó Jorge Julio Mejía, mostrando de esta manera que los temas centrales para nuestro quehacer teológico también tienen importancia para los varones. En los últimos años, las Semanas Teológicas continuaron en torno a diferentes dimensiones de la espiritualidad en la vida de las mujeres, siempre a partir de las propias experiencias corporeizadas, como la vida cotidiana, entre la desconstrucción de la teología patriarcal y la búsqueda de nuevas imágenes, lenguajes y significaciones para fortalecer la participación de las mujeres en los espacios públicos.

Hay ejes comunes en estas Semanas, que están presentes con mayor o

menor énfasis: la deconstrucción de la cultura, religión y teología patriarcal; el compartir experiencias que reflejen la búsqueda de relaciones más allá de la violencia, que superen una visión androcéntrica y antropocéntrica. Aparece, además, una cosmovisión como tejido, interdependencia e interrelación, donde la biodiversidad alcanza también la religión, donde la compasión marca nuestras prácticas y propuestas éticas.

Con-spirando: Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología.

En 1991 se constituye un nuevo espacio, el *Colectivo Con-spirando*. A partir de un interés común en la espiritualidad, la teología y la ética, desde una perspectiva feminista, un grupo ecuménico y diverso de mujeres comienza a reunirse en Santiago, a celebrar rituales creados por nosotras mismas y a conversar. Durante este proceso, surge la necesidad de establecer contacto con mujeres y grupos afines, y de tener un canal de expresión para las reflexiones y experiencias. De allí nace la idea de publicar una revista. El 8 de marzo de 1992, se presenta el primer número de *Con-spirando. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*. A partir de esta fecha, la revista ha intentado poner en circulación las ideas producidas en otras latitudes, las intuiciones y el pensamiento propio de mujeres latinoamericanas desde una perspectiva eco/feminista, alrededor de los ejes de la espiritualidad y la teología, abordando temáticas como el mestizaje y la memoria, el cuerpo, los ciclos, el arte, la muerte, la sombra, Jesús, y María, los mitos y arquetipos, la vida religiosa, el trabajo, la nuevas economías, los ritos, el género, el poder, los símbolos, entre otras. En noviembre de 2009 se publicó el número sesenta: *Sabidurías compartidas*.

En los años noventa, además del Colectivo *Con-spirando* en Santiago, nacen el Grupo *Newen Kushe* en Concepción y el Colectivo *Lilith* en Arica. Del área de mujeres del CRP surge *Capacitar-Chile*, que, desde el trabajo corporal, se abre al tema de la espiritualidad. Diferentes espacios de formación de mujeres incluyen la espiritualidad como un eje de su quehacer, como la *Corporación Domodungo* en Talca, la *Casa Malen* y el Colectivo *Araucaria*, en Santiago. La pregunta por la propia espiritualidad y el cuestionamiento crítico de la formación religiosa, han llegado a ser una parte integral de muchos grupos, a partir del trabajo de desarrollo personal, de salud, autoayuda y/o capacitación de mujeres. En 1992, se constituye la primera red de mujeres ecuménicas, la Asociación de Mujeres Ecuménicas (A.M.E.N), que agrupa mujeres de organizaciones ecuménicas de Santiago y la Región del Bío Bío.

Develando mitos y afirmando caminos propios

Surgen nuevas iniciativas y lugares de reflexión, espacios que combinan la necesidad de articulación, contacto y apoyo entre personas trabajando en distintos lugares con visiones y objetivos similares. Como resultado de talleres y encuentros en diferentes partes del continente, aparece el sueño de crear una red amplia de mujeres en búsqueda de una teología más allá de las teologías patriarcales predominantes, y propiciar para ello instancias de auto-formación. El sueño de una teología nómada, elaborada por mujeres, sin y con formación académica, se transformó en la invitación a mujeres de las Américas para participar en los cursos-encuentros denominados *Jardines Compartidos*.

Con esta convocatoria, las integrantes de los tres equipos que habrían de participar de esta experiencia, el Colectivo *Con-spirando* de Santiago, Mary Hunt y Diann Neu de WATER[13] de Washington y la teóloga brasileña, Ivone Gebara, querían proporcionar espacios de aprendizaje que permitieran ir más allá de las fronteras y divisiones históricas entre las mujeres católicas y protestantes, mujeres blancas, mestizas y negras y, sobre todo, entre América del Sur y América del Norte.

El tema del primer *Jardín Compartido. Más allá de la violencia: solidaridad y ecofeminismo* (enero de 1997, Santiago), vinculaba el deseo de superar la violencia con el enunciado de algunas pistas: solidaridad y ecofeminismo. Durante dos semanas, se abordaron temas tan amplios como la historia personal en sus contextos, la identidad como mujeres, y se analizaron las áreas clásicas de la ética, la teología y la interpretación bíblica, poniéndolas en diálogo con las historias y contextos de las participantes y abordándolas desde el punto de vista de la teología feminista y ecofeminista. La diversidad de las participantes —43 mujeres, procedentes de diez países—, al igual que la realidad de sus lugares de origen, constituyeron, sin duda, una de las riquezas de esta experiencia.

En junio del mismo año, se realizó una segunda experiencia, *Jardín Compartido. Más allá de la violencia: solidaridad en diversidad*, en Washington D.C.; por las características de las participantes y el contexto de las temáticas, el enfoque estuvo dirigido, mayormente, a la lucha por la justicia en diversos ámbitos y las posibilidades de incidencia política.

La realidad del nordeste de Brasil marcó al tercer *Jardín Compartido. Más allá de la violencia: mujeres, solidaridad, fuerzas de cambio* (Recife, julio de 1998). Fue el curso más numeroso —más de 50 mujeres— y más heterogéneo: la riqueza de la diversidad de las participantes, y la tensión que ésta provocó,

13 WATER Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (Alianza de mujeres para la teología, la ética y el ritual), con sede en Washington D.C., EEUU.

estuvieron siempre de la mano.

Graciela Pujol, quien estuvo presente en los tres *Jardines Compartidos*, reflexiona sobre la importancia de los contextos en esta experiencia:

"La opción por recorrer tres contextos diferentes, que son los de los grupos que integran el equipo coordinador, sin duda fue un acierto, pero fue aún más la opción metodológica que marcó la forma en que se integró el contexto a los propios encuentros.

Por coincidencia, se trata, además, de tres contextos particularmente significativos en el conjunto de las Américas. Estados Unidos por ser el centro hegemónico del poder en el continente, y particularmente Washington, en tanto sede del poder político. Chile, por ser uno de los últimos bastiones de las dictaduras militares en América Latina, convertido hoy en paradigma de la aplicación 'exitosa' de las políticas neoliberales. Brasil, por ser el país con mayores contrastes en términos de distribución de la riqueza y, especialmente la región del nordeste con su escandalosa pobreza".

En continuidad con los procesos educativos iniciados con los *Jardines Compartidos*, el año 2000, en Chile, se inauguró la primera *Escuela de Espiritualidad y Ética Ecofeminista*. El tema convocante fue *Mitos y poderes*. Durante los años 2001, 2002 y 2003, se realizaron otras *Escuelas*, conservando el mismo tema, con la perspectiva de profundizarlo, dada la influencia que éste tiene en la construcción de nuestras identidades de género, etnia y clase cuestionando mitos y arquetipos y explorando las implicancias éticas para los cuerpos de las mujeres. En estos espacios (trans)formativos, se reúnen mujeres de diversos países, orígenes, prácticas y creencias, profundizando el abordaje de las diversas temáticas desde sus experiencias y contextos particulares, explorando metodologías integradoras y compartiendo espacios de ritual y celebración.

En enero de 2007, algunas participantes de este proceso se reunieron para revisar y proyectar, en conjunto, los procesos iniciados hace diez años. A continuación, una brevísima síntesis:

Un camino…

En un principio, fue fundamental la palabra de teólogas feministas que nos interpelaron con frases tales como: "hacer teología es hacer preguntas sin fin"; "los teólogos responden a preguntas que las mujeres no hacen"; y "las mujeres podemos decir nuestra propia palabra teológica y celebrar lo que queremos celebrar". Estas frases despertaron inquietudes… y "dieron permiso" a la transgresión, distanciamientos necesarios

para que cada una pudiera decantar y así construir su propia palabra, con los matices de su contexto y experiencia de vida. Cayeron estereotipos y barreras, las que permitieron comprender que los lenguajes de los sueños, de las hojas de coca, de las cartas del tarot, así como el lenguaje del cuerpo, de la contención, del ritual y el cuidado de unas a otras, son ingredientes de los liderazgos que estamos desarrollando.

Metodologías

En el transcurso de los años, hemos ido construyendo una metodología, que se nutre de la sabiduría y experiencia de muchas mujeres. Quizás, si tuviéramos que señalar sus ejes, diríamos: cuerpo, intuición, ritos, encuentro. Lo central ha sido el grupo de mujeres que se reúne a compartir. Cada una ha traído sus saberes, prácticas y enfoques teóricos: trabajo corporal, enfoques de la psicología social, psicología junguiana, transformación cultural, ritos chamánicos, performatividad, etc., etc. Nos hemos convertido en diosas, hemos caminado laberintos y caminatas cósmicas… Hemos ido viendo cómo, cada vez, el ritual toma un mayor espacio en nuestros encuentros. Tempranamente nos dimos cuenta de que las dicotomías que habíamos internalizado para aprender no nos servían. Fuimos observando cómo la creatividad emergía cada vez que buscábamos nuevos desenlaces, con formas equitativas y recíprocas para fundamentar nuestras relaciones. El cuento y la metáfora fueron desplazando a la palabra experta y la exposición… volvíamos a necesitar una nueva teoría, para sorprendernos y enriquecernos…

Prácticas para vivir la espiritualidad

En el contexto de las *Escuelas*, los ritos forman parte de la metodología de aprendizaje. Incluso, podríamos decir que las *Escuelas* en sí mismas son experiencias rituales, donde hemos podido re-significar nuestro sistema de creencias desde la vivencia colectiva de la ritualización, permitiendo la transformación del mundo simbólico desde una conexión con la espiritualidad. Los ritos han sido significativos, también, por su capacidad sanadora y porque validan las nuevas síntesis surgidas a partir de las reflexiones y aprendizajes.

Mitos

Un tema central en las Escuelas han sido los mitos. Hemos reflexionado sobre ellos a partir de la vivencia de sus relatos en el cuerpo. La performatividad con que se trabajan los mitos, ha permitido profundizar en las reflexiones respecto al poder que éstos ejercen sobre nuestras vidas en un nivel consciente e inconsciente… Pareciera (ser) que los mitos

que hoy día nos interesan son aquellos que nos ayudan a crecer como mujeres. Más que buscar las causas que han provocado nuestros dolores, sufrimientos y malestares, indagamos en aquellas pistas internas, las cuales sólo nosotras – acompañadas por este grupo con el que nos identificamos— podemos reconocer para reinventar nuestras vidas.

Proyecciones

En este Encuentro nos dimos la libertad de soñar con futuras producciones que van desde nuevas *Escuelas*, un documental de la historia del proceso, un sitio online, nuevas reflexiones reflejadas en artículos, y el deseo de seguir en contacto para re-encontrarnos en el 2010. Todo un desafío, que, esperamos, tenga sus frutos. (www.conspirando.cl/Vínculos)

El deseo de desarrollar un pensamiento crítico en espacios formativos más sistemáticos caracteriza también otras experiencias. En el año 2005, el Centro Ecuménico Diego de Medellín inicia la *Escuela de Género y Teología,* que se desarrolla en base a la modalidad de círculos de reflexión y formación sobre temas como: *Relectura bíblica desde la perspectiva de género, Sistema sexo/ género, Teología feminista y Poder y relaciones justas.* La *Escuela* se desarrolla en diferentes niveles: talleres abiertos, círculos de capacitación y círculos de estudio. Esta experiencia generó el Diplomado "Género y Teología" que, hasta la fecha, se ha desarrollado en tres versiones (2007 y 2008, en Santiago, y 2009, en Concepción).

El Domodungu en Talca ha consolidado un área de trabajo en torno a la reflexión teológica popular y feminista. EL equipo de Relmu (Kena Lara, Coty Waman, María Guerrero y Anna Kok) ha realizado una sistematizada serie de Talleres con el título Mujeres en el movimiento de Jesús y La Manzana de la Discordia…. y otros frutos.

En la Comunidad Teológica Evangélica (CTE), el Programa Teología desde la Perspectiva de la Mujer iniciado en los años ochenta por teóloga Fennie Smith en Concepción y que luego en los años 90 funcionó en Santiago, ha dado lugar al el Círculo de Reflexión de Teología y Género que convocaba a las estudiantes y algunos estudiantes que deseaban reflexionar a partir de las problemáticas de género.

Paralelamente, *el Colectivo Con-spirando* siguió desarrollando su propuesta de trans-formación cultural que está sistematizada en las series de materiales educativos" Nuestro Cuerpo – Nuestro Territorio" y "Liderazgos y memoria".

Concluyo este breve recorrido con un texto presentado a propósito de la Semana teológica del año 2001:

Una "foto" del año 2000

¿Por dónde van —al iniciar una nueva década, un nuevo siglo— los caminos de la teología feminista? ¿Cuáles son las corrientes más profundas que vemos aparecer, que nos llevan y por donde nos movemos en el quehacer teológico feminista hoy? La cercanía hace imposible dar respuestas concluyentes. Quisiera apenas señalar algunos elementos que me parecen, por un lado, reafirmar caminos propios, descubiertos en este proceso, y permitir, desde este piso, seguir explorando, cuestionando, deconstruyendo y desmitificando en una nueva vuelta de la espiral.

Durante los últimos meses del año 2001, se realizaron tres encuentros, con una gran diversidad de participantes, que, sin embargo, permiten algunas afirmaciones. Me refiero a la XI Semana Teológica, Mujeres haciendo teología. Compartiendo nuestro quehacer[14]; el encuentro de mujeres evangélicas, Tejiendo Redes de Paz[15]; y el encuentro ecuménico de mujeres, con participantes de seis Regiones del país.[16]

Desde la diversidad de sus inserciones, las más de 400 mujeres que se juntaron y compartieron en estos tres eventos con objetivos diferentes, aparecen algunos énfasis y caminos ya afiatados, y se visualizan temas a profundizar, pistas a seguir, de la misma manera en que se consigue percibir más de una corriente aún subterránea.

* Revisar y recrear las tradiciones, especialmente los textos bíblicos, sigue siendo una tarea de la teología feminista. Para conseguirlo, se amplían las metodologías y con ellas las posibilidades de descubrimientos, investigación y re-apropiación de los textos.

El trabajo con Bibliodrama (una metodología de trabajo de dramatización que permite que las personas interactúen con los textos) ofrece una forma de re/apropiación distinta de los textos bíblicos. Entrar a los textos, por medio de la identificación con diferentes personajes y roles, permite explorarlos de manera lúdica. Detrás de estos relatos, aparecen historias, escenas y dramas que pueden ser vistos como parte de sus propias vidas, como dramas humanos y divinos. Apropiarse así de la historia sagrada, abre otros accesos a la energía y el poder de las imágenes simbólicas que contiene. En este trabajo se encuentran complejidades, contradicciones, nuevas matices en textos a veces muy conocidos. Ponerse, por ejemplo, en el rol de Jesús —o de Dios mismo—, puede ser liberador y sanador; puede ser visto, también, como una transgresión, un atrevimiento que hoy es posible. Desafiar los límites, los límites de las palabras, del texto

14 5 al 8 de noviembre 2001, organizada por el Centro Ecuménico Diego de Medellín.
15 14 y 15 de noviembre 2001, con la participación de mujeres de varias Regiones del país.
16 1 a 3 de diciembre con la participación de 100 mujeres de variados. grupos y organizaciones de Santiago, V Región, VII Región VIII Región, I Región.

y de sus interpretaciones habituales, hace posible explorar nuevos sentidos, continuar las historias desde las mujeres, las personas silenciadas, invisibles o simplemente ausentes.

* Lo que en un principio fue una intuición —de que, al hablar de la experiencia, necesitamos partir del cuerpo—, ya es una afirmación que forma la base de múltiples trabajos y reflexiones. Escucharse a sí misma, poner atención al propio cuerpo —yendo más allá de la prohibición de tocar y de mirar—, percibir y dar valor a lo que sentimos, percibimos, lo que nos agrada y lo que no, a nuestras emociones… Descubrir el cuerpo como lugar de memoria, heridas y también el lugar donde nos sanamos y donde están los recursos para hacerlo. En este trabajo, muchas mujeres constatan, también, el agotamiento de una forma de compromiso social, político, cristiano, tan lleno de sacrificio, de deber ser, y tan vacío de placer. Aparece una búsqueda de otras formas de relación y de cuidado. Durante estos años, el trabajo corporal aparece como punto de partida para descubrir los contenidos de la reflexión.

* Celebraciones y rituales se han convertido en parte de la práctica de muchos (grupos de) mujeres que han desarrollado diversas formas de rituales, liturgias, celebraciones, en espacios propios y auto-gestionados. Es posible ver, en la historia del patriarcado, que las mujeres, cuando dejaron de celebrar, de hacer sus ritos, también dejaron de tener poder político. El ritual se relaciona con el poder de nombrar lo sagrado y de celebrarlo. Se exploran las celebraciones partiendo de nuestros cuerpos, nuestros ciclos, y nuestras conexiones. En este proceso, se re-significan los símbolos y las relaciones. Lo sagrado se descubre en la celebración, en lo cotidiano, y puede ser expresado con diferentes lenguajes: con palabras, por medio de la poesía, o a través de otros procesos, como la pintura, la danza; la idea es expresar con el cuerpo y el arte, crear símbolos.

* Uno de los temas emergentes ha sido el ecofeminismo. Su propuesta de un cambio cultural a partir del reconocimiento de la interrelación de todo lo viviente y de un nuevo relato de origen, han nutrido las búsquedas de una espiritualidad y una ética que respondan a los desafíos de superar la violencia real y simbólica.

* El reconocer la dificultad de promover cambios, ha llevado a descubrir el poder de los mitos y de los símbolos, tan arraigados en los cuerpos y la memoria; comprender y deconstruir los mitos que forman parte de las identidades de las mujeres latinoamericanas, reconocer las tradiciones y mitos de los pueblos originarios y también los múltiples mestizajes, se integra como parte del quehacer teológico feminista, que se caracteriza por un ecumenismo cada vez más amplio.

En este recorrido por los énfasis y temas, aparecen algunas motivacio-

nes y movimientos que los cruzan o están presentes como corrientes más profundas. Recojo algunos.

Las mujeres, en estos procesos, han descubierto el poder y las relaciones de poder. En un primer momento, el poder fue experimentado —y nombrado— como un elemento "malo", opresor, jerárquico. Descubrir otras formas de poder, desde adentro —representado por la semilla— o el poder con otras/os, en el círculo, abrazadas/os, dando y recibiendo, amplió la comprensión del poder. Luego vino el descubrimiento de la complejidad de las relaciones de poder: somos víctimas, cómplices y, a ratos, victimarias: un tema a seguir explorando.

El tema del poder está relacionado con otro aspecto: el de la transformación de una visión de mundo, un movimiento desde la jerarquía a la diversidad, lo multicolor, y que aparece en el momento de lluvia y sol, que se puede simbolizar desde la pirámide al arcoiris.

CAPÍTULO 2

HERMENÉUTICA BÍBLICA

¿Cómo conocemos la realidad?

La hermenéutica es una metodología orientada hacia la interpretación de textos y realidades humanas. Teniendo antecedentes que se remontan a la filosofía griega, la hermenéutica ha tenido un desarrollo importante como técnica de la interpretación de los textos bíblicos, incluyendo no sólo todo lo relativo al lenguaje, sino que también considerando los elementos contextuales (del texto original y del/a lector/a actual), la historia de su interpretación y sus efectos. De ahí se amplió como herramienta para la lectura de todo texto y discurso. Durante el siglo XIX, la hermenéutica comenzó a desarrollarse en busca de fundamentos metodológicos para las ciencias del espíritu, contrarrestando la pretensión de universalidad de los métodos de las ciencias naturales[17].

La hermenéutica afirma que conocemos el mundo comprendiendo e interpretando. Eso tiene varias implicancias, como, por ejemplo, que lo hermenéutico es circular: algo no es real "en sí mismo", sino que —siempre— en relación con el sujeto que lo interpreta. No se puede distinguir el conocimiento como algo objetivo de la interpretación subjetiva, ni las ideas de las creencias. Todo entendimiento humano viene precedido por una interpretación y comprensión previa del mundo, un suelo de creencias y de prejuicios implícitos que son "efectivos", aunque no nos demos cuenta de que están actuando. Eso significa que, fuera del control de la racionalidad y de la autoconciencia, se dan una serie de procesos interpretativos espontáneos que configuran la primera visión del mundo, constituyendo una especie de subsuelo afectivo, de prejuicios y valores que forman los pilares sobre los cuales, luego, se construyen las visiones lógicas y conceptuales.

Interpretar constituye el proceso de explicitar un modo de ser-en-el-mundo, desplegado *delante* del texto, en que el texto se convierte en una "*proposición* de mundo" que permite reescribir la realidad (Ricoeur: 108). Este proceso de comprensión, mediado por los textos o discursos, es a la vez un proceso de apropiación de este mismo, en la medida en que, al exponerse al texto, éste devuelve una imagen más vasta de sí mismo. Aquí se encuentra la propuesta hermenéutica con las diferentes críticas de la ideología y de las ilusiones del sujeto, ya sea del psicoanálisis o de la teoría crítica.

---

17 El desarrollo de la filosofía hermenéutica en el siglo XX está estrechamente vinculado a Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur.

Antes de revisar las implicancias de estas reflexiones para la lectura bíblica, quisiera profundizarlas con el aporte de dos filósofas feministas que introducen la perspectiva del sujeto localizado como una posibilidad para entrar en diálogo con otras/os y llegar a un conocimiento más objetivo de la realidad.

Desde las teorías feministas, han surgido una serie de preguntas acerca del conocimiento de y sobre las mujeres: ¿Las mujeres conocen de manera igual o diferente a los hombres? Y, si es diferente, como afirma Carol Gilligan, en su clásico estudio *En una voz diferente,* ¿tiene el mismo valor? (ver capítulo 5). Las feministas han criticado la pretendida objetividad de la ciencia androcéntrica, y preguntan: ¿existe un método distintivo de investigación feminista?, y: ¿cuáles serían las características de tal metodología específica? La filósofa Sandra Harding, especializada en investigación de la metodología y filosofía de las ciencias, señala:

> "Las feministas argumentan que las epistemologías tradicionales excluyen sistemáticamente, con o sin intención, la posibilidad de que las mujeres sean sujetos o *agentes de conocimiento*, sostienen que la voz de la ciencia es masculina y que la historia se ha escrito desde el punto de vista de los hombres (de los que pertenecen a la clase o a la raza dominantes); aducen que siempre se presupone que el sujeto de una oración sociológica tradicional es el hombre" (Harding 1998: 14).

Cabe señalar que, según las críticas feministas, la ciencia siempre ha tomado en cuenta la experiencia y respondido a realidades y necesidades concretas, pero no las ha explicitado. De esta manera, habría escondido, tras el velo de la objetividad y universalidad, la perspectiva y experiencia de vida de hombres blancos, de determinado origen social. Frente a esta limitación, es importante considerar la diversidad de experiencias, marcadas no sólo por el género, sino que también por una multiplicidad de factores tales como la pertenencia a una determinada etnia, clase, edad, religión, etcétera. Son, entonces, las experiencias de las mujeres (*en plural*), las que ofrecen los nuevos recursos para la investigación; lo femenino y lo masculino deben reconocerse, siempre, como una categoría de análisis dentro de las categorías de clase, etnia, raza, a la vez que estas categorías deben entrar, siempre, como elementos de análisis en la perspectiva de género.

La experiencia de las mujeres, como punto de partida y como lugar del conocimiento, ha sido conceptualizada como *empirismo feminista* y *punto de vista feminista*. Desde una perspectiva histórica, la crítica feminista se inscribe en una relación de las ciencias con los movimientos sociales: desde la revolución francesa, los movimientos proletarios o las corrientes postcolonialistas,

para nombrar sólo algunos. En este sentido, el movimiento feminista sería tan sólo el último eslabón en una cadena más compleja que le permitiría a la ciencia acercarse más a sus propios ideales de objetividad y universalidad.

Para la construcción del conocimiento, será importante tomar en cuenta las experiencias diferentes, en sus contextos. Sin embargo, esta visión constructivista es sólo una parte de la propuesta. Dialogando con Harding, la filósofa Donna Haraway propone hablar de los *conocimientos situados.* Ella señala que la parcialidad, el estar en algún sitio en particular, y, luego, compartir esta perspectiva, aparece como la única manera de encontrar una visión más amplia (Haraway, 1995).

En resumen: en la cultura transicional que habitamos, la categoría del "conocimiento situado" aparece como un lugar que responde a las interrogantes de las teorías feministas y de género en cuanto a la posibilidad de un conocimiento objetivo y universal. La 'localización limitada' y el 'conocimiento situado' se ubican desde una topografía multidimensional, de sujetos abiertos y divididos, capaces de dar cuenta de su localización y de responsabilizarse de las visiones desde donde entran en diálogo con otras.

Las comunidades de fe, desde sus inicios, han tenido la necesidad de comprender e interpretar las palabras y los textos bíblicos. En su desarrollo, la hermenéutica bíblica ha dialogado con las diferentes corrientes filosóficas y lingüísticas. La pregunta por la hermenéutica está estrechamente vinculada a la epistemología, a nuestras formas de conocer la realidad. La hermenéutica de la sospecha y el círculo hermenéutico han sido herramientas para una gran diversidad de hermenéuticas bíblicas, respondiendo a diferentes localizaciones y contextos: además de la hermenéutica feminista, están, por ejemplo, las hermenéuticas indígena, negra, interculturales, ecológicas (ver de Wit, (2002).

Del círculo hermenéutico a la espiral de interpretación

El proceso de comunicación que se genera entre la persona que lee, escucha o interpreta, y aquello que es leído, entendido e interpretado, es un proceso dinámico que se desarrolla en diferentes momentos, que constituyen el *círculo hermenéutico*. El movimiento que se genera dentro de este círculo hermenéutico es dinámico y abre al descubrimiento de nuevos significados del texto. En este sentido, es diferente a la lectura tradicional que entiende el texto como algo cerrado y fijo, cuyo significado ya es dado y sólo necesita ser descifrado.

En América Latina, el teólogo de la liberación, Juan Luis Segundo, ha aplicado el concepto filosófico del *círculo hermenéutico* a la tarea teológica, señalando las siguientes etapas:

- a partir de la ***experiencia***, de nuestra forma de experimentar la realidad de opresión e injusticia, se formulan preguntas que expresan nuestras sospechas sobre esta realidad;

- esto lleva a un ***análisis*** de las estructuras económicas, sociales, políticas e ideológicas que conforman el contexto de la experiencia;

- y conduce a una ***lectura crítica de la tradición bíblica y teológica***, a partir de la cual se desarrolla una nueva manera de interpretar los textos bíblicos, con nuevos elementos;

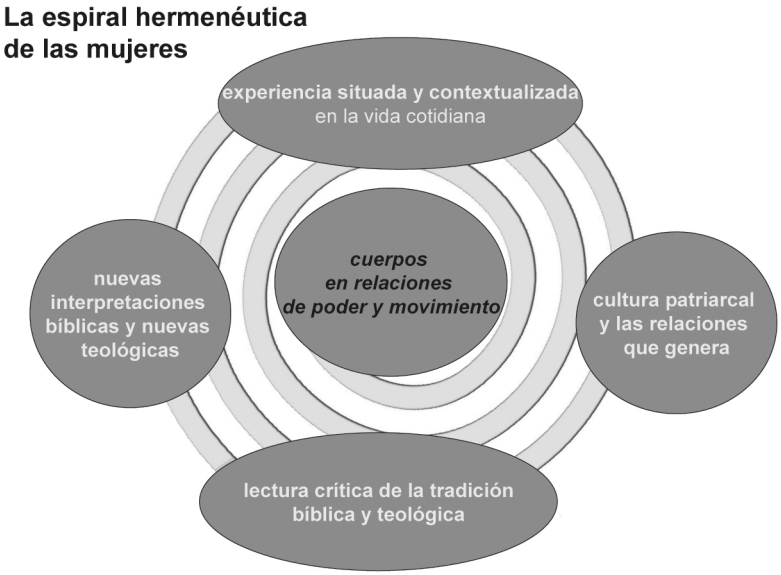
- estas ***nuevas interpretaciones y construcciones teológicas*** alimentan la acción y ayudan a examinar nuevamente la praxis (Segundo, 1975).

Este modelo de interpretación se convirtió en una herramienta de lectura de la realidad y de la Biblia muy difundida entre los grupos que luchan por justicia social y la defensa de los Derechos Humanos en América Latina, ya que fue comprendida como parte de la práctica transformativa de la sociedad. Esta lectura militante contó con otro importante aporte: la educación popular y el trabajo desarrollado por Paulo Freire, con la "pedagogía del oprimido"; la concientización formó parte del quehacer de movimientos y organizaciones sociales, comunidades e iglesias. Allí se afirmó la validez de la experiencia y del saber de cada persona, a partir de la cual podía decir su propia palabra generadora, transformadora de la realidad. Sin embargo, como vimos en el primer capítulo, en una cultura del silencio, que afecta especialmente a las mujeres y su posibilidad de expresar en voz alta su palabra, éste no ha sido un proceso fácil. Nombrar la realidad no siempre significa poder cambiarla. Desde diferentes ámbitos del conocimiento, mujeres y hombres han llamado la atención sobre la opresión hecha cuerpo y el poder

del inconsciente y de los mitos en la comprensión del mundo. En las organizaciones sociales o comunidades, durante las conversaciones grupales, muchas mujeres podían compartir sus experiencias de machismo, violencia y sexismo. Así se configuró su punto de partida del círculo hermenéutico, su lectura de la realidad y de las tradiciones bíblicas y religiosas: experiencias manifestadas a través de lágrimas, sufrimiento, discriminación y, también, en la acogida, la amistad, la solidaridad o una lucha exitosa. Se abre el movimiento en espiral, y en él se pueden ampliar los horizontes de la comprensión y el reconocimiento de la profundidad de las opresiones discernibles en la cultura patriarcal. El círculo hermenéutico puede ser visto como un espacio/ejercicio de deconstrucción de la violencia, incluida la teológica, y de la exploración constante de nuevos patrones de relación.

El punto de partida de este movimiento hermenéutico es el cuerpo. Somos cuerpo, y es en él donde experimentamos el mundo y donde quedan registradas las marcas de nuestras vivencias. Participamos del mundo como cuerpos, formando parte y transformando este cuerpo social; nos encontramos en la comunidad, en la iglesia (el "cuerpo de Cristo"); compartimos cuerpos de creencias acerca de la vida, la muerte y la resurrección de los cuerpos; vivimos dentro de un sistema económico que negocia con los cuerpos; la cultura los moldea y las políticas afectan su crecimiento o deciden su exclusión. "Partir del cuerpo", para leer la realidad, los textos sagrados y las tradiciones religiosas, ha sido el atrevimiento hermenéutico que lleva a nuevas interpretaciones de la Biblia y la teología.

Podríamos, entonces, graficar de la siguiente manera el proceso de interpretación en forma de espiral, que se va desplegando desde los cuerpos en relación y en movimiento:



Lectura feminista de la Biblia

La lectura feminista de la Biblia no se inició en las iglesias, ni ha formado parte de las preocupaciones de teólogos y pastoralistas; tampoco, de aquellos que han tenido un fuerte compromiso con la justicia social y la liberación de los pueblos. La pregunta crítica por el uso y por el poder de las interpretaciones de los textos bíblicos sobre las mujeres, apareció cuando las mujeres comenzaron a tomar consciencia de su situación y a luchar por sus derechos.

Leer la Biblia con ojos de mujer: una necesidad política

Encontramos un importante antecedente de la hermenéutica bíblica feminista en las luchas por el sufragio durante el siglo XIX. Los opositores a los derechos de las mujeres rechazaron sus reivindicaciones por la igualdad y el sufragio, frecuentemente remitiéndose a pasajes bíblicos que afirman la subordinación y la desigualdad de la mujer como parte del orden divino. A la vez, muchas mujeres han encontrado en la Biblia fundamentos para apoyar su clamor por la igualdad y la dignidad. Esta contradicción percibida llevó a la pregunta de si una mujer que busca sus derechos y lucha por su dignidad puede seguir siendo cristiana.

Se hizo necesario un cambio epistemológico. Serían las mismas mujeres, a partir de su subjetividad y sus necesidades, las lectoras e intérpretes de los textos. Antes de una hermenéutica feminista, muchas hablaron de una lectu-

ra de la Biblia con ojos de mujer (con toda la ambigüedad que eso implica). El primer intento sistemático, en este sentido, fue realizado en el siglo XIX, por Elizabeth Cady Stanton. Este trabajo, realizado por mujeres blancas de clase media, muchas de las cuales eran académicas, planteó preguntas radicales sobre las imágenes de las mujeres, el rol de la Biblia y su uso en las luchas por la liberación, preguntas que siguen inquietando a mujeres de diferentes culturas hoy en día.

Elizabeth Cady Stanton formó parte de un movimiento por la igualdad de derechos para las mujeres. A los 67 años, formó un comité de mujeres con el propósito de indagar sobre las raíces bíblicas de la opresión económica y política de las mujeres, con un método muy simple: recortaron todos los textos de la Biblia que hablan o hacen referencia a la mujer y/o a otras figuras femeninas (como animales), y los comentaron. Los resultados fueron publicados, en dos tomos (1895 y 1898), bajo el nombre de *The Women's Bible* (La Biblia de las Mujeres).

En ese momento, Elizabeth Cady Stanton perfiló dos principios de una hermenéutica feminista: 1) la Biblia no es un libro "neutral", sino un arma política contra la lucha por la liberación de las mujeres; y 2) el motivo de ello es que la Biblia lleva la marca de los hombres, quienes se atribuyeron estar hablando en el nombre de Dios, a quien jamás habían visto (Schüssler Fiorenza, 1989: 37).

El resultado de esta investigación arrojó que solamente un 10% de los textos tenían alguna relación con las mujeres, siendo las referencias a éstas, en su mayoría, peyorativas. La Biblia parecía ser, entonces, un libro por y para los varones, contradictorio, misógino, y sin autoridad moral para aquellas mujeres que buscaban su libertad política y social. La publicación de este trabajo se tradujo en un escándalo, y éste fue rechazado por enemigas y amigos de las sufragistas. Sin embargo, Elizabeth Cady Stanton marcó un hito al plantear, al menos, tres argumentos en favor de la necesidad política de una interpretación feminista de la Biblia:

A lo largo de la historia, la Biblia ha sido utilizada para mantener a las mujeres sumisas y en silencio.

No sólo los hombres, sino especialmente las mujeres, quieren creer fielmente en la Biblia como Palabra de Dios.

No se puede hacer ninguna reforma en un área determinada de la sociedad mientras no se reformen y transformen, simultáneamente, las demás áreas, porque todas las áreas de la sociedad son interdependientes. La Biblia y su mensaje forman parte de este entramado y su reinterpretación es necesaria en los procesos de cambio político y social.

Queremos pan, no piedras

En América Latina, la lectura de la Biblia con ojos de mujer ha sido más difícil que la lectura de la Biblia desde los pobres. En relación a la opción por los pobres, los textos bíblicos son claros: casi no permiten no percibir su presencia en cada página. No sucede lo mismo con las mujeres. Ellas están allí, por supuesto, ya que, desde siempre, las mujeres han formado parte del mundo de los pobres y excluidos. Pero, en los textos, ellas aparecen con menos frecuencia, y los mensajes son contradictorios y, en muchos casos, explícitamente discriminatorios o misóginos. Es decir, se trata de textos androcéntricos, escritos en un mundo patriarcal, interpretados y enseñados casi exclusivamente por varones durante siglos.

En un taller bíblico sobre las mujeres en el Nuevo Testamento, iniciamos el trabajo, sentadas en círculo, con la Biblia cerrada en el centro y sobre ella un montón de piedras. Nos hicimos la pregunta: ¿cuáles son las piedras que debemos quitar de la Biblia para que pueda ser palabra de Dios para las mujeres también, para que sea "pan" y no "piedra"? Una por una, sacamos las piedras de la Biblia, nombrando los pasajes opresores que pesan sobre nosotras:

"Quiero sacar la piedra de la culpa que nos pesa a todas las mujeres por Eva que comió la manzana".
"Quiero sacar la piedra de que la mujer fue creada segunda y pecó primero".
"Quiero sacar la piedra del sufrimiento de las mujeres, que estamos condenadas a sufrir, que el sufrimiento es voluntad de Dios".
"Quiero sacar la piedra de la subordinación de la mujeres, el hombre como 'la cabeza' de la mujer, que la mujer se salva por el matrimonio y engendrando hijos".
"Quiero sacar la piedra de que la mujer se calle en las iglesias, y que por el hecho de que Jesús nombró doce apóstoles hombres, la mujer no tenga plena participación en la iglesia".
"Quiero sacar la piedra del olvido: tantas mujeres que participaron en la historia de Israel, en las primeras comunidades, y no se habla de ellas".
"Quiero sacar la piedra de la opresión de la sexualidad: María Magdalena, la prostituta".
"Quiero sacar la piedra de la deformación de la mujer, porque en el Génesis se dice que Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza" (Seibert, 1992:150).

Primero sacamos la piedra del olvido, y apareció el asombro de que ahí estaban también las mujeres. Descubrimos a Sara y Agar, a Miriam y las parteras en los relatos del Éxodo; a Débora y Yael; a Ana; Hulda y Rut; Ester, Judit y la madre (sin nombre) de los Macabeos. Nos alegramos al encontrarnos con las mujeres que acompañaron a Jesús: Marta, María, María Magdalena, amigas, testigos de la resurrección, discípulas y misioneras. Visualizamos mujeres aisladas muchas veces, excepcionales, heroínas de una u otra manera. Descubrimos a la mujer en la historia de la salvación, su presencia en "los corazones", en los "momentos claves" (ver Schwantes, 1990). La lectura propuesta por este autor —bastante compartida durante los primeros años del movimiento popular de la Biblia— ha iluminado el caminar de grupos de mujeres en las comunidades y en el movimiento popular, que han ido tomando consciencia de su participación en los procesos sociales, en la lucha por la sobrevivencia y los derechos humanos. Ya lo sabíamos: las mujeres son fuertes, luchadoras por la vida; sin ellas, "no pasa nada". La valorización que se dio al descubrir a la mujer como sujeto histórico oprimido y el rescate de las mujeres en la historia bíblica, marcó un hito importante: sirvió para reconocer que la historia nunca había sido solamente una historia de "los grandes hombres", sino que allí, en los momentos claves de la historia del pueblo hebreo, de las primeras comunidades cristianas, de la historia de Chile... siempre hubo mujeres.

Sin embargo, esta mirada es insuficiente. Porque, si bien saca a la luz rostros desconocidos y hace escuchar voces silenciadas, tiende, al mismo tiempo, a reforzar la imagen de la mujer doble y triplemente oprimida. No cuestiona esa carga, sino que hace aparecer a las mujeres como víctimas y, no obstante, heroínas. Esta lectura no cuestiona el sistema patriarcal que forma el contexto de los textos bíblicos y de nuestras lecturas. Ivone Gebara señaló los límites de esta perspectiva:

> "... en esta fase empezamos a poner en relieve las actitudes de muchas mujeres en los relatos bíblicos. Rescatábamos a Judit que mata a Holofernes, pero no hacíamos un análisis de lo que significa hoy, por ejemplo el comportamiento de la violencia, o lo que significa la belleza. ¿Qué es ser bella hoy? Tomábamos a unas mujeres como ideales a ser imitados, pero sin hacer una crítica de las imágenes de estas mujeres. Descubrimos […] a Ruth que salva a su pueblo, a Miriam, la hermana de Moisés, que danza la liberación de su pueblo, María, la madre de Jesús, nuestro salvador, y después a las mujeres que anuncian la resurrección, y estábamos muy contentas diciendo que fue a nosotras a quienes Jesús se ha revelado primero, a nosotras y no a ustedes, y ustedes no nos creían, etc.
>
> En esta fase no hemos hecho las preguntas críticas para saber a dónde

conducen estas lecturas, es decir, no hemos hecho una lectura crítica; por eso, la visión patriarcal de la historia se mantiene. No tocamos la estructura patriarcal de la sociedad, no tocamos las referencias teológicas, no tocamos la comprensión del ser humano, tampoco tocamos el ejercicio del poder en nuestras iglesias que, claramente, excluye a las mujeres...

Hay que tener consciencia de que el descubrimiento de Agar, de Miriam, de Magdalena, por sí solo, no cambia el patriarcalismo. Hay que dar más pasos" (Gebara, 1993: 77/78).

Un nuevo paradigma de interpretación bíblica

La teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza entregó elementos para una hermenéutica bíblica feminista que buscan evitar esta trampa que pueden significar los textos que presentan a las mujeres como heroínas aisladas, los textos anti-mujer o las interpretaciones ambiguas de muchos textos bíblicos relativos a la mujer (Schüssler Fiorenza, 1988).

La pregunta clave es cómo leer la Biblia desde las experiencias de las mujeres y transitar desde una interpretación androcéntrica hacia una interpretación que haga aparecer toda la experiencia humana, proceso que pasa por detectar el patriarcado, deconstruir sus múltiples expresiones, y buscar transformaciones en la iglesia y la sociedad.

La Biblia ha servido tanto para justificar la opresión y marginación como para animar y apoyar las luchas de las mujeres por igualdad y justicia. De ahí se define la pregunta central: ¿la autoridad de la interpretación bíblica radica en los textos bíblicos o en las experiencias de las mujeres? Eso remite a un análisis de los diferentes modelos de interpretación bíblica presentes también en la lectura con ojos de mujer. Schüssler Fiorenza separa los modelos de interpretación en dos grupos:

La Biblia: punto de partida de la interpretación

Dentro de este grupo, hay muchas variantes. La primera de ellas es el *modelo dogmático*, donde se utilizan los textos bíblicos para justificar y apoyar las enseñanzas religiosas; se insiste en el principio de la inspiración verbal. Este modelo se ha usado para justificar posturas patriarcales, como el lugar secundario de la mujer en la iglesia y en la sociedad por las epístolas de Pablo, quien ordenó la subordinación de la mujer. Hay, también, mujeres que utilizan literalmente algunos textos bíblicos para apoyar sus reivindicaciones de igualdad y justicia; afirman, por ejemplo, que, del mismo modo en que Jesús valoró a las mujeres, nosotras debemos ser valoradas y valorarnos.

Otra variante corresponde al *modelo de la historicidad*, que parte de una visión más crítica y científica, una que considera la Biblia como un conjunto de textos históricos, cuya verdad depende de su factibilidad histórica. Dentro

de este modelo, se "comprueba", por ejemplo, que el texto de la tumba vacía sería una leyenda de la primera comunidad cristiana, así como, también, el testimonio de María Magdalena, como primera testigo de la resurrección, dejaría de ser "verdadero".

El modelo del *diálogo pluralista* (de la historia de las formas y de la redacción), ve en la Biblia una amalgama de textos que responden, cada uno, a una situación y un contexto específico y concreto; existiría, de este modo, una "verdad relativa", relacionada a determinadas situaciones. Pero no se sabe cómo enfrentar las contradicciones dentro de la misma Biblia. Este modelo lleva a buscar criterios que permitan definir qué es, para nosotros, hoy, la verdad revelada en la Biblia; es decir, se define un canon "dentro del canon". Varias teólogas feministas siguen este modelo de interpretación. Rosemary Radford Ruether, sin ir más lejos, usa como criterio los textos de la tradición profético-liberadora, los cuales contrapone a los escritos que han sufrido una deformación cultural de este principio profético-liberador y que, por ende, tienen menos valor para nosotras.

Lo común de estos modelos de interpretación, que comprenden la Biblia como *arquetipo*, está en el peligro de "reducir" el contenido bíblico, no tomando en cuenta la riqueza de su diversidad; muchos textos se pierden por la sencilla razón de que el punto de partida está siempre dentro de la Biblia.

Experiencias de las mujeres: punto de partida de la interpretación

Las interpretaciones críticas feministas parten desde las experiencias de mujeres en las luchas por la liberación del sexismo, del racismo y de la pobreza. Formulan la siguiente pregunta, a *todos* los textos de la Biblia: ¿en qué medida aportan a la opresión o a la liberación de la mujer? Esta mirada permite mayor libertad frente a las Escrituras. Aquí, la Biblia es comprendida como un *prototipo*: los textos dejan de ser normativos y se convierten en una fuente que inspira, forma y motiva nuestra vida y nuestra fe; la revelación, presente en los textos bíblicos, no termina con esos textos sino que continúa en nuestras vidas. Schüssler Fiorenza sintetiza así las bases del paradigma feminista de una interpretación crítica de la Biblia "en la solidaridad de las mujeres del pasado y del presente cuya vida y cuyas luchas están influidas también por el rol que la Biblia ha jugado en la cultura occidental" (Schüssler Fiorenza, 1984:49) y reflexiona sobre sus implicancias teológicas.

Un modelo de interpretación de los textos bíblicos

Siguiendo la segunda línea, Schüssler Fiorenza propone un *modelo feminista de interpretación bíblica* en cuatro pasos: la hermenéutica de la sospecha; la hermenéutica de la proclamación; la hermenéutica de la memoria; y la hermenéutica de la apropiación creativa.

La ***hermenéutica de la sospecha*** se refiere tanto a la traducción e interpretación de textos hechos casi exclusivamente por hombres, como a los textos mismos, escritos en su mayoría por hombres y que reflejan, muchas veces, su contexto patriarcal o la autoría de los vencedores de la historia, escrita en un lenguaje genérico, que excluye o margina a la mujer ("los hermanos"; 5.000 hombres; la mujer del levita).

El lenguaje sexista lleva a la invisibilidad de las mujeres, y las separa a las mujeres de los grupos a los cuales pertenecen. La hermenéutica de la sospecha busca las realidades de vida y la presencia de las mujeres detrás de las palabras; hace afirmar que la Biblia, cuando habla de "los hermanos", se refiere también a "las hermanas"; cuando nombra a "los discípulos", incluye a "las discípulas"; cuando dice "el hombre", habla también de la mujer, a menos que se explicite otra cosa. Nuestra lectura debe nombrar y hacer visibles a las mujeres.

La ***hermenéutica de la proclamación*** busca descubrir el significado teológico del texto y su fuerza para la comunidad de los/las creyentes hoy. Esta lectura analiza la función de los textos en la cultura patriarcal actual y se pregunta cómo el texto bíblico puede ser Buena Nueva, Evangelio, para esta comunidad. Algunos mensajes centrales del Evangelio, como el llamado a amar al prójimo, a servir a los demás, a llevar la cruz, pueden, dentro de nuestra cultura patriarcal, reforzar el sufrimiento, la subordinación y la resignación de las mujeres y de otras personas oprimidas, si los repetimos sin fijarnos en el contexto y las destinatarias del mensaje. Parece importante, entonces, buscar y usar los textos que trascienden el patriarcado y apuntan hacia una mayor libertad e integralidad.

La ***hermenéutica de la memoria*** trata de construir, desde una perspectiva crítica y feminista, la historia bíblica; en este proceso, se trabajan todos los textos bíblicos, ya que los textos patriarcales o anti-mujer revelan mucho sobre la situación y el rol de las mujeres en los tiempos bíblicos. El título de un libro de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, hace referencia a la mujer que ungió a Jesús antes de su muerte. La autora dice:

"Aunque Jesús afirma en Marcos: 'Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho o para memoria de ella' (14,9), la profética acción simbólica de la mujer no formó parte de lo que la mayor parte de los cristianos han retenido del Evangelio. [...] Allí donde se proclama el Evangelio y se celebra la eucaristía se cuenta otra historia del apóstol que traicionó a Jesús. Se recuerda el nombre del traidor, pero se ha olvidado el de la discípula fiel por el mero hecho de ser una mujer" (Schüssler Fiorenza, 1989:15). Al reconstruir los orígenes cristianos, descubrimos también el discipulado de los iguales. En los textos del Nuevo Testamento está también *nuestra* historia, *nuestra* herencia

como movimiento feminista.

La ***hermenéutica de la actualización creativa*** permite sentirnos parte de la historia bíblica a través de la recreación, del rito, de la danza y del canto de letanías y recuerdos, a través de duelos y de celebraciones. Este proceso parte desde la crítica de las estructuras patriarcales y busca ser "la levadura con la que trabaja la gran panadera Dios para transformar la religión bíblica patriarcal, para que la historia bíblica pueda ser realmente una fuente y una fuerza para todas las personas que buscan una visión que las fortalezca en su lucha por la liberación de la opresión patriarcal" (Ibid.: 58).

Con estos pasos entramos a una danza en espiral de la interpretación bíblica, que no termina: frente a la apropiación creativa del texto, volvemos a sospechar, a preguntarnos si esta interpretación es Evangelio, buena nueva para las mujeres, para los marginados, si ayuda en la recuperación de nuestra memoria.

A lo largo de su trabajo teológico-pedagógico, Elizabeth Schüssler Fiorenza ha ampliado el modelo y modificado la imagen del círculo hermenéutico. Durante su estadía en Chile, presentó el modelo de ***Danza hermenéutica de la interpretación bíblica***[18], movimiento deliberado que circula libremente entre la ***experiencia*** (de opresión, violencia, lágrimas, solidaridad, alegría); el ***análisis estructural de la opresión*** (patriarcado, neoliberalismo, kiriarquía); la ***sospecha*** (lectura de los textos como producto de la cultura patriarcal con el objetivo de mantener el poder); la ***memoria*** (de tradiciones de opresión y liberación, la memoria sumergida, memoria peligrosa); la ***buena nueva*** (evaluación crítica que responde a la pregunta: ¿es realmente buena nueva para estas mujeres?); la ***re-imaginación creativa*** (liturgia feminista, ritualización y simbolización); y la ***transformación*** (liberación, sanación, como motivación fundamental de esta danza).

En el trabajo bíblico con grupos de mujeres y varones, hemos realizado esta danza de diferentes maneras: exploramos los movimientos, descubriendo nuevas perspectivas, resistencias y encuentros. Hablar, por ejemplo, del discipulado de iguales, ha sido una herramienta poderosa para la re-lectura bíblica, que ha permitido vitalizar el quehacer teológico de las mujeres y alegar equidad en las relaciones entre hombres y mujeres en las iglesias. Ayudó a visibilizarnos como mujeres, para agudizar nuestra mirada tanto en la lectura de los textos bíblicos como en las prácticas cotidianas de las iglesias, comunidades y hogares. Al mismo tiempo, quedan preguntas: ¿Cómo estamos respondiendo a la necesidad de seguir moviéndonos en esta danza, encontrando y abriéndonos a otras experiencias, por ejemplo, desde la diversidad cultural y sexual, que invitan a dar otros pasos y descubrir nuevas lecturas?

---

18 "La interpretación bíblica como lugar de lucha por la liberación" Chile, 1996; este modelo ahora está incorporado en su libro: *Los caminos de la sabiduría* (Schüssler Fiorenza, 2004: 255).

¿Hasta qué punto las mujeres y hombres que se apropian de esta herramienta de lectura hemos sido capaces de cuestionamientos y transformaciones más profundas en el ámbito religioso, cultural y social?

CAPÍTULO 3

EN BUSCA DE NUEVOS NOMBRES DE DIOS

El lenguaje unilateral sobre Dios no refleja las experiencias de las mujeres. Este capítulo reseña las principales críticas al discurso patriarcal que se centran en la exclusividad masculina y la pregunta por las relaciones entre las imágenes de Dios, el autoritarismo y la violencia, tal como fueron puestas en palabras por algunas teólogas feministas. Luego, recorre diferentes propuestas de ampliar el imaginario —tanto a través de una relectura bíblica en clave post patriarcal, como a través de algunas metáforas e imágenes emergentes.

La crítica de las imágenes masculinas de Dios

La crítica clásica a la imagen patriarcal de Dios

Aunque los teólogos han señalado siempre que podemos hablar de Dios sólo en términos de imágenes, que necesitamos usar símbolos o metáforas para expresar nuestra experiencia con Dios, podemos afirmar que, cuando decimos *Dios*, en nuestra sociedad y en nuestras iglesias, lo más probable es que asociemos, espontáneamente, imágenes masculinas, paternas, a su figura; que pensemos en un *Él*.

Durante siglos, hemos llegado a pensar que Dios *es* padre, señor, rey, juez, pastor, y no que se *parece* o es *semejante a* un padre, un rey, un señor, un juez, o un pastor. Estás imágenes se han nutrido y adquirido significado a través de los padres, jueces, señores…; en fin, de todas las figuras de autoridad que conocemos. Hay algún aspecto de estos personajes, alguna experiencia en relación con ellos, que se quiso relevar, generalmente su poder y autoridad, decir que Dios es semejante a ello. Luego, las experiencias se condensaron y, más tarde, se sedimentaron, hasta llegar a formar parte del imaginario cultural, más allá de los cristianos y las cristianas. Las imágenes masculinas de Dios se han alimentado de las vivencias de generaciones de personas, con sus padres, jueces, gobernadores, señores (donde resuena el poder absoluto del rey), y estos roles y poderes masculinos, que operan en la sociedad, han llegado a ser características de lo divino, recibiendo su legitimación de este divino.

"Si Dios es masculino, lo masculino es Dios."

"La tradición judeo-cristiana ha servido para legitimar la sexualmente desequilibrada sociedad patriarcal. Así, por ejemplo, la imagen de Dios Padre... 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 que la sociedad sea dominada por el sexo masculino... Dentro de este contexto se produce una mistificación de los 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 el reino de las creencias que, a su vez, justifica la infraestructura social".

Mary Daly, *Después de la muerte de Dios Padre, 1971* (en Ress et al. 1994:89).

El monoteísmo y las relaciones jerárquicas

En las sociedades patriarcales, las relaciones forman un sistema jerárquico que se puede simbolizar con una pirámide. Dios está en la punta de la pirámide y, desde allí, se establecen las demás jerarquías en las relaciones de poder: Dios, el hombre, la mujer, los niños y niñas (y luego siguen los esclavos/as, los extranjeros/as, los animales, las plantas, la tierra inerte). Así sería la estructura clásica griega de esta jerarquía. Nosotros/as podemos establecer otra, que incluye las diferencias sociales, de clase, de etnias, de edad, de orientación sexual, para nombrar sólo algunos elementos que hoy forman parte de la di/visión dualista y jerárquica del mundo occidental.

Esta cosmovisión valora al hombre como corona de la creación y ser más cercano a Dios. Y este Dios de poder absoluto legitima el poder de los hombres dominantes en la sociedad, la iglesia y la familia. Las mujeres quedan en un rol dependiente e inferior al hombre; su relación con Dios —en este modelo— es mediatizada por el hombre. Las consecuencias son múltiples En la jerarquía Dios-hombre-mujer, la mujer es colocada en un lugar secundario en relación con Dios. Mientras el hombre es visto, esencialmente, como la imagen del Dios masculino trascendente, la mujer aparece como la imagen de lo inferior, de la naturaleza material. Eso también le da una identidad negativa en relación con lo divino. El género se convierte, así, en un símbolo primario del dualismo de la trascendencia y la inmanencia, del espíritu y la materia.

Rosemary Ruether analiza la relación entre la existencia de un solo Dios en la tradición judeo-cristiana, del cual se habla casi exclusivamente usando imágenes masculinas, y su relación con las comprensiones dualistas del ser

humano y del mundo. En este contexto, pregunta por el origen del monoteísmo judeo-cristiano, y describe su desarrollo como un proceso complejo. Por un lado, se observa la represión de lo femenino a nivel simbólico: el culto cananeo a diosas y dioses fue transformado de diferentes maneras; así, por ejemplo, el matrimonio sagrado entre un dios y una diosa se convirtió en símbolo de la alianza de Yahveh con su pueblo, Israel, representando la esposa infiel que Yahveh quiere castigar y recuperar como esposa (Os. 2,4-25). Por el otro lado, hay una serie de imágenes femeninas que son integradas como características de Yahveh (la madre que da a luz y amamanta, la dueña de casa, etc., ver 2.1.). También, en la imagen de la Sabiduría (Prov 8,22ss), hay una representación femenina, casi una segunda persona de la divinidad presente en su creación. Sin embargo, a pesar de imágenes y representaciones femeninas, lo que pesó fueron las imágenes masculinas de *un solo Dios.*

El monoteísmo masculino y la dualización de las metáforas sobre el género

"El monoteísmo masculino se ha dado tan por sentado en la cultura judeo-cristiana que nos cuesta reconocer lo curioso que es imaginar que la divinidad tenga 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 sembradora y solían imaginar a Dios como el Padre-Celeste: 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, sus 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 sirvien-

tes reciben tal comunicación indirectamente por medio de sus deberes y relaciones de pertenencia frente a los patriarcas. En el Nuevo Testamento este "orden" jerárquico aparece como principio cósmico:

Pero quiero recordarles que todo varón tiene a Cristo por cabeza, mientras la mujer tiene al varón por cabeza; y Dios es la cabeza de Cristo... El hombre no debe cubrirse la cabeza, pues es la imagen de Dios y refleja su gloria, mientras la mujer refleja la gloria del hombre. (1 Cor.11, 3,7)".

Rosemary Radford Ruether*: Sexismo y el discurso sobre Dios, 1983*.

(en Ress et al. 1994:132)

Una cultura de obediencia

¿Existe una relación entre las imágenes de un dios masculino, en un modelo jerárquico, y las relaciones de violencia a nivel social y personal? En su artículo "Padre, Poder y Barbarie", Dorothee Sölle cuestiona uno de los *nombres* más usados para hablar de y dirigirse a Dios, el término "Padre", por los efectos que ha tenido para establecer una cultura de obediencia. ¿Qué relación existe entre el Dios-Padre y la cultura de la obediencia? A partir del holocausto en Auschwitz y tantos otros campos de concentración del régimen nazi, durante la segunda Guerra Mundial, considerando el exterminio masivo de otros seres humanos, llevado a cabo por personas que se decían cristianos, Sölle se pregunta si es posible volver a utilizar la palabra obediencia como máximo valor en nuestra relación con Dios; y cuestiona, asimismo, la posibilidad de diferenciar entre una obediencia verdadera frente a Dios y la obediencia que se debe a los seres humanos.

Las preguntas de Sölle siguen siendo pertinentes; la ejecución de violaciones masivas de los derechos humanos, en Chile y otros países, son frecuentemente justificados por medio de la obediencia a los superiores, valor inculcado en contextos autoritarios y, como vimos en el capítulo 1, sustentado en interpretaciones teológicas. Sin embargo, la cultura de la obediencia está presente en lo cotidiano, el patrón sigue operando en contextos diferentes, como lo muestra Sölle:

"¿Es inevitable que la obediencia lleve a la barbarie? Esta pregunta no debe hacerse sólo mirando al fascismo histórico. En la actualidad, la obediencia no es ya acatamiento de 'caudillos carismáticos', sino sumisión a los así llamados 'imperativos objetivos', de la economía, del consumo de energía y la militarización. Los tecnócratas detentan desde hace tiempo el legado de los sacerdotes. Pero bajo las nuevas modalidades de la obediencia, que suele disfrazarse de simples 'reglas de juego', perduran los elementos estructurales de la religión autoritaria, y los residuos de una educación religiosa preparan a las masas sin refugio para una obediencia

de la que han desaparecido todos los aspectos personales y todos los elementos relacionados con la confianza y la entrega. La antigua obediencia religiosa y la nueva obediencia electrónica tienen en común tres elementos estructurales:

1) El reconocimiento de un poder superior que tiene en sus manos nuestro destino y excluye la autodeterminación (autogestión).

2) El sometimiento a la autoridad de ese poder que no necesita una legitimación ética basada en el amor y la justicia.

3) Un acusado pesimismo con respecto a la persona humana: el hombre y la mujer son incapaces de llegar a la verdad y al amor; son unos seres débiles e insignificantes cuya obediencia se nutre precisamente de la negación de su valía.

La religión autoritaria hace de la obediencia la virtud cardinal y de la insubordinación el pecado capital, en contraste con la religión humanista, que sitúa en el centro la autorrealización y el fracaso personal. ...

¿Porqué los hombres veneran a un Dios que tiene en el poder su máxima cualidad, en la sumisión su supremo interés y en la igualdad de derecho la causa de sus temores?

Dorothee Sölle, *Padre, poder y barbarie,* 1981 (406/7).

Violencia y abuso

Las múltiples formas de violencia vividas por mujeres y niños/as, hombres, ancianas/os, han sido una de las preocupaciones centrales de las teologías feministas. Se ha analizado el sistema de violencia y las relaciones de poder, donde participamos de múltiples formas, como víctimas, cómplices o victimarios/as. En la búsqueda de una cultura diferente, de relaciones de no-violencia, de paz y justicia, el mensaje de la religión judeo-cristiana, que comprende la fe como amor radical, justicia y liberación de las/os oprimidas/os, es fundamental. ¿Por qué, entonces, existe tanta violencia, tanto abuso, tanto sufrimiento injusto, dentro de las culturas de tradición cristiana? Algunas teólogas preguntan si no hay, acaso, algún mensaje que avale y justifique, de cierta manera, la violencia y el abuso; y cuál sería la relación de estos mensajes con una imagen de Dios que es, al mismo tiempo, todopoderoso y amoroso.

¿Qué pasa, por ejemplo, con el relato, tan conocido desde la niñez, de un Dios que exige de Abraham el sacrificio de su único hijo Isaac, y lo salva en el último momento, cuando ha comprobado su obediencia (Gén.22)? Algunos dicen que en este texto del Antiguo Testamento, su objetivo era terminar con los sacrificios humanos, y que el cristianismo ha superado este pensamiento. ¿Y la muerte de Jesús?, preguntan otras voces. Si bien es cierto que Jesús

murió como consecuencia de su actuación, de su predicación del Reino de Dios, donde "los últimos serán los primeros", y la crucifixión era el castigo del imperio romano para los rebeldes y revolucionarios como Jesús y sus seguidores/as, hay otra parte de la tradición, una interpretación teológica, que enseña que Jesús murió por nuestros pecados, como un chivo expiatorio, cargando todos nuestros males.

Las teólogas metodistas Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker formularon algunas preguntas provocadoras: ¿Qué pasa cuando se enseña, de generación en generación, que Dios necesitaba este sacrificio, de su único hijo amado, para reconciliarse con el ser humano? ¿Qué significa decir y escuchar, una y otra vez, la frase: 'Tanto amó Dios al mundo que dio a su único hijo, para el perdón de nuestros pecados'? ¿Cuál es el mensaje inconsciente que nos ha quedado por ver, durante siglos, al *Dios crucificado* como símbolo central de nuestras iglesias? ¿Necesitamos un sacrificio para ser redimidas/os? El sufrimiento, ¿redime? El Dios cristiano, ¿necesita sacrificios humanos? ¿Qué relaciones estamos cultivando entre medio del amor y el abuso? Porque la tradición dice que "tanto *amó* Dios al mundo que dio a su único hijo, para el perdón de nuestros pecados"? ¿Cómo nos planteamos, entonces, frente al sufrimiento, a la violencia y el abuso del padre frente a las niñas y niños?

Es cierto que este pensamiento no abarca toda la tradición cristiana. Sin embargo, no es menos cierto que vivimos en sociedades violentas, donde el maltrato y el abuso de niñas y niños son frecuentes y muchas veces acallados.

> "En las teologías tradicionales, el sufrimiento es ratificado como una experiencia que libera a otros, a veces incluso a Dios. Todos los fieles son alentados a ser imitadores de Cristo, pero pueden elegir soportar el sufrimiento porque se han convencido 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, expuesto 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 esta 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 un 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".

Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, *¿Tanto amó Dios al mundo? 1989*: *(8/9).*

Violencia simbólica

El término *violencia simbólica*, tal como lo ha desarrollado Pierre Bourdieu, ha permitido comprender y nombrar los mecanismos de dominación, en general, y de la dominación masculina, en particular (Bourdieu, 2000a). El poder simbólico "es una forma transformada –es decir, irreconocible, transfigurada y legitimada— de las otras formas de poder", el poder de "constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo, por lo tanto el mundo; poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce sino es *reconocido,* es decir, desconocido como arbitrario. Esto significa que el poder simbólico no reside en los 'sistemas simbólicos' sino que se define en y por una relación determinada entre los que ejercen el poder y los que los sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce la *creencia*"(Bourdieu, 2000b:65).

El poder simbólico no emplea la violencia física sino la violencia simbólica; es un poder legitimador, que suscita el consenso tanto de los dominadores como de los dominados, un «poder que construye mundo» en cuanto supone la capacidad de imponer la «visión legítima del mundo social y de sus divisiones» (Bourdieu, citado en Fernández 2005:6). "La violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas «expectativas colectivas», en unas creencias socialmente inculcadas" (Ibid.).

Este término fue incorporado como una herramienta de análisis teológico[19] que señala que el modelo jerárquico, con sus relaciones de subordinación, que implican la exclusión de las mujeres de una relación directa con Dios y que prescinden de una representación simbólica de Dios "a su imagen y semejanza", y que opera de manera naturalizada, constituye también una expresión de violencia.

La psicología y la antropología han demostrado cómo el uso de símbolos exclusivamente masculinos de Dios les impide el desarrollo de su plenitud

19 Un módulo sobre Violencia simbólica ha formado parte de la Escuela de Género y teología del CEDM; ver también *Con-spirando* Nº 8 "Desarmar la violencia"(1994) y Nº 31 "Más allá de la violencia cultural y religiosa" (2001), además del trabajo en numerosos Talleres, Cursos y las Escuelas de Ética y Espiritualidad Ecofeministas y el módulo "Más allá de la violencia" de la serie "Nuestro cuerpo-Nuestro territorio".

humana a las mujeres. La psicóloga jungiana, Toni Wolff, describió las consecuencias negativas de esta situación para la psiquis femenina. Explica: "la imaginación de Dios representa el máximo símbolo de las mejores características humanas y de las ideas más profundas del espíritu humano. ¿Cómo puede una mujer encontrarse a sí misma, si sus propios fundamentos síquicos no están objetivados en un símbolo? El símbolo va a mostrar su efecto en el ser humano desarrollando su significado en el tiempo, poco a poco" (citada en Mollenkott, 1990: 184).

Esta pregunta es retomada por Carol Christ, en su artículo "Por qué las mujeres necesitan la diosa", donde reflexiona sobre la importancia de la religión en la vida personal y colectiva. Ella cita al antropólogo Clifford Geertz, quien afirma que "la religión es un sistema de símbolos que actúan para producir modos y motivaciones poderosas, persuasivas y de larga duración", y concluye que, entonces, una religión monoteísta tiene un profundo significado para las mujeres, sus prácticas religiosas y la imagen que adquieren de sí mismas:

> "Las religiones que están centradas en un culto a un Dios masculino crean 'modos' y 'motivaciones' que mantienen a las mujeres en el status de dependencia sicológica de los hombres y de la autoridad masculina, mientras están al mismo tiempo legitimando la autoridad política y social de 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. 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 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".
>
> Carol Christ, Por qué las mujeres necesitan la diosa, 1978 (en Ress et al. 1994:160).

Al tomar en serio el hecho de que una mujer, al orar a un Dios masculino, debe negarse a sí misma y a su poder, para sentirse imagen de Dios y poder identificarse con "él", Christ y otras "teálogas" (como ellas mismas se llaman), hablan de la Diosa, y retoman tradiciones de las religiones antiguas de la Diosa, porque consideran que sólo así las mujeres vuelven a tener un acceso o una identificación directa con esta realidad suprema.

> "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 que las mujeres luchan por crear una nueva cultura en la que se celebra 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".
>
> Carol Christ, Por qué las mujeres necesitan la diosa 1978 (Ibid.:172).

La búsqueda de nuevos lenguajes y nuevos nombres de Dios

La crítica a las imágenes patriarcales de Dios y sus implicancias en los diferentes ámbitos religiosos, sociales, psíquicos y políticos, está formulada, y hay acuerdo entre las teólogas feministas sobre la necesidad de transformar esta situación. La pregunta es cómo lograrlo.

Se han propuesto diferentes caminos; uno ha sido la revisión y relectura de la tradición donde se buscan tradiciones liberadoras capaces de acompañar el proceso de deconstrucción y reconstrucción de nuestro lenguaje sobre Dios. Otros caminos experimentan con lenguajes, metáforas y símbolos que puedan expresar las experiencias religiosas de las mujeres.

Tradiciones e imágenes femeninas de Dios en la Biblia

Imágenes femeninas de Dios en la Biblia[20]

El monoteísmo es la característica principal de la religión judeo-cristiana; mientras las religiones cananeas, egipcias, de Babilonia y Sumer, tenían dioses y diosas, con roles y tareas específicas al interior de un sistema de relaciones jerárquicas, Israel confesaba a Yahveh, *un solo Dios*, también jerárquico.

20 Este capítulo corresponde a partes de mi artículo *"Explorando la diversidad. Imágenes de Dios en la Biblia"*, (Seibert, 1993).

Acostumbradas al monoteísmo, la pregunta por la diosa estuvo relacionada a las religiones "paganas". Pero, ¿qué pasó con la diosa en la tradición judeo-cristiana? ¿Cómo entender una religión que tiene un ser principalmente masculino como única representación de la divinidad? ¿Qué pasó con la pareja divina presente en las religiones de Sumeria, Babilonia y Egipto? ¿Cómo se realizó el reemplazo de la imagen de la diosa —ligada a la fertilidad, los procesos de embarazo, nacimiento y crianza— por un dios que crea "por la palabra" o como artesano, según nos relatan los mitos judeo-cristianos de la creación?

Parece que fue en un proceso largo y lento, que la religión yahvista incorporó y transformó los elementos de las antiguas religiones cananeas. Los hallazgos arqueológicos demuestran que Yahveh, más que reemplazar a la antigua diosa, sustituía al dios Baal, transformándose en el nuevo marido de la diosa Asera. Existen vestigios de la presencia de imágenes femeninas de la divinidad incluso en el Templo de Jerusalem, hasta el tiempo de la Reforma de Josías (622 a.C., ver 2 Reyes 23: 4ss, ver la amplia documentación en Ottermann, 2005). En todo caso, el resultado de este proceso fue, en palabras de Rosemary Ruether, "un monoteísmo masculino que llegaría a ser el elemento básico de soporte de una revolución sicocultural de la clase dominante masculina en su visión frente a lo que existe alrededor de ella" (Ruether, 1982:74).

Hay quienes señalan que el monoteismo, la fe en *un solo Dios* tenía una función importante, porque rompía con la visión naturalizada de que las relaciones en la tierra se repetían en el cielo (el rey con la reina y la corte de más o menos subordinados), sosteniéndose, así, una teología que legitimaba las relaciones de dominación. No obstante,este desarrollo hacia el monoteísmo se realizó dentro de una cultura patriarcal, instalando y legitimando relaciones de poder centradas en un imaginario principalmente masculino.

Por otro lado, la fe en Yahveh incorporó imágenes y características femeninas, tal como la imagen de la madre que da a luz, cría y nutre. El profeta Isaías, por ejemplo, habla de Dios como de una mujer en situación de parto: *"He estado en silencio durante mucho tiempo, me he callado y aguantado... Ahora como mujer que da a luz me quejo, me ahogo y respiro entrecortado" (Is 42.14);* Otros textos describen a Dios como la que engendra y da a luz *(Dt 32.18; Job 38. 28-38)*, o como la madre que cuida de sus criaturas, las acuña y calma: *"¿Quién encerró con doble puerta al mar, cuando salió borboteando del seno materno, cuando le puse una nube por vestido, y espesos nublados por pañales?"(Job 38,8; (Sal.31, 1-2).*

En el Libro de los Hechos, Pablo habla de Dios como un útero; en el discurso en Atenas, dice: *"De un solo hombre hizo nacer toda la raza humana para que se estableciera sobre toda la faz de la tierra, y determinó el tiempo y los límites*

del lugar donde cada pueblo había de habitar... En realidad, Dios no está lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos" (Hech 17, 26.28).

En diferentes textos aparecen aspectos maternos: Dios como la madre que amamanta (Is. 49.15) o la que educa y cuida a su hijo; en este caso, el pueblo de Israel:*"Cuando Israel era niño, yo lo amé y de Egipto llamé a mi hijo. Pero mientras los llamaba yo, más se alejaban de mí. Ofrecieron sacrificios a los baales y quemaron incienso ante los ídolos. Yo, sin embargo, le enseñé a andar a Efraím, sujetándolo de los brazos, pero ellos no entendieron que era yo quien cuidaba de ellos. Yo los trataba con gestos de ternura, como si fueran personas" (Os 11. 1-4).*

La seguridad que la madre transmite a las hijas e hijos, es otra imagen para la relación de Yahveh con el resto de Israel que está en el exilio: "*Escúchenme, gente de Jacob, todos los que sobreviven de la familia de Israel. Ustedes a quienes he llevado en mis brazos desde su nacimiento y de quienes me he preocupado desde el seno materno. Hasta su vejez, seré el mismo y los apoyaré hasta que sus cabellos se pongan blancos. Así como lo he hecho y como me he portado con ustedes, así los apoyaré y los libertaré"* (Is 46.3 y 4).

Hay una riqueza en estas imágenes de Dios, una manera de representarlo que nos acerca a nuestras experiencias más profundas de embarazo, de dar a luz, criar y cuidar de la criatura desprotegida y dependiente. Son algunos ejemplos que demuestran que, también en medio de una cultura patriarcal, estas experiencias buscan expresarse en el lenguaje sobre Dios. Hablan de la experiencia de la ternura y el amor de Dios. De esta manera, se "complementa" la imagen más predominante que tenemos de Dios Padre. La religión yahvista, al suprimir a la diosa, incorporó características fundamentales de la mujer en su imagen de Dios. La incorporó, pero la imagen sigue siendo predominantemente masculina. Esto se puede ver en el siguiente texto: *"Yahveh avanza como un héroe, y se enardece como un guerrero. Pronuncia su arenga y lanza su grito de combate, y ataca a los enemigos como un valiente. He estado en silencio durante mucho tiempo, me he callado y aguantado... Ahora, como mujer que da a luz me quejo, me ahogo y respiro entrecortado. Voy a talar los montes y los cerros, y acabar con toda la vegetación; convertiré los ríos en pantanos y secaré las lagunas" (Is 42, 13-15).*

Este texto del Deuteroisaías mezcla diferentes imágenes, de un dios guerrero así como de una mujer pariendo, y las nombra casi simultáneamente; aparece, en ellas, un dios que revela, a la vez, actitudes poco maternales: destruye toda la vegetación y la naturaleza para demostrar su poder y hacer valer su justicia para su pueblo. Rosemary Ruether busca entender esta mezcla desde las experiencias del hombre patriarcal, autor de este texto:

"Aunque este hombre por su visión patriarcal del mundo ignoraba casi totalmente el rol de la mujer, cuando pensaba en Dios o le hablaba, las mujeres interrumpían de repente perturbando su conciencia. Una cosa que él no po-

día hacer pero que le impresionaba fuertemente, era que ella podía dar a luz. Realmente, las mujeres debían de ser controladas y limitadas en su poder, especialmente por esa razón. [...] A diferencia de nosotras, el patriarca en los tiempos antiguos escuchaba los gritos que salían desde las oscuras tiendas. Él sabía que un parto no es de ninguna manera algo suave y dulce, sino algo sangriento, y que requiere una inmensa energía dar a luz a la nueva vida. Por eso, comparaba el parto fácilmente con la experiencia de vida y muerte para él más propia: la experiencia de la guerra" (Ibid.).

La fuerza pujante del trabajo de parto, el grito del guerrero y la violencia de un cataclismo: imágenes de un mismo dios que colaboran en la destrucción de los enemigos de Israel. El uso de estas imágenes, de un dios guerrero partidario de un solo pueblo, me parece sumamente cuestionable. Sin embargo, este breve recorrido por algunas imágenes maternas o femeninas de Dios puede ampliar la visión y muestra que cada imagen capta un aspecto de la vivencia de Dios , y ésta se puede expresar en imágenes masculinas o femeninas. Dios es "él" y "ella" y a la vez ninguno de los dos. En todo caso, el uso de imágenes maternas o paternas, masculinas y femeninas de Dios, siempre corre el peligro de reafirmar los roles y los estereotipos que atribuimos a hombres y mujeres en nuestra cultura y elevarlas a un nivel divino.

Revisitar los textos bíblicos, sin duda, permitió dar cuenta de la multiplicidad de las imágenes de lo divino en la Biblia. No obstante, es necesario tener cuidado al proyectar la idea del lado femenino de Dios como complementario al masculino; conviene recordar que siguen siendo las imágenes masculinas las más utilizadas. Del mismo modo, las imágenes "femeninas" que se recuperan en esta lectura — Dios como mujer en dolores de parto, madre que amamanta, cuida, protege y nutre— no deben ser utilizadas para afirmar nuevamente los roles estereotipados también de las mujeres.

La Sabiduría

La tradición de la Sabiduría ha sido revisitada como una de las fuentes de imágenes no patriarcales. En el Antiguo Testamento, hay muchos textos que hablan de la Sabiduría como una persona (Proverbios 8,22-33; Sabiduría 6,12-17; 7,7-14; 7,21-29, por ejemplo). La Sabiduría, *Sofía* en griego, es una representación femenina de Dios. Detrás de esta sabiduría personificada está la memoria de Asera, la diosa semita que fue llamada "Madre de toda sabiduría" y venerada en las casas y en el Templo de Jerusalén por mucho tiempo.

La antigua comunidad cristiana identificaba a Jesús con *Sofía*. En el Nuevo Testamento, *Sofía*, la sabiduría, lentamente es sustituida por el *Logos*, la palabra. Eso ocurrió bajo la influencia de Filón, un filósofo judío para quien lo femenino representaba todo lo maligno, anclado en el mundo del senti-

do, lo irracional o pasivo. Sin embargo, en otros escritos cristianos de los primeros siglos, especialmente en los Evangelios apócrifos, la Sabiduría fue reemplazada por el Espíritu Santo, que recogía muchas de las tradiciones de la sabiduría femenina. En los textos gnósticos se pueden encontrar descripciones del Dios trinitario como "Padre, Madre e Hijo"" o la fuerza divina como "masculina/femenina": *"Yo soy masculinofemenina. Yo soy madre y padre, porque me uno conmigo misma y con aquellos que me aman...Yo soy el vientre que le da forma al universo... Yo soy... el esplendor de la madre"* (en Strahm, 1987: 52).

En las comunidades gnósticas, que pensaban a Dios como masculino y femenina, las mujeres tenían una posición igualitaria como sacerdotisas y obispas. Por diferentes razones, el pensamiento gnóstico fue muy rechazado en la tradición teológica occidental y, junto con este rechazo, también lo fue el pensar en una dimensión femenina de Dios.

La búsqueda de tradiciones liberadoras

Frente a las críticas de las imágenes patriarcales de Dios y el peligro de reafirmar estereotipos de género, al utilizar imágenes femeninas de Dios que complementan las masculinas, algunas teólogas, como Rosemary Ruether y Letty Russell, encuentran, dentro de la tradición judeo-cristiana, elementos que cuestionan y trascienden el patriarcado. En su libro *"Sexismo y el lenguaje sobre Dios"*, Rosemary Ruether señala cinco tradiciones liberadoras, que permiten una lectura que trasciende el patriarcado y abre caminos hacia un lenguaje no-sexista de Dios: el Dios del Éxodo; el Dios de los profetas; la prohibición del culto a los ídolos; el Dios-Abba de Jesús; y el Dios del Reino. Cada una de estas tradiciones muestra un sendero —abierto miles de años atrás, en medio de un mundo patriarcal y teñido por este contexto— que, al seguirlo conscientemente, puede enriquecer nuestros discursos de Dios.

Yahveh, el *Dios del Éxodo*, que escuchó el clamor de los esclavos y las esclavas hebreas en Egipto y los sacó de la esclavitud, ha constituido *el* paradigma liberador en la Teología de la liberación. Ahí aparece Dios, atento a las necesidades básicas, entre las cuales está la libertad. La liberación de Egipto, como hecho fundacional de la fe de Israel, pone en evidencia un Dios que actúa dentro de la historia. Este d*ios liberador* hace una alianza con las personas, justo en el momento en que ellas dejan atrás las estructuras de la opresión. El motivo del éxodo, de un Dios que llama a salir de la opresión, revela, según Ruether, una imagen de Dios a recuperar, por y para las mujeres; porque el éxodo señala un movimiento, un paso inicial que inicia un proceso de liberación de todo aquello que oprime, y puede ser un principio que acompañe nuestra búsqueda de una sociedad que se vaya liberando, también, de las imágenes opresivas de Dios.

Los profetas seguían manteniendo esta tradición del éxodo, cuando el pueblo de Israel había vuelto a la monarquía y retomado las prácticas de dominación. El *dios de los profetas* representa el clamor por justicia, por el derecho de viudas y huérfanos; *el principio profético* es denuncia del lujo, abuso, de la explotación económica y la distorsión de la justicia desde el centro de la fe en Yahveh, el *dios libertador*. Así se expresó durante la monarquía y el exilio la esperanza de una liberación cada vez más universal (Is 65), donde cada persona, bajo su vid y su higuera, podría vivir en paz y sin temor, como decía Miqueas.

La denuncia profética de la opresión y el anuncio de que otra vida en relaciones justas es posible, serían otros dos principios presentes en la Biblia y que podrían guiar la búsqueda de imágenes no patriarcales de Dios. Aunque no había una conciencia de la opresión de género en aquel tiempo, en el Nuevo Testamento se puede encontrar una ampliación del concepto de liberación hacia un uso más universal. Los evangelios reflejan esta ampliación de la liberación de Dios para todas las personas oprimidas: las mujeres —mujeres que ejercen comercio sexual, la mujer que padece de flujo de sangre, María y Marta, la samaritana, la mujer sirofenicia y la mujer adúltera— muestran cómo la opresión socioeconómica se agrava y entreteje con la opresión por género o raza.

En la *prohibición del culto a los ídolos*, expresada en el segundo mandamiento (*"No te hagas estatua ni imagen alguna de lo que hay arriba, en el cielo, abajo, en la tierra, y en las aguas debajo de la tierra. No te postres ante estos dioses, ni les des culto, porque yo, Yahveh, soy tu Dios, soy un Dios celoso" Ex 29.3-5*), culto se refiere no solamente a estatuas o dibujos, sino que incluye, también, las imágenes verbales, las creaciones de nuestro lenguaje cuando hablamos de Dios o con Dios.

El lenguaje crea imágenes y, por ende, realidad. Por ejemplo, si tomamos la palabra "Padre" literalmente, hacemos a Dios igual a los padres que tenemos; "él" llega a tener todas las características de uno: es una persona de sexo masculino y queda representado como un varón, no como una mujer, y, de esta manera, se convierte en un *ídolo*, como lo llama la tradición bíblica.

La tradición hebrea fue muy cuidadosa al darle un nombre a Dios. La revelación de Yahveh a Moisés frente a la zarza ardiente, "Yo soy quien seré", muestra una realidad divina que no se deja encajar ni delimitar bajo determinadas imágenes, sino que está siempre abierta hacia lo nuevo, lo todavía no-imaginado, la sorpresa.

En el Evangelio de Juan, Jesús afirma que él es el camino hacia Dios y que la persona que conoce a Jesús conoce al Padre (Juan 18). La palabra *abba* que usa Jesús cuando habla con Dios, se usa para nombrar al padre de una manera cariñosa e íntima.

La palabra *abba* expresa una relación especial y es la expresión que también las personas adultas suelen usar en relación a alguien querido. Elisabeth Schüssler Fiorenza muestra que Jesús, cuando habla de Dios como *abba* "padre", no sólo cambia un molde, una imagen patriarcal, sino que también rompe y trasciende la visión patriarcal. Las primeras comunidades usaron esta imagen de Dios *abba* para describir una comunidad liberada de las amarras patriarcales; la familia patriarcal, que subordinaba a las mujeres, a esclavas y esclavos, a niños y niñas, ya no tendría vigencia, como podemos leer en Mt.18; 37 y 38. En este extraño texto, se afirma que la persona que sigue a Jesús debe "odiar" a su padre y a su madre, a su hermano y a su hermana: la familia patriarcal se ha de reemplazar por la comunidad de hermanos y hermanas: *"Ninguno que ha dejado su casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o campos por amor a mí y la Buena Nueva, quedará sin recompensa. Pues recibirá cien veces más en la presente vida en casa, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos"* (Mc 10,29 -30). En la nueva comunidad, no hay más padre (es lo único que no se recupera) porque "*tampoco deben decirle "Padre" a nadie en la tierra porque un solo Padre tienen, el que está en el cielo"* (Mt 23.9). En este uso de la palabra "Padre", *abba*, por parte de Jesús, quedaron desautorizados todos los padres terrenales y su poder. Las primeras comunidades querían construir relaciones de igualdad donde no existiera el poder de unos sobre otras y otros: *"entre ustedes no sea así"*, fue el llamado a no reproducir las estructuras y relaciones de poder vigentes. Sin embargo, esta potencial fuerza antipatriarcal de Dios-*abba*-Padre no se mantuvo en el tiempo. Como lo reflejan las epístolas del Nuevo Testamento, en lugar de un solo *Dios Padre*, los padres volvieron a ocupar sus puestos en las familias, los estados y las Iglesias. En la traducción y las enseñanzas se perdió el significado revolucionario de la palabra *abba*, y el Padre legitimó el status quo del patriarcado.

El *Dios del Reino* es anunciado por Jesús en hechos y palabras. Aquí interesa una mirada a las parábolas, que usan diversas imágenes de Dios para mostrar la realidad del *Reino de Dios*. Estas imágenes se valen de ejemplos de la vida cotidiana y del trabajo de hombres y mujeres del mundo campesino de Palestina. No agregan solamente un aspecto femenino al Dios masculino, sino que reflejan, asimismo, las experiencias y la realidad del hombre y la mujer como imágenes del "trabajo" de Dios, de su preocupación por instalar el Reino entre nosotras y nosotros. Las parábolas de la semilla de mostaza y la levadura en la masa (Mt 13.31- 33par), comparan el trabajo de Dios con el de un campesino cuando siembra la semilla del Reino que después va creciendo en un árbol enorme: y, también, con una mujer cuando mezcla la levadura con tres medidas de harina que luego crecerá. Las parábolas de la oveja y la moneda perdidas muestran a Dios en busca de los pecadores y pecadoras perdidas que son despreciados por los "justos" de Israel (Lc 15.1-10). En la primera parábola,

se compara a Dios con el pastor que sale de su casa y deja a noventa y nueve ovejas para buscar a una extraviada, y, en la segunda, con una mujer a quien se le perdió una de sus diez monedas y barre su casa hasta encontrarla: cuando finalmente la encuentra, llama a sus amigas y se alegran; así es la alegría de Dios en el cielo por una persona arrepentida, dice el texto. Estas parábolas valoran el trabajo cotidiano del campesino y de la campesina como representaciones de la labor y de la preocupación de Dios; las imágenes del campesino y de la panadera, del pastor y de la mujer en su casa, expresan algo de Dios en un lenguaje cotidiano, cercano a la experiencia de campesinos y campesinas de Palestina. Esto invita a descubrir imágenes que expresen hoy, desde nuestras experiencias, la acción liberadora y sanadora de Dios.

La búsqueda de tradiciones liberadoras que liberan también de las ataduras patriarcales, puede estimular el proceso de relectura y reapropiación de los textos bíblicos. Da cuenta de la diversidad y localización de esta tradición y de nuestras realidades. A la vez, cada vez que se establecen tradiciones que guían la lectura y forman un criterio de evaluación de los textos que consideramos como válidos, como buena nueva (evangelio), definimos un "canon dentro del canon", y, por lo tanto, marginamos, conscientemente, otros textos y tradiciones. La crítica a este procedimiento señala las limitaciones de esta lectura parcial, que no toma en cuenta la Biblia en su totalidad, y que contiene tanto la historia de opresión como la historia de liberación de las mujeres (Schüssler Fiorenza, 1989).

Nuevos nombres, imágenes y metáforas

Junto con revisitar las imágenes y tradiciones bíblicas para ampliar los lenguajes sobre Dios, existe una búsqueda de trascender las imágenes personales, sean estas masculinas o femeninas, para nombrar a Dios. Encontramos también la inquietud por expresar la realidad y presencia divina en términos de proceso y acontecimiento y no como algo estático.

Mary Daly, por ejemplo, usó el verbo *siendo* (*being*, en inglés) para expresar la realidad dinámica de lo divino, más allá de toda objetivación. Para hacer visible y evidente que nuestro lenguaje de Dios siempre es metafórico, que hablamos en imágenes y símbolos que sólo logran captar un aspecto del misterio, algunas teólogas se refieren a Dios como *Sabiduría sagrada* o *Unidad sagrada*, de *Dios/a* (Rosemary Radford Ruether), que, aunque no se puede expresar, muestra en la lectura que estamos poniendo palabras a una realidad que va más allá de las imágenes que usamos; algo parecido propuso Elisabeth Schüssler Fiorenza, cuando escribió *D**s,* tratando de imitar la escritura hebrea, que sólo usaba las consonantes cuando ponía el nombre de Yahweh, para cumplir con el primer mandamiento de no hacerse una imagen de la divinidad. Otras teólogas

han retomado imágenes de la tradición mística, como *luz, fuente, profundidad*.

Para la mayoría de estas búsquedas, es fundamental que partan de las experiencias de las mujeres y reflejen sus múltiples maneras de nombrar a Dios, lo sagrado, el misterio, que forman parte de la búsqueda de relaciones más allá de la violencia en todos los ámbitos interpersonales, religiosos, políticos y culturales.

> "La relativización de un símbolo de Dios empleado absolutamente, como ocurre con el "padre", representa en este contexto una exigencia mínima. Cabe aplicar a Dios otros símbolos: sin abandonar el vocabulario de la familia, podemos llamarla madre o hermana. Sin embargo, yo considero menos ambiguos los símbolos naturales porque no evocan la idea de autoridad. Un lenguaje teológico sin resonancias de dominación podrá encarar con la tradición mística.
>
> 'Hontanar de todos los bienes... viento vivificante', 'agua de la vida' y 'luz' son símbolos que no evocan el poder ni la autoridad, ni tienen resonancias patrioteras. En la espiritualidad mística no hay lugar para el reconocimiento de un 'poder superior', la adoración de la soberanía y la negación de la propia capacidad. La relación señor- esclavo, criticada a menudo explícitamente, fue superada mediante la creatividad lingüística. En la mística la religión es sensación de estar unida/o con todo, vinculación espiritual, no sumisión. Los hombres no veneran a Dios por su poder y su dominio, sino que se 'sumergen' en su amor que es 'abismo', 'profundidad', 'mar'. Los símbolos tomados de la madre y de la naturaleza gozan de preferencia donde la relación con Dios no implica obediencia, sino unión, donde no hay una 'respectividad' distante que exige la inmolación y la renuncia personal, sino que la armonía y la unión con el Dios vivo constituye el tema de la religión. Así, la virtud más importante no será la obediencia, sino la solidaridad".
>
> Dorothee Sölle, *Padre, poder y barbarie,* 1981:409.

Teo-poesía en lugar de teo-logía

La exploración de nuevos lenguajes que vayan más allá de un discurso dogmático-teológico, transita por las artes, la música, y la escritura. *"Escucho primero a mí misma y a las otras mujeres, después sospecho, y luego hago poesía ",* dice Ivone Gebara, explicando su manera de hacer teología (Gebara 1993a). Dorothee Sölle acunó la expresión teo-poesía para nombrar este lenguaje de Dios, que busca expresar las experiencias y está consciente de las limitaciones de este intento.

En un mundo lleno de palabras vacías que nos rodean permanentemente —propaganda, discursos racionalistas, mensajes—, hace falta encontrar lenguajes capaces de "romper el hielo del corazón", como dijo el escritor Franz Kafka (Sölle, 1993:187). Uno de estos lenguajes es la poesía, ya que es el lengua-

je poético el que puede expresar mejor las experiencias profundas. La palabra *poesía* (del griego *poein* = hacer) se refiere a una actividad, un proceso, algo que se transforma; la *poesía* remite al momento, capta un instante, un movimiento. Trata de tocar otros registros en la persona: los sentimientos, el asombro, lo misterioso u oculto, lo no-definido; es un lenguaje que busca, tantea entre lo claro-oscuro, y que cuenta con la creatividad de la persona que la lee.

Muchos textos sagrados están escritos en forma poética: los Salmos, el Cantar de los Cantares, el libro del Tao Te King; otros son prosa, cuento, leyenda. Y el lenguaje a Dios —la oración, el clamor, la alabanza— es lenguaje poético, el lenguaje del arte, de los cantos, la música y la danza; textos y lenguajes que van más allá del "logos" y que buscan expresar el misterio que nos habita y que habitamos. Tal vez el lenguaje poético sea capaz de reflejar la experiencia de interdependencia entre nosotras y Dios, Dios y nosotras, tal como Isabel Heyward lo expresa, en este poema cuyo tema es la creación y la necesidad de la relación:

En el principio era Dios
En el principio
La fuente de todo lo que es
En el principio
Dios anhelando
Dios llorando
Dios trabajando
Dios dando a luz
Dios alegrándose
Y Dios amaba lo que ella había hecho
Y Dios dijo: "es bueno."
Y Dios, sabiendo que todo lo bueno se comparte
Tomó la tierra en sus brazos con ternura
Dios anhelaba amistades
Dios deseaba compartir la buena tierra
Y la humanidad nació en el deseo de Dios
Nacimos para compartir la tierra[21].

Isabel Carter Heyward, 1984.

El segundo ejemplo teopoético es un texto anónimo, de una mujer en un campo de refugiados en algún lugar de Asia, recogido por la teóloga coreana, Chung Hyun Kyung, en su libro *Luchar para volver a ser el sol*, que habla sobre la teología feminista de las mujeres asiáticas. Lo cotidiano es parte y punto de partida de nuestro hablar de o a Dios; de allí surgen nuevas metáforas y comprensiones, teñidas del trabajo y del sufrimiento concreto, e incluso de lo más elemental: el alimento mínimo para sobrevivir.

21 Heyward, Isabel Carter, fragmento del poema "Blessing the Bread: A Litany", (Heyward, 1984:49).

Cada mediodía a las doce
con el ardiente calor
Dios viene a mí
en la forma de doscientos gramos de avena
Lo conozco en cada grano
la saboreo en cada lamida
comulgo con él cuando lo trago
porque me mantiene viva
con doscientos gramos de avena...

Anónimo (citado por Chung Hyun Kyung, 1990: 72/3)

Desde el contexto de las luchas contra al estacionamiento de misiles nucleares en los años 80, viene el tercer ejemplo. La autora se refiere a un gran campamento de mujeres instalado en las afueras de una base militar en Greenham Common, Inglaterra. Miles de mujeres llegaron allí para protestar contra la presencia de armas nucleares en ese lugar. En esta experiencia de lucha pacifista de mujeres, probablemente no se nombra a Dios; sin embargo, para Dorothee Sölle, está presente en el relato de una participante. Dice: "Ahora estoy pensando en lo que contó una mujer joven sobre los acontecimientos de Greenham Common. Mientras ella hablaba, yo veía frente a mí la luz de los focos en 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*'":

"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 se queda de pie aquí
frente a los bunkers del poder
y a los perros azuzados
aullando a la luz de los focos.

Liturgias de resistencia
al igual que Moisés en la zarza ardiente
estamos de pie frente a cercos y muros
no, yo lloraba no solamente por miedo
por vergüenza y pena
fue la vida desnuda
nuestra vida vulnerable y corta
desnuda y finalmente visible.

Dorothee Sölle

Sugiere la autora que éste también es un texto sobre Dios, pero que, probablemente, la palabra "dios" estaría alejándonos más de Dios, porque está ocupada por el lenguaje del patriarcado y su adoración del poder.

El lenguaje poético se abre a la posibilidad de que emerjan nuevos sentidos y otros lenguajes acerca del misterio. El último ejemplo es de la teóloga y poetisa guatemalteca, Julia Esquivel[22]. Su oración-reflexión contempla el tejido que se está haciendo, revelando, en cada nuevo color, en cada nuevo hilo, un fragmento del misterio de la vida:

Cuando subo a la Casa de la Vieja Tejedora,
con admiración contemplo lo que surge de su mente:
mil diseños en formación y ni un sólo modelo...
Los hombres siempre me piden que les dé
el nombre de la marca,
que les especifique modelos.
Pero la Tejedora no se deja encasillar
por esquemas ni patrones.
Todos sus tejidos son originales y no hay modelos
repetidos.
Su mente está por encima de toda previsión.
Sus manos hábiles no aceptan
patrones ni moldes.
Saldrá lo que saldrá, pero La Que Es, lo hará
Los colores de sus hilos son firmes:
sangre, sudor, perseverancia,
lágrimas, lucha, y esperanza.
Colores que no se borran con el tiempo.

Julia Esquivel.

Dios poder en relación

La teóloga Carter Heyward acunó la expresión *poder-en-relación* para superar el dilema de hablar de Dios que es, al mismo tiempo, todopoderoso y la máxima personificación del amor.

La siguiente escena, registrada en un taller realizado con un grupo de mujeres, da cuenta de imágenes, reflexiones y procesos que, a lo largo de estos años, se han repetido, con ciertas variaciones, en muchos lugares:

Mujeres dibujando, buscando imágenes. En el centro, dibujos de imágenes de Dios que sustentan el poder jerárquico: un triángulo con un gran ojo; un confesionario; una cruz sobre un gran pedestal; una balanza; la virgen María, sumisa, la mirada apuntando hacia abajo, con los ojos cerrados; un Dios-varón, grande, que contiene en su cuerpo el planeta, y aparece como una persona sin ojos, sin

22 Hace muchos años, Julia Esquivel me dio este poema en una conversación; guardo el papel pero no he podido encontrar el libro donde fue publicado.

oídos, sin boca, sin nariz, sin manos.
Una segunda serie de imágenes se refiere a aquellas que sustentan el poder-con, el poder en relación: una ronda de personas, diversas en forma y colores, tomadas de la mano; una mujer dando a luz; personas tomadas de la mano, dando y recibiendo; María al lado del pesebre, con Jesús recién nacido; María riéndose, con alegría en el rostro, las mejillas coloradas y los brazos abiertos; un remolino de colores y energía que se extiende[23].

Las imágenes de la primera serie reflejan algunos de los símbolos más recurrentes del cristianismo. Aparece un dios omnipotente y omnipresente, el gran ojo que todo lo ve. Este Dios es autosuficiente: una de las imágenes muestra el ojo encerrado en el triángulo de la Santísima Trinidad; la relación se genera allí entre "Padre, Hijo y Espíritu Santo", circula entre *ellos* (!) y no precisa de nadie más. Sin ojos ni boca, sin oídos ni manos, lo dibuja otra mujer: no se puede expresar con más claridad la no-relación, la no-comunicación, un Dios que es el absolutamente otro. En la tradición cristiana se ha enfatizado mucho la soledad y la autosuficiencia de Dios. *Él* no necesita a nadie, crea de la nada y salva a los seres humanos *sacándolos* de la condición humana, ya que la verdadera vida se espera para el *más allá*. La imagen de la cruz, por su parte, enfatiza el sufrimiento, el martirio y el sacrificio como lugares donde este Dios redime a la humanidad. Como señala Brock, "Las doctrinas de la vida a través de la muerte del Hijo, hacen que la *separación* y la *desconexión* sean la fuente de reconciliación y conexión" (Brock, 1991:XIII).

Las imágenes de la segunda serie buscan alternativas: Dios en relación; Dios en la relación. Las imágenes son múltiples; abiertas, dan cuenta de un proceso. En el círculo, por ejemplo, aparecen muchas personas, diversas en cuanto a colores, tamaño, movimientos y gestos. Es una imagen que expresa la capacidad del círculo de contener cuando se constituye, pero que, a la vez, demuestra que se puede abrir e integrar a otras personas. Cada persona que entra al círculo cambia la dinámica del conjunto; las manos que dan y reciben expresan la reciprocidad. Otras imágenes, están tomadas de las experiencias cotidianas: una mujer dando a luz; el parto como imagen de la creación de nueva vida, después de un proceso de crecimiento y espera. Una mujer feliz. Energía que contagia y se extiende, Dios, un remolino de energía y colores, calor, fuego interior, fuerza de vida. Dios siendo y aconteciendo.

Todas las imágenes expresan relaciones donde el amor y la comunicación están presentes, donde se propicia el crecimiento y el cambio. Reflejo de experiencias ricas, placenteras, vividas por mujeres. Nuestras experiencias de conexión y de relaciones satisfactorias nos permiten experimentar, expresar y pensar en *Dios* como *poder en relación* y enfrentarnos a nuestra herencia teológica.

23 Esta experiencia fue publicada en *Con-spirando*, N°16, 1996.

¿*Amor y poder*?

"El cristianismo padece una visión jerárquica del poder que socava su comprensión del amor en su encarnación más plena", constata la teóloga Rita Nakashima Brock (Ibid.: 49). La visión patriarcal de un dios todopoderoso que está por sobre nosotras/os, nos ha impedido comprender "que todos/as somos parte el uno del otro y nos co-creamos en la profundidad de nuestro ser". El camino hacia estos "territorios de conexión más allá de los poderes patriarcales" pasa por descubrir el *poder erótico* del que habla Audre Lorde, la energía del amor encarnado. Al incorporar las dimensiones de lo sagrado a este concepto, es posible comprender el amor divino de una manera diferente. En lugar del auto-sacrificio, proclamado como la más alta forma de amor por la teología cristiana tradicional, Rita Nakashima Brock sugiere que veamos la *intimidad* como el amor en su forma más plena. Describe la intimidad como una relación que crece en un proceso altamente interactivo, de reconocimiento y valoración mutua de parte de personas significativas; se genera ahí una conexión basada en la diferencia y la autoafirmación de las personas involucradas, no en la fusión, la dependencia y el control tan característicos de muchas de nuestras relaciones de amor/poder.

Desarrollar y vivir estas relaciones requiere e implica un riesgo permanente: "El bien —que para llegar a ser sagrado incluye nuestra propia existencia individual, aún cuando se mueve más allá de ella— emerge de los *riesgos* que cada una/o de nosotras/os asume: ser vulnerable hacia las relaciones, el apoyo mutuo, la intercomunicación y la apertura sensitiva, las únicas avenidas del poder divino que crean el bien, requiere correr enormes riesgos" (Ibid.: 48). Heyward complementa esta idea cuando afirma: "La experiencia de la relación es fundamental y básica para el ser humano, es una experiencia buena y poderosa, y solamente dentro de ella (la relación), tal como acontece aquí y ahora, podemos conocer que el *poder en relación* es Dios. La posibilidad de nombrar a Dios como 'poder en relación' es tan extraña para la mayor parte del pensamiento cristiano tradicional, que la investigación teológica requiere una parcialidad hermenéutica *insistente*: el amor al prójimo como a sí misma —*en lugar* del amor a Dios— debe ser *la* norma de la vida cristiana y de la teología cristiana. Eso requiere nuevos símbolos e imágenes a través de los cuales expresamos el significado de nuestro poder común" (Heyward, 1987:44).

Los dibujos, mencionados anteriormente, muestran símbolos de relaciones igualitarias y recíprocas. Estamos en camino. ¿Se necesita, entonces, insistir, como lo hace Heyward, en sustituir el amor a Dios por el amor al prójimo? La respuesta debe darse en este punto donde se cruzan el poder y los afectos, donde chocan o se contradicen. Durante siglos, los cristianos han afirmado que Dios es todopoderoso y a la vez todo amor. ¿Es posible hacer

estas dos afirmaciones sobre Dios al mismo tiempo?

Si se afirma que *Él* es todopoderoso, ¿cómo se puede explicar el sufrimiento de los/as inocentes? ¿Es Dios, entonces, un ente cínico, arbitrario o un sádico? O si se afirma que *Él* es amor, ¿hay que concluir, frente a las grandes catástrofes, que Dios es débil, impotente, un derrotado? Estas preguntas no son nuevas, y a lo largo de la historia se han buscado respuestas y construcciones teológicas diversas para resolver el dilema. Pero después de dos guerras mundiales y del holocausto durante la dictadura nazi, la muerte del *Dios todopoderoso* ha formado más explícitamente parte del pensamiento teológico.

Después de Auschwitz, no es posible hablar de un *Dios todopoderoso* y a la vez todo amor; pareciera ser lo más honesto, entonces, constatar la muerte del *Dios todopoderoso*. Pero, ¿podemos seguir hablando de *Dios como amor*? Las reflexiones de Rita Nakashima Brock e Isabel Carter Heyward nos recuerdan la interrelación que existe entre todas las cosas y personas, e invitan a descubrir la intimidad como la forma más plena del amor, y la relación mutua como el único espacio posible para que el amor se desarrolle. Dios no es ni autónomo ni autosuficiente; es un ser en relación. "Si Dios nos ama", plantea Carter Heyward, "la relación entre el ser humano y Dios es mutua, dinámica y de provecho para ambas partes. Ningún amante es totalmente autónomo, no puede permanecer totalmente intocado por la persona amada" (Ibid.: 48). Eso lo afirma también Sallie Mc Fague, cuando propone las metáforas de madre, amigo/a y amante para hablar del amor de Dios (Mc Fague, 1994). Las diferentes propuestas tienen en común la idea de que "el amor o un Dios real existen solamente en relación. Yo no tengo ningún poder que podría dar desde mí misma. El amor no es algo que puedo realizar sin ti. Dios es nuestro para que lo compartamos. Nos damos a Dios y recibimos de Dios. Experimentamos a Dios juntas/os o no lo experimentamos de ninguna manera. La diferencia entre la caridad liberal y el amor radical está en el hecho que esta caridad es condescendiente; el amor, en cambio, es mutuo. El Dios de los liberales es una divinidad que mira hacia abajo y siente una compasión benévola. Esa divinidad ama los necesitados pero ella misma no tiene necesidades. Nuestro Dios es un Dios que extiende su mano, un Dios que toca y es tocado. Nuestro Dios da y recibe poder" (Heyward, Ibid.: 32).

Dios como *poder en relación*, es a la vez *amor* (que se puede vivir y experimentar solamente *en relación*). Está aconteciendo, está presente donde se busca felicidad, vida plena, donde se hace justicia, donde se ama al prójimo y se vive la amistad. Pareciera ser más fácil hablar de Dios en forma de verbo que de sustantivo. *Hacer Dios*, *actuar Dios, hacer acontecer a Dios* son expresiones que intentan nombrar esa otra relación de mutualidad y conexión, de poder y amor.

Madre, amigo/a, amante.

Sallie Mc Fague busca metáforas capaces de hablar de nuestra experiencia de Dios en una era ecológica y nuclear, metáforas capaces de expresar nuestras experiencias y de aportar a la creación de relaciones de justicia y vida.

En su libro *Modelos de Dios*, desarrolla las metáforas de Dios como madre, amante y amiga/o:

> "Decir que Dios está presente en el mundo como madre, amante y amigo/a de lo último y más pequeño de toda la creación equivale a caracterizar el evangelio cristiano como amor radical y sorprendente. Estamos intentando analizar las posibilidades de expresar ese amor con imágenes que reflejen las relaciones humanas más personales e importantes, las relaciones entre padres e hijos, entre amantes y entre amigos/as. Nuestro experimento propone conceder a estas metáforas la posibilidad de representar hoy la actividad creadora, salvadora y sustentadora de Dios en relación al mundo, para que las tres metáforas de Dios como madre, amante y amigo/a formen juntos una 'trinidad`, que exprese el amor imparcial, reconciliador y recíproco entre Dios y el mundo.
>
> […] Estas tres formas de amor —creador, salvífico y sustentador— tienen en común que cada una de ellas revela un deseo de unión; cada una, en forma diferente, llama la atención sobre la estrecha relación e interdependencia que existe en todas las formas de vida. El amor creador (o *agape*) es el amor de Dios por el ser como tal; es la afirmación de todas las criaturas por el progenitor que da cuerpo a todo lo que es. El amor salvífico (o *eros*) es la manifestación apasionada —la 'encarnación`— del amor divino por nosotros, al amado; y llega hasta los confines del mundo, para que no pueda haber ninguna duda de que lo último y lo más pequeño es aceptado y acogido. El amor sustentador (o *filia)* es el amor inmanente, sociable, de Dios que está siempre con nosotros cuando trabajamos juntos por la plena realización de todos los seres. Cada forma de amor sugiere también una ética particular o una dimensión del discipulado cristiano: justicia (*agape)*, sanación (*eros*), compañerismo (*filia*). Un estilo de vida cristiano modelado sobre la comprensión de Dios como madre/padre, amante, y amigo/a estaría comprometido en la continuidad imparcial de la vida en sus múltiples formas, en sanar, y reunificar todas las dimensiones de la vida y en compartir tanto las necesidades básicas de la vida como sus alegrías".
>
> Sallie Mc Fague, *Modelos de Dios,* 1987 (157/58).

Posteriormente, y buscando desarrollar una teología ecológica que tome en serio las preocupaciones de la ecología por lo amenazado que está nuestro planeta, discute los descubrimientos de la ciencia acerca de la historia del universo y la nueva cosmología, y el feminismo. A partir de ahí desarrolla el

concepto del *Universo como Cuerpo de Dios.*

Desde una perspectiva hebrea y cristiana, aquí ella mantiene un modelo personal de Dios. Al respecto, señala que esto constituye una de las continuidades centrales de la tradición religiosa occidental, y que su pérdida significaría un cambio de paradigma de tales proporciones, que implicaría terminar con esta tradición religiosa. Argumenta que nosotras, que somos "agentes corporalizados" y buscamos revalorizar el cuerpo, no podemos des-corporalizar a Dios.

Ella afirma que "es posible entender el modelo personal de una manera que sea compatible con (aunque no requerido por) la ciencia contemporánea". En esta línea, profundiza su reflexión de la metáfora del *universo como cuerpo de Dios*, con la meditación sobre el texto Ex.33, 23b donde Yahveh contesta a la petición de Moisés de ver la gloria de Dios, afirmando que nadie la puede ver y vivir, pero afirma *"verás mis espaldas, pero no se verá mi rostro"*. Esta imagen enfatizaría el hecho de que Dios "es" cuerpo ("tiene" espaldas), y, por ende, "es" persona.

A la vez, ella sostiene que a través del uso de esta metáfora (*la espalda de Dios*), es posible comprender de una nueva manera la inmanencia y la trascendencia de Dios. El uso de la metáfora implica que el mundo/universo no se identifica ni se confunde con Dios, sino que es el lugar donde Dios está presente para nosotras/os.

> "El modelo del universo como el cuerpo de Dios radicaliza la trascendencia porque toda la historia de los 15.000 millones de años y las miles de millones de galaxias son la creación —el ser exterior, corpóreo— del Uno que es la fuente y el aire de toda existencia. La trascendencia de Dios está hecha cuerpo tanto en el universo como totalidad, como también en cada uno de sus fragmentos. La palabra importante es *hecha cuerpo*: no podemos acceder a la trascendencia de Dios, sino como hecha cuerpo. No vemos el rostro de Dios, sino solo la espalda. Pero *vemos* la espalda".
>
> Sallie Mc Fague, 1993[24].

La perspectiva ecofeminista

La perspectiva ecofeminista, en América Latina, cuestiona las imágenes patriarcales de Dios a partir de las experiencias cotidianas de las mujeres, sus luchas por la sobrevivencia contra las diferentes expresiones de violencia y la destrucción de la vida. Busca una cosmovisión que se nutre de tradiciones de los pueblos originarios, los aportes de la nueva ciencia, la ecología profunda, estudios antropológicos, psicológicos y feministas para superar el

24 Mc Fague, Sallie: *The Body of God. An Ecological Theology, Fortress*, 1993, citado en *Conspirando* Nº 23, 1998, p.21/22.

antropocentrismo y el androcentrismo (ver Ress, 1998).

> La intuición fundamental del ecofeminismo es la convicción de que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal —de "poder sobre"— que niega la unión primordial de todo el cosmos. El ecofeminismo invita a redescubrir quienes somos como especie humana. Invita a reubicarnos dentro del tejido de la comunidad de vida de la tierra como una respuesta de detener la destrucción del planeta. Propone un nuevo paradigma, una nueva cosmovisión que está más en armonía con los ecosistemas del planeta y con las fuerzas del universo. En síntesis, el ecofeminismo propone una nueva perspectiva para percibir la realidad.
>
> Para mí, el ecofeminismo es una palabra nueva para una sabiduría muy antigua —una sabiduría que todavía duerme dentro de nuestros huesos y memorias genéticas. Es el descubrimiento, o mejor dicho, el despertar paulatino de que no somos los "dueños del universo", sino una parte más del gran tejido de la vida. Los elementos de nuestros cuerpos fueron formados en aquella primera gran explosión cuando nació el universo hace 15 billones de años. Estabas tú y estaba yo en esta inimaginable gran fulguración primordial; estaban los dinosaurios, las ballenas, los pájaros, las hormigas, los árboles —***todo***, todo lo que estará, estaba presente en este primer momento sagrado. El ecofeminismo desafía fuertemente los conceptos androcéntricos y antropocéntricos de la teología cristiana tradicional. Las ecofeministas preguntan si el cristianismo puede ser suficientemente flexible para cambiar sus conceptos antropológicos tanto del ser humano como de Dios. Preguntan, además, si pueden cambiar su cosmología desde un *deus ex maquina* afuera del universo pero "en control" de todo lo que pasa en él, hacia un sentido de lo sagrado inmanente, un gran misterio —que, como nosotros / as está en continua evolución. La metáfora del ecofeminismo es el cuerpo: formamos parte de un solo Cuerpo Sagrado. Las ecofeministas están convencidas que estamos frente de un nuevo momento de revelación, una revelación donde la conciencia humana despierta a la grandeza y la experiencia sagrada que son los ciclos y los procesos del planeta. (Mary Judith Ress)

Esto tiene consecuencias inmediatas para la comprensión de Dios. Desde esta visión no se puede hablar de Dios en términos absolutos, ni de una realidad completamente separada de nosotras/os. También los límites entre el "adentro" y el "afuera", entre lo inmanente y lo trascendente, se vuelven borrosos. Estamos inmersos en el misterio, la trascendencia deja de ser un espacio allí arriba, sino que está entre nosotras/os, es tanto vertical como horizontal,

circular o en espiral. Si nos comprendemos como inmersas/os en el misterio de la vida y pensamos a Dios desde este lugar, la cosmovisión dualista tampoco se sostiene. La realidad de Dios incluye el bien y mal, no como dos principios separados, sino como expresiones necesarias de un mismo misterio en el cual existimos. Eso exige, de alguna forma, ir más allá de nuestros juicios morales limitados y dar espacio a este misterio mayor que lo humano.

Esta visión y este discurso sobre Dios —provisorio, como todos— pueden ser criticados, por ser demasiado imprecisos, por relativizarlo todo y estar ajenas a las tradiciones latinoamericanas. Sin embargo, responden al momento de crisis de los paradigmas, visiones de mundo e imágenes de Dios que estamos viviendo. En sus búsquedas recupera y dialoga con las tradiciones y cosmovisiones de los pueblos originarios cuya relación con la tierra, el agua y el sol reconoce el tejido de todo lo viviente como espacio de lo sagrado. Y la imprecisión parece ser, más bien, una ventaja a la hora de intentar expresar la experiencia del misterio. La imagen de Dios, planteada desde una perspectiva ecofeminista, no es la "de un Dios diferente, sino de una aprehensión diferente de aquello que somos, que recupera nuestra igual dignidad y nuestra pertenencia común a la misma Trama Vital"(Ivone Gebara), a la pertenecemos y desde donde la nombramos.

Frente a la búsqueda de palabras e imágenes diferentes, Ivone Gebara sugiere mantener la palabra *Dios* y señala al respecto:

> "A pesar de la ambigüedad cultural de la palabra Dios, ella es aun válida por el simple hecho de que su contenido hoy está marcado por la imprecisión. Y esa imprecisión es necesaria para expresar la sorpresa, la admiración y la confianza ante esa realidad maravillosa, misteriosa y paradojal en la cual vivimos. La imprecisión es aquí bendición y libertad. Decir Dios es no absolutizar ningún camino, ni siquiera los caminos de la justicia, la verdad, la solidaridad. Decir Dios es decir el sí o el no, lo negativo o lo positivo, la vida y la muerte como caras de un mismo rostro. Decir Dios es decir el Todo con límites y el Todo sin límites, el Todo a partir de las figuraciones humanas y fuera de ellas. Dios es esta realidad siempre mayor, la esperanza siempre más grande que todas nuestras expectativas. Decir Dios es afirmar la posibilidad de caminos abiertos, es apostar a lo imprevisible aun cuando lo que esperábamos ya no tenga condiciones de realizarse" (Gebara, 1998:168/9).

CAPÍTULO 4

RE-IMAGINANDO A JESÚS

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

Muchos teólogos diferencian entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Las teologías protestantes del siglo XIX se caracterizaron por el intento de volver al Jesús histórico, de escribir la vida de Jesús[25]. Detrás de esta búsqueda, estaba el intento de volver a las raíces de la fe y afirmar, desde las fuentes, aquello que fundamenta la fe cristiana: las palabras y acciones de Jesús. Sin embargo, todo nuestro discurso sobre Jesús es un discurso desde la fe; los mismos evangelios fueron escritos desde esta perspectiva postpascual. Por eso lo nombramos Jesucristo, y allí *Cristo* llega a ser parte del nombre de Jesús. En realidad, *Cristo* es una confesión de fe.

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

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

---

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

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

La crítica a la cristología patriarcal

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

El Cristo esencialmente masculino

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

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

> la naturaleza original de las cosas, la naturaleza deficiente de la mujer, la ha confinado a una posición subordinada en el orden social. Ella es por naturaleza subyugada. Por tanto, la encarnación del *logos* de Dios en un varón no es un accidente histórico, sino una necesidad ontológica. El varón representa la totalidad de la naturaleza humana en sí mismo y como cabeza de la mujer. El es la totalidad de la imagen de Dios, mientras que la mujer por sí misma no representa la imagen de Dios y no tiene la totalidad de la humanidad. Esta visión del carácter genérico de lo masculino como *imago Dei* también puede ser encontrada en San Agustín".
>
> (Ruether, citada en de Miguel, 1993: 64).

El dualismo entre Dios y la humanidad

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

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

La exclusividad de la salvación en y por Jesucristo

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

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

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

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

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

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

Nuevas interpretaciones de Jesús/Cristo

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

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

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

Mujeres en el movimiento de Jesús: el discipulado de iguales[26]

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

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

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

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

Algunos ejemplos:

La curación de la suegra de Simón Pedro. Cuando Jesús recién iniciaba su ministerio en Galilea, llamó a sus primeros discípulos, predicó y sanó a un *endemoniado* y se dirigió a la casa de Pedro, cuya suegra estaba en cama con fiebre. Jesús se le "acercó, y tomándola de la mano la levantó"; la fiebre la dejó y ella "les servía" (Mc 1, 31). La mujer reacciona a su sanación no con asombro o temor, sino sirviendo; esta palabra usada por Marcos, *diakoneo,* no significa solamente el servicio de la mesa, sino que también caracteriza el servicio de las personas que siguen a Jesús[27]. Al enfatizar la casa de la suegra de Simón y su servicio, Marcos, probablemente, quiere resaltar la importancia de esta mujer sin nombre para la comunidad de Cafarnaúm, que se podía haber constituido alrededor de su casa.

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

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

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

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

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

Las presencia de las mujeres en la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús. Aquí nos encontramos con la tradición más antigua de los evangelios, y, aunque los distintos escritos presentan algunas diferencias en cuanto a los nombres de las mujeres y a la presencia/ausencia de los discípulos varones, la participación de las mujeres en la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús es, probablemente, el hecho menos discutido cuando buscamos a las mujeres en el movimiento cristiano primitivo. La exégesis bíblica ha sido testigo de una larga discusión acerca de los primeros espectadores de la resurrección. Muchos se basan en la Carta de Pablo a los Corintios (1Cor 15, 3-5), donde los testigos de la resurrección de Jesús mencionados son todos varones. ¿Estamos frente a diferentes tradiciones, o Pablo omitió a las mujeres porque ellas, según la tradición judía, no podían ser testigos?

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

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

en el caso de un ejecutado político como Jesús: "El intento de enterrar al crucificado, de llorarlo, al igual como cualquiera conducta que le identificaba a una/o como seguidor/a o partidaria de Jesús era considerado como un peligroso acto de solidaridad, que posiblemente llevaba a que la persona misma fuera crucificada" (Ibid.: 5). Y eso era válido para hombres, mujeres y niños.

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

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

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

Trascendiendo el patriarcado

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

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

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

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

Jesús, el libertador (de las mujeres)

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

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

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

28 Este tema está ampliamente desarrollado en Seibert (1993)

reside en su masculinidad, sino en su renuncia a este sistema de dominación, buscando encarnar en su persona a la nueva humanidad de servicio y poder mutuo. […] Hablando teológicamente, podríamos decir que la masculinidad de Jesús es sin significado último. Tiene un significado simbólico y social en sociedades, donde rigen privilegios desde una perspectiva patriarcal. […] Este sistema es desenmascarado y se muestra que la presencia de Dios no es condicionado por él. Jesús, el profeta judío sin hogar y las mujeres y los hombres marginalizados representan la anulación del sistema mundial de este tiempo y son señal del amanecer de un nuevo tiempo cósmico, en que se seguirá la voluntad de Dios en la tierra.

Sin embargo, no se puede convertir la relación entre el Cristo que salva y las mujeres que fueron salvadas en símbolos teológicos eternos para la relación de los géneros. No hay ninguna necesidad de que Cristo debería ser masculino, pero tampoco la comunidad de las/os salvadas/os está formada solamente por mujeres. Representa una nueva humanidad que es femenina y masculina. Necesitamos acostumbrarnos a entender la relación entre el salvador y los/as salvados/as como una relación más bien dinámica que estática. También el salvador es alguien que fue salvado, así como Jesús aceptó el bautismo de Juan. Las personas liberadas pueden con su ejemplo convertirse en liberadores/as de otro/as.

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

¿Cuál es el significado de la salvación?

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

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

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

> "Afirmar la salvación a partir del suelo humano y recuperar el valor humano dentro de él, es el misterio que nos envuelve. El misterio como expresión de nuestra condición, el misterio como límite y maravilla, el misterio como una invitación renovada a buscar siempre, a no tener la última palabra sobre la vida y las personas, porque vivimos todos en algo mayor en que 'existimos y somos'. La salvación es lo contrario a la perdición, o sea, a la absoluta perdición de sí mismo, la absoluta falta de poseerse a sí mismo que se expresa en la falta de aquello que es fundamental para mantener una existencia humana. La falta de salud, de vivienda, de ternura, de justicia [...], ausencias que conducen finalmente a la muerte. La 'perdición' dentro de los límites de la historia lleva a fantasear con colores surrealistas la perdición final que el ser humano se impone a sí mismo como consecuencia de sus acciones.
>
> […] Salvarse significa de cierta forma proteger la integridad de la vida y organizarla, arrancarla del caos, de las fuerzas que la amenazan y la quieren destruir. Por eso, el sueño más alto que la humanidad haya soñado es el de la *Resurrección*, el sueño de matar a la muerte, matar el miedo de no existir, vivir el sueño de la Vida Eterna, el sueño del Gozo, sin amenaza de fin, el deseo del Eterno Placer donde finalmente la imaginación creadora rompe con los límites de lo real para vivir eternamente el Amor y en esta Vida fecundar la esperanza de la historia.
>
> Si la búsqueda de la salvación nace del corazón humano y se inscribe en la propia estructura constitutiva del ser humano, lo mismo vale para el papel ejercido por el salvador o por la salvadora. Ellos/as nacen como una respuesta al deseo de la vida plena que está presente en lo amargo de las existencias humanas" (Gebara, Ibid.: 22s).

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

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

La salvación se hace cuerpo[29]

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

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

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

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

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

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

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

Sanación: poder en relación

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

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

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

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

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

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

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

Hacia una comprensión ecológica

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

Jesús como símbolo

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

> Afirmar a Jesús como símbolo es afirmar que él es Jesús de Nazaret, pero también que es más que Jesús de Nazaret. Se vuelve una adquisición de la comunidad de seguidores, se vuelve construcción colectiva de un camino de vida, de un sentido para la existencia. Jesús como símbolo es de cierta forma mayor que el individuo Jesús de Nazaret, porque miles y miles de personas están incluidas en él.
>
> Lo que decimos de Jesús, lo podríamos decir también de María, sugiriendo toda una tradición de mujeres fuertes en la Biblia que fueron símbolos de resistencia y salvación para su pueblo. La vida de su pueblo está incluida y expresada en ellas. La afirmación mayor de uno u otro símbolo dependerá en gran parte de la propia historia de este o aquel símbolo, en esta o aquella comunidad cultural.

> [...] Para la comunidad cristiana, Jesús es el símbolo de sus sueños, el símbolo de lo que más se aspira para la humanidad, para la Tierra. Y estas aspiraciones son modificadas en parte por la comunidad de los seguidores de Jesús en los diferentes contextos y momentos de la historia humana. A partir de este procedimiento se podría decir que Jesús no es el salvador de toda la humanidad en el sentido tradicional y triunfalista que caracterizó a las iglesias cristianas, El no es el poderoso Hijo de Dios que muere en la cruz y que se transforma en "rey" que domina moralmente a las diferentes culturas. El es apenas el símbolo de la frágil fraternidad y de la Justicia que estamos buscando. El es el símbolo de la vulnerabilidad del amor que para continuar vivo termina siendo asesinado, muerto y, en seguida, resucita en los que aman para recomenzar de nuevo su ciclo vital amoroso.
>
> Ivone Gebara, 1996.

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

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

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

CAPÍTULO 5

ÉTICAS Y ESPIRITUALIDADES: MUJERES EN RELACIÓN

Al igual que otras áreas de conocimiento, desde la antigüedad la ética fue desarrollada por los varones. Esta perspectiva androcéntrica se refiere tanto a los sujetos de la ética como a sus métodos, los temas que abarca, los espacios donde rige.

La ética tiene que ver con el "buen vivir" y ésa es una preocupación de mujeres y varones. Sin embargo, las diferentes teorías éticas raras veces han considerado a las mujeres como agentes morales. A pesar de que en la vida cotidiana las mujeres deben asumir decisiones éticas que afectan su vida y la vida/sobrevivencia de ellas, muchas veces con sus hijos/as, existe una larga tradición filosófica-teológica que ha tendido a ubicar a las mujeres fuera del campo de las decisiones éticas. Ya sea porque —para algunos— la mujer es "buena por naturaleza" o —para otros— "la encarnación del mismo mal". ¿Cómo es posible, entonces, cuestionar estos ámbitos y legitimar a las mujeres como sujetos de las decisiones éticas?

Las teorías feministas han formulado críticas a las éticas en el ámbito filosófico o teológico. Señalan, por ejemplo, que los enfoques éticos que se basan en principios universales, ya sea la ley natural (Tomás de Aquino) o el imperativo moral (Immanuel Kant), suponen a una persona *racional y libre,* capaz de discernir y tomar decisiones, sin importarle su propio beneficio. Estas concepciones – a mayor o menor medida- comparten un supuesto implícito que ubica a los varones en el espacio público, donde rigen los principios universales, y a las mujeres en el espacio privado de la vida cotidiana, donde responden a obligaciones particulares. Eso significa, en concreto, que las mujeres han sido dejadas de lado como sujetos de la ética: el varón blanco, racional, heterosexual, de una clase social determinada ha formulado los preceptos éticos desde su perspectiva de mundo que considera normativos también para las mujeres.

En una voz diferente

El debate feminista acerca de la ética ha sido fuertemente marcado por la publicación del libro de Carol Gilligan, titulado *En una voz diferente* (Gilligan, 1982). La psicóloga norteamericana fue colaboradora de Lawrence Kohlberg, quien elaboró un modelo sobre el desarrollo del juicio moral. El cuestiona-

miento de Gilligan al reconocido modelo de desarrollo moral de Kohlberg, puso en tela de juicio no sólo una teoría de desarrollo moral, sino que también cuestionó los fundamentos teóricos de la filosofía moral occidental androcéntrica, que coincidía con otras críticas al universalismo neokantiano dentro de la filosofía (Benhabib, 1992).

Recordemos: Lawrence Kohlberg describió el desarrollo moral desde la niñez a la vida adulta en seis etapas. De acuerdo a este modelo, el niño pasaría desde la obediencia a la autoridad y desde el egocentrismo hacia una etapa convencional, donde sería capaz de responder a las expectativas interpersonales y acatar las normas sociales establecidas; finalmente, entraría en el estado de la madurez. Este último se caracteriza por la libertad de lo convencional, los contextos reales, la contingencia y las relaciones concretas, ya que la persona se orientaría por principios éticos universales como la "justicia" o la "igualdad", validos independientemente de las circunstancias concretas en las que se encuentre.

Según este modelo —que fue desarrollado a partir de investigaciones empíricas, llevadas a cabo mayoritariamente en varones, pero que pretendió ser válido universalmente— las personas pasarían por los diferentes estados de desarrollo, aunque no todas llegarían al último. Curiosamente —observó Gilligan—, según estos mismos estudios, las mujeres frecuentemente quedaban "estancadas" en su desarrollo en uno de los estados anteriores, generalmente en aquél donde las decisiones morales de una persona dependían de cómo esta decisión afectaría las redes de relaciones concretas, si las mantendrían o las destruirían. A partir de esta observación, Gilligan sospechó que aquí había un problema, no del desarrollo moral de las mujeres, sino que de las premisas con las que trabajaban los investigadores, que veían lo diferente como deficitario y no como una posibilidad alternativa de desarrollo.

Gilligan cuestionó que la relación con otro/a constituyera de por sí un obstáculo para la capacidad del juicio moral. Planteaba, en cambio, que la idea de un proceso de maduración moral, que va desde la dependencia a la autonomía —y que, en un contexto patriarcal, sería equivalente a decir, "de la relación a la soledad"—, no sería el único camino posible. Siguiendo sus propias investigaciones sobre el desarrollo moral de las mujeres, propuso un modelo alternativo, donde la meta del desarrollo moral no sería la autonomía, sino una "moralidad madura en relación con", lo que significa que la persona sería capaz de lograr un equilibrio entre el *cuidado de sí misma* y el *cuidado de los demás*. En esta teoría, tanto los varones como las mujeres son considerados sujetos éticos, igualmente competentes, pero con voces y pensamientos diferentes, que se generan a partir de las relaciones distintas de niños y niñas con sus madres, y se dan dentro del contexto de una sociedad androcéntrica. Según sus investigaciones, existirían importantes diferencias

en la manera cómo mujeres y varones perciben y construyen la realidad social. Las mujeres estarían más orientadas hacia las situaciones concretas y, por ende, para su forma de actuar y resolver problemas éticos, los principios abstractos no tendrían la misma importancia que para los varones. "Cómo el sentido de integridad de las mujeres parece estar entrelazado con una *ética del cuidado*, verse a ellas mismas como mujeres significa verse en una relación de conexión... El dominio moral es ampliado al incluir la responsabilidad y el cuidado en las relaciones". Los varones, en cambio, estarían más orientados hacia principios y valores de orden general —lo que podría denominarse una *ética de la justicia*—. "Mientras una ética de la justicia parte de la premisa de la igualdad —que todas las personas sean tratadas iguales— una ética del cuidado descansa en la premisa de la no-violencia —que nadie debe ser herido—", señaló Gilligan (citado en *Revista Con-spirando* N° 17,1996: 46).

El libro de Gilligan dio inicio a un intenso debate interdisciplinario. Entre las mujeres que buscaban alternativas a un pensamiento androcéntrico, surgieron diversas construcciones éticas, las que, a pesar de sus diferencias, presentaban algunos elementos comunes. Todas parten de la afirmación de que la competencia moral de las mujeres tiene el mismo valor que la de los varones (pero, ¿es diferente?, aquí hay distintas opiniones) y que la experiencia moral de las mujeres necesita ser reflexionada de la misma manera como lo ha sido la de los varones. En este contexto, se critica la premisa, implícita en la mayoría de los discursos éticos tradicionales, de que el sujeto ético pleno es un varón adulto blanco y heterosexual. Surgen propuestas éticas *comunitarias*, es decir, desde y para comunidades concretas, que se entienden como sujetos éticos específicos y diferentes a otros, como, por ejemplo, las mujeres negras en los Estados Unidos o las mujeres lesbianas; y aparecen en el debate un gran número de temas como la violencia sexual y doméstica, el abuso, la sexualidad, la reproducción, el placer, la vida cotidiana, el cuerpo, cuyo abordaje, generalmente, lleva a cuestionar profundamente las premisas de las construcciones éticas androcéntricas.

Las éticas feministas plantean una revisión de la ética y sus bases epistemológicas. Los sujetos éticos son las personas marcadas por diferencias de género, clase, etnia, religión, orientación social y edad, que viven en relaciones sociales complejas y en contextos sociales, económicos y culturales diversos, todo ellos elementos que sitúan el conocimiento y las decisiones éticas.

Comenzando con "nuestros cuerpos, nosotras mismas"

Las éticas teológicas feministas surgen en este mismo contexto, aunque no necesariamente dialogando con las autoras señaladas anteriormente. Inscritas en un enfoque hermenéutico (ver cap.2), las teólogas feministas han

cuestionado las separaciones entre la fe y la acción, entre Dios y el mundo, entre la transcendencia y la inmanencia. Hay quienes, incluso, afirman que difícilmente se puede separar la teología de la ética teológica feminista. Cuando, por ejemplo, Isabel Carter Heyward nombra a Dios como "poder-en-relación" (ver Capítulo 3), esa concepción tiene consecuencias inmediatas para lo que es actuar correctamente. La afirmación del cuerpo como punto de partida de la teología feminista señala la estrecha relación entre la teología y la ética como acción de y sobre los cuerpos. A la vez, la reflexión sobre la acción liberadora y responsable, siempre es una dimensión de la teología feminista.

Una de las eticistas pioneras ha sido la teóloga protestante norteamericana, Beverly W. Harrison. En 1979 reubicó la reflexión ética feminista, con su texto "El poder de la ira en el trabajo del amor: Ética Cristiana para mujeres y otros extraños" (Ress et.al 1994: 399-412), pronunciado como discurso inaugural cuando asumió la dirección del Programa "Estudios de la Mujer" en el Union Theological Seminary en Nueva York. Harrison publicó, luego el libro *Nuestro derecho a decidir* (Harrison 1983), una de las obras fundamentales sobre la reproducción humana, la procreación y el aborto, temáticas estrechamente vinculadas con la sexualidad de las mujeres y su control, donde relaciona la ética socialcristiana, la teología de la liberación y la crítica feminista.

Aquí vale una aclaración: si bien todos los temas y ámbitos de la vida están sujetos a ser reflexionados por las mujeres, esta reflexión se ha generado con mayor fuerza en los ámbitos de la sexualidad, la reproducción y la violencia. Éstos son espacios cruciales para el bienestar y la integridad física de las mujeres, y es ahí donde entran en juego su autonomía moral y su capacidad de tomar decisiones.

Por lo tanto, no sorprende que sea el ámbito reproductivo el que sirve de ejemplo para reflexionar acerca de los valores y principios absolutos en los juicios éticos, tal como lo refleja el siguiente texto:

> "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 de aborto. En contraste, muchas de nosotras creemos que la envergadura del principio pone en reconsideración la pregunta acerca de qué significa la cualidad 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 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, nunca se les pide en la doctrina cristiana 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".

Harrison, 1985 (en Ress et al. 1994 : 427/8)

La reflexión ético-teológica tradicional no ha tomado en cuenta las experiencias y conflictos de las mujeres y su vida cotidiana, ni tampoco aquellas de homosexuales, lesbianas, minorías étnicas, entre muchos otros grupos. Existe una ausencia de cuerpos concretos y diferentes. Sin embargo, partir de las experiencias diversas y contextualizadas, va a calificar las éticas que pensamos. La diferencia de las experiencias sexuales, por ejemplo, tendría que llevar a preguntarnos por cómo nuestra cultura cristiana occidental ha marcado nuestra vivencia de corporalidad y sexualidad, a cuestionar la heteronorma y elaborar éticas y teologías donde *los cuerpos importan*.

La teóloga norteamericana Mary Hunt da otro paso cuando pregunta: ¿De qué experiencia hablamos cuando la tomamos como punto de partida de nuestras reflexiones? Considera que el término "experiencia", en sí, es ambiguo, y plantea que hay un elemento que "califica" la experiencia: son *las lágrimas (*Mary Hunt, 1991); es decir, la experiencia que importa es aquella que nos toca profundamente, que provoca dolor, rabia, alegría, pena, placer, en fin, aquella que provoca lágrimas. Y, con eso, volvemos al *cuerpo como punto de partida* de la reflexión.

Consecuente con el enfoque hermenéutico desarrollado anteriormente, volvemos al cuerpo como punto de partida, el cuerpo como identidad, experiencia, subjetividad, para discernir y tomar decisiones.

"Si comenzamos [...] 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 cor-

poral 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 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 nuestro poder para percibir 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. [...] Solo a partir del sentimiento y de su reconocimiento, la persona se puede preguntar ¿qué hago con lo que siento? , y allí comienza el discernimiento ético. Una teología moral feminista celebra el sentimiento por lo que es: el ingrediente básico de nuestra transacción relacional con el mundo.

Harrison, 1985 (Ibid.: 404/05).

¿Qué nos mueve si no es el deber ser?

La ***relacionalidad e interdependencia*** forman parte de la experiencia constitutiva del ser humano. Las corrientes del pensamiento humano que han enfatizado la razón, la autonomía y la independencia del ser humano por sobre todas las cosas, plantean un paradigma diferente, cuyos límites han quedado en evidencia en las crisis ambientales, sociales y económicas. Al igual que otras críticas de la modernidad, la reflexión ecofeminista ha mostrado que existe una estrecha relación entre la forma en que una sociedad trata a los cuerpos —de las mujeres, de los seres humanos— con la manera como trata al cuerpo de la tierra. En las sociedades modernas e industrializadas, la explotación de los "recursos" naturales y de los cuerpos humanos femeninos se refleja en paralelos, incluso en el lenguaje (bosques vírgenes, la penetración de la tierra, etc.). La perspectiva ecológica, en cambio, señala que formamos parte de la comunidad de la tierra, y las ecofeministas denuncian la opresión de la mujer y la destrucción del planeta como dos expresiones de la misma violencia que busca controlar todo aquello que es diferente, lo que no entendemos. La comprensión tanto de la mujer como de la tierra, como recursos, ha llevado a la destrucción de vastos sectores del planeta y al suicidio de nuestra propia especie. Se confrontan así dos paradigmas que conllevan cosmovisiones y teologías y tienen implicancias para la ética. Vivir desde la conciencia de relacionalidad cambia la perspectiva de la acción y reflexión ética.

"Hablar de *relacionalidad* no significa apelar a un principio trascendente o a una divinidad superior que sería una especie de razón o fundamento moral de nuestras acciones. La *relacionalidad* o interdependencia entre todos los seres es una experiencia constitutiva del propio Universo en que vivimos. Por eso, la *relacionalidad* ética exige todo un proceso educativo que tiene en vista rehacer la propia comprensión que tenemos de nosotros/as mismos/as. Se trata de un proceso largo y continuo, necesario en todas las instituciones sociales y credos religiosos. Uno se podría acercar a una *relacionalidad* ética en términos judeo-cristianos de la tradición de la *Sabiduría* que nos habita, capaz de renovar, de recrear la vida y las relaciones entre personas y grupos. Y esta *Sabiduría* no es el privilegio de un único grupo y de ningún credo religioso, sino que está allí, mezclada con la Vida, presente en nuestra respiración colectiva y en nuestra capacidad de sentir en nosotros/as los gemidos de los excluidos de la Tierra. El término *relacionalidad* no es sinónimo de moralmente bueno, sino indica la fuerza vital de la conexión entre todas las cosas independiente del juicio antropológico - ético que hacemos de ella. Sin embargo, la relacionalidad puede abrirnos a una dimensión de eco-justicia donde la vida de los diferentes seres es fundamental para la propia vivencia de la justicia en términos humanos. Eco-justicia es la justicia buscada y vivida a partir de la afirmación de nuestro cuerpo como parte del Cuerpo Sagrado del Universo". Gebara (1996).

A partir de esta interrelación, algunas pensadoras plantean una *ética de la inseparabilidad*, donde afirman que el hecho de "ser parte de todo" evoca una mística capaz de sacar a los poderes institucionales y dioses de sus tronos. Un ejemplo es la afirmación de Shug en la novela *El color púrpura,* de Alice Walker: "... 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 si clavaba un cuchillo en un árbol, me sangraría el brazo."(Citado por Keller en Ress et al. 1994:387).

Aquí se radicaliza la interrelación, y se plantea la pregunta por la tensión entre la inseparabilidad y la autonomía de las mujeres.

"¿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 el universo en una red de relaciones. ¿No amenaza entonces al ser de la mujer que se libera débilmente de las ga-

rras de las relaciones determinantes y limitantes –sobre todo con respecto a la familia patrilineal tradicional? ¿No ha comenzado recién la mujer a obtener con gran esfuerza 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 a ese estado místico de pan-participación? ¿No somos las mujeres ya *demasiado* empáticas —por qué debemos ahora sangrar con los *árboles*?" Catherine Keller, 1985 (en Ress et al. 1994: 387/88)

Queda planteada la tensión: por un lado, somos seres en relación, inseparablemente conectados con todo lo que vive; en este sentido, la autosuficiencia es una ilusión, nadie puede vivir sólo/a. Esta afirmación está estrechamente relacionada con la cosmovisión y la teología. Una tradición teológica que entiende a Dios como absolutamente autónomo y sin necesidad de relación, produjo, con el tiempo, una visión del ser humano autosuficiente, del "hombre prometeico", donde el individuo decide que puede, si quiere, entrar en una relación. Por el otro lado, las mujeres y otras personas que han vivido subordinadas y sin reconocimiento de su derecho de ser persona, de desear y tomar decisiones, tendrán que estar atentas cuando la afirmación de la interdependencia es usada para negarles su derecho a la autoafirmación y autonomía.

Los diferentes elementos abordados hasta este momento, llevan a la pregunta por la *fuerza motivadora* de la acción y el discurso ético resultante. ¿Cuáles serían las fuerzas que movilizan y sostienen la acción, según las teólogas feministas? Parece más fácil señalar lo que no es: no es ni la obediencia a un principio moral, por muy válido que éste sea, ni su simple aplicación a determinadas situaciones o conflictos. En el marco de la relacionalidad, la interdependencia y la contextualidad, surgen otras fuerzas motivadoras. Los siguientes elementos aparecen en diferentes propuestas éticas:

* La ***compasión*** nace de la habilidad de sentir con otro/a y valorar las otras vidas como valoramos las propias, y de vernos responsables ante aquellos que son diferentes a nosotras/os. Esta actitud surge de la conciencia de una conexión profunda entre y con todo/as; entonces, una persona no actuaría por el "deber ser" o aplicando una norma, sino como parte de una relación, afectada y conmovida. Algunas hablan de un sentido ecológico de la humanidad, que combinaría lo místico con lo pragmático y generaría una experiencia de interconexión con todo tipo de vida (actitud bastante opuesta a la ilusión de la autosuficiencia). A partir de la compasión, se abriría una visión multifacética del mundo, que permitiría comenzar a entender los problemas en su complejidad.

* El ***amor y la ira***. Otra fuerza motivadora es el amor al prójimo/ como a sí mismo/a. Es un amor que requiere el autoconocimiento, autoestima y au-

tovaloración, el quererse una/o como condición para entrar en una relación empática, compasiva y solidaria con el otro y la otra. Allí, el amor, más que un sentimiento, sería un modo de acción. Fundamental para el trabajo ético sería, entonces, que las mujeres reclamen y afirmen su poder moral su derecho de hablar, de construir la dignidad y la comunidad humana.

> "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. [...] Está dentro del poder del amor humano construir mutuamente la dignidad y el respeto a sí mismo o destruirnos unos a otros [...] literalmente, a través de los actos de amor dirigidos a nosotros mismos, también nos convertimos en personas que se respetan a sí mismas y a los demás, y no podemos ser lo uno sin lo otro. [...] 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 este poder comienza y está enraizado en *nuestros cuerpos, en nosotras mismas*".
>
> Beverly Harrison, 1985 (en Ress et al.1994:403)

Relacionada con el amor, se presenta para esta misma autora otro sentimiento muy potente: la ira. Puede sorprender esta visión de la ira como una forma de conexión con los demás, una forma clara y vívida de preocupación, expresión de la resistencia, una señal de que algo está mal en las relaciones sociales en que estamos inmersos/as:

> "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 seria, 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.

[…] Martin Buber tiene razón en que el odio directo (y el odio es ira rígida, fija, apagada) está más cerca del amor que la ausencia de sentimiento. 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".

Beverly Harrison, 1985 (Ibid.: 406)

*La ***fantasía*** es una actitud que nace de la ***libertad*** y acepta como único principio la felicidad y la manera de aumentar la felicidad. Así lo plantea la teóloga alemana Dorothee Sölle, en su ensayo *Fantasía en lugar de obediencia - Reflexiones para una futura ética cristiana* (Sölle, 1974). Preocupada por las consecuencias fatales de una cultura de la obediencia que se ha apoyado en las tradiciones religiosas, Sölle interroga las raíces de la fe cristiana en busca de otro referente, que no sea ni el autoritarismo ni la obediencia que llevaron a consecuencias fatales, como el apoyo incuestionado de regímenes autoritarios, el maltrato de niños/as en nombre del ejercicio de la autoridad y del necesario aprendizaje de la obediencia, y todo tipo de relaciones de violencia.

De allí propone elementos para una ética que integre el cuerpo y las emociones, y que reconozca la fantasía y la creatividad como poderes innovadores e imprescindibles para el trabajo transformador. Aparece en este proceso un sentimiento de libertad, "libertad que comienza en el cuerpo y que se extiende al campo imaginario y la emergencia de nuevas ideas". La creatividad sería una manera básica de relacionarse con el mundo, con la sensación (de) que la vida vale la pena vivirla; esta actitud está estrechamente vinculada a la salud y a la resistencia, opuesta al acatamiento y la sumisión (Moccio, 1997). En una mirada retrospectiva a su propio camino y las transformaciones de su fe y comprensión ético-teológica, la teóloga uruguaya, Graciela Pujol, afirma la libertad como elemento clave en este camino:

"Para mí la ética es fundamental porque toca un punto fundamental de la teología tradicional que es la libertad. La religiosidad dogmática es fundamental para el mantenimiento de la opresión porque niega —particularmente a las mujeres— la capacidad de tomar decisiones éticas. Subrayo la importancia de la ética como la necesidad de replantear el

significado de la libertad y de romper con la teología de la culpa y del pecado. De ahí la necesidad de construir una nueva ética y de hacerlo desde las mujeres, porque es desde esta experiencia de opresión que hemos vivido durante tantos siglos que se puede repensar de nuevo. [...] Para poder deconstruir es fundamental partir de la crítica de la moral cristiana para repensar entonces qué significa la libertad y poder asumir el pluralismo. La diversidad, sobre todo desde la experiencia. La ética se construye desde la experiencia contextualizada. Debemos preguntarnos qué experiencia está detrás de cada afirmación ética. Cada persona es una expresión diferente de la libertad y por eso es necesario reafirmar un sentido holístico que armonice la afirmación de la singularidad, y la integración a la totalidad. Y no sólo circunscrito a lo humano, sino que con el cosmos nos hemos de relacionar de esa manera. Y es allí donde se entreteje la libertad, en esta interrelación.

Graciela Pujol (en Ress, 2002: 156/57).

La sexualidad de las mujeres: un campo de disputa

La sexualidad es un ámbito fundamental, donde entran en juego los discursos éticos teológicos, reglamentando sobre todo los cuerpos de las mujeres. Aunque todas las culturas reglamentan la sexualidad de sus integrantes, por los contextos chilenos y latinoamericanos necesitamos revisar la tradición cristiana y su negación o culpabilización del cuerpo (especialmente, del cuerpo de la mujer), y sus formas de reglamentar la sexualidad (especialmente, de las mujeres), circunscrita por largos períodos a la reproducción dentro del matrimonio heterosexual. A pesar de que muchos documentos eclesiales hoy afirman la sexualidad como parte de la buena creación de Dios , los pronunciamientos acerca de la sexualidad siguen siendo casi siempre relacionados con el control de la misma.

En su amplia investigación, *Los límites de la liberación. La praxis como método de la Teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista* (Vuola, 2000), la autora sugiere que es en el ámbito de la sexualidad y de los derechos reproductivos donde las teólogas feministas latinoamericanas tendrían que marcar una clara diferencia con sus colegas varones, cuya mirada no logra incorporar las experiencias y demandas de las mujeres y se ciega a cuestionar las enseñanzas tradicionales de las iglesias en torno a la familia y la sexualidad.

Al respecto, cita al teólogo brasileño Rubem Alves, quien observa una extraña alianza entre los sectores progresistas y conservadores de la Iglesia Católica y de ella con las iglesias protestantes: "Es significativo el hecho de que los obispos católicos estén divididos en lo que respecta a asuntos polí-

ticos -los de izquierda y los de derecha - pero sobre temas sexuales llegan a un acuerdo extraordinario [...]. Cuando hablamos del aborto y del control de la natalidad, existe un acuerdo impresionante, como si la sexualidad fuese el tema más importante. [...] Tanto en las iglesias católicas como protestantes [...] hemos elaborado un discurso ético y político, pero hemos reprimido el discurso sobre la sexualidad y el placer."(en Vuola, 2000: 218).

Según el estudio de Vuola, los teólogos latinoamericanos de la liberación siguen, básicamente, el discurso oficial católico. Desde su perspectiva de la *opción por los pobres*, comparten con la jerarquía católica oficial la visión crítica de la modernidad. Aunque hay quienes aprueban la igualdad de género y no comparten la visión negativa de la sexualidad en la tradición cristiana, no reinterpretan las enseñanzas oficiales sobre temas de ética sexual.

Eso tiene mucho que ver con una comprensión homogénea "del pobre", visto como sujeto productivo y no en términos de género y como sujeto reproductivo. La autora observa la ambigüedad de muchos teólogos de la liberación: mientras han incorporado un enfoque histórico para abordar la mayoría de los temas éticos, en el caso de la ética sexual, la mayoría sigue, casi sin cuestionamientos, el modelo clasicista (que afirma la ley natural como base) del Vaticano.

En numerosos ejemplos, la autora muestra cómo la negación de los cambios socioculturales que afectan la vivencia de la sexualidad se expresa en posiciones de tutelaje; la discusión de visiones tradicionales acerca de la virginidad, el matrimonio y las prácticas sexuales, es considerada por varios de estos teólogos como una distracción de los temas reales de la sobrevivencia. Repiten el argumento de la jerarquía: ocuparse de temas relacionados con género y sexualidades distrae de la superación de la pobreza (por ejemplo: Antonio Moser y Enrique Dussel, citados en Vuola, 2000: 205). Esta postura no toma en cuenta que las situaciones de pobreza se agravan por problemas relacionados con la reproducción y la sexualidad. La opción por los pobres debería ser, en este caso, una "opción por las mujeres pobres" (Ivone Gebara), porque este discurso afecta de manera más grave a mujeres y jóvenes, quienes cotidianamente, enfrentan múltiples conflictos en la vivencia de la sexualidad. A los problemas de pareja, la anticoncepción, la esterilización, se agregan el abuso sexual infantil, la violencia sexual e intrafamiliar, las ITS y el VIH, los embarazos adolescentes y los embarazos no-deseados, y la ausencia de conversaciones sobre sexualidad y afectividad, así como la falta de educación en sexualidad.

Mujeres negociando la ética

¿Cuáles son las repercusiones de los discursos restrictivos sobre sexualidad para las mujeres chilenas?, se pregunta la teóloga danesa, Lene Sjørup,

en un estudio sobre el Vaticano como actor global en temas de sexualidad y reproducción. Analiza el protagonismo del Vaticano y su alianza con fuerzas islamistas conservadoras, durante las conferencias de El Cairo (1994) y en la V Conferencia de las Mujeres de Naciones Unidas en Beijing (1995) a fin de impedir los avances en los derechos reproductivos de mujeres y niñas. En seguida analiza cómo estos discursos universalistas son transmitidos por la Iglesia Católica Romana en Chile y cómo son vividos por mujeres de sectores populares de Santiago.

Recuerda, como antecedente, la implementación de una política nacional de control de la natalidad durante el gobierno del demócrata cristiano, Eduardo Frei Montalva (1964-70); en esta época, representantes de la jerarquía católica defendieron esa política nacional de población, apoyando el uso de métodos anticonceptivos, diferenciándolos claramente de los *métodos abortivos*, que fueron rechazados. Sin embargo, esta posición de la Iglesia Católica Romana nacional perdió legitimidad cuando en el contexto del Concilio Vaticano II el Papa Juan XXIII desconoció la recomendación de la Comisión de Control de la Natalidad del Vaticano en su informe *Paternidad Responsable,* de permitir el uso de anticonceptivos para los católicos.

Durante el régimen militar, el foco de interés de la jerarquía católica se centró en la violación de los DDHH y en su apoyo a las víctimas de la dictadura; el mismo régimen militar desarrollaba, como parte de una teología nacional del estado, una política con énfasis en la maternidad y sus connotaciones más patriarcales, evocando, por ejemplo, valores como el sacrificio de las buenas madres. En este contexto, se puede entender, también, la suspensión del artículo 119 del Código Sanitario —que permitía el aborto terapéutico— como una de las últimas decisiones del régimen militar[30].

Si ya a nivel nacional el discurso único mostraba fisuras, la realidad a nivel individual era todavía más divergente. El estudio se basó en una serie de entrevistas con mujeres de una población en la comuna del norte de Santiago, y descubre que las mujeres individualmente seleccionan del catolicismo —que pretende ser un discurso universal— sólo aquello que encuentran útil; en otras palabras, las mujeres chilenas estarían "negociando la ética", en lo que se refiere a la anticoncepción y también al aborto.

> "Las mujeres [...] me contaron una serie de historias de vida muy tristes. La mayoría de las mujeres que entrevisté, sean católicas y pentecostales viviendo en pobreza o mujeres de clase media, no estaban casadas cuando se embarazaron por primera vez. Todas defendían el uso de anticonceptivos. Sólo una obedeció en no recibir la comunión mientras usaba

30 El artículo correspondiente del Código Sanitario fue modificado el 10 de marzo de 1990, prohibiendo cualquier acción conducente al aborto; el número estimado de abortos en Chile es de 159.000 por año (Alan Guttmacher Institute, 1994).

anticonceptivos. Las otras desobedecían abiertamente a esta enseñanza de la Iglesia Católica Romana. El discurso de la Iglesia Católica Romana no logró constituir a las mujeres en objetos legítimos de conocimiento religioso y por eso no creó cuerpos dóciles. Tampoco situaba la Iglesia Católica Romana como teniendo un poder legítimo sobre esta parte de sus vidas. Más aún, el discurso universalista en que descansaba este biopoder fue cuestionado fundamentalmente. Habiendo cuestionado un análisis religioso universal, la actitud frente a la jerarquía de la Iglesia Católica Romana fue escéptica, por decir lo menos.

Sin embargo, la imagen fue diferente cuando llegamos al aborto. Dos mujeres católicas y una mujer pentecostal viviendo en pobreza se pronunciaron a favor del aborto, y todas las mujeres de clase media vacilaron y encontraron el aborto necesario en algunos casos. Cuando fueron presionadas hacia una definición, la mayoría de las católicas viviendo en pobreza tendía a definir el aborto como asesinato. Por el otro lado, la mayoría de las entrevistadas conoció a alguien que había tenido un aborto, y a pesar de estar contra del aborto, ellas explicaron porqué algunas mujeres simplemente tienen que tener un aborto. [...] Las mujeres que abortan son aisladas y sufren aflicciones religiosas aparte de las físicas porque eso es considerado privado. Es probable que la confesión funcione paradójicamente para ambos, alivianando la culpa de las mujeres, mantener su status quo religioso y reconstituyendo el biopoder de la Iglesia Católica Romana". (Sjørup, 1999)

En las conclusiones, este trabajo plantea la necesidad de contextualizar la religión. Mientras el discurso universalista es determinado principalmente por hombres, ubicados en el primer mundo, con su centro en Roma, que reglamentan los cuerpos de las mujeres, la narrativa individual es contada por mujeres que se encuentran en el así llamado "tercer mundo" y que pueden decir una cosa y actuar de manera muy diferente. Los/as católicos/as están muy acostumbrados/as a negociar esta fuerte influencia religiosa.

La investigadora Bonnie Shepard denomina esta práctica de las mujeres como *doble discurso.* Al analizar los efectos de la distancia entre el discurso religioso (Shepard: 2000), la afiliación religiosa y las prácticas sociales, concluye que, de acuerdo a su investigación, las mujeres católicas se ven obligadas a disociar sus prácticas de uso de anticonceptivos con la aceptación de los discursos religiosos. Esto las somete a situaciones de tensión que, en los casos más favorables, promueven la autonomía en sus decisiones mediante una reinterpretación de las prescripciones religiosas, para afirmar un ser "católico a su manera". Las prácticas de las mujeres se mueven entre lo aprendido y lo normativo y el reconocimiento de la propia situación de vida,

que exige tomar decisiones propias, diferentes al discurso oficial de la iglesia. Aun bajo la presión de contradicciones, las mujeres de sectores medios y altos tienen acceso a servicios de salud privado, que las atienden de forma más completa y confidencial; en cambio, las mujeres y niñas de escasos recursos deben hacer uso de servicios de salud pública que, presionados por la iglesia y los sectores conservadores, limitan el alcance de sus políticas de salud reproductiva.

Las iglesias protestantes y evangélicas no tienen una estructura tan jerarquizada ni un Magisterio que emite pronunciamientos universales; la interpretación de los textos bíblicos constituye la referencia básica en el momento de pronunciarse sobre cualquier problema ético. Como los textos bíblicos no hablan explícitamente sobre muchos aspectos de la sexualidad y los conflictos que ahí surgen, se hace necesaria una hermenéutica de los textos bíblicos, su interpretación y la toma de decisiones en conciencia. La diversidad de discursos deja abierta la posibilidad/necesidad de discernir. Evidentemente, existen corrientes fundamentalistas; hay iglesias donde la autoridad del pastor coarta la posibilidad de formarse una opinión propia y donde hay sumisión y acatamiento de la disciplina. Otras posiciones afirman la vida como *don de Dios*, entendiendo la sexualidad no sólo con fines de reproducción, sino como parte sustancial en la relación y la comunicación de pareja; mientras la pregunta por la dignidad y la calidad de la vida de las mujeres, de niños e niñas y de la comunidad, son consideradas como básicas a la hora de hablar de la sexualidad y de tomar decisiones en torno a los conflictos que surgen en este contexto.

En este sentido, diferentes iglesias que integran el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) plantearon a propósito de las Conferencias internacionales sobre Población y Desarrollo y sobre la Mujer "el desafío de construir una manera de pensar que incluya el disfrute de la vida en toda su dimensión y que evite caer en relaciones de sometimiento, comercialización o espiritualización de lo sexual. En este contexto, un aspecto importante y necesario a tomar en consideración, valorando, respetando y comprendiendo las creencias precolonizadoras y africanas, en virtud con su estrecha relación con la tierra y su profundo sentido comunitario de la vida". Allí aparece una ética que tiene que ver con la calidad de vida y que "más que un estado superior de moral, será una construcción de nuevas pautas culturales, lo cual "nos conducirá hacia una nueva comprensión normativa de la ética en relación con la sexualidad, la salud y la reproducción humana desde una perspectiva de los derechos que nos asisten como personas [...] que exigirá [...] una relación de diálogo y de construcción cultural."(*Declaración de Cancún*, en la *Declaración de Cancún*, CLAI, 1999: 24)

En relación con las iglesias chilenas, el estudio *Diagnóstico sobre Sexuali-*

dad, Corporalidad, Salud Sexual y Reproductiva en Comunidades Cristianas y Macroecuménicas en Santiago (Dides et al. 2002) muestra discursos de las iglesias y prácticas de sus fieles acerca de la sexualidad humana; el análisis muestra una apertura al diálogo y la consideración de los conflictos y opciones presentes en estos temas. Anteriormente, los pronunciamientos de la Confraternidad Cristiana de Iglesias, de la Comunidad Evangélica Teológica y el Servicio Evangélico para el Desarrollo en torno a la educación sexual (1996), así como el pronunciamiento de la Iglesia Evangélica Luterana en Chile sobre la Sexualidad Humana (1995) muestran posturas plurales abiertas al diálogo.

Sin embargo, el abordaje de los conflictos está marcado por la voz hegemónica de la Iglesia católica y su presencia en los medios de comunicación y en la sociedad chilena. Las iglesias evangélicas no han logrado hacer escuchar una voz diferente en el ámbito público, aunque tengan prácticas y discursos diversos en su interior. Pareciera que los espacios ecuménicos han sido los más abiertos; ahí se gestionaron programas de mujeres, que incluyeron miradas integrales sobre la sexualidad, la ética y la teología.

Aquí se presentan otras dificultades: cuando se trata de establecer un diálogo entre mujeres provenientes de diferentes ámbitos —el activismo, la academia, el mundo ecuménico—, aparece el desafío de abrirse a los discursos de otros y relativizar el propio discurso, de construir conocimiento y confianzas para generar alianzas. Así lo mostraron los seminarios "Éticas y Sexualidades", realizados entre 2002 y 2004 como iniciativa conjunta entre el FORO-Red de Salud y Derechos Sexuales y Reproductivos, la Red de Mujeres Ecuménicas AMEN y el Programa de Estudios de Género y Sociedad de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano[31]. Estos seminario-talleres ofrecieron un espacio para que mundos históricamente separados pudiesen entrar en diálogo, escucharse, compartir herramientas de trabajo y desarrollar estrategias en conjunto.

Los seminarios anteriormente señalados culminaron en 2004, con el tercer seminario sobre el tema del aborto, escogido por las mismas participantes del año anterior, es una realidad vivida por las mujeres. En Chile, el aborto terapéutico fue derogado en 1990 y no ha podido restablecerse ninguna ley durante los últimos 20 años. Se convierte en un tópico paradigmático para reflexionar sobre la sexualidad, la maternidad, los derechos sexuales y reproductivos. A la vez, es un tema donde las posiciones ético-teológicas chocan con mucha fuerza y entran en disputa posiciones esencialistas, fundamentadas en la ley natural con otros, constructivistas o enfocadas hacia los derechos de mujeres y jóvenes.

31 Se realizaron tres Seminarios que incluyeron ponencias desde diferentes ámbitos y Talleres donde las organizaciones compartieron experiencias y herramientas de trabajo en torno a la sexualidad y reproducción: 2002 Éticas y sexualidades; 2003 Éticas y sexualidades: Discursos y prácticas; 2004 Éticas y sexualidades: Aborto.

En 1993, la religiosa y teóloga brasileña, Ivone Gebara, que lleva muchos años conviviendo con mujeres viviendo en condiciones de pobreza en el nordeste de Brasil, hizo pública su postura sobre la despenalización del aborto en Brasil. Al ponerle nombre a una situación vivida y sufrida por muchas mujeres en este continente, cuestionó las posturas oficiales de la Iglesia Católica Romana, y fue castigada por ello. Recordamos parte de su llamado a una discusión abierta y plural cuyos argumentos han estado presentes en las conversaciones y manifestaciones del movimiento de mujeres en Chile.

"... Hoy día estoy en favor de la descriminalización y legalización del aborto como una forma de disminución de la violencia contra la vida. [...] La vida en un barrio marginal, el contacto con el sufrimiento de centenares de mujeres, sobre todo pobres que viven torturadas frente a sus problemas personales y de sobrevivencia, me da el respaldo suficiente para algunas afirmaciones que, en conciencia, asumo. Trato la cuestión más bien a partir de las mujeres empobrecidas porque ellas son las mayores víctimas de esta trágica situación. Independientemente de su legalización o su no legalización, independientemente de los principios de la defensa de la vida, independientemente de los principios de las religiones, el aborto ha sido practicado. Por lo tanto, es un hecho clandestino, público y notorio. [...] [en Brasil] se calcula anualmente en millones los abortos clandestinos con un 10% de mortalidad materna. Tales espantosas cifras son indicativas de una problemática que necesita ser regulada. Es, pues, en primer lugar, deber del Estado garantizar un orden y legislar, constantemente, para que la vida de sus ciudadanos y ciudadanas sea respetada. [...] La legalización es, apenas, un aspecto coyunturalmente importante de un proceso más amplio de lucha contra una sociedad organizada sobre la base social de sus hijos y de sus hijas. Una sociedad que no tiene condiciones objetivas para dar empleo, salud, vivienda y escuelas, es una sociedad abortiva. Una sociedad que obliga a las mujeres a escoger entre permanecer en el trabajo o interrumpir un embarazo, es una sociedad abortiva. Una sociedad que continúa permitiendo que se hagan test de embarazo antes de admitir a una mujer en un empleo, es una sociedad abortiva. Una sociedad que silencia la responsabilidad de los varones y sólo culpabiliza a las mujeres, que no respeta sus cuerpos y su historia, es una sociedad excluyente, sexista y abortiva.

[…] En esta perspectiva, para mí como cristiana, defender la descriminalización y reglamentación del aborto, no significa negar las enseñanzas tradicionales del Evangelio de Jesús y de la Iglesia, sino acogerlas en la paradoja de nuestra historia humana como una forma actual de disminución de la violencia contra la vida. […] Hoy es necesaria, y urgente,

la discusión abierta y plural, en busca de un consenso a partir del bien común, la búsqueda ética de caminos de defensa de todas las vidas humanas" (Gebara, 1993).

Espiritualidades en transformación

Tanto la teología como la ética feminista se nutren de una espiritualidad basada en las experiencias de las mujeres. Las mujeres que están trabajando en diferentes ámbitos para superar las relaciones de violencia han descubierto que vivir su espiritualidad y celebrarla, forma parte de sus derechos humanos largamente restringidos. La re-visión radical de todas las relaciones es también una re-visión de lo sagrado; este proceso lo viven mujeres dentro de las iglesias y otras que, como parte de su compromiso social y político, han sido distantes y críticas frente al cristianismo. ¿Se pueden señalar algunas características de la espiritualidad que surge entre las mujeres? ¿Es posible —reconociendo la diversidad de los procesos y prácticas de las mujeres, ya sean éstas católicas, evangélicas, protestantes, buscadoras de espiritualidades holísticas, indígenas— encontrar elementos comunes de las espiritualidades en transformación, sin caer en el peligro de la generalización?

Si nos atenemos a una definición de diccionario, la cual coincide con la que maneja el sentido común, el concepto de "espiritualidad" se refiere a lo espiritual, al espíritu, y se asocia a lo incorpóreo, a lo etéreo. Dentro del cristianismo, el término tiene un largo desarrollo bíblico-teológico y puede ser definido como "la realización de la fe". Como tal, concierne tanto a individuos como a la comunidad y a la iglesia en su totalidad. Para los diferentes teólogos latinoamericanos, el centro de la espiritualidad (siempre entendida como espiritualidad cristiana) es la "experiencia de Dios en el seguimiento de Jesús". Esta experiencia es, siempre, no sólo individual, sino a su vez comunitaria. Jon Sobrino enfatiza el criterio ético básico para mirar cualquier expresión de espiritualidad: la honradez y la fidelidad a la verdad de lo real, que llevan a buscar la realización del Reino de Dios en la historia, guiado por el espíritu de las bienaventuranzas y el amor (Bonnin, Gutiérrez, Sobrino, citados en Cordero/ Seibert: 1999). Estas conceptualizaciones se refieren a la espiritualidad presente en las comunidades cristianas. Sin embargo, sus contenidos no tienen las mismas resonancias ni significados para hombres y mujeres. Esta comprensión diferente de conceptos teológicos claves como "pecado", "redención", "Dios" en mujeres y hombres y sus desafíos para el discurso teológico es uno de los temas centrales de la teología feminista a partir del excelente ensayo de Valerie Saiving: "La situación humana: Un punto de vista femenino" (1960, en Ress et al. 1994: 43-60).

En esta línea, es posible identificar algunos elementos, tradicionalmente

presentes en la comprensión de la espiritualidad de muchas mujeres o que, siendo valores comúnmente aceptados, han tenido una importancia especial para las mujeres, como, por ejemplo, el servicio, la entrega y el sacrificio, es decir, el "vivir para otros"; una espiritualidad muchas veces alienada/alejada de la propia voluntad y capacidad, sintetizada en expresiones como "Señor, yo no soy digna". A eso se le agrega el hecho de que la mujer es considerada "la segunda", el ser derivado dentro de una religión monoteísta donde Dios, por lo general, es simbolizado en imágenes masculinas. Se configura, así, una espiritualidad marcada por estereotipos de lo femenino, donde se contraponen María, santa y virgen, y Eva, la tentadora, culpable de la pérdida del paraíso. Otro elemento importante es la invisibilización de las mujeres en el lenguaje que se usa en contextos eclesiásticos ("todos los hermanos..."), en los conceptos teológicos (autoafirmación como pecado, redención como entrega y negación de sí mismo) y en la práctica litúrgica de las comunidades. Es, también, una espiritualidad des-corporalizada y asexuada, expresión de un cuerpo asociado con el pecado y donde se sostiene el dualismo entre alma y cuerpo, espíritu y materia, espiritualidad y sexualidad, bien y mal, sacrificio y placer, hombre y mujer.

Desde sus inicios, las teólogas feministas han deconstruido estos conceptos teológicos y criticado las relaciones de poder subyacentes que inciden en la espiritualidad de las mujeres y en la práctica cotidiana. Muchos grupos de mujeres han elaborado otros significados, símbolos y celebraciones. Hoy se pueden observar prácticas donde se visualiza y expresa una comprensión diferente de la espiritualidad: aparecen relaciones de mutualidad, el sentirse parte de lo sagrado, la búsqueda de plasmar las experiencias propias en nuevas imágenes, símbolos o metáforas, una mayor integración del cuerpo y de la sexualidad como lugares de vivencia de lo sagrado.

Numerosos estudios y artículos exploran diferentes matices de este proceso en que las mujeres se hacen espiritualmente adultas[32]. Especial mención merece el estudio *Oneness*, acerca de las experiencias religiosas de mujeres, realizado por la danesa Lene Sjørup. Concluye la autora que las experiencias religiosas de mujeres son, principalmente, experiencias místicas, relacionadas, en la niñez, con la naturaleza; en la vida adulta, con la vivencia de la sexualidad, los partos, la muerte y, también, con la amistad, la acción política y la solidaridad (cfr. Sjørup, 1998). Las dimensiones individual y colectiva, los principios de relacionalidad y relatividad que caracterizan las reflexiones éticas señaladas anteriormente son constitutivas para la espiritualidad.

Aparece un estrecho vínculo existente entre la espiritualidad y la identidad: la espiritualidad puede ser entendida como la identidad religiosa vivi-

32 Mary John Mananzan y Sun Ai Park enV.Fabella/M.A.Oduyoye (1988), Anderson/ Hopkins (1992), Winter/Lummis/ Stokes (1994), Sjørup (1998).

da o la "respiración de la identidad" (Cordero/ Seibert, 1999:12).

En el ya mencionado estudio sobre la religiosidad de mujeres chilenas, Lene Sjørup investiga las opciones religiosas tomadas por diferentes sectores de mujeres como un repertorio religioso de resistencia contra la dictadura y la pobreza. Este texto presente una mirada interesante sobre la realidad de mujeres durante el tiempo de la dictadura y la descripción de su religiosidad como formas de resistencia.

A partir de entrevistas realizadas con mujeres católicas, pentecostales y feministas populares, ella describe cómo, a partir de la imagen de Dios en la niñez, del *Dios del cuco*, las mujeres llegan a cambiar su imagen de lo sagrado. A las dudas de la niñez se suman ahora las experiencias de la sexualidad y la maternidad, que resultaron claves para este cambio:

> "La mayoría de las entrevistadas relataron, cómo descubrieron poco a poco que la imagen de lo divino con que fueron criadas les parecía falsa. Aunque estaban muy tímidas en formular nuevas imágenes, parecían estar muy claras sobre lo que ya no podían soportar más. Eso, en gran medida, y continuando la crítica de su niñez, tiene que ver con la idea de un Dios que es al mismo tiempo justo y todopoderoso. Las que sufrieron bajo la dictadura, y la teología nacionalista tenían más y más problemas en aceptar el dios castigador. Sus sensaciones religiosas cambiantes formaban, sin embargo, parte de una búsqueda más amplia por una nueva identidad. Y ésta comenzó en un lugar mucho más básico: en el cuerpo. […] Las mujeres adultas mayoritariamente asumieron la responsabilidad religiosa de *cambiar* su imagen de lo divino, una tarea extremadamente provocadora de temor para aquellas que crecieron bajo la enseñanza de un Dios castigador. Al cambiar deliberadamente a Dios, viéndolo como más amoroso, pacífico e íntimo, estas mujeres se convirtieron, en cierto sentido, en las abuelas de sus propias imágenes de lo divino, cambiando las imágenes paternas amenazantes hacia imágenes más maternas a quienes se atrevieron a confiar a sus hijo/as. Así se apropiaron de un potencial de resistencia que experimentaron en la práctica estando con sus abuelas y que aplicaron a lo divino."(Sjørup, 1999: 92-99.)

De ahí, surgen diferentes espiritualidades y estrategias de resistencia que están marcadas por el contexto en que se desarrollan. La investigación distingue entre las mujeres católicas que desarrollan su participación en comunidades de base y organizaciones sociales y que están muy marcadas por la teología de la liberación; las mujeres pentecostales, que relatan experiencias personales "del Espíritu", experiencias de sanación y conversión que llevaron a cambios profundos en su vida cotidiana; el tercer grupo, denominado

como "feministas populares" incluye mujeres con un compromiso político y social que las llevó al cuestionamiento del patriarcado y la denuncia de la violencia doméstica y sexual, y cuya espiritualidad tiene características místicas, y su expresión es inseparable de una praxis de transformación social y cultural.

En el estudio *Entre búsquedas y pertenencias* que realizamos con Verónica Cordero (Cordero, Seibert, 1999) con mujeres organizadas de comunidades católicas, pentecostales y sanadoras populares del gran Santiago, llegamos a conclusiones parecidas. A partir de las historias de vida y talleres, preguntamos por los cambios en la comprensión de sí misma, su quehacer y sus imágenes de lo sagrado. Observamos continuidades y cambios:

> "La búsqueda de espacios para realizar distintas formas de servicio continúa; de múltiples maneras se expresa la necesidad de ayudar a los demás, de vivir lo solidario, ya sea en la comunidad, en la catequesis, en el grupo de las dorcas, o en nuevos espacios encontrados por las sanadoras: trabajadoras sexuales, niños de la calle, drogadictos, mujeres golpeadas. En las distintas actividades que las mujeres realizan, aparece un elemento que antes no fue señalado tan claramente: la conciencia que la calidad de su servicio, del apoyo que pueden prestar a otras personas está relacionada con sus propios procesos. En el grupo de las sanadoras hablan de la necesidad de sanar sus propias heridas para poder ayudar/ o sanar a los demás. Aparece la conciencia del espacio propio, la conciencia del cuerpo y de una misma y la posibilidad de cada una para conocerse y sanarse y desde esta experiencia compartir. Esta conciencia tiene un paralelo en las mujeres pentecostales: es a partir de su experiencia personal, del encuentro con el *Señor* que se genera un espacio íntimo de comunicación constante y de experimentar la presencia de *Dios*. Como resultado de este recorrido por las historias de vida y de fe, de este proceso entre la búsqueda y la pertenencia podemos señalar algunos elementos de la espiritualidad de las mujeres entrevistadas. Desde la identidad de cada una y manteniendo sus formas y procesos particulares vemos sin embargo, algunos rasgos comunes que parecen formar parte de una espiritualidad emergente en las mujeres. Hemos encontrado a lo largo de este trabajo elementos de una espiritualidad *incorporada, relacional, comprometida y contextualizada.*" (Ibid.: 75/76.)

Una espiritualidad emergente

Las referencias a la espiritualidad tradicional vinculan la socialización religiosa y sus efectos en la sociedad y la cultura con el miedo y el silencio, recordados como característica de la vivencia de lo religioso en la niñez. Con

la teología de la liberación, las comunidades de base y la lectura popular de la Biblia, llegaron nuevos aires: ahora se pueden cuestionar los dogmas y dar crédito a las propias experiencias y preguntas. Sin embargo, las mujeres siguen calladas, y sus experiencias de opresión, *en cuanto mujeres*, no encuentran espacio de expresión al interior de las iglesias.

La búsqueda de una espiritualidad acorde con la propia vida, es compartida en los grupos de mujeres: rituales y símbolos capaces de significar las vivencias propias; la exploración de otras tradiciones espirituales, cosmovisiones indígenas y tradiciones afrobrasileñas, son elementos en este proceso de búsqueda. Se amplían los referentes; hay un doble movimiento: se profundiza hacia adentro del cuerpo de las mujeres y la intimidad, y se extiende hacia las ancestras, la comunidad de la humanidad y del planeta tierra. A partir de este movimiento, se clarifica la crítica al patriarcalismo de las iglesias y los efectos nocivos de la religión autoritaria para la vida de las mujeres, especialmente las más pobres. La espiritualidad emergente, más que ruptura, implica integrar y re-significar imágenes y espacios; está relacionada al cuerpo, la intimidad y la vida cotidiana, y ligada a la capacidad de sanar. En su visita a Chile, Mary John Mananzan, religiosa, teóloga y activista feminista filipina, describió algunas de las características de la espiritualidad emergente entre las mujeres:

> "La liberación de energía creativa en los nuevos planteamientos de la lucha de las mujeres, ha hecho expresar la espiritualidad de una forma nueva, que está más centrada en la creación que en la redención, que es más totalizadora/integradora que dualista, es más aventurada y arriesgada que protectora, es una espiritualidad alegre más que austera, activa más que pasiva, expansiva más que limitadora. Celebra más que ayuna, se encamina más hacia adelante que hacia atrás, está más en la Pascua que en el Viernes Santo, es una espiritualidad vibrante, liberadora y llena de colorido.
>
> La espiritualidad es un proceso, no es algo que se logra de una vez, para siempre, no se congela, no es siquiera un suave crecimiento continuo, puede haber retrocesos y saltos, tiene topes y abismos, tiene sus agonías y éxtasis. La espiritualidad emergente de las mujeres promete ser vibrante, liberadora y colorida. Su dirección y sus tendencias parecen abrir posibilidades mayores de vida y libertad y en consecuencia más posibilidades de ser verdaderamente, intensamente y totalmente vivas" (Mananzan, 1993: 53).

Si bien la espiritualidad se refiere a la vida entera, y es parte de la identidad de cada persona, ésta se expresa en momentos especiales, celebraciones o rituales donde las mujeres celebran en comunidad, buscando respuestas a

los vacíos constatados en las celebraciones de las iglesias, tanto en su contenido y sus temas, como en su forma. Para muchas mujeres, el hecho de celebrar juntas, a partir de sus experiencias, enraizadas en contextos concretos y como parte de una trama de relaciones, ha formado parte de un proceso de re-creación de símbolos y prácticas y de su empoderamiento. Los inicios de una reflexión teológica feminista se encuentran, muchas veces, en estos espacios de celebración[33]. Cuando las mujeres se reúnen para celebrar, estas celebraciones pueden tener múltiples motivos: un momento importante en la vida, querer marcar un pasaje o un momento especial dentro del ciclo de vida (primera menstruación, un nacimiento, una pérdida, el inicio o el final de una relación significativa, la menopausia, la muerte); otros momentos son los ciclos de la naturaleza, los cambios de estación, solsticios, inicio de la primavera o del otoño; celebramos las relaciones, la amistad, la solidaridad, las memorias de mujeres de otros tiempos y otros lugares. Terminamos así un recorrido, abriendo una nueva vuelta de la espiral, con esta reflexión acerca de las celebraciones y ritos.

"Los ritos son parte de toda cultura. Son eventos que crean vínculos profundos en la comunidad que los celebra. Para nosotras, el rito tiene una connotación amplia y responde a nuestra experiencia de un ecumenismo también cada vez más amplio. Más allá del nombre, lo fundamental es la vivencia de mujeres que buscan celebrar y relevar sus experiencias cotidianas al nivel comunitario, público y político. Cuando nos juntamos entonces a participar en un rito, estamos, colectivamente poniendo en relieve algo que para nosotras es importante. Necesitamos celebrar y relevar los momentos significativos en nuestras vidas —lo que nos alegra, lo que nos duele, lo que cambia— hacer un alto dentro de lo cotidiano y compartir estos momentos con otras personas.

Cuando creamos un espacio para celebrar nuestros rituales, buscamos una espiritualidad feminista, respondemos también a los vacíos que hemos constatado en las celebraciones que conocemos. [...] Hacer este camino significa asumir la responsabilidad por el propio crecimiento espiritual, sus ritmos, sus formas, sus descubrimientos. Significa apertura y ensayo, alimentarse de diferentes fuentes sin abrazar a nuevos gurúes, maestros/as o sacerdotisas. La forma de los ritos entre mujeres que tratamos de desarrollar apunta a un modelo circular donde los roles y liderazgos van rotando. Buscamos nuevos modelos de liderazgo espiritual

33 Los inicios del Colectivo *Con-spirando* están en un grupo de mujeres que se reunían en 1991 para celebrar ritos; los grupos *Newen Kushe* en Concepción y el Colectivo *Lilith* en Arica también se iniciaron alrededor de las celebraciones de mujeres; otros grupos y colectivos las incorporan como parte de su vida grupal, entre ellos *Domodungu* en Talca y el Colectivo *Las Araucarias* en Santiago.

compartido, que cuestionan y trasciende la diferencia entre sacerdotes, pastores/as y laicos/as. […] La acción ritual canaliza una sabiduría milenaria y el poder que está en nosotras mismas. Al reunirnos en círculo para vivenciar la conexión con nuestros deseos, anhelos, preocupaciones, dejamos aflorar la energía y podemos sentir nuestro poder. Generamos vínculos profundos y construimos comunidad. El poder de celebrar, entonces, se difunde, se desconcentra. Más mujeres lo ejercen, autorizándose unas a otras. La creación y celebración de ritos se establece, así, en un lugar de empoderamiento para las mujeres" (Hurtado/Seibert. 1995).

BIBLIOGRAFÍA

Aquino, María Pilar (1992): *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, DEI, San José.
Bernabé, Carmen (1994) *María Magdalena: Tradiciones en el cristianismo primitivo,* Verbo Divino, Estella.
Bourdieu, Pierre (2000 a) *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
Bourdieu, Pierre (2000 b): "Sobre el poder simbólico", en *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/ Eudeba, 2000, pp. 65-73.
Benhabib, Sheila (1992): "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", en *ISEGORIA*, Revista de filosofía, moral y política, N°6, Madrid, Nov.1992, pp.37-64.
Brown, Joanne Carlson, Rebecca Parker (1989) "For God so loved the World", *Christianity, patriarchy and abuse. A feminist critique,* Nueva York.
Christ, Carol: "Por qué las mujeres necesitan la diosa. Reflexiones fenomenológicas, sicológicas y políticas", en *Del Cielo a la Tierra* (159-174).
Chung Hyun, Kyung (1990) *Struggle to be the sun again: Introducing Asian Women's Theology*, Nueva York, Orbis Books.
Consejo Latinoamericano de Iglesias (1999) Población y reproducción humana; Documento de Cancún.
Cordero, Verónica, Seibert, Ute (1999): *Entre búsquedas y pertenencias: Mujeres y espiritualidad*, Informe de investigación, Santiago (sin publicar).
Dides C., Pérez M. S., Canales D., Isla P. (2002): *Diagnóstico sobre Sexualidad, Corporalidad, Salud Sexual y Reproductiva en Comunidades Cristianas y Macroecuménicas en Santiago*. Grupo de Estudios Sociales GES. Santiago (sin publicar).
Fabella, Virgina y Mercy A. Oduyoye (1988): *With Passion and Compassion,* Orbisbooks, Nueva York.
Fabella, Virgina y R.S. Sugirthaarajah (Ed.) (2000): *Dictionary of Third World Theologies,* Orbis Books, Nueva York.
Fernández, J. Manuel (2005) "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica", en *Cuadernos de Trabajo Social* 7 Vol. 18: 7-31.
Gebara, Ivone, "Cristología fundamental", en Con-spirando 1, 1992, p.21 (original publicado en REB 48, Ed.Vozes, 1988). "Entrevista a Ivone Gebara", Pastoral Popular 227 (1993a).
Gebara, Ivone (1993): "Caminos de la teología feminista en América Latina", III Semana Teológica, Santiago, marzo de 1993, en *Tópicos '90* N° 6, Ed.Rehue, Santiago.

Gebara, Ivone (1993): "El aborto no es pecado", Entrevista con Ivone Gebara, Revista Veja, 6 de octubre de1993 e Ivone Gebara, "La legalización del aborto vista desde el caleidoscopio social", Camaragibe, 18 de octubre de 1993; Separata Revista *Con-spirando*.
Gebara, Ivone (1996): "La persona desde una perspectiva ecofeminista", Entrevista publicada en Revista *Con-spirando,* N° 17.
Gebara, Ivone (1997): "Jesús desde una perspectiva ecofeminista", en Revista *Con-spirando* N°22.
Gebara, Ivone (1998): *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión,* Doble Clic, Montevideo.
Gilligan, Carol (1982): *In a different voice. Psycological Theory and Women's Development*, Harvard University Press.
Guzman, Virginia y Ute Seibert (2010) "The Churches and Gender Equality in Chile" UNRISD, Ginebra. www.unrisd.org
Harding, Sandra (1998/1987) "¿Existe un método feminista?", en Eli Batra (comp.): *Debate en torno a una metodología feminista*. Cuadernos, UNAM, México, pp. 9-34.
Haraway, Donna (1995/1991) "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial" En *Ciencia, cybourgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia e Instituto de la Mujer, pp.313-346.
Harrison,Beverly W. (1985): *Our Right to Choose. Toward a New Ethic of Abortion,* Boston, 1983, un resumen de este libro en: *Del Cielo a la Tierra* (413-435).
Harrison, Beverly W. (1985) "El poder de la ira en el trabajo del amor", en *Del Cielo a la Tierra* (399-412).
Harrison, Beverly W. (1991), *Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt blossen Gehorsams.* Kreuz Verlag, Stuttgart.
Heyward, Isabel Carter (1984): *Our Passion for Justice*, Nueva York: Pilgrim Press.
Heyward, Isabel Carter (1987): *Und rührte sein Kleid an. Eine femnistische Theologie der Beziehung*, Stuttgart, Kreuzverlag.
Heyward, Isabel Carter "Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista cristiana", en *Del Cielo a la Tierra* (33-40).
Hunt, Mary (1991) "Tears in our eyes". Waterwheel, Washington, Vol. 4, N° 3
Hurtado, Josefina; **Seibert, Ute** (1995): "Acerca de mitos y poderes". Introducción Cuaderno de Ritos, Colectivo *Con-spirando,* Santiago.
Hurtado, Josefina; Pérez, Soledad, Dides, Claudia (2004) "El debate sobre derechos sexuales y reproductivos en Chile: ¿Separación Iglesia-Estado?" en Dides, Claudia (compiladora) *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia Chile y Perú,*

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Programa de Estudios de Género y Sociedad, Santiago.
Hurtado, Josefina; **Seibert, Ute** "Nuestro Cuerpo –Nuestro Territorio" 1:Partir del cuerpo (2006), 2 Éticas y sexualidades (2008) (con Susan Cabezas y Carla Cerpa), Más allá de la violencia (con Carla Cerpa) (2009), Santiago, *Con-spirando*.
Hurtado, Josefina "La espiritualidad ecofeminista" en Montecino 2008, Sonia mujeres chilenas 1985,(431-442).
Keller, Catherine: "El feminismo y la ética de la inseparabilidad", en *Del Cielo a la Tierra* (387- 398).
León, Magdalena (compiladora) (1997) *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Tercer Mundo Editores/ Fondo de Documentación Mujer y Género Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Mananzan, Mary John y Ai Park, Sun (1988):enV.Fabella/M.A.Oduyoye
Mananzan, Mary John (1993): "Espiritualidad emergente de mujeres asiáticas", citado por la autora en *Tópicos '90*, Nº6, Ed.Rehue, Santiago.
Mananzan, Mary John y otras (eds,) (1996): *Women Resisting Violence. Spirituality for Life,* Orbisbooks, Nueva York.
Martínez, Victoria y Muñoz, Doris (1998) "Del papelógrafo al cuerpo"en *Con-spirando N*. 26.
Mc Fague, Sallie (1994): *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Ed.Sal Terrae, Santander.
McFague, Sallie (1993): *The Body of God. An Ecological Theology*, Fortress Press, Minneapolis.
Marín, Gloria (1993) "Ética de la justicia, ética del cuidado" http://www.nodo50.org/doneselx/assemblea/etica.htm, visitado 24/4/2010.
Miguel de, María Pilar (1993): *Cristo*, en Mercedes Navarro (Ed.) *10 mujeres escriben teología,* Editorial Verbo Divino, Estella.
Mollenkott, Virginia (1990): *Gott eine Frau?* Beck, München.
Moltmann-Wendel, Elisabeth (1989): *Wenn Gott und Körper sich begegnen*, Gütersloh.
Montecino, Sonia (2008) Mujeres Chilenas. Fragmentos de una Historia. Catalunia, Santiago
Montecino, Sonia (1991) *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Ed. Cuarto Propio, Santiago.
Mujeres para el Diálogo, (Eds.) (1979): *Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teología*, México D.F.
Mujica, Alcira (1990) "Nuevas metodologías de participación en el trabajo con mujeres", Naciones Unidas, CEPAL Serie Mujer y Desarrollo, Santiago.
Nakashima Brock, Rita (1991): *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, Nueva York, Crossroad.

Nakashima Brock, Rita: "La redención feminista de Cristo", en *Del cielo a la tierra*, (*363*-383).
Navarro, Mercedes (Ed.) (1993): *10 mujeres escriben teología,* Editorial Verbo Divino, Estella.
Ortega, Ofelia (Ed.) (1995.): *Women's Visions. Theological Reflection, Celebration, Action*, Ginebra.
Ottermann, Monika (2005): "Vida e prazer em abundancia; a deusa Árvore" en Mandragora. Revista do Nucleo de estudos teológicos da mulher na América Latina, Nº 11 O imaginaro Feminimo da Divinidade, pp.40-56.
Pagels, Elaine (1979): *The Gnostic Gospels*, Nueva York, Random House.
Palma, María (2008): "Mujeres evangélicas. El otro camino" en Montecino 2008,(423-430)
Palestro, Sandra (1991): *Mujeres en Movimiento, 1973-1989*, Serie de Estudios Sociales N° 14, FLACSO, Chile.
Praetorius, Ina (1995) *Skizzen zu feministischen Ethik,* Grünewald Verlag, Mainz.
Pujol, Graciela (1998) "(Trans)formación desde un Jardín Compartido" en Revista Con-spirando Nº 26, p.17.
Quilodrán, Cecilia y María Palma (1999): *Por favor, Señor, ¿por qué no mandas a otra? Desafíos de mujeres evangélicas. Relato de una experiencia educativa*. SEPADE, Documento de trabajo.
Ress, Mary Judith, Ute Seibert, Lene Sjorup (1994): *Del Cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago.
Ress, Mary Judith (1998) "Las fuentes del ecofeminismo" en *Con-spirando* Nº 23 *Ecofeminismo: hallazgos, preguntas, provocaciones*, Santiago.
Ress, Mary Judith (2002): *Lluvia para florecer. Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*, Colectivo Con-spirando, Santiago.
Ress, Mary Judith (2003) *Without a Vision, People Perish.* Con-spirando, Santiago.
Ruether, Rosemary R. (1990 /1983): *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh, G.Mohn.
Ruether, Rosemary R. (2003): *Mujeres sanando la tierra, Con-spirando,* Santiago.
Russel, Letty y Shannon Clarkson (Ed.) (1996): *Dictionary of Feminist Theologies,* Westminster John Knox Press, Lousville.
Saiving, Valerie (1960): "La situación humana: Un punto de vista femenino" en *Del Cielo a la Tierra* (43-60).
Smith, Robin (1990): *Living in Covenant with God and one another*, WCC, Ginebra.
Schüssler, Fiorenza, Elisabeth (1989): *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo,* Desclée de Brouwer, Bilbao.

Schüssler, Fiorenza, Elisabeth (1988): *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*; Exodusverlag, Freiburg/Schweiz; ver también "Mujer-Iglesia: el centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista" en *Del Cielo a la Tierra* (237-256).
Schüssler, Fiorenza, Elisabeth (1991): *But She Said. Feminist Practices on Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston.
Schüssler, Fiorenza, Elisabeth (2004, original 2001): *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Sal Terrae Bilbao.
Segundo, Juan Luis (1975) *Liberación de la Teología*. Lohlé, Buenos Aires.
Seibert, Ute (1992): "Porque somos. Búsquedas teológicas de mujeres chilenas", en *Tópicos* N° 4, Ed.Rehue.
Seibert, Ute (1993): "Explorando la diversidad. Imágenes de Dios en la Biblia", publicado en *Tópicos* 6, Ed.Rehue, Santiago.
Seibert, Ute (1993): "La Mujer en los Evangelios Sinópticos", publicado en RIBLA 15.
Seibert, Ute (1994): *Mujeres configurando espacios: Programa Teología desde la Mujer del Centro Ecuménico Diego de Medellín 1983-1993,* Santiago, (documento inédito).
Seibert, Ute (1995): "La salvación se hace cuerpo: Los relatos de sanación de mujeres en los evangelios", en *Con-spirando* 12.
Seibert, Ute (1996): "Dios poder-en-relación", en Con-spirando, N°16.
Seibert, Ute (2008): Aprendizaje y espiritualidad en un proyecto de educación popular en América Latina entre 1997 y 2006: análisis de una experiencia. Tesis para optar al grado de Magíster en Educación. Universidad Central, Santiago.
Shepard, Bonnie (2000) "El *Doble Discurso* sobre los Derechos Sexuales y Reproductivos en América Latina: el Abismo entre las Políticas Públicas y los Actos Privados". En: Conciencia Latinoamericana, Vol XII Nº 3
Shiva, Vandana y **Mies, María** (1998): *La praxis del ecofeminismo-Biotecnología, consumo, reproducción.* Icaria Editorial. Colección Antrazyt, Nº 128. Barcelona.
Sjørup, Lene (1998): *El Dios del Cuco. Religion, Nationalism and the Resistance of Women Living in Poverty in Pinochet's Chile*, (inédito).
Sjørup, Lene (1999): *Women Negotiating Ethics* en Gender, Technology and Development, Sagha Publications, Nueva Dehli.
Sjørup, Lene (1999): "Religion and Reproduction. The Vatican as Actor in the Global Field" en *Gender, Tecnology and Development*, Nueva Dehli.
Sölle, Dorothee (1981): "Padre, poder y barbarie", en Concilium 163.
Sölle, Dorothee (1974): *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, Kreuzverlag, Stuttgart.

Sölle, Dorothee (1993): "Das Eis der Seele spalten", *Mutanfälle, Texte zum Umdenken*, Hamburgo, Hoffmann und Campe.
Sölle, Dorothee: "Búsqueda feminista de los nombres de Dios", en *Del Cielo a la Tierra* (311-320).
Strahm, Doris (1987): *Aufbruch zu neuen Räumen*, Exodus, Freiburg.
Tamez, Elsa (Ed.) (1986): *El rostro femenino de la teología*, DEI, San José.
Tamez, Elsa (Ed.) (1986): *Los teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, DEI, San José.
Tamez, Elsa (1998): "Hermenéutica feminista latinoamericana: una mirada retrospectiva", en Tepedino/ Aquino: *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana*, Indo-american Press Service, Santafé de Bogotá.
Tamez, Elsa (2001): *La sociedad que las mujeres soñamos. Nuevas relaciones varón-mujer en un nuevo orden económico.* DEI, San José.
Tepedino, Aquino (Ed) (1998): *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana*, Indo-american Press Service, Santafé de Bogotá.
Von Kellenbach K. (2009): "Revisión de antijudaísmo en la teología feminista" en Concilium 330, pp. 302-307.
Vuola, Elina (2000): *Teología feminista Teología de la liberación*, IEPALA, Madrid.
Wit de, Hans (2002) *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. Universidad Bíblica Latinoamericana, San José.

Varias (Ed.) (1991): *Wörterbuch der Feministischen Theologie,* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
Vínculos: Revista *Con-spirando* Nº 55, texto construido por Susan Cabezas, Josefina Hurtado, Judy Ress y Ute Seibert que se encuentra en extenso en www.conspirando.cl
Revista Con-spirando Nº49, 2005. *María Magdalena. Levantando la sospecha.*

COLECCION CON-SPIRANDO
REVISTA LATINOAMERICANA DE ECOFEMINISMO, ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGIA

Nº 60: Sabidurías Compartidas.
Nº 59: Rutas de Mujeres.
Nº 58 Liderazgos creativos
Nº 57: Sexualidad y dinero.
Nº 56: Teologías, espiritualidades y éticas: Revisando nuestros ejes.
Nº 55: ¿De qué enfermamos las mujeres y como sanamos?
Nº 54: Nuestros miedos.
Nº 53: Espiritualidad y erotismo.
Nº 52: Mujer y política.
Nº 51: Nuestras historias: Revelando pistas de sanación, liderazgo, empoderamiento.
Nº 50: Comunidades sustentables de mujeres. Un sueño posible.
Nº 49: María Magdalena: Levantando la sospecha.
Nº 48: Cuerpos Urbanos.
Nº 47: Otras realidades: misticismo, chamanismo y locura.
Nº 46: Eticas y Sexualidades.
Nº 45: Vírgenes y Diosas de América Latina:... la resignificación de lo sagrado.
Nº 44: Sentidos de vida:¿Dónde ponemos nuestra seguridad?
Nº 43: ¿Quiénes somos? Nuestros mestizajes.
Nº 42: Re-visitando los ciclos: la vejez.
Nº 41: Re-visitando los ciclos: jóvenes.
Nº 40: Con-spirando: 10 años.
Nº 39: Re-visitando el género.
Nº 38: Más allá de la violencia cultural y reliogiosa.
Nº 37: Cuerpo, política y placer.
Nº 36: Arquetipos: dadoras, amantes, guerreras, y sabias.
Nº 35: Muertes, pérdidas y duelo.
Nº 34: Rituales y Arte.
Nº 33: Cuerpo y Política.
Nº 32: Mitos y Poderes.
Nº 31: Vida Religiosa: Un llamado a la liminidad.
Nº 30: Ciclos entretejidos.

Nº 29: Tiempos de envejecer.
Nº 28: Mujer adulta: entrelazando ciclos.
Nº 27: Tiempos de inicio.
Nº 26: (Trans) formación y cambio cultural.
Nº 25: Derechos humanos: ¿Qué derechos? ¿Derechos de quienes?
Nº 24: Trabajo: sentidos y sin sentidos.
Nº 23: Ecofeminismo: hallazgos, preguntas, provocaciones.
Nº 22: Un tal Jesús... Uds. ¿Quién dicen que soy?
Nº 21: Desde la memoria sumergida: nudos, desplazamientos.
Nº 20: Autonomías y pertenencias: ¿Dónde ponemos los límites?
Nº 19: Por sus símbolos los reconoceréis.
Nº 18: ¿Cambiar el mundo?: nudos, desplazamientos.
Nº 17: Etica y ecofeminismo.
Nº 16: Afectos y poderes.
Nº 15: ¿Hombre y mujer los creó?
Nº 14: Sombras, brujas, sueños.
Nº 13: Buena nueva, buenas nuevas.
Nº 12: Cuerpo y sanación.
Nº 11: Nuevas economías.
Nº 10: La muerte... de la vida el otro lado.
Nº 9: Oh María, madre mía.
Nº 8: Desarmar la violencia.
Nº 7: Por amor al arte.
Nº 6: Haciendo memoria: raíces indígenas.
Nº 5: De cuerpo entero.
Nº 4: El ecofeminismo: reciclando nuestras energías de cambio.
Nº 3: La teología feminista en Asia: Transformando una pirámide en un arcoiris.
Nº 2: Re-tejiendo las huellas de nuestro mestizaje.
Nº 1: Convocando nuestra red de ecofeminismo, espiritualidad y teología.