

ISABEL GÓMEZ ACEBO*

DIOS EN LA TEOLOGÍA FEMINISTA. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Tras poco más de cuarenta años años de reflexión teológica feminista empieza a haber un material suficiente para el análisis que permita extraer alguna de las pautas por las que discurre su pensamiento. Ni se puede, ni creo se debe, pretender alcanzar grandes denominadores comunes, ya que las coordenadas espacio-temporales de las autoras son, en muchos casos, diametralmente opuestas, una diferencia que condiciona su manera de pensar. Pero dicho esto, sí creo que hay una música de fondo común que abandona categorías de la reflexión tradicional para embarcarse en nuevas rutas. Unas demostrarán su valía, mientras que otras se quedarán en simples pistas que una vez pateadas se demuestre no llevaban a ninguna parte. Todavía es pronto para conocer la reflexión que perdurará.

LOS PRECURSORES

No existe ningún tipo de pensamiento que surja de la nada, pues todos los seres humanos somos hijos del momento histórico en el que vivimos y la teología feminista no es una excepción. La reflexión de las

* Universidad Pontificia Comillas.

mujeres está condicionada por las corrientes filosóficas, las circunstancias mundiales y la reflexión teológica general. Son distintas corrientes que han llegado a un mismo río agrandando el caudal de sus aguas.

De aquí que me parezca obligado hacer una pequeña introducción que nos permita encontrar la fuente de muchas de las ideas que han proyectado las mujeres sobre Dios. Creo que es debido, reconocer el primer lugar al movimiento feminista que ha luchado a partir del siglo XIX por devolver a las mujeres los derechos que se le habían negado. Muchas de esas negativas se sustentaban en un presunto orden natural creado y querido por Dios, indudablemente ese Dios era un ídolo falso cuya imagen había que destruir. No nos puede extrañar que una buena parte de la reflexión inicial se haya dedicado a derribar esa imagen idólatra del Creador.

Las primeras sufragistas defendían la existencia de un Dios liberador de los oprimidos llevando en una mano la Biblia y en la otra el código de derecho civil. La existencia de la esclavitud y la subordinación de las mujeres eran dos realidades que precisaban ser cambiadas, un cambio que se anclaba en la imagen del Dios que predicó Jesucristo¹. Elizabeth Cady Stanton lideró un grupo de estas mujeres pioneras que publicaron, en 1895, *The Women's Bible*², un comentario bíblico que pretendía desmontar el estatus secundario femenino que se decía anclado en la Sagrada Escritura. Ningún credo cristiano se mostró partidario de las primeras feministas, pues consideraban que sus reivindicaciones supondrían el fin de la civilización cristiana. Hasta Pablo VI, y muy tímidamente, no se ha mostrado la Iglesia Católica favorable a algunas de sus demandas, entre ellas, las ideas sobre Dios y la necesidad de que aparezca en la reflexión teológica cristiana el punto de vista de las mujeres.

La fuerza de los grandes números no se alcanza hasta el fin de la II Guerra Mundial, cuando las mujeres que habían suplido en el traba-

¹ La vida de una de estas mujeres, Elizabeth Cady Stanton, parece una novela. Consiguió que la admitieran en una universidad en 1834, pues comprendía la necesidad de una buena educación. En su viaje de bodas en Inglaterra acudió a la Convención contra la Esclavitud, escondiéndose tras una cortina ante la negativa de los varones a admitir mujeres. Feminista convencida, consiguió que su capilla metodista incluyera una resolución inspirada en la Declaración de Independencia Americana que decía: «La mujer es igual al varón, fue intención del Creador que así fuera y para mayor bien de la raza es imprescindible que sea reconocida como tal.» Su libro, *The Women's Bible*, no tenía otra intención que conseguirlo. Una buena biografía suya en E. GRIFFITH, *In her own righth*, Oxford 1984.

² Hay una edición moderna de su obra, *The women's Bible*, Polygon, Edimburgo 1985.

jo a los varones que marcharon al frente se negaron a regresar a sus casas. Un momento que coincide con que muchas confesiones protestantes empiezan a ordenar mujeres y algunas cátedras de teología en el mundo anglosajón las ganan mujeres. Con todo, el comienzo de la reflexión a nivel y conciencia de grupo todavía no se da hasta finales de los sesenta o principios de los setenta.

Es un momento en el que los grandes paradigmas del mundo moderno que tenían las esperanzas puestas en un continuo progreso se desvanecen y surge la *New Age*, el posmodernismo, que intenta un camino nuevo que ofrezca respuestas en cuya reflexión entren todos los países y culturas. Un mundo que se presenta receloso de las verdades absolutas y que está a la búsqueda de algo que desconoce. Un problema que no es ajeno a la reflexión sobre Dios, ya que cuestiona muchos de los planteamientos tradicionales. Hay caldo de cultivo para una hermenéutica de la sospecha y para una nueva oferta de imágenes y valores para Dios.

Era difícil seguir hablando de un Dios impasible e insensible a nuestros Huertos de los Olivos tras los horrores de la II Guerra Mundial. El pensamiento teológico tuvo que revisar sus ideas y la obra de Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, se convirtió en un clásico. Su visión de Dios le hacía participar de los gozos y las sombras del mundo que había creado³. Un camino que las mujeres encontraron afín con sus experiencias maternas y en el que profundizaron.

Los nuevos teólogos de esta tendencia abogan por un pensamiento que tenga en cuenta la praxis social y que condene una teología burguesa que no incluye otros lugares del planeta menos favorecidos. Una consecuencia lógica de estos planteamientos fue el nacimiento de la teología de la liberación y sus presupuestos sobre un Dios que toma la faz de un ser preocupado por el bienestar y la liberación de los menos favorecidos, entre los que se encuentran en primerísimo lugar las mujeres del Tercer Mundo.

Puede sorprender que la teología feminista tardara un cierto tiempo en entrar en este tipo de reflexión, lo que se comprende si se tiene en cuenta que las primeras teólogas son blancas y burguesas, por lo que no se consideraban capacitadas para hablar de lo que no conocían por pro-

³ La obra de Moltmann se termina un viernes santo de 1972. Su título fue *The crucified God. The cross of Christ as the foundation and criticism of christian theology*. Menos conocida pero anterior en el tiempo, ya que se publica en 1958, es la obra de un japonés, KAZOH KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme 1975.

pia experiencia. Es la segunda oleada de teólogas la que desde los países del Tercer Mundo reflexiona sobre Dios desde los parámetros liberadores de la teología de la liberación.

Mucho menos conocida es la influencia sobre la teología feminista de los teólogos procesuales. Durante dos mil años la teología se ha sustentado sobre la filosofía griega, un pensamiento que atribuía a la categoría de sustancia, primacía sobre todas las otras. La sustancia suprema era aquella que no necesitaba de nada ni de nadie para existir. De aquí, que Dios tuviera que ser definido como trascendente e inmutable. La física moderna ha cambiado este paradigma colocando el mundo de las relaciones, antes consideradas secundarias y accidentales, como esenciales para la existencia de todo ser.

Desde este enfoque el cambio ya no es una aberración en Dios, sino bien al contrario. El sufrimiento y la inmanencia divina son dos categorías que entran en la reflexión divina por la puerta grande, pues son las que le permiten relacionarse con el mundo creado. Aunque gran parte de la teología moderna parte del concepto relacional, son la teología procesal y la feminista las que lo han llevado hasta sus últimas consecuencias. Le debemos a Alfred North Whitehead la afirmación de que la realidad es un suceso, un evento y no una sustancia. Todo ser integra su pasado con las nuevas relaciones que va teniendo y se proyecta hacia el futuro. Nada es estable, todo cambia, todo está en continua relación. La existencia se convierte en un ir siendo, mientras que un mundo relacional es un mundo interdependiente en el que todos los seres influyen los unos en los otros⁴.

¿Qué impacto ha tenido este pensamiento sobre Dios? Es claro que si toda existencia es relacional, Dios no escapa a la norma. Y no sólo a nivel intratrinitario, sino que Dios siente al mundo, participa en sus movimientos, lo integra dentro de su ser transformándolo y redimiéndolo continuamente. La creación continua de la teología tradicional se entiende desde este movimiento interrelacional continuo.

Hay, por último, que hacer referencia a toda una serie de teologías sectoriales que se han ido incorporando progresivamente con sus características propias. Las voces de los países del Tercer Mundo que junto a la reflexión hecha por varones aporta la de las mujeres. La teología

⁴ La obra de Whitehead es de 1929 y se publicó bajo el título de *Process and reality*, de la que se han hecho cuantiosas ediciones. Para una buena introducción a esta teología, J. B. COBB - D. R. GRIFFIN, *Process Theology: an introductory exposition*, Westminster Press, Filadelfia 1976.

womanista de las afro-americanas, la mujerista de las americo-hispanas, la africana, la oriental... Menos conocida es la que se conoce bajo el nombre de *Queer Theology*, siendo la palabra *queer* un vocablo hostil que hace referencia al mundo homosexual. Inicialmente fue propiciada por los varones, pero recientemente se han sumado un buen número de mujeres teólogas que confiesan su condición de lesbianas. Es un esfuerzo por traer a la reflexión la experiencia y la manera de imaginar a Dios de estos colectivos antes marginados. Las mujeres lesbianas priman una visión de Dios a imagen de la amistad entre mujeres⁵.

Tras este largo *input* sobre las influencias que ha recibido la reflexión feminista sobre Dios entro en el meollo de la cuestión.

LOS PRIMEROS PASOS: LA CRÍTICA

No nos puede sorprender que la reflexión sobre Dios en los inicios se centrara prioritariamente en la crítica acerba de muchos planteamientos previos. Dios, centro de toda religión, había quedado en el cristianismo relacionado con un varón, un soberano trascendente sobre el que recae todo el poder. Una imagen labrada desde el campo de la filosofía y que nunca se ha mostrado afín con el pensar de los místicos o incluso con la experiencia orante de un cristiano de base. Un problema añadido era que los atributos con los que se le adornaba se presentaban en clara oposición a los de las criaturas que eran su imagen. Así se le definía como omnipotente, eterno, omnisciente, impasible y, lo peor de todo, sin relación alguna con el mundo que había creado. Jesucristo era el único punto en el que Dios y mundo convergían.

La teología feminista comenzó montando toda una crítica contra estas definiciones sobre Dios. En primer lugar, denunciando la idolatría que supone hablar de Dios en términos exclusivamente masculinos con la conciencia de que el simbolismo y la analogía acaban confundándose con la realidad. Un Dios descrito como varón se convierte en un varón Dios. Las mujeres educadas en las mismas claves que los varones acaban interiorizando la masculinidad divina, con lo que se eliminan todas las intuiciones que puede aportar nuestro sexo a la comprensión sobre Dios.

⁵ Dentro de la *Queer Theology* femenina la obra más conocida es la de MARY HUNT, *Fierce tenderness. A feminist theology of friendship*, Crossroad, Nueva York 1991. También, J. M. CLARK - M. L. STEMMELER (eds.), *Spirituality and community: diversity in lesbian and gay experience*, Monumento Press, Las Colinas 1994.

A los semiólogos y estructuralistas del siglo xx, como Saussure ⁶, Wittgenstein ⁷ y Eco ⁸, les debemos el descubrimiento de que el lenguaje no sólo es un código de signos que permite la comunicación, sino que al mismo tiempo que nombra, influye y planifica la realidad. También ellos han advertido la importancia que tiene la lengua en la composición de las sociedades y en el caso femenino su contribución a elaborar una imagen negativa de la mujer perpetuando su subordinación. La posibilidad que tiene el masculino en muchas lenguas para definir lo propio del varón y el plural de ambos géneros ha contribuido a lo largo de los siglos a la invisibilidad femenina. El resumen final supone constatar que el lenguaje androcéntrico contribuye a perpetuar este tipo de sociedad desigual, algo que va claramente en contra de la imagen de Dios que describió Jesucristo ⁹.

Un clásico de la teología feminista en estos aspectos es el libro de Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God talk: toward a feminist theology* ¹⁰. La autora sostiene que la figura de un Dios varón ha estructurado los grandes tratados de la teología. Para la cristología que Jesús fuera varón se convirtió en una necesidad ontológica. En la antropología era obligada la afirmación sobre la superioridad del género masculino frente al femenino. La eclesiología impedía el acceso de las mujeres a las funciones de mando dentro de la organización. La mariología colocaba todos los atributos femeninos que se le habían hurtado al Dios cristiano en María... A la postre toda la reflexión cristiana quedaba mediada por el Dios definido como varón.

Después de constatar esta realidad se comprenden todos los esfuerzos de las mujeres para introducir en el lenguaje religioso vocablos femeninos que hagan referencia a Dios. Un esfuerzo que al principio produjo estupor y luego hilaridad, pero que, poco a poco, ha ido calando. Hoy, especialmente en el mundo de América del Norte, ya no sorprenden las liturgias que hacen referencia a Dios indistintamente en masculino o femenino.

⁶ FERDINAND DE SAUSSURE dio un curso en 1916 que recogieron sus alumnos para componer un libro, *Curso de lingüística general*, Alianza Editorial, Madrid 1972.

⁷ LUDWIG WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Cambridge 1921.

⁸ UMBERTO ECO, *La estructura ausente: introducción a la semiótica*, Lumen, Madrid 1999.

⁹ Muchas autoras femeninas han contribuido en estos estudios: MARÍA ÁNGELES CALERO, *Sexismo lingüístico*, Narcea, Madrid 1999; DALE SPENDER, *Man made language*, Routledge & Kegan, Londres 1990; DEBORAH CAMERON, *Feminism and linguistic theory*, Londres 1992, y *The feminist critique of language: a reader*, Londres 1990.

¹⁰ Beacon Press ha reimpresso el libro agotado en Boston 1993.

Pasada la crítica era necesario dar un paso más que permitiera la elaboración de la figura divina bajo la perspectiva femenina. ¿Cómo es el Dios que describen las mujeres? En este empeño se han abierto varios caminos.

LAS GRANDES TENDENCIAS

Pienso que se pueden dividir los discursos alternativos en tres grandes bloques, aunque las divisiones son siempre arbitrarias y otras personas encontrarán algunos más.

1. Un primer grupo de mujeres teólogas se ha apartado del cristianismo, pues consideran que sus presupuestos androcéntricos no dejan espacio para que las mujeres puedan desarrollar plenamente sus sentimientos religiosos. Están abanderadas por Mary Daly, que se hizo famosa por su obra *Beyond God the Father. Toward a philosophy of women's liberation*¹¹, un libro al que acompañó con un gesto simbólico. Encargada por la Universidad de Harvard en los setenta para dar el discurso inaugural de curso, terminadas sus palabras en la Iglesia del centro, se marchó por el pasillo central afirmando que dejaba la Iglesia para nunca volver. No se podía ser cristiana y mujer.

Este grupo de mujeres, que yo llamaría post-cristianas, sigue trabajando y tienen una innegable influencia en otras tendencias. Con todo, al apartarse del cristianismo se salen de nuestra reflexión.

2. Un segundo grupo es el que está interesado por la teología de la diosa. Hablan de hacer *theology* en lugar de *theology*. En sus primeros pasos se dedicaron a estudiar el mundo de las religiones primitivas y las funciones que en estas culturas desarrollaron las diosas. Uno de sus primeros libros fue *The first sex*, de Elizabeth Gould Davis, que se inspiró en el título de la obra de Simone de Beauvoir¹² afirmando que el matriarcado había precedido al patriarcado.

Esta tendencia estuvo muy de moda hace unos años y hoy ha perdido fuerza, pues es una reflexión romántica que habla de la ternura de

¹¹ Beacon Press, Boston 1973. Otras obras suyas son: *The church and the second sex*, Harper and Row, Nueva York 1968; *Gyn/ecology: the metaethics of radical feminism*, Beacon Press, Boston 1978; *Pare lust: elemental feminist philosophy*, Beacon Press, Boston 1984.

¹² La traducción española de esta obra de Simone de Beauvoir: *El segundo sexo: los hechos y los mitos*, vol. I, Cátedra, Madrid 1998, y *El segundo sexo: la experiencia vivida*, vol. II, Cátedra, Madrid 1998.

las diosas primitivas, lo que se aleja posiblemente de lo que fue la realidad. Olvidan la crueldad y la beligerancia de muchos de sus relatos. Con todo, les debemos bastantes intuiciones, con lo que hay que reflexionar sobre sus aportaciones.

Fuera de la religión de la diosa, pero compartiendo muchas de sus premisas, está la nueva ola del feminismo laico de la diferencia que considera que las mujeres somos mejores que los varones: más compasivas, más tiernas, más cercanas... Todas estas cualidades se le aplican al Dios mujer en detrimento del Dios varón, lo que supone caer en las mismas críticas que se le han achacado a la teología tradicional.

3. El último grupo es aquel que intenta reflexionar dentro del cristianismo. Están a la búsqueda de una imagen de Dios que sirva por igual a los intereses de los varones, como a los de las mujeres. A ellas dedicaremos la mayor parte de este estudio.

THEALOGY, TEOLOGÍA DE LA DIOSA

El término tiene una doble acepción, pues se aplica indistintamente a la reflexión sobre las diosas o a las referencias a Dios cuando se le nombra en femenino. La palabra fue creada por una teóloga judía canadiense, Naomí Goldenberg¹³, con la intención de crear conciencia sobre el androcentrismo de la teología.

Una de las obras más antiguas, de 1976, corresponde a Merlin Stone con un libro *Cuando Dios era mujer*, una obra que obtuvo mucha difusión traduciéndose a numerosas lenguas. Su autora tiene el mérito de marcar una línea que han seguido muchas teólogas posteriormente¹⁴. Quiero hacer mención especial de un libro, *In the wake of the Goddesses*, de Tikva Frymer Kensky¹⁵, pues mientras que Merlin Stone, catedrática de arte antiguo, investiga las estelas, tumbas, templos y en general restos arqueológicos, Tikva F. Kensky, como sumerióloga, asirióloga y biblista, ofrece la comparación de los grandes mitos y temas del mundo cercano a Israel con las páginas de la Sagrada Escritura.

¹³ *The return of the Goddess: Psychoanalytic reflections on the shift from theology to thealogy: Studies in religion/Sciences religieuses* 16 (1987) 37-52.

¹⁴ Entre otras, CAROL CHRIST, *Laughther of Aphrodite. Reflections on a journey to the Goddess*, Harper & Row, San Francisco 1987, y C. CARON, *To make and make again. Feminist ritual theology*, Crossroad, Nueva York 1993.

¹⁵ *In the wake of the Goddesses: women, culture and the Biblical transformation of pagan myth*, Free Press, Nueva York 1992.

Estas mujeres buscan los motivos por los que las diosas fueron siendo relegadas de los panteones y sus funciones asumidas por dioses varones. Un relevo fácil en el caso de facetas guerreras o sabias, pero no tanto en el caso de la fertilidad, unida desde tiempo inmemorial al mundo de las diosas madres¹⁶. El caso israelita es muy claro, pues con el añadido del monoteísmo, Yahveh acabó asumiendo todas las funciones de los dioses, tanto si fueran varones como mujeres.

Pero a la teología feminista le debemos el encuentro de algo que era obvio. El proceso purificador del monoteísmo israelita llevó su tiempo y posiblemente Yahveh compartió su vida con una compañera, la diosa Asherah. Fueron los sacerdotes de Israel los que a la vuelta del exilio acabaron con su culto declarándolo incompatible con el monoteísmo judío. El libro de Tilde Bingen¹⁷, *Asherah, Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament* estudia las funciones de la diosa en el mundo israelita, funciones que una vez eliminada tuvo que asumir su esposo Yahveh.

El rastreo de todas las imágenes y simbolismos femeninos para Dios en la Sagrada Escritura se ha llevado a cabo por varias mujeres. No son referencias numerosas, pero existen lo que ya es un triunfo en un mundo tan androcéntrico. Posiblemente una de las pioneros en adentrarse en este campo haya sido Virginia Ramey Mollenkott con su obra, *The divina feminine. The biblical imagery of God as female*¹⁸. Su obra sirvió para encontrar las referencias, lo que permitió que otras autoras hicieran posteriormente una reflexión más profunda.

Dado que sólo el mundo de la maternidad no ha podido ser absorbido por los dioses varones cobra especial relevancia. Se analizan todos los textos que hablan de la maternidad de Dios, destacando la concepción de la divinidad como un inmenso útero del que emana todo lo creado. Toda una intuición que entronca con el arquetipo de la madre, prima la inmanencia divina y encuentra su presencia en el interior de la tierra y no en el alejado cielo.

La obra de Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God. An ecofeminist theology of earth healing*¹⁹, sigue estos pasos llegando a medio identificar al mundo con Dios mismo. Es un pensamiento que nos permite recuperar el sentido sagrado del mundo, ver a Dios reflejado en sus

¹⁶ Para los aspectos psicológicos de estas diosas, ERICH NEUMANN, *The Great Mother*, Princeton University Press, Princeton 1974.

¹⁷ El libro está editado por Sheffield Press, Sheffield 1997.

¹⁸ Crossroad, Nueva York 1989.

¹⁹ Harper & Collins, San Francisco 1992. La obra de SALLY MCFAGUE, *The body of God. An ecological theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993, sigue la misma línea.

criaturas, incluso en el cuerpo de las mujeres tradicionalmente visto bajo lentes negativas. Con ello, se consigue un renacimiento de la espiritualidad del cuerpo, pero especialmente del femenino. Melissa Raphael, *Theology and embodiment, The post – patriarchal reconstruction of female sacrality*²⁰, hace una reconstrucción de la sacralidad femenina partiendo de todos los momentos de cambio físico de las mujeres. Nace una espiritualidad de la adolescencia como período en el que aparece la posibilidad de crear vida, una espiritualidad de la maternidad, de la menopausia, de la viudedad... por todos los estados de vida por los que pasa el cuerpo de las mujeres y que nos afectan. El logos se encarnó asumiendo toda la naturaleza humana con sus penas y glorias, una encarnación que también asumió el cuerpo femenino en cuanto que imagen de Dios.

Desde aquí, la preocupación por el deterioro del medio ambiente adquiere nuevas dimensiones, ya que el sufrimiento de la tierra afecta al propio Dios. En las mujeres esta reflexión se llama ecofeminismo teológico y ha dado lugar a un sin fin de obras²¹.

Si la intuición primera de la *theology* habla de Dios como el gran útero del que todo ser emana, sus consecuencias nos introducen en todo el camino de la maternidad hasta que el niño se independiza. Se multiplican los simbolismos de un Dios que amamanta a los suyos en una doble faceta: material y espiritual. La primera adopta la línea del pan que a diario pedimos en la oración del Padrenuestro, la necesidad de alimentar a las masas hambrientas del mundo siguiendo la línea de la teología tradicional que habla de la creación continua²². La segunda se centra en la exigencia de nutrición para crecer en la fe. Un alimento que es leche en la primera fase de la vida y que luego pasa a alimentos más sólidos en la medida que la dentición y el estómago del progreso espiritual son capaces de procesarlos.

²⁰ Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.

²¹ La lista es larga y sólo voy a hacer mención de las más representativas: ROSEMARY RADFORD RUETHER (ed.), *Women healing earth. Third world women on ecology, feminism and religion*, Orbis Books, Nueva York 1996; JUDITH PLANT (ed.), *The healing of wounds. The promise of ecofeminism*, New Society Publishers, Filadelfia 1989; CAROL J. ADAMS, *Ecofeminism and the sacred*, Continuum, Nueva York 1993; CATHARINA J. M. HALKES, *New creation. Christian feminism and the renewal of the world*, SPCK, Londres 1991; ANNE PRIMAVESI, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo, cristianismo*, Herder, Barcelona 1991.

²² Para SALLY McFAGUE, *Dios Madre: Concilium* 236 (1989) p.483, es «quizá la imagen más fuerte para expresar el amor de donación es la de unos padres que buscan y no encuentran alimento para sus hijos». Una angustia de la que Dios participa.

Es muy curioso el hecho que en la espiritualidad medieval un salvador varón que es Jesús adopta todas estas metáforas femeninas de alimento y de cobijo. La eucaristía se convierte en el alimento por antonomasia, mientras que la herida que la lanza hizo en su costado es el camino para resguardarse en su interior. Jesucristo, imagen perfecta del Padre, asume para estos místicos las metáforas femeninas²³. Una espiritualidad que cuando fue descubierta hace relativamente poco hizo «temblar a muchos teólogos»²⁴.

A imitación de la madre siguen todos los pasos subsiguientes: el Dios que sufre por y con sus hijos, el Dios más fiel que cualquier madre. Incluso se altera la visión del pecado, pues aquel que sólo daña al que lo comete se considera como una travesura del hijo que Dios pasa por alto. No tiene la misma importancia que los actos que dañan a las personas con las que se convive, pues éstos generan la ira de Dios al ver el sufrimiento de sus hijos. Incluso le indigna la pasividad, un rol muy femenino que implica no salir en defensa de las personas injustamente tratadas. Precisamente un artículo de Valerle Saiving, *The human situation: a feminine view*, del año 1960, fue el primer aldabonazo de la teología feminista, una voz que alertaba sobre una concepción de pecado y su respectiva visión de Dios que no se correspondía con el punto de vista de las mujeres²⁵.

Un último capítulo sobre todas las analogías de Dios en su faceta materna ha supuesto la búsqueda en la Sagrada Escritura de los versículos que hicieran mención a estas labores. Una reflexión olvidada y que hoy es capaz de alimentar la espiritualidad de varones y mujeres por igual²⁶.

OTRAS OFERTAS BÍBLICAS

Con independencia de la reflexión ligada al mundo de la maternidad hay otra serie de versículos bíblicos en los que han profundizado las mujeres para una nueva oferta de Dios feminizada. Un tema estrella

²³ C. WALKER BYNUM, *Jesus as mother*, Londres 1982, y K. E. BORRESEN, *Les métaphores féminines dans le discours sur Dieu*: RevTheolLouv 13 (1982) 205-220.

²⁴ Su descubridor fue, en 1947, ANDRÉ CABASSUT, *Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion à Jésus nutre mère*: Mélanges Marcel Villet, RAM 25 (1949) 234-245. Al temblor alude el *Dictionnaire de Spiritualité* publicado veinte años después.

²⁵ El artículo se publicó en *Journal of religion* en abril de 1960.

²⁶ Mi propia obra *Dios también es Madre*, San Pablo 1994, busca los rastros en la Biblia de Dios en su faceta materna.

proviene de la Sabiduría personificada en una mujer según textos del AT, que luego recoge el Nuevo para aplicarlos a Jesucristo²⁷. Son textos que aparecen como contraculturales, ya que la mujer sabia demuestra un interés tan desmedido por los seres humanos que no duda en colocarse en los cruces de los caminos para llamar la atención. No teme la pérdida de su reputación, pues un comportamiento semejante es más propio de prostitutas. Es un Dios mujer que no hurta esfuerzos, ni le importa el qué dirán si consigue el seguimiento de los hombres.

Pero no sólo sorprende el sitio que utiliza para darse a conocer, pues también son insólitas sus palabras en el libro de los Proverbios: «A vosotros, hombres, os llamo para los hijos de hombre es mi voz... Escuchad, voy a decir cosas importantes y es recto cuanto sale de mis labios... Yo soy la inteligencia, mía es la fuerza. Por mí los reyes reinan y los magistrados administran la justicia.» La sabiduría encarnada en una mujer le presta a Dios su palabra, su inteligencia, su poder... un camino más afín con los roles femeninos de nuestro tiempo y a mil años luz de la prohibición paulina sobre que las mujeres hablaran en las asambleas. Esa función de la *Sophia* del AT los autores del NT la ven cumplida por Jesús.

Esa sabiduría también cumple papeles de mujer más estereotipados, pues hay textos en los que aparece como la perfecta anfitriona. Es un camino tradicional en el que la mujer abre de par en par las puertas de su casa y cuida con esmero los preparativos de su cena. El interés añadido de estas imágenes es que Jesús las retoma cuando se convierte en el anfitrión por antonomasia. El emisario sin igual del Dios sabio hace en masculino lo que la Sabiduría hacía en femenino²⁸.

Mención especial merece la persona de Elisabeth Schüssler Fiorenza por toda su obra de teología feminista, que en este caso la llevó a escribir un libro, *Miriam's child, Sophia's Prophet*²⁹, que es una cristología bajo la imagen del Salvador como la Sabiduría encarnada de Dios. Para la autora el Reino de Dios por venir promoverá la igualdad, pero también el bienestar de todos a imagen de la mesa abundante a la que invita la sabiduría. Es original su oferta de suprimir el género divino empleando la palabra D*s o D-S en lugar de Dios, algo con más tras-

²⁷ El estudio más conocido es de CLAUDIA CAMP, *Wisdom and the feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield 1988.

²⁸ JUDITH MCKINLAY, *Gendering Wisdom the Host. Biblical invitations to eat and drink*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, hace un buen estudio comparativo de los textos de Proverbios, Ben Sira y el evangelio de Juan.

²⁹ Lo publicó Continuum en Nueva York 1995, pero ya ha salido una traducción española.

endencia en inglés, una lengua que no obliga a dar género a los adjetivos que acompañan al sustantivo.

Una historiadora de los primeros siglos cristianos, Mary Rose D'Angelo, ha publicado unos interesantes artículos en los que analiza la palabra Padre que le aplica el NT a Dios³⁰. Con sus argumentos refuta las tesis de Joachim Jeremias³¹, pues la autora llega a la conclusión que fue la primera comunidad y no el propio Jesús quien desarrolló el vocablo Abba para hablar de Dios. La autora cree que detrás de su uso está la motivación de dejar bien claro que el Padre del cristiano no es el emperador, ni Zeus, sino su Dios. Incluso va más allá cuando afirma que el vocablo padre es evitado por Jesús para no confundir a sus oyentes que pueden entenderlo en un contexto patriarcal. La idea de Dios que tiene Jesús se encuentra en el relato del hijo pródigo, una imagen más cercana a la de la madre que permanece trabajando en el hogar y que encarna sus virtudes, pues abraza y no pide cuentas del pasado. Lo que no nos debe sorprender, pues hay otras imágenes para Dios y el Reino en el NT que también utilizan metáforas del mundo femenino. Este sería el caso de la mujer que amasa la harina o la que pierde la moneda y barre sin parar la casa hasta encontrarla.

Por último, quiero hacer mención del versículo del Génesis que habla de una imagen de Dios en el género humano común a los dos sexos. La mujer es imagen de Dios como el varón, aunque a lo largo de los siglos se nos hayan recortado las alas. Que vuelvan a crecer desmontando los argumentos en contra ha sido una labor meritoria que han seguido varias mujeres³².

LA TEOLOGÍA DE ELIZABETH JOHNSON

El libro de Elizabeth Johnson, *She Who Is. The mystery of God in feminist discourse*³³, tiene el atractivo de tocar muchos de los puntos que

³⁰ MARY ROSE D'ANGELO, *Abba and Father: imperial theology and the Jesus tradition*: JBL III/4 (1992) 611-630, y *Theology in Mark and Q: Abba and Father in context*: HTR 85 (1992) 149-174.

³¹ Me refiero a Abba. *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, un libro que se ha aceptado como dogma.

³² Una de ellas es KARI ELISABETH BORRESEN (ed.), *The image of God. Gender models in judaeo-christian tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1995.

³³ Publicada en Nueva York en 1992 por Crossroad. Otras obra suyas son *Women, earth and Creator Spirit*, Paulist Press, Nueva York 1993, y *Friends of God and*

caracterizan a la teología feminista sobre Dios. Sigue un itinerario que comienza con el discurso tradicional para ir adentrándose en los nuevos modos de pensar que se originan en el mundo femenino. A estas alturas no nos podrá chocar que toda su argumentación esté impregnada de la inmanencia divina, de la inmanencia que permitió que Dios habitara en el cuerpo humano de Jesús de Nazaret. De aquí llega a la conclusión de que todo cuerpo humano, no sólo el de Jesús, es un nexo de relación entre tierra y cielo.

Contempla la naturaleza de Dios como Otro, que en toda libertad se acerca a nosotros para darnos vida —Yahveh quiere decir Vida— alojándose para ello en lo más profundo de nuestro interior, en la raíz del ser. Es esta profundidad de su alojamiento la que nos permite hablar de su trascendencia, pues se escapa de nuestros conceptos finitos. Jamás podremos llegar a esas profundidades de nuestro yo como tampoco somos conscientes de los meses de gestación que son parte de nuestra existencia y en los que Dios ya estaba instalado. La analogía con la vida de la madre es una conclusión lógica de su pensamiento.

La preocupación por compaginar la trascendencia de Dios con su inmanencia es típicamente femenina y se da en todas las épocas de la historia. Mujeres medievales ignorantes, como podían ser las beguinas, hablaban de Dios como *Le Loingpres*, una expresión francesa que podemos traducir como el Lejanocercano. Una filósofa francesa de nuestro siglo, Luce Irigaray, usa la expresión de Trascendental Sensible, ya que no conoceríamos su existencia si no fuera por las marcas que ha dejado en su creación.

El siguiente paso de Elizabeth Johnson nos lleva a adentrarnos en el misterio trinitario comprendido como vida compartida en lo más profundo del universo, una vida donde la unidad se hace multiplicidad. La comunidad humana es siempre algo por hacer y tiene como modelo y meta la divina. Una Trinidad que proyecta una idea de Dios que se aleja del modelo monárquico para adentrarse en el relacional: Dios trino, una comunidad de iguales relacionada en mutualidad. Muchas mujeres han cambiado los nombres trinitarios, pues hablan de creador para el Padre, redentor para el Hijo y sustentador para el Espíritu. Con ello se pretende visualizar una sociedad en la que Dios está presente y donde la identidad está basada en la relación. Ni mujeres ni varones por separa-

Prophets. A feminist theological reading of the communion of saints, Continuum, Nueva York 1998, aparte de numerosos artículos en revistas.

do pueden ser reflejo de la Trinidad, lo son todos los seres humanos y en la medida que se relacionan.

No puede sorprendernos que la teología feminista abogue por ideas trinitarias ajenas al concepto monárquico, siempre proclive a esquemas jerárquicos y de dominio y donde se valoran más los que están más cerca de la cabeza. Una democracia o comunidad de iguales son siempre preferidas para hablar del Dios trino y uno.

Esta vida relacional de Dios no es sólo intratrinitaria, sino que tiene su contrapartida cuando habla de su relación con el mundo creado. Surgen toda una serie de modelos relacionales extraídos de la vida de los seres humanos. Así, Dios puede ser Padre, Madre, Hermano, Amiga, Compañero, Pastor... en cada momento de nuestra vida elegiremos el que nos suponga más atractivo³⁴. Dentro de la amistad algunas mujeres ofrecen como novedad su amistad femenina lesbiana³⁵.

A lo largo de los siglos, pero especialmente por influjo de las mujeres, muchos varones han descrito la parte femenina de la divinidad representada por el Espíritu Santo. Se comprende fácilmente, pues es la persona menos sexualizada de la Trinidad y tiene el papel de alentar la creación desde sus albores. Pero las mujeres prefieren hablar de que toda la Trinidad actúa en la inmanencia, aunque en su centro esté la actividad del Espíritu creando y recreando constantemente el universo. Desde esta intuición la persona divina que parece más abstracta se convierte en la más íntima y poderosa presencia de Dios en el mundo.

LAS CARACTERÍSTICAS DE DIOS

No basta hablar de Dios en femenino, sino que junto a su imagen van surgiendo las distintas características que las mujeres consideran deben adornar a Dios. Ya no son en exclusiva los valores que admiran los varones. Las mujeres comprenden que la trascendencia tenía el valor de hacer a Dios invulnerable, pero a costa de alejar tanto su vida como sus

³⁴ El libro de SALLY McFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander 1994, explora estos modelos. En la misma línea, TRINIDAD LEÓN, «El Dios relacional. El encuentro y la elusividad de un Dios comunicativo», p.161-240, en ISABEL GÓMEZ ACEBO (ed.), *Así vemos a Dios*, Desclée, Bilbao 2001.

³⁵ Una de las más representativas es MARY HUNT, *Fierce tenderness. A feminist theology of friendship*, Crossroad, Nueva York 1991. También K. JAY - J. GLASGOW, *Lesbian texts and contexts: radical revisions*, Nueva York University Press, Nueva York 1990.

intereses del mundo creado. Tampoco un Dios que se define como amor puede quedar impasible ante el dolor del mundo.

Las mujeres seguimos la línea de la teología del dolor de Moltmann o Kitamori, pero matizando ese sufrimiento y sus características. Posiblemente las mujeres han sido los seres humanos que más han padecido en el mundo y hoy crece una línea de pensamiento que sale al paso de una postura pasiva ante el dolor. El Dios que sufre apoya con entusiasmo a todos aquellos que luchan por erradicar el padecimiento. Tampoco es un Dios masoquista que ve con gusto mortificaciones y sacrificios estériles, sino alguien que busca y quiere la felicidad de todos los seres humanos³⁶. Incluso la ira de un Dios que sufre ante el dolor que causamos con nuestros actos puede impulsarnos y resultar una buena vitamina para la lucha³⁷.

El Dios del dolor aparece todavía con más intensidad junto a los que reconocen su incapacidad para entender la causa y el por qué de sus sufrimientos. Los esfuerzos de la teología para explicar el dolor siempre se quedan cortos y se puede contemplar desde dos ángulos: el místico y el político. El primero lo considera un camino privilegiado de unión con Dios, mientras que para el otro es una fuerza divina que empuja a combatirlo y erradicarlo. Al final la última palabra es de Dios, un Dios que lleva al ser humano por un camino que posiblemente no hubiera escogido. De aquí, que la persona que sufre, tras la lucha por erradicar su dolor, debe aceptar el misterio en una línea semejante a la de Job, pero nunca desde una resignación pasiva.

La idea de la redención como necesidad de pagar prenda por el pecado original, la imagen de un Padre que sacrifica la vida de su Hijo para rescatarnos del mal no es aceptada por muchas mujeres. El rechazo es fruto de la línea de abusos padre-hijos tan frecuente en nuestras sociedades³⁸. En una gran conferencia celebrada en Minnesota en 1993 una mujer de raza negra, Delores Williams, presentó sus quejas sobre la teología de la redención apoyándose en la afirmación de que Jesús no vino a morir por la humanidad, sino a vivir por ella. Fue su vida y no su muerte la que nos redimió, ya que en el centro de la vida del cristiano está la

³⁶ KRISTINE M. KANKA, *Women and the value of suffering. An aw(e)ful rowing toward God*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1998.

³⁷ Esta es la forma de pensar de DOROTHY SOELLE, *Suffering*, Fortress Press, Filadelfia 1975, y *Creative disobedience*, Pilgrim Press, Cleveland 1995.

³⁸ J. BROWN - C. R. BOHN (eds.), *Christianity, patriarchy and abuse. A feminist critique*, Pilgrim Press, Nueva York 1989, fueron los pioneros de una línea de pensamiento que ha dado mucho juego.

vida de Jesús y no su cruz. Su muerte fue política y no religiosa, lo mataron los hombres con la tristeza de Dios. Curiosamente estas ideas fueron contestadas de inmediato por muchos teólogos, una discusión que permanece abierta hoy.

Para otras mujeres la cruz es una fuerza que les mueve a actuar. Incluso hay quien ve el poder de Dios no en la posibilidad de ser todopoderoso, sino en su capacidad infinita de compasión. Todo el ser de Dios se hace siervo de la compasión, del cuidado y del desvelo por el mundo³⁹. Es esa compasión la que le impulsa a la justicia sin buscar el castigo del culpable, sino la forma de acrecentar la vida del que está roto por el dolor o el sufrimiento. Las mujeres no conciben la idea de un Dios todopoderoso que deje morir de hambre a los suyos. Prefieren renunciar a ideas sobre el poder, del que tradicionalmente hemos estado apartadas, para apostar por la compasión y el amor.

Es por esto que muchas mujeres aboguen por la utilización de nuevas metáforas para hablar de Dios que no pongan el acento en su fuerza. Junto a roca, águila, fortaleza, bastión, rey... sugieren que se hable de Dios como rocío, nube, tienda, camino, agua. Con ellas nos acercamos a la vulnerabilidad de Dios, al riesgo que sumió de fracaso y de abandono. Un riesgo que sabemos se convirtió en realidad cuando muchas personas niegan conocerle, incluso niegan su existencia. «Estoy a la puerta y llamo» es la lógica del amor que no obliga. El poder de Dios consiste en darnos la libertad de abrir esa puerta que lleva a la plenitud.

Hay recelo ante la noción de sacrificio por la imagen de Dios que puede proyectar. Sólo se comprende una negación del yo en la medida que sirva para el avance espiritual del que lo hace o el bien del que lo recibe. La negación *per se* ni tiene valor ni debe ser el centro de la idea del sacrificio⁴⁰.

Dentro de las teologías sectoriales el acento se coloca en aspectos diversos. La womanista, fruto de las mujeres norteamericanas de raza negra o la mujerista pensada por las mujeres de América del sur ponen el centro de su pensamiento sobre Dios en sus facultades liberadoras. Es un Dios que les sale al paso en el desierto, en la soledad, en el dolor y que tras el encuentro recobran las fuerzas para volver a la ciudad y a la lucha por una sociedad que intente erradicar el sufrimiento. Dios libera

³⁹ Así se expresa WENDY FARLEY, *Tragic vision and divine compassion. A contemporary theodicy*, Westminster John Knox Press, Louisville 1990.

⁴⁰ NANCY JAY, *Throughout your generations forever: sacrifice, religion and paternity*, Chicago University Press, Chicago 1992.

y transforma la vida de las mujeres pobres de la misma manera que actuó con su madre⁴¹.

Tratan de evitar el título de Señor para Dios, ya que lo consideran insultante para sus comunidades, pues era el vocablo que utilizaban los esclavos para llamar a sus amos. La noción de siervo, que es la otra cara de la moneda, también necesita de explicación para evitar contusiones⁴².

Muchas de estas ideas deben ir sedimentándose y tomando cuerpo, pues no podemos olvidar la juventud de esta teología. Unas fructificarán y otras se abandonarán, pero todas en alguna medida habrán contribuido a una visión nueva del Dios cristiano en la que por primera vez en dos mil años las mujeres han aportado su voz.

LAS DETRACTORAS

Que una línea de pensamiento tenga detractores es una buena señal, pues significa que se tiene en consideración. En principio tanto los sectores tradicionales como los liberales son conscientes de que muchas cosas tienen que cambiar en la Iglesia con respecto a las mujeres, tanto a nivel organizativo como de pensamiento. Las imágenes de Dios como madre han tenido éxito en cuanto que contentaban a los dos bandos. A los más conservadores, puesto que apuntalaba la figura de la mujer madre, de la mujer en casa al cuidado del marido y los hijos. A los más progresistas, pues lo veían como un paso en buena dirección que exigiría, con el tiempo, dar muchos más.

Las críticas han venido de varios lados. Hay personas que no consideran lícito introducir palabras nuevas para hablar de Dios si éstas no están en la Biblia. Si además son femeninas la negativa se acrecienta, pues consideran que oscurecen la kénosis divina, el gran salto del poder a la fragilidad humana. En un Dios caracterizado en femenino no hubiéramos sido capaces de ver poder, por tanto, tampoco vaciamiento⁴³.

Pero lo que más recelo produce es hablar de un Dios inmanente. Hay miedo de volver a la diosa Gaya y a las Grandes Diosas Madres, un concepto del que separó el pueblo de Israel, pues en sus relatos creaciona-

⁴¹ ELSA TAMEZ, *Las mujeres toman la palabra*, DEL, San José de Costa Rica 1989.

⁴² La obra de DELORES WILLIAMS, *Sisters in the wilderness. The challenge of feminist God talk*, Orbis Books, Nueva York 1993, es muy representativa de estas ideas.

⁴³ Es un buen resumen de las críticas a la teología feminista y a sus imágenes sobre Dios el libro de ALVIN KIMMEL (ed.), *Speaking the christian God. The Holy Trinity and the challenge of feminism*, Grand Rapids 1992.

les quiso enfatizar la trascendencia divina. Se habla de retroceso en esta forma de pensar e imaginar a Dios, pues se considera que el Dios matriz es la vuelta a concepciones menos personales y más arcaicas⁴⁴. Para mí, en la medida que la materia ha perdido su carácter negativo, nada hay de malo que Dios le infunda vida desde dentro. Pienso, a su vez, que la consideración de que un Dios matriz es menos personal es hija de la vieja teoría que nos concibe a las mujeres como útero y pechos, pero sin cabeza. Será el tiempo quien determine si nuestra oferta es válida y enriquece nuestras imágenes de Dios. De momento cada persona decidirá por sí misma.

⁴⁴ JOSÉ MARÍA MARDONES, *¿Adonde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander 1996, p.87.