

ÍNDICE

9	<i>Agradecimientos</i>
15	<i>Abreviaturas</i>
19	<i>Introducción</i>
45	<i>Capítulo 1</i> UNA VIDA PARA LOS DEMÁS
107	<i>Capítulo 2</i> OBEDIENTE A DIOS
153	<i>Capítulo 3</i> PROFETA MÁRTIR
209	<i>Capítulo 4</i> SANADOR, RECONCILIADOR, VÍCTIMA QUE PERDONA
257	<i>Capítulo 5</i> DAR A LUZ A UNA VIDA NUEVA
299	<i>Conclusión</i>
303	<i>Bibliografía</i>
313	<i>Índice analítico</i>
319	<i>Índice de citas bíblicas</i>

INTRODUCCIÓN

Hace ya diez años, mientras daba un curso sobre el evangelio de Marcos, un estudiante me puso en alerta sobre el peligro inherente en nuestra forma de hablar sobre la cruz. Habíamos llegado al capítulo 8 y nos encontrábamos discutiendo el logion que Jesús dirigió a sus discípulos y discípulas y a la muchedumbre: «Si alguno quiere venir detrás de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (8,34)¹. En medio de la discusión una estudiante levantó su mano y habló apasionadamente sobre lo terrible que puede ser este versículo. Trabajaba en un hogar para mujeres maltratadas y nos contó cómo cada vez que las mujeres rompían finalmente el silencio sobre el maltrato que sufrían, lo hacían normalmente buscando la ayuda de sus sacerdotes o pastores. Nos dijo que la mayoría de las veces se les aconsejaba que volvieran a sus casas y aguantaran este sufrimiento como modo de cargar con la cruz. Aquel día, la discusión de la clase tomó un giro diferente. Suscitó mi apasionado deseo por ver cómo los cristianos entienden y hablan de la cruz y el efecto que esto tiene en el modo en que vivimos.

¹ Seguimos la traducción de la *New Revised Standard Version* (1989). *N. del T.* Nosotros nos ceñiremos cuanto podamos al texto de esta traducción en lengua inglesa.

La cruz es el símbolo central de la fe cristiana. Este símbolo y los relatos que contamos sobre él unen a todos los cristianos, dan sentido a nuestro mundo y orienta nuestra forma de vida². Recordamos la muerte de Jesús de forma ritual y narrativa. Sin embargo, al recordar y volver a contar su muerte en cruz no lo hacemos de forma estática, sino dinámicamente, es decir, constantemente recuperamos imágenes del pasado que nos ayudan a dar sentido al presente³. Al hablar de la crucifixión de Jesús no tenemos más remedio que introducirnos en el ámbito del misterio y la paradoja, que sólo podemos expresar mediante la metáfora, las imágenes y los símbolos. Pero, al mismo tiempo, las ponemos en diálogo con las vidas reales y concretas en las que el sufrimiento y la muerte piden a gritos que les demos un sentido.

Al volver la mirada al legado bíblico nos encontramos en el Nuevo Testamento con una gran variedad de metáforas diversas que ponen de manifiesto el esfuerzo de sus autores por expresar el significado de la crucifixión de Jesús y lo que implicaba para sus comunidades el hecho de «llevar la cruz». No hallamos una única explicación que sea la dominante. Ninguna metáfora o imagen capta la esencia de la cruz y la resurrección. Cada metáfora contribuye como pequeña pieza brillante al

²Véase Gerald A. ARBUCKLE, *Violence, Society, and the Church: A Cultural Approach*, Liturgical Approach, Collegeville 2004, 4-32, para un análisis sobre cómo los símbolos y los mitos funcionan en las culturas y se relacionan con las expresiones de la violencia y el poder. Véase también Joseph CAMPBELL, *El poder del mito*, Salamandra, Barcelona 1991.

³Véase Alan KIRK, «Social and Cultural Memory», en Alan KIRK y Tom THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, SBL Semeia 52, Atlanta 2005, 1-24, para comprobar cómo la memoria da forma a la identidad, la cultura y la política. En este mismo volumen, A. J. DEWEY («The Locus for Death: Social Memory and the Passion Narratives», 119-128) observa que «la memoria de los antiguos era heurística, no simplemente mimética» (126) y muestra cómo funcionaba la memoria social en el modelo del «relato de la persecución y vindicación del inocente» (122) que encontramos en los relatos evangélicos de la pasión. Elizabeth A. CASTELLI, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, Columbia University Press, Nueva York 2004, muestra cómo no se daba tanta importancia al hecho histórico, sino, más bien, a los relatos que posteriormente se contaban sobre los mártires. Estos relatos tenían una función teológica, cultural y política.

mosaico del sentido; sin embargo, el mosaico sigue incompleto incluso cuando todas sus piezas se presentan organizadamente ante nosotros⁴.

Las metáforas que adoptemos para dar un sentido a la cruz tienen una gran importancia, pues cada una de ellas no sólo tiene unas implicaciones teológicas, sino también sociales, políticas, culturales y éticas. Como Renita Weems observa, «los filósofos y analistas del lenguaje... han mostrado reiteradamente que el impacto del lenguaje —y de las metáforas en particular— sobre la cultura no es asunto de poca monta. Las metáforas nos recuerdan lo que puede imaginarse. El lenguaje influye en lo que pensamos que es verdadero, real o posible»⁵. Las imágenes visuales, incluyendo las representaciones de la cruz, juegan también un papel importante en la modelación de la tradición espiritual. Así por ejemplo, al final de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna, se puso de moda contemplar las imágenes religiosas con el objeto de imitarlas y transformarse en ellas. Esta práctica espiritual se apoyaba en la máxima según la cual «se llega a ser lo que uno se imagina, se llega a ser lo que se ve»⁶. Cuando indagamos en nuestro es-

⁴ Kenan B. Osborne observa que nunca se ha hecho una declaración dogmática sobre el sentido de la muerte de Jesús. En su obra *The Resurrection of Jesus: New Considerations for Its Theological Interpretation* (Paulist Press, Nueva York 1997), dice lo siguiente: «En efecto, en los credos encontramos afirmaciones que indican que Jesús sufrió bajo Poncio Pilato, fue crucificado, murió y fue enterrado. Pero estas afirmaciones de los credos simplemente repiten los breves pasajes del mismo Nuevo Testamento... Desde los primeros tiempos cristianos hasta nuestros días, la investigación teológica sobre la muerte de Jesús ha seguido muchos senderos. Ninguno de ellos constituye la doctrina oficial y definida de la Iglesia, protestante o católica, sobre el sentido del arresto, el proceso y la muerte de Jesús» (161-162). Véase también Francis SCHÜSSLER FIORENZA, «Redemption», en J. KOMONCHAK, M. COLLINS y D. LANE (eds.), *The New Dictionary of Theology*, Michael Glazier, Wilmington 1987, 836-851.

⁵ Renita WEEMS, *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*, Fortress Press, Minneapolis 1995, 115 (trad. española *Amor maltratado: matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997).

⁶ Wendy M. WRIGHT, «“A Wide and Fleshly Love”: Images, Imagination, and the Study of Christian Spirituality», *Journal for the Society for the Study of Christian Spirituality* 7 (1999) 6. Para un análisis de cómo el arte y el simbolismo de la cruz se desarrollan en paralelo alternativo a la teología, véase Richard VILADESAU, *The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and Arts — From the Catacombs to the Eve of the Renaissance*, Oxford University Press, Oxford 2006.

tudio sobre algunas de las imágenes y metáforas de la cruz, no sólo prestamos atención a su procedencia bíblica, sino también a las formas en que modelan la imaginación individual y comunitaria, así como el tipo de acciones y actitudes que fomentan. Algunas de estas imágenes tienen que abandonarse definitivamente; otras, en cambio, requieren su recuperación y reformulación.

Voy a estudiar en este libro cinco grupos diferentes de interpretaciones metafóricas sobre la cruz que hallamos en el Nuevo Testamento. Analizo en cada capítulo sus raíces bíblicas y las maneras en que puede funcionar la metáfora, tanto en su dirección letal como en su dirección liberadora. Este análisis es el resultado de numerosos encuentros que he tenido con mujeres de Latinoamérica y de Norteamérica. Presento en cada capítulo un estudio de las mujeres de la Biblia que emulan a Cristo crucificado y que pueden servir de modelo para las mujeres de nuestro mundo. En el capítulo primero me centro en los diversos significados de la expresión «una vida para los demás», donde abordo las metáforas del sacrificio, el rescate, el chivo expiatorio, la justificación, el mártir y el amigo. En el segundo capítulo estudio la imagen de Jesús como el hijo obediente que se dirige a su muerte de acuerdo con la voluntad de Dios. En el tercero me dedico a analizar la ejecución de Jesús como profeta martirizado que dice la verdad a los poderosos. En el cuarto trato un grupo de imágenes en torno a Jesús como sanador, reconciliador y víctima que perdona. Y en el último capítulo me centro en la imagen de la muerte de Jesús como el momento de dar a luz a una vida nueva. Es evidente que estas metáforas no agotan la rica variedad que encontramos en el Nuevo Testamento, ni tampoco pretendemos hacer un estudio exhaustivo y completo del relieve y el significado de cada imagen. Lo que pretendo es poner en diálogo las historias de las mujeres reales que llevan hoy día la cruz con las formas en que el Nuevo Testamento da sentido a la crucifixión de Jesús. Al unir la reflexión teológica sobre la cruz que hacen las mujeres cristianas de diversas procedencias sociales y culturas, espero ampliar los horizontes de la comprensión y la solidaridad. Con el análisis de los relatos de las mujeres del Nuevo Testamento

mento que ejemplifican el «cargar con la cruz», espero ofrecer imágenes femeninas del Crucificado que corroboren las experiencias de sufrimiento y discipulado de las mujeres. De este modo, quiero abrir un espacio para dar un sentido a la crucifixión y la resurrección de Jesús que puede conducir a la liberación y a la transformación.

Aunque las historias contadas por las mujeres son fundamentales en nuestro libro, no por ello está destinado solamente a ellas. Al tiempo que deseo ayudar a las mujeres en sus esfuerzos para que se comprometan en una praxis donadora de sentido y transformadora, tam-

«Dios no quiere que suframos.»

–Dominga, El Alto, Bolivia

27.03.2003

bien espero que los varones encuentren en esta obra un instrumento útil para que puedan desarrollar una mejor comprensión y avancen en acción solidaria con sus hermanas en Cristo. Asimismo, espero que con este estudio avancen la investigación teológica y la práctica pastoral de modo que se usen los textos bíblicos como poderosos aliados para construir la paz, la reconciliación y la justicia que traspasen los límites de género, raza, cultura y estatus socioeconómico.

Ojos latinos⁷ y feministas

Siendo consciente de mi posición privilegiada de mujer norteamericana, blanca, de clase media y universitaria, he intentado escuchar las voces de las mujeres cuyas experiencias de pobreza, opresión y violencia les dan una perspectiva diferente sobre el sentido que atri-

⁷ Hay un debate que viene de largo sobre qué término debería usarse para describir a los hispanohablantes que vienen a los Estados Unidos desde América Latina. Muchos usan el término *hispano/a*; otros prefieren *latino/a*. Durante algún tiempo a las y los mexicanos se les llamaba *chicanos/as*. Algunos prefieren que no se les designe tan genéricamente, sino a partir de su lugar de procedencia, como, por ejemplo, cubano-americana, puertorriqueña, etc. Aunque las mujeres de América Latina no se aplican a sí mismas el término *latinas*, por razones de conveniencia, no obstante, utilizaremos este término para referirnos tanto a las mujeres que viven en América Latina como a las que son de ascendencia latinoamericana y viven en los Estados Unidos, aun reconociendo que su posición y su experiencia es muy diferente.

buyen a la cruz y la resurrección. He mantenido conversaciones con mujeres de diversas comunidades latinoamericanas –en México, Bolivia y Perú– y también con mujeres latinas que viven en Chicago. Estas comunidades forman parte de una cultura predominantemente católica que ha convertido la cruz en el elemento central de sus interpretaciones sobre el sufrimiento y la muerte. Además, muchas de estas mujeres hablan también de la riqueza de su espiritualidad indígena procedente de las culturas tzeltal, tzotzil, quechua y aymara. A partir de su cosmovisión, me enseñaron otros modos de comprender las relaciones armónicas con Dios, con la tierra y con los demás. No es mi objetivo analizar la realidad social, política y cultural de mis contertulias, aunque la describiré cuando sea pertinente.

Nuestras conversaciones me han hecho plantearme preguntas diferentes y tener en cuenta otras perspectivas a la hora de interpretar los relatos bíblicos de la crucifixión y la resurrección. Me he encontrado con mujeres que forman parte de los «pueblos crucificados» de América Latina⁸, cuya vida cotidiana se encuentra amenazada de muerte por la pobreza generada por estructuras sociales y políticas injustas o por la violencia que viven dentro de sus hogares o en las calles. He experimentado cómo mi inicial perplejidad y repulsión a las imágenes sangrientas y torturadas de Jesús crucificado, que tanto abundan en América Latina, se transformó en humilde aceptación y veneración cuando pude ver que el único consuelo para quienes viven en situaciones de extrema degradación es ver que Jesús conoce y comparte la hondura de su sufrimiento. Su esperanza en Dios, que resucitó a Jesús de entre los muertos, es resistente y se encuentra profundamente arraigada en su convicción de que la cruz es el único camino que conduce a la vida nueva. Es una esperanza intensa que se manifiesta en la lucha por la justicia y la liberación. También me he percatado de que, como Jon Sobrino describe, los pueblos crucificados no

⁸ Expresión que se ha hecho popular entre los teólogos y teólogas de América Latina. Véase, por ejemplo, Jon SOBRINO, *El principio-misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 49-57.

son simples víctimas, sino que, como el Siervo sufriente de Isaías, juegan un papel salvífico en la historia⁹. Ponen al descubierto las mentiras de los sistemas que afirman trabajar en beneficio de todos, mientras que en realidad explotan a los pobres haciendo que los ricos sean más ricos. Los pueblos crucificados dan testimonio del Evangelio de un modo extraordinario mediante su solidaridad y cooperación en la comunidad, su apertura a dar y recibir amor y su determinación por encontrar a Dios en el centro de todas las cosas.

Por mi parte, espero que este libro sirva a las mujeres y los hombres de América Latina que se han hecho amigos míos para que sigan reflexionando y viviendo su camino de la cruz. No pretendo apropiarme falsamente de las historias de otras mujeres. Como mi colega Carmen Nanko-Fernández afirma: «El proceso de acompañamiento utiliza la metáfora del “caminar con” el otro, no la de robarle sus zapatos»¹⁰. No pretendo hablar en lugar de otras mujeres cuya realidad es totalmente diferente a la mía. Más bien, lo que pretendo es seguir aprendiendo de ellas cómo juntas podemos abrir nuevos senderos de conversación teológica y de solidaridad que nos ayuden a una liberación mutua. El camino no es el mismo para todos. El modo en que puede ser liberador «cargar con la cruz» difiere según las circunstancias históricas y culturales. No es el mismo camino para quienes se encuentran en posiciones privilegiadas que para quienes tienen que luchar para sobrevivir. La liberación de las y los primeros exige renunciar y aprender a acompañar a las y los segundos en su lucha por la vida y el pleno desarrollo de sus potencialidades¹¹. No se trata del

⁹ SOBRINO, *El principio-misericordia*, 51-57.

¹⁰ Carmen NANKO-FERNÁNDEZ, «We Are Not Your Diversity. We Are the Church! Ecclesiological Reflections from Marginalized Many», *Perspectivas. Hispanic Theological Initiative. Occasional Papers* 10, 2006, 96.

¹¹ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, «“Servir a la mesa”. Reflexión feminista sobre la “Diakonia”», *Concilium* 218; cf. también su artículo en N. GREINACHER y N. METTE (eds.), *Diakonia: Church for the Others*, T. & T. Clark, Edimburgo 1988, 89-94. Christine Smith comenta el peligro que existe en la predicación de apropiarse de la voz del otro como si fuera la de uno mismo, en *Risking the Terror: Resurrection in This Life*, Pilgrim, Cleveland 2001, 19.

fácil camino de establecer relaciones recíprocas, sino de que la persona privilegiada afronte el terror de la diferencia¹² y su propia complicidad en los sistemas que sostienen las injusticias.

Me acerco a los textos bíblicos desde una perspectiva liberacionista latina y feminista. En cuanto feminista¹³ asumo el enfoque interpretativo de Elisabeth Schüssler Fiorenza¹⁴: es una danza de la Sabiduría compuesta de diversos movimientos y giros hermenéuticos¹⁵. Consta de siete pasos básicos que se entretajan en movimientos espirales hacia la liberación¹⁶. El primero es la *hermenéutica de la experiencia*, en particular la experiencia de las mujeres, tanto de las contemporáneas como de las del período bíblico. El punto de partida lo constituye la realidad de que una gran mayoría de mujeres luchan diariamente contra múltiples estructuras de opresión (de género, raza, cultura, clase, edad y etnia). A continuación, encontramos la *hermenéutica de la dominación y la ubicación social*, que reflexiona sobre cómo la ubicación social, cultural y religiosa desarrolla nuestra experiencia mediante un determinado texto bíblico. Posteriormente, analiza el potencial del texto bíblico bien para legitimar la «kyriarquía»¹⁷ o pa-

¹² En su obra *Sex, Race, and God: Christian Feminism in Black and White*, Crossroad 1989, Nueva York, 89, Susan Thistlethwaite nos advierte de este pecado: «Como miembro del movimiento de mujeres blancas no he afrontado el terror de la diferencia, sino que he tratado de eliminarlo diluyéndolo en simples relaciones».

¹³ Por feminismo entiendo «un compromiso con la humanidad, la dignidad y la igualdad de todos y todas hasta el punto de poder trabajar por los cambios en las estructuras y los modelos de relación de modo que redunden en bien de todos y todas». Joan CHITTISTER, «Yesterday's Dangerous Vision: Christian Feminism in the Catholic Church», *Sojourners* (julio 1987) 18.

¹⁴ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Los caminos de la sabiduría*, Sal Terrae, Santander 2004.

¹⁵ El término *hermenéutica* deriva del verbo griego *hermeneuō*, que significa «interpretar». De ahí que los métodos hermenéuticos no sean sino métodos de interpretación.

¹⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, *Wisdom's Ways*, especialmente cap. 6, «Wisdom's Dance: Hermeneutical Moves and Turns», 165-191.

¹⁷ Schüssler Fiorenza usa el término *kyriarquía* (lit. «gobierno del señor») para referirse a las estructuras entrelazadas de dominación de las mujeres o bien de otros hombres desfavorecidos por las elites masculinas. Se opone al concepto de *patriarcado* («gobierno del padre»), que se limita al sistema centrado en la diferencia de sexo y género.

ra promover la justicia. El tercer paso lo constituye la *hermenéutica de la sospecha*. Con este movimiento, el intérprete percibe el prejuicio androcéntrico¹⁸ de los textos bíblicos de la mayoría de los comentarios bíblicos y de muchos de los presupuestos que rigen la vida común. De este modo, nos acercamos al texto sin aceptarlo ni acatarlo ni obedeciéndolo de forma inmediata, sino con cautela, reconociendo que podría ser peligroso para la propia salud y la supervivencia¹⁹. En cuarto lugar, se da el paso a la *hermenéutica de la evaluación crítica*, mediante la que se sopesa las tendencias opresoras del texto así como sus posibilidades liberadoras. Reconociendo el poder performativo del texto, nos preguntamos: «¿Qué hace el texto con quienes nos sometemos a su visión del mundo y sus valores?»²⁰. No se trata de una pregunta que pueda responderse de una vez por todas sobre un determinado texto, sino que debe hacerse una y otra vez atendiendo a la diversidad de las ubicaciones sociales.

Un quinto paso consiste en la *hermenéutica de la imaginación creativa*. Con este paso, el intérprete sueña con un mundo de justicia y bienestar para todos en el que su imaginación da rienda suelta al drama, la música, la danza, la poesía, la narración de historias y el ritual, aportando nuevas posibilidades a la vida. Como dice Schüssler Fiorenza: «Nunca ocurrirá aquello que no podemos imaginar»²¹. El sexto paso lo consti-

¹⁸ El término *androcentrismo*, que deriva del vocablo griego *anēr*, «varón», significa «centralidad del varón». Se trata de una perspectiva que considera que los varones son los seres humanos por excelencia y las mujeres lo son en cuanto seres derivados y subordinados a ellos. Véase Mary E. HUNT, «Androcentrism», en Letty M. RUSSELL y J. SHANNON CLARKSON (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox, Louisville 1996, 7.

¹⁹ SCHÜSSLER FIORENZA, *Wisdom's Ways*, 175.

²⁰ *Ibid.*, 178.

²¹ *Ibid.*, 179. En su artículo «Los ecos de la amistad: perspectivas del placer desde Honduras» (*Conspirando* 46 [2004] 14-19), Mónica Maher describe el programa «Misericordia Tejedoras de Sueños» que se está desarrollando en San Pedro Sula (Honduras) para ayudar a que las mujeres cumplan sus sueños. Maher nos cuenta cómo la vida cotidiana es tan dura, tan llena de pobreza y violencia, que muchas mujeres no saben siquiera cómo soñar; no pueden imaginarse que existan otras posibilidades. El objetivo del programa consiste en ayudarles a que sepan que tienen derecho a la felicidad y a animarles para que sueñen con otras formas de existencia.

tuye la *hermenéutica del recuerdo y la reconstrucción*, cuyo objetivo consiste en recuperar las tradiciones de las mujeres que han sido olvidadas y ocultadas, colocando en el centro la historia y la lucha protagonizadas por ellas. Para dar este paso es necesario asumir que las mujeres han estado presentes y activas en la historia; distinguir entre aquellos textos que son prescriptivos, es decir, que prohíben realizar a las mujeres una determinada actividad, que, de hecho, realizan, más bien que describir esa realidad, y contextualizar y reconstruir los textos y las informaciones en sus abigarrados ambientes culturales y religiosos, atendiendo no solamente al *ethos* dominante, sino también a los movimientos alternativos que luchan por el cambio²². Recordar no sólo implica recuperar los triunfos conseguidos por las mujeres, sino también la *memoria passionis*, es decir, «recordar los textos de terror»²³, de los horrendos abusos sufridos por las mujeres, con el objetivo de que no vuelvan a suceder jamás cosas iguales. Finalmente, nos encontramos con la *hermenéutica de la acción transformadora para el cambio*, que fundamenta la totalidad de la danza. Este movimiento expresa la visión de una nueva humanidad, de una nueva ecología global y de una nueva comunidad religiosa en la que las relaciones de dominio inscritas en los textos, las tradiciones y la vida cotidiana se transforman por el poder de Dios que actúa en las comunidades de creyentes en relaciones de igualdad, dignidad y reciprocidad.

«No basta con clamar a Dios,
hay que actuar.»

—Robertina, Chicago
26.10.2002

Teniendo en cuenta esos siete pasos, utilizo los métodos histórico-críticos de interpretación con la finalidad de comprender la intención de cada evangelista en su contexto original. También uso algunas perspectivas de la crítica de las ciencias sociales para poder bosquejar el

²² SCHÜSSLER FIORENZA, *Wisdom's Ways*, 185.

²³ Véase PHYLLIS TRIBLE, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Filadelfia 1984, que analiza desde esta perspectiva las historias de Agar (Gn 16,1-6; 21,9-21), Tamar (2 Sam 13,1-22), la concubina de Belén (Jue 19,1-30) y la hija de Jefeú (Jue 11,29-40).

mundo sociocultural del siglo I. El enfoque literario me ayuda a descubrir el significado transmitido por determinadas palabras y por los relatos como historias unificadas. También analizo los textos desde el punto de vista retórico para ver qué actitudes y acciones pretenden suscitar en sus destinatarios. Cada uno de estos métodos es una clave que nos abre a una parte del significado total.

Las feministas y *mujeristas*²⁴ comparten gran parte de los objetivos y métodos de interpretación bíblica con las demás feministas²⁵. Nuestro objetivo es el mismo, es decir, la transformación personal y social que conlleva la eliminación del sufrimiento engendrado por la violencia y la injusticia²⁶. Así como las demás feministas comienzan con una hermenéutica de la experiencia, las feministas latinas ponen el acento en *lo cotidiano*, no sólo como punto de partida, sino también como *locus* esencial de la reflexión teológica. *Lo cotidiano* se refiere a las «cosas» ordinarias de la vida como también a los procesos mediante los que se habla y se reflexiona sobre ellas²⁷. Hay en los métodos de las

²⁴ El término *mujerista* es usado por algunas latinas para expresar el hecho de que su realidad y modo de lucha son diferentes al de las mujeres norteamericanas y europeas que se denominan feministas. Véase especialmente Ada María ISASI-DÍAZ, *En la lucha. In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology*, Orbis, Nueva York 1996; *Mujerista Theology*, Orbis, Nueva York 1996, y *La lucha Continues: Mujerista Theology*, Orbis, Nueva York 2004. Otras prefieren el término *feministas latinas*. Véase, por ejemplo, María Pilar AQUINO, «Latina Feminist Theology: Central Features», en María Pilar AQUINO, Daisy L. MACHADO y Jeanette RODRÍGUEZ (eds.), *A Reader in Latina Feminist Theology*, University of Texas, Austin 2002, 133-160, especialmente 138-139. Son muchas las latinoamericanas que se no identifican con los programas liberales de las *mujeristas* ni de las feministas latinas.

²⁵ Las ideas que exponemos aquí proceden de los nueve pasos hacia la elaboración de una hermenéutica bíblica feminista que presenta Ivone GEBARA en *Teología a ritmo de mujer*, Ediciones Dabar, México 1995, 34-43, como también de las siguientes obras: Pilar AQUINO, «Latina Feminist Theology», 133-160; *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Orbis, Nueva York 1993, 121-131; Maricarmen BRACAMONTES, *Jesús de Nazaret y las mujeres de su tiempo*, Ediciones Schola, México 2005; ISASI-DÍAZ, *Mujerista Theology*; y Elsa TAMEZ, «Mujer y Biblia: Lectura de la Biblia desde la perspectiva femenina», en María Pilar AQUINO (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid 1988, 70-79.

²⁶ Pilar AQUINO, «Latina Feminist Theology», 139; SCHÜSSLER FIORENZA, *Wisdom's Ways*, 1-2.

²⁷ ISASI-DÍAZ, «*Lo cotidiano*: A Key Element of *Mujerista Theology*», *JHLT* 10 (2002) 5-17; *Mujerista Theology*, 66-73; *La Lucha Continues*, 92-106; y AQUINO, *Our Cry for Life*, 38-41.

feministas latinas un importante elemento diferencial: el reconocimiento de que la mayoría de las mujeres comparten la misma experiencia de pobreza, opresión y miseria²⁸. Por ello, el análisis de las escrituras desde la perspectiva de la gente pobre constituye un elemento esencial de la hermenéutica feminista latina²⁹. Otro elemento clave de la metodología latina es la reflexión realizada desde el *mestizaje* y la *mulatez*³⁰, es decir, a partir del hecho de ser una población racial y culturalmente mezclada que vive con poblaciones de otras culturas. La reflexión teológica desde este lugar contribuye a una nueva comprensión del pluralismo y de los valores de la diversidad y la diferencia³¹.

Otro de los aspectos indispensables es la dimensión comunitaria. La reflexión teológica no se hace aislada o solitariamente, sino compartiendo la experiencia en comunidad. La creación de relaciones en la comunidad es un elemento esencial. Tanto las feministas latinas co-

²⁸ Para las cifras sobre la pobreza, el analfabetismo, los salarios bajos y la violencia que sufren las mujeres según el informe reciente de la ONU, véase <http://unstats.un.org/unsd/default.htm> (visitada el 14.02.2005). La Comisión de la ONU para la situación de las mujeres estima que realizan dos tercios de las horas de trabajo de todo el mundo, por lo que ganan solamente una décima parte de los ingresos mundiales y sólo poseen un 1% de toda la propiedad. Para los objetivos sobre el programa de desarrollo Millenium de la ONU, uno de los cuales es promover la igualdad de género y la potenciación de las mujeres, véase <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals> (visitada el 27.02.2007). Sobre la campaña de Amnistía Internacional «Parar la violencia contra las mujeres», véase <http://www.amnestyusa.org/women/index.do> (visitada el 27.02.2007).

²⁹ TAMEZ, «Mujer y Biblia», 77-78. AQUINO («Latina Feminist Theology», 140) identifica las cuatro características más relevantes de la realidad global a finales del siglo XX: pobreza, desigualdad, exclusión social e inseguridad social.

³⁰ «Entendemos por *mestizaje* la mezcla de blancos y nativos que viven en lo que actualmente es América Latina y el Caribe. La *mulatez* es el resultado de la mezcla de blancos y negros» (ISASI-DÍAZ, *Mujerista Theology*, 64). Véase también Virgilio ELIZONDO, «*Mestizaje as a Locus of Theological Reflection*», en Allan FIGUEROA DECK (ed.), *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, Orbis, Nueva York 1992, 104-123. Gloria Inés LOYA, «*Pathways to a Mestiza Feminist Theology*», en AQUINO, *Reader*, 217-240, hace un estudio de las latinas que viven en los Estados Unidos a la luz de las imágenes paradigmáticas de la Virgen de Guadalupe y de Malinalli Tenepal, o Malintzin, comúnmente llamada «La Malinche», que es la india que Hernán Cortés tomó como intérprete.

³¹ ISASI-DÍAZ, *Mujerista Theology*, 64-66; *La Lucha Continues*, 69-91.

mo las demás feministas comparten un creciente interés por el ecofeminismo, es decir, por crear unas rectas relaciones entre todos los elementos del cosmos³². De forma parecida al modo en que las feministas usan la hermenéutica de la sospecha, Elsa Tamez propone una hermenéutica de la distancia y la aproximación. Su movimiento dual consiste en distanciarse de las interpretaciones tradicionales y aproximarse al texto con las cuestiones que surgen de las penas y las alegrías de la vida cotidiana³³. Otro importante aspecto de la experiencia latina es la religiosidad popular. Las prácticas, los signos y los símbolos de la cristiandad medieval española, mezclados con las creencias y los rituales de las culturas africanas y amerindias, no se consideran expresiones primitivas que necesitan evangelizarse, sino una reserva positiva de valores altamente valiosos para la autodeterminación³⁴.

Se insiste reiteradamente en que las mujeres son sujetos de su propia historia, no objetos de estudio³⁵. Como las demás feministas, las latinas ponen de relieve que su reflexión teológica no es una empresa puramente intelectual, sino que está íntimamente conectada

«Las mujeres acarreamos con nosotras toda la historia de sufrimiento de nuestras familias y de nuestro pueblo, llevamos sobre nosotras el sufrimiento de todos nuestros hermanos y hermanas.»

–Sofía, La Paz (Bolivia)

24.03.2003

³² Véase Ivone GEBARA, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press, Minneapolis 1999; y Mary Judith ROSS, *Ecofeminism in Latin America*, Orbis, Nueva York 2006.

³³ TAMEZ, «Mujer y Biblia», 76-77. AQUINO, *Our Cry for Life*, 121-131, vincula la hermenéutica de la sospecha con la osadía o el atrevimiento. Véase también María Clara BINGEMER, «Women in the Future of the Theology of Liberation», en Marc H. ELLIS y Otto MADURO (eds.), *The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, Orbis, Nueva York 1989, 473-490.

³⁴ ISASI-DÍAZ, *Mujerista Theology*, 74-75. Véase también Arturo BAÑUELAS, «U.S. Hispanic Theology», *Missiology* 20 (1992) 290-291.

³⁵ ISASI-DÍAZ, *La Lucha Continues*, 9.

con la praxis. Mientras que algunas feministas parten de una reflexión sobre la realidad para proceder a su análisis crítico y plantear posteriormente una acción transformadora, las latinas nunca separan el pensar del actuar. En este sentido, insiste Isasi-Díaz: «La teología *mujerista* no es una reflexión sobre la acción, sino una acción liberadora en sí y por sí misma»³⁶. Las profesoras feministas latinas se caracterizan por cabalgar entre dos mundos: el mundo académico de la universidad y los seminarios y el de las comunidades de base. Algunas viven en barrios pobres, optando por tomar parte en la lucha de la mayoría al tiempo que orientan a las comunidades locales por caminos liberadores en su reflexión teológica y su lectura de las Escrituras. No deberíamos infravalorar la capacidad que tienen los cristianos analfabetos o con poca formación para realizar profundas reflexiones teológicas y ser potentes agentes de cambio³⁷.

El estudio de la Biblia es una importante entrada para la reflexión teológica y la praxis liberadora³⁸. La Escritura goza de una gran estima en todos los grupos de mujeres con los que he dialogado³⁹. Si algo está escrito en la Biblia, consideran que es verdadero. Las católicas latinas tienen sed de un mejor conocimiento de las Escrituras, no sólo para dar sentido a su vida, sino también para poder dialogar mejor con los evangélicos que tan dados son a citar capítulos y versículos⁴⁰. También tienen hambre de capacitarse mejor en la interpretación de la palabra bíblica para ir más allá del literalismo y conseguir

³⁶ ISASI-DÍAZ, *Mujerista Theology*, 73; *La Lucha Continues*, 51.

³⁷ ISASI-DÍAZ, *La Lucha Continues*, 4.

³⁸ Pablo Richard indica cinco maneras mediante las que la lectura comunitaria de la Biblia suscita una esperanza transformadora, en «Cinco pequeñas esperanzas en la lectura comunitaria de la Biblia», *RIBLA* 39 (2001) 7-9. En toda persona bautizada que aprende a leer e interpretar la Biblia se promueve la autoridad, la legitimidad, la seguridad, la autonomía y la libertad.

³⁹ BRACAMONTES (*Jesús de Nazaret*, 52) comenta que las mujeres, especialmente las que viven pobremente en América Latina, hablan de la Biblia como «la luz de nuestra vida», «la Palabra de vida que fortalece nuestra fe» y la «palabra liberadora que saca a la luz el valor de cada persona».

⁴⁰ Ada María ISASI-DÍAZ y Yolanda TARANGO, *Hispanic Women Prophetic Voice in the Church*, Harper & Row, San Francisco 1988, 66.

la libertad y la potenciación que necesitan. Son numerosos los ejemplos de cómo los estudios de la Biblia realizados por las comunidades de base han llevado a un cambio transformador en las mujeres y sus comunidades. En la siguiente sección presentamos unos cuantos ejemplos de aquellas con quienes he tenido el privilegio de caminar.

Centros para mujeres

En la diócesis de San Cristóbal de las Casas, en el estado de Chiapas (México), nos encontramos con una vigorosa red de grupos de mujeres dedicados al estudio de la Biblia y coordinados por la CODIMUJ (Coordinación Diocesana de Mujeres), que ya cuenta con treinta años de existencia. Sus inicios se remontan a Don Samuel Ruiz, obispo de esta diócesis desde 1960 hasta 2000. Tras participar en todas las sesiones del Vaticano II, Don Samuel se vio altamente influenciado por el concepto de Iglesia como pueblo de Dios. Además, según contó él mismo, fue «convertido» por la población indígena de la diócesis⁴¹ y se implicó cada vez más en la teología y la praxis desde la perspectiva de la «opción por los y las pobres». Fue en este contexto en el que llegó a prestar cada vez más atención a las mujeres de la diócesis. Le dolía su silencio y su comportamiento servil. Cuando intentaba saludarlas, siempre mantenían la cabeza baja y cubrían su rostro. Si le hablaban lo hacían con una voz tan débil que apenas podía oírse. Se sentía incómodo cuando visitaba sus casas y estaban siempre sirviendo pero sin sentarse a tomar café con él o unirse a la conversación con los hombres. Veía como los hombres negociaban como si fueran animales para fijar la cuantía de la dote. Notaba cómo en los grupos mixtos, las mujeres permanecían totalmente en silencio. A partir de estas experiencias, tomó la decisión de trabajar directamen-

⁴¹ Lo que digo a continuación me fue contado por el mismo D. Samuel en la entrevista que tuvimos en la ciudad de México el 10 de enero de 2005. Véase también, Samuel RUIZ y Carles TORNER, *Cómo me convirtieron los indígenas*, Sal Terrae, Santander 2002.

te con las mujeres, independientemente de los hombres. Y para hacerlo pidió ayuda a las religiosas que trabajaban en la diócesis.

Tras ensayar varias tácticas diferentes, comenzaron finalmente a formar grupos de base de mujeres dedicados al estudio y la reflexión de la Biblia, todo un modelo que comenzó a dar sus primeros frutos⁴². El primero de estos grupos se formó en 1968 bajo el liderazgo de unas mujeres que fueron tocando puerta a puerta para invitar a que otras se les unieran. Poco a poco, aprendieron a leer las Escrituras con «mirada, mente y corazón de mujer», encontrando a sus aliadas para el cambio transformador en las mujeres de la Biblia. Aprendieron a criticar las interpretaciones de los relatos bíblicos que se les habían transmitido desde una perspectiva patriarcal. Aumentaron su autoestima y aprendieron a reivindicar sus derechos. También trabajaron con varones ayudándoles a que valorasen la dignidad y la sabiduría de las mujeres. Incrementaron su consciencia de que tienen opciones. Se capacitaron para afrontar los problemas de la familia y de la comunidad y para encontrar la raíz de los problemas. Están preparadas para analizar seriamente su realidad local, regional, nacional y global. Trabajan a favor del cambio por una sociedad que sea más justa e igualitaria para las mujeres y los hombres, incrementando la participación de las mujeres en todas las esferas: social, cultural, política, económica y eclesial. Enseñan a sus hijos e hijas de forma diferente a como ellas fueron educadas. «Cargar con la cruz» ya ha dejado de significar para muchos la aceptación pasiva del sufrimiento que procede de los abusos y la injusticia, para significar la lucha y las dificultades que eligen soportar para aprender y proclamar el evangelio. En 2004, CODIMUJ recibió una donación de tierra y ayuda económica que le permitió comenzar la construcción de Nuestra Casa, un centro propio con el que las mujeres cuentan en la actualidad para reunirse, orar y estudiar juntas.

⁴² Véase CODIMUJ, *Con mirada, mente y corazón de mujer*, México 1999, 29-35. Puede verse una descripción del trabajo de esta coordinadora en <http://www.ciepac.org/archivo> (visitada el 27.02.2007).

Un centro semejante se halla en Torreón, una ciudad del estado de Coahuila, situado en el centro-norte de México. Allí, las Hermanas Benedictinas del monasterio Pan de Vida han hecho una opción fundamental por el desarrollo de las mujeres, en particular por las que viven en una situación de pobreza. Han fundado el CEDIMSE (Centro de Desarrollo Integral de la Mujer, Santa Escolástica), donde han hecho del estudio y la reflexión sobre la Biblia un elemento clave de su compromiso. Como en el caso de las mujeres de Chiapas, la oración y el estudio crítico de la Biblia van de la mano con la lucha por los derechos y la dignidad humana de las mujeres. La oración

«Antes de que formara parte de este grupo de mujeres que aprende de la Biblia el amor de Dios, era como la mujer que llevaba dieciocho años encorvada. No tenía sentido de mi dignidad y de mi valor. Con la ayuda de las demás, estoy en posición vertical y estoy aprendiendo a caminar de nuevo. Ahora sé que Jesús no vino para que lleváramos una cruz, sino que vino para liberarnos del sufrimiento.»

—Gloria, Torreón

9.11.2002

cotidiana con un lenguaje inclusivo y el uso de las imágenes femeninas de Dios alimentan los nuevos contenidos aprendidos en las reuniones de estudio. Las reuniones semanales, los cursos de veranos y los talleres, que se organizan de vez en cuando, les ayudan a transformar su realidad, no sólo la de ellas como mujeres, sino también la de toda su familia⁴³.

Asimismo, la hermana Patricia Dieringer, de la congregación de la Santa Cruz, directora de Caritas Internacional en Lima, ha encontrado en el estudio de la Biblia la clave que ha desarrollado para poner fin a la violencia doméstica. En los cursos que ha elaborado para trabajar con parejas, usa dinámicas de grupo, juegos de rol y debates, y, en cada eta-

⁴³ Excelentes instrumentos elaborados por las Hermanas Benedictinas Patricia HENRY FORD y Maricarmen BRACAMONTES son: *Mujeres y derechos humanos. Aportes sociales y eclesiales: Perspectivas y alternativas* (Ediciones Schola, México 1998) y *Jesús y las mujeres. Ensayo de una espiritualidad para el nuevo milenio* (Ediciones Schola, México 1999), y la tercera edición revisada del libro de Maricarmen BRACAMONTES, *Jesús y las mujeres de su tiempo* (Ediciones Schola, México 2005). Véase su página web www.avantel.net/~cedimse/main.php (visitada el 27.02.2007).

pa, una reflexión sobre los textos bíblicos, que introduce con un estudio sobre los contextos históricos y culturales, tanto del mundo bíblico como del mundo contemporáneo. El objetivo es deconstruir los falsos mitos sobre el valor y los roles de las mujeres y construir hogares sin violencia, fundamentados en la espiritualidad bíblica⁴⁴. Patricia Dieringer comenta que es frecuente que los varones citen la Escritura para defender su autoridad sobre las mujeres y sobre la familia (Col 3,18; Ef 5,21-33). Cuando las mujeres encuentran algo liberador en el texto, es fundamental que sean capaces de mostrárselo a sus maridos con el texto bíblico a mano⁴⁵. Otro esfuerzo visible en Lima, que se ha extendido por toda América Latina y el Caribe, es el *Curso Intensivo de Biblia*, que se inició en Brasil en 1988 como respuesta a una necesidad que surgió de la lectura popular de la Biblia en las *comunidades de base*. Estos cursos poseen una clara hermenéutica feminista y una perspectiva de género, y uno de sus objetivos es potenciar el mundo de la mujer.

En El Alto (Bolivia), las mujeres aymara se reúnen en el *Centro Pachamama*⁴⁶, bajo la dirección de Berta Blanco, acompañada diariamente por la misionera laica de Maryknoll Catherine Williams. Unas 1.200 mujeres participan en los talleres organizados por este centro diocesano. En los seminarios se abordan cuestiones como el liderazgo, los derechos humanos, la política, las cuestiones de género, la salud mental y la escritura. El centro también enseña a las mujeres a elaborar objetos de artesanía. La afirmación de la identidad aymara y su visión tradicional del cosmos se entrevera con el estudio de la Escritura y los derechos de la mujer. Mediante estos esfuerzos «cada vez hay más mujeres que denuncian con toda confianza la injusticia, la opresión y la discriminación»⁴⁷.

⁴⁴ La hermana Patricia A. DIERINGER (C.S.C.) ha escrito un manual y unos materiales titulados «Construyendo hogares sin violencia», en colaboración con Alicia ROJAS, Martha SALVATIERRA PONCE, Carmen CUADROS SALAS, Noyli RÍOS y Nelly MEZA JAIMES, Caritas Chosica, 2001.

⁴⁵ Así me lo dijeron la Hermana Patricia, Marta y Mari en la conversación que tuvimos en Ate (Perú) el 16 de abril de 2003.

⁴⁶ *Pachamama* («Madre Tierra», del aymara *pacha*, «tierra», y *mamá*, «madre») es la benevolente diosa de la fertilidad en la antigua mitología inca, que rige la siembra y la cosecha.

⁴⁷ Catherine WILLIAMS, citado por Joseph FEDORA en «Of One Heart», *Maryknoll* 97 (2003) 27.

Contar historias

Contar la propia historia

Para las comunidades con las que he tenido contacto, contar la propia historia tiene una gran importancia. Al afirmar las mujeres su poder para contar su historia e interpretarla mediante el lente de la Escritura de forma que potencie la vida, se sienten entusiasmadas con el hecho de poder pronunciar su propia palabra. Reconocen que cada una necesita *echar su grano*, es decir, plantar su semilla, no sólo para su propio bienestar, sino para el bienestar de toda la comunidad. Son conscientes de que compartir sus historias no es mero parloteo o chismorreo. Más bien, al decir ellas la verdad con la esperanza de que se escuchará y se respetará su historia, el contar la historia se convierte en un medio de potenciación, de afirmación de que los acontecimientos de su vida y ellas mismas como personas son importantes. Además, afirman la revelación del ser divino en su vida cotidiana y se reconocen como agentes de la Santa Sabiduría. Al encontrar su propia voz, la mujer logra confiar en su capacidad para interpretar su historia con autoridad y afirmar su autodeterminación. Al compartirlas en comunidad, las semejanzas entre sus historias se hacen tan evidentes que ellas sienten que no están solas. Además, las causas sistémicas de su sufrimiento se hacen patentes, lo que les ayuda a comenzar a elaborar estrategias conjuntas para hacer confrontar a las estructuras injustas⁴⁸.

Contar la historia de la comunidad

El análisis social juega un papel clave en la elaboración de las estrategias que pueden producir el cambio. En las reuniones comunitarias, las mujeres se hacen expertas en la identificación de las causas sistémicas del sufrimiento en todos los niveles (local, regional, nacional y mundial). Volver a contar el relato bíblico es esencial para que

⁴⁸ ISASI-DÍAZ y TARANGO describen este dinamismo en *Hispanic Women*, 98. He tenido el privilegio de verlo en acción en cada una de las comunidades que he descrito.

den el paso de la resignación, «Así es; Dios lo hizo así», al descubrimiento de que «Dios nunca quiso que sufriéramos; Dios quiere que seamos felices».

Contar la historia bíblica

Los métodos que ya hemos descrito ayudan a las mujeres a contar el relato bíblico de un modo que las anima no sólo a decir «necesitamos orar más», sino también a diseñar estrategias para la acción transformadora. Como una líder me contó: «Las mujeres necesitan saber que su sufrimiento tiene sentido. Pero necesitamos nuevas imágenes de Dios y del ser humano. Necesitamos ver que Dios es el Dios de la vida y que defiende la vida y el valor de la existencia de todos y todas»⁴⁹. Mi deseo es poder desarrollar estas imágenes de Dios y de Jesús en los capítulos que siguen. Tiene una enorme importancia el modo en que entendamos la imagen de Dios que se nos presenta en Cristo crucificado. Como dice Elizabeth Johnson: «El símbolo de Dios funciona»⁵⁰. La cuestión teológica fundamental a la hora de abordar las luchas de las mujeres por su dignidad e igualdad es el modo en que hablamos de Dios. «Lo que está en juego es la verdad sobre Dios, inseparable de la situación de los seres humanos, y la identidad y la misión de la misma comunidad de fe»⁵¹.

*«Las mujeres necesitan saber
que su sufrimiento
tiene sentido.»*

–Amparo, Instituto Bartolomé
de las Casas, Lima (Perú)
10.04.2003

⁴⁹ Tal es el testimonio de Amparo en una reunión de mujeres líderes y educadoras del Instituto Bartolomé de las Casas de Lima (10 de abril de 2003). En muchas ocasiones a lo largo de este estudio sólo usaré el nombre de las mujeres, en ocasiones ficticio, porque muchas de ellas no quieren ser identificadas. En la mayor parte de los demás casos citamos de igual modo las aportaciones de muchas otras mujeres.

⁵⁰ Elizabeth A. JOHNSON, *SheWho Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, Nueva York 1992, 6 (trad. española *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico-feminista*, Herder, Barcelona 2002).

⁵¹ JOHNSON, *SheWho Is*, 6.

Los obstáculos que deben superarse para llevar a cabo este tipo de teología son enormes. Como describe María José F. Rosado, la teología de la liberación, el genuino movimiento latinoamericano que potenció que las mujeres reflexionaran teológicamente a partir de su experiencia, es también el mismo movimiento que ha relegado a un segundo lugar las propias luchas de las mujeres⁵². Esto ha sucedido por las jerarquías establecidas a la hora de vencer las desigualdades: «La tarea “prioritaria” ha consistido en derrocar el capitalismo actual como sistema político y económico. A las mujeres se les dice que el proceso del cambio social exige prioridades y estrategias. Así que tienen que esperar al final de todo para conseguir su liberación... ellas deben desaparecer y servir a otras luchas que no son específicamente las suyas»⁵³. Todavía no llega a entenderse en general la idea de que la liberación de todos depende y está íntimamente interconectada con la liberación de las mujeres. Además, en el discurso teológico académico sólo se acoge favorablemente el tipo de reflexión teológica realizada por mujeres que no «convulsiona o estremece el fundamento teológico ya colocado»⁵⁴. Las investigaciones que mantienen a las mujeres como «cuestión o tema o tópico» y que delegan en las mujeres solamente una teología «sobre las mujeres», como si éstas fueran una especie de grupo de especial interés, sólo sirven para consolidar los actuales modos de ver el mundo. Se considera una deslealtad a la lucha más general por la supervivencia plantear críticamente cuestiones como la exclusión de las mujeres de los puestos de poder y de la toma de decisiones en la Iglesia o afrontar los temas de la sexualidad, la reproducción o la violencia de las que son víctimas⁵⁵. Resulta raro encontrarse en las comunidades cristianas locales grupos de mujeres co-

⁵² María José F. ROSADO NUNES, «La voz de las mujeres en la teología latinoamericana», en Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), *Concilium* 263 (1996) 13-28.

⁵³ ROSADO NUNES, «Women's Voices», 19.

⁵⁴ *Ibid.*, 20.

⁵⁵ *Ibid.*

mo los que hemos descrito anteriormente que tienen como objetivo la potenciación de su propia vida como mujeres. Los clubes de madres sirven frecuentemente a un sistema que usa sus dones de mujer sin atender en el fondo a su propia liberación. A pesar de estos obstáculos, las pioneras de los estudios bíblicos y las actuales pueden ayudar a abrir el camino.

Las pioneras

Durante las tres últimas décadas hemos tenido un nutrido grupo de especialistas que han hecho importantes contribuciones a una teología de la cruz desde una perspectiva liberacionista feminista. Mary Daly fue la primera que observó cómo «las cualidades que el cristianismo idealiza, especialmente en el caso de las mujeres, son también las de la víctima: el amor sacrificial, la aceptación pasiva del sufrimiento, la humildad, la mansedumbre, etc. Dado que se trata de cualidades idealizadas de Jesús en cuanto que “murió por nuestros pecados”, su carácter de modelo refuerza el síndrome del chivo expiatorio en el caso de las mujeres»⁵⁶. La idea de que el abuso hacia las mujeres y otras víctimas está íntimamente vinculada a las teologías cristianas de la cruz, ha sido desarrollada posteriormente por Rita Nakashima Brock, Jacqueline Grant, Mary Grey, Carter Heyward, Elizabeth A. Johnson, Chung Hyung Kyung, Kwok Pui-Lan, Elisabeth Moltmann-Wendel, Luise Schottroff, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Dorothee Sölle, Regula Stobel, Delores Williams y otras teólogas⁵⁷.

⁵⁶ Mary DALY, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1973, 77.

⁵⁷ Rita NAKASHIMA BROCK, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, Crossroad, Nueva York 1988; Rita NAKASHIMA BROCK y Rebecca Ann PARKER, *Proverbs of Ashes: Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*, Beacon, Boston 2001; Jacqueline GRANT, *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Scholars Press, Atlanta 1989; Mary GREY, *Redeeming the Dream: Feminism, Redemption and the Christian Tradition*, Twenty-Third Publications, Mystic 1990; Carter HEYWARD, *Saving Jesus from Those Who Are Right*, Fortress Press, Filadelfia 1999; HEYWARD, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*, University Press of America, Lanham 1981; JOHNSON, *She Who Is*; Chung HYUNG

Algunas de estas teólogas, como Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, han llegado a concluir que el cristianismo es una teología abusiva que glorifica el sufrimiento y perpetúa la victimización al convencer a quienes están oprimidos/as para que sufran la violencia voluntariamente. Observan cómo la promesa de la resurrección persuade a las mujeres para que aguanten el dolor, la humillación y la violación de sus sagrados derechos a la autodeterminación, la plenitud y la libertad⁵⁸. Rita Nakashima Brock llama la atención sobre cómo las fórmulas del tipo «Dios envió a su Hijo para que muriera» conducen a la justifica-

«El setenta por ciento de las mujeres casadas sufren violaciones en casa. El ochenta por ciento de la población es católica, pero la religión no ayuda a las mujeres a hacer frente a las violaciones. Los sacerdotes no saben qué hacer. Las mujeres oyen decir a sus madres: “Tienes que llevar esta cruz. Debes aguantarla”.»

–Paz, Directora del Centro
¡Sí mujer!, Torreón
7.11.2002

KYUNG, *Introducción a la teología femenina asiática: Lucha por ser el sol una vez más*, Verbo Divino, Estella 2004; HYUNG KYUNG, «Han-Pu-Ri: Doing Theology from a Korean Woman's Perspective», en Virginia FABELLA y Sun Ai LEE PARK (eds.), *Dare to Dream*, AWCCT, Hong Kong 1989; Kwok PUI-LAN, «God Weeps with Our Pain», *East Asia Journal of Theology* 2 (1984) 220-232; Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, «Gibt e seine feministische Kreuzestheologie», en Eveline VALTINK (ed.), *Das Kreuz mit dem Kreuz Hofgeismarer Protokolle*, Evangelische Akademie, Hofgeismar 1990; Luise SCHOTTRUFF, *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament*, Westminster/John Knox, Louisville 1993; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's son, Sophia's Prophet*, Continuum, Nueva York 1994; Dorothee SÖLLE, *Theology for Skeptics: Reflections on God*, Fortress Press, Filadelfia 1995; Regula STROBEL, «Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien», en Doris STRAHM y Regula STROBEL (eds.), *Vom Verlangen nach Heilwerden Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Exodus, Friburgo 1991, 52-64; STROBEL, «New Ways of Speaking about the Cross: A New Basis for Christian Identity», en Fernando F. SEGOVIA (ed.), *Toward a New Heaven and a New Earth: Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Orbis, Nueva York 2003, 351-367; Delores WILLIAMS, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis, Maryknoll 1993.

⁵⁸ Joanne CARLSON BROWN y Rebecca PARKER, «For God So Loved the World?», en Joanne CARLSON BROWN y Carole R. BOHN (eds.), *Christianity, Patriarchy, and Abuse*, Pilgrim Press, Nueva York 1989, 2.

ción del abuso contra los niños⁵⁹. Más aún, Anna María Santiago⁶⁰ nos cuenta cómo la imitación del Siervo que sufre en silencio impide que las mujeres que son víctimas de abusos den el primer paso necesario para quebrantar el silencio y comenzar a emprender la acción que les conduzca a la curación. Otras especialistas, como Delores Williams⁶¹, se oponen al carácter redentor de la cruz o del sufrimiento de Cristo. Piensan que lo redentor es su vida de protesta contra la injusticia y de solidaridad en defensa de la vida. Elisabeth Schüssler Fiorenza observa que las ideas de víctima inocente y de la redención como sufrimiento libremente elegido, potencian que las sociedades capitalistas y militaristas convenzan a la gente para que acepten el sufrimiento, la guerra y la muerte como nobles ideales por los que muchos han muerto y por los que sigue mereciendo la pena morir. La teología de la cruz como amor que se da a sí mismo es incluso más perjudicial que la de la obediencia, puesto que opera inconscientemente junto con la cultural vocación «femenina» a sacrificarse por el bien de sus familias. De este modo, hace que la explotación de todas las mujeres, en nombre del amor y del sacrificio de sí mismas, sea psíquicamente aceptable y religiosamente quede justificado⁶².

Algunas feministas, como Elisabeth Moltmann-Wendel y Mary Grey, insisten en que, aun siendo paradójica, la cruz puede ser no obstante un símbolo de vida⁶³. Esta última posición es la que quiero adoptar en esta obra al tiempo que dialogo con los frutos de las hermanas pioneras que trabajaron en las áreas de la cristología, la teología siste-

⁵⁹ Rita NAKASHIMA BROCK, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, Crossroad, Nueva York 1988.

⁶⁰ Anna María SANTIAGO, «Women, Why Do You Weep? Reassessing the Meaning of Suffering in the Pastoral Care of Victims of Domestic Violence», 1999, artículo no publicado, usado con el permiso de la autora.

⁶¹ Delores WILLIAMS, «A Womanist Perspective on Sin», en Emilie TOWNES (ed.), *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil*, Orbis, Nueva York 1993, 130-149.

⁶² SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child*, 102.

⁶³ MOLTSMANN-WENDEL, «Gibt es eine...», 92; GREY, *Feminism, Redemption, and the Christian Tradition*, 186.

mática y la teología pastoral. No pretendo ofrecer interpretaciones definitivas o soluciones finales a las complejas cuestiones que se plantean en este estudio. Sólo espero suministrar un instrumento mediante el que el diálogo entre las mujeres contemporáneas, el Cristo de los evangelios y las mujeres de la Biblia, pueda abrir nuevas vías de reflexión teológica a los y las creyentes de nuestro tiempo. Aunque nos centremos en la cruz, nuestra reflexión parte de la posición de quienes ya saben que Cristo ha resucitado y son conscientes de lo que significa esta nueva vida. Cada imagen de la cruz lleva consigo todo un conjunto de connotaciones relativas a la resurrección. Pero esto es materia de otro estudio. Las palabras de la poetisa Julia Esquivel captan la paradoja que subyace a la hora de hablar de la cruz y la resurrección. En su poema «Nos han amenazado de Resurrección», nos habla del «interminable inventario de los asesinatos cometidos desde 1954» en su Guatemala natal:

«¡todavía
seguimos amando la vida
y no aceptamos su muerte!

Nos han amenazado de Resurrección
porque hemos palpado sus cuerpos inmóviles
y sus almas penetraron en la nuestra
doblemente fortalecida,
porque en este maratón de la Esperanza,
siempre hay relevos
para portar la fuerza
hasta llegar a la meta
más allá de la muerte...

Nos han amenazado de Resurrección
porque ellos están más vivos que nunca,
porque pueblan nuestras agonías
porque fertilizan nuestra lucha...

Nos han amenazado de Resurrección
porque ellos no conocen la vida (¡los pobres!)...