

## Cristología feminista

Clara Luz Ajo Lázaro

### Introducción

Dentro de la gran diversidad de líneas de pensamiento que presentan las teologías feministas, el tema de la cristología es, sin duda, un tema polémico que despierta muchas críticas, análisis y reflexiones diferentes. Las teologías feministas han tenido que recorrer un largo camino de desconstrucción y reconstrucción de las categorías, interpretaciones y parámetros androcéntricos en su lucha contra el patriarcalismo, que ha permeado no sólo las estructuras sociales a lo largo de siglos de civilización, sino el pensamiento y la vida toda de las personas, incluyendo la reflexión teológica.

La elaboración teológico-feminista sobre cristología es muy variada, pero sin duda está siendo realizada con mucho rigor y seriedad. Nos disponemos, pues, a presentar una panorámica de esta reflexión cristológica, mostrando algunas ideas e interpretaciones de teólogas feministas que han trabajado este tema. El trabajo que ellas han realizado, es testigo de la utilización del cristianismo para legitimar el poder y la utilización de argumentos cristológicos, no sólo para entronizar reyes y emperadores, sino también para subordinar y marginar a la mujer.

*"Nuestra decisión de abandonar o de permanecer en el cristianismo, es menos importante, que lo que ha revelado nuestra lucha acerca del carácter opresivo y patriarcal de gran parte de la historia y la teología cristiana."*<sup>1</sup>

### I

#### Rosemary R. Ruether. El Cristo que no puede ser encapsulado en el Jesús histórico

En su obra *Sexism and God-Talk. Towards a*

<sup>1</sup> Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christology Erotic Power*. New York, Crossroad, 1988, 130p.

*Feminist Theology*, de la cual vamos a utilizar la traducción al portugués (*Sexismo e religião*),<sup>2</sup> esta teóloga norteamericana, especialista en historia de la iglesia, dedica todo un capítulo al tema de la cristología, titulado el capítulo con una interrogante, que siempre despertó profundamente nuestro interés: "¿Puede un salvador masculino salvar a las mujeres?" (p.101)

Para desarrollar el tema, ya enfocado desde un inicio con esta pregunta, ella analiza el trasfondo histórico del que parten las raíces de la cristología clásica, y como estas ideas, al ser estudiadas en sus más antiguos orígenes, presentan a una figura femenina como principal actor divino.

En las regiones de Caná y del Cercano Oriente, por ejemplo, la historia de un rey mesiánico y una nueva era de redención era relacionada con el ciclo anual de sequía y lluvia, imaginando que el rey de la vegetación moría y era resucitado por los poderes de una Diosa. Es decir, los poderes de la fertilidad eran renovados por medio de la renovación de la vida. También la cultura del Mediterráneo oriental mantenía la idea de la sabiduría divina como la Diosa que estaba muy relacionada con el cosmos y representaba la unión de lo humano con lo divino.

Todos estos símbolos femeninos fueron, poco a poco, desechados y substituídos, primero en el judaísmo y después en el cristianismo, a medida que el patriarcalismo fue permeando el pensamiento religioso. Así, ya en el pensamiento hebreo, estas primeras ideas se transforman, y la muerte de la naturaleza a causa de la sequía deja de relacionarse con el Dios que muere y resucita ayudado por la Diosa, para convertirse en un producto de la desobediencia a las órdenes de un Dios único, que trasciende los ciclos de la naturaleza, un Dios que juzga y castiga.

*"Una vez que el cristianismo escoge el símbolo masculino para esa idea, se desarrolla la noción injustificada de que hay una conexión ontológica necesaria, entre la masculinidad de la persona histórica de Jesús y la masculinidad del Logos como el hijo y la revelación masculinas de un Dios masculino"* (p.102). La esperanza futura de una época de bienestar, garantizada por la obediencia del pueblo, está relacionada con la idea del Mesías, el rey que, perteneciendo al linaje de David y estrechamente relacionado con Dios, asegura al pueblo la liberación de sus enemigos. Ruether, en su análisis, destaca que este rey en la tradición hebrea *"no es de manera alguna una encarnación de la Divinidad o un redentor; en el sentido cristiano de alguien que perdona pecados a través de auto-sacrificio redentor. Se espera que el venza, no que sufra y muera"* (p.103).

<sup>2</sup> Ruether, Rosemary R. *Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology*, London, SCM Press, 1986, 289p.; portugués: *Sexismo e religião - Rumo a uma teologia feminista*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1993, 239p.

Ruether analiza la propia autocomprensión mesiánica de Jesús, y demuestra como la cristología cristiana tergiversa las ideas de Jesús de Nazaret referentes a su anuncio mesiánico y al reino venidero de Dios:

- En la región de Galilea, de la cual provenía Jesús, no se cultivaban estas esperanzas del mesías davídico, es decir, que por razón de ser galileo, Jesús no evoca estas esperanzas, además de que siempre se opuso a que lo llamaran rey y a que lo relacionaran con el rey venidero. El hecho de que se le asociara a Jesús la tradición davídica, constituye un elemento que es injertado posteriormente en su historia, "*probablemente contrario a la perspectiva original de Jesús*" (p.104).

- Jesús entiende el reino venidero de Dios, como un tiempo relacionado con la defensa de los grupos y clases marginadas característicos de su época, que acontecerá cuando las personas puedan vivir armoniosamente, porque ya no habrán estructuras de dominación. Esta autocomprensión de Jesús, implica al mismo tiempo una concepción diferente de Dios, "*no como rey sino como siervo*" (p.105).

- Jesús no se predicó a sí mismo como la última palabra de Dios, sus palabras y enseñanzas señalaban para 'aquél que ha de venir', por lo que, "*encapsular al propio Jesús como la última palabra y la revelación definitiva de Dios, localizada en un pasado remoto e institucionalizada en una casta de maestros cristianos, es repudiar el espíritu de Jesús y recapitular la posición contra la cual él mismo protesta*" (p.105).

Pero la cristología ortodoxa, a despecho de la propia voluntad de Jesús, lo proclama como mesías, salvador y rey.

A partir del momento en que la religión cristiana se convierte en religión oficial del Imperio Romano, el emperador se convierte en el representante del reinado de Cristo sobre la tierra, la doctrina cristológica se convierte en legitimadora de la jerarquía política y social existente y Cristo se convierte en "el gobernante cósmico de la jerarquía social existente y como representación masculina de un Dios masculino, cuyo representante normativo sólo puede ser hombre" (p.108).

Surgen entonces algunas cristologías alternativas que Ruether critica:

1. Las cristologías andrógenas, que intentan presentar a un Cristo que no es 'ni hombre ni mujer', pero que lo siguen identificando con el Jesús hombre, lo que no elimina el carácter androcéntrico de la humanidad redentora. "*La mujer sólo puede representar el lado femenino de un símbolo centrado en el hombre, cuya plenitud se revela solamente en una persona de sexo masculino.*" (p.115)

2. Las cristologías de espíritu, que se revelan

contra un Cristo encapsulado en el pasado y plantean que Cristo continúa revelándose a través de personas que pueden ser hombres y mujeres. Para Ruether, ninguna de estas cristologías de espíritu proporcionan una proclamación positiva del cuerpo femenino ni nos da la posibilidad de estrechar nuestras relaciones con la naturaleza.

Es decir, Ruether no acepta la espiritualización de Cristo, y además, no limita a Cristo en Jesús. Esto no significa que ella no considere importante el rol de Jesús como factor redentor en la vida humana. Ella destaca todas aquellas características del comportamiento de Jesús, especialmente las que demuestran su posición contraria al sistema jerárquico social y religioso existente en su época, que nos hacen aceptar su figura como "*notablemente compatible con el feminismo*" (p.116). Pero para ella, la masculinidad de Jesús no es teológicamente lo más importante, sino que Jesús como Cristo, "*representante de la humanidad liberada y de la palabra liberadora de Dios, manifiesta la kenosis del patriarcado, el anuncio de una nueva humanidad, a través de un estilo de vida que descarta privilegios jerárquicos de castas y habla en defensa de los humildes*" (p.117).

Finalmente, Ruether destaca la importancia de una relación recíproca, un relacionamiento dinámico entre redentor/a y redimido/a, ya que para ella Cristo "*no es necesariamente de sexo masculino y la comunidad redimida no está formada sólo por mujeres, sino una nueva humanidad mujer y hombre*" (p.118). Por lo tanto, la liberación debe ser un acto que cada persona liberada debe ser capaz de realizar para otros y otras.

Está claro que para Ruether, Cristo no puede ser definido total y definitivamente en el Jesús histórico, sino que la personalidad crística continúa revelándose en otros hombres y mujeres: "*Cristo, la humanidad liberada, no está confinado a una perfección estática de una persona de hace dos mil años. Por el contrario, la humanidad redentora va frente a nosotras, llamándonos hacia dimensiones aún incompletas de liberación humana*" (p.118).

## II

### Rita Nakashima Brock. La comunidad crística como poder erótico y corazón del universo, revelación de la presencia de la Espiritu-Sofía

El pensamiento cristológico de esta teóloga de

origen asiático nos muestra interesantes aspectos, dentro de la diversidad de interpretaciones de las teologías feministas con respecto a la cristología. Vamos a referirnos a su obra *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power* (1988).<sup>3</sup>

Brock analiza el amor y la redención desde una nueva reformulación y perspectiva feminista. Para ella, Cristo representa un problema para la teología feminista, problema que se origina en un concepto patriarcal de la trinidad.

Ella comienza por analizar que Dios el padre se ha convertido en un símbolo de dominación masculina, que ha significado, para la mujer, vivir bajo la opresión del sexismo. El hecho de que las mujeres estén subordinadas a la autoridad y protección benevolente de ese Dios legitima su *status* como si estuviera determinado por sus relaciones con el hombre.

En los dos primeros capítulos de esta obra, Brock analiza las ideologías patriarcales que, según ella, fueron las que estructuraron nuestras formas de pensar y de relacionarnos. Pagamos un precio muy alto por una sociedad de dominación masculina, “*la pérdida de nuestra capacidad de ver el verdadero significado del amor*” (p.xii).

Brock señala, que la teología cristiana ha proclamado que la condición humana es redimida por medio de la encarnación divina en la vida humana, lo que revela la verdadera naturaleza de Dios como amor. Ella utiliza para referirse a Dios la palabra *God/dess*, es decir, Dios/a, y afirma como un aspecto fundamental de su reflexión, el poder de Dios/a como amor. Considerando el amor como la forma más completa y plena, Brock fundamenta su teología, “*en la visión feminista del amor como la base de todo el poder en la vida humana*” (p.xii).

La segunda forma de lo que ella llama *unholy Trinity* (no-santa Trinidad), es decir, el hijo ha sido utilizado para proclamar que Dios el Padre se encarnó exclusivamente en forma masculina, y es usado para sostener la dominación masculina. De hecho, la masculinidad del hijo ha sido usada por encima de cualquier otra de sus características humanas como raza, edad, clase o etnia. Esto ha mantenido a las mujeres dentro de la categoría de personas que se encuentran excluidas de una participación total en la comunidad cristiana.

Brock argumenta, que en una cultura patriarcal, “*la proclamación de la salvación a través del hijo divino, implica que la mujer debe entrar en el cristianismo a través de la acción y autoridad masculinas*” (p.xii). Las verdades de los hombres se

han definido en la teología cristiana como verdades de todas las personas, mediante una ideología

androcéntrica que ha hecho invisible la experiencia y realidad de las mujeres. En este sentido Brock destaca, que “*el hijo, como modelo de toda la conducta humana, ya sea profeta, feminista o andrógono, no puede incluir a la mujer*” (p.xiii).

En el tercer capítulo de su obra, titulado, “*La redención feminista de Cristo*”, Brock nos muestra sus principales ideas y reflexiones sobre el tema de la cristología. Su cristología parte del concepto de Cristo como Comunidad/Crística, y no está centrada en Jesús. “*Jesús participa al centro de esta Comunidad/Crística, pero no genera poder erótico ni lo controla (...) La Comunidad/Crística está descrita en imágenes de eventos, en los cuales el poder erótico se manifiesta (...) Por lo tanto, lo que es verdaderamente cristológico, lo que es verdaderamente revelación de la encarnación divina y el poder salvífico en la vida humana, debe residir en el relacionamiento mutuo y no en un individuo*” (p.52).

Brock utiliza la palabra *heart* metafóricamente. El *heart*, (corazón) como centro de nuestras funciones vitales, representa para Brock centro de emociones, energía, amor, compasión, ternura, “*lo humano en sí mismo y nuestras capacidades más íntimas, que envuelven la unión de cuerpo, espíritu, razón y pasión, a través de la más profunda y completa sabiduría generada por el corazón*” (p.xiv).

Este *heart* será el que nos dará la capacidad para poder penetrar los territorios del poder erótico, mediante el cual podremos “*tocar y ser tocados, transformar y ser transformados, por todo lo que significa el ser total y misericordioso*” (p.52).

Analizando todo lo referente al sacrificio expiatorio del hijo de Dios y la interpretación que la teología tradicional ha dado a este hecho, Brock comenta, que, bajo este esquema, “*en vez de ser co-creadores y co-reveladores de la gracia, los seres humanos son receptáculos dependientes de los frutos de un hecho que funciona dentro de un Dios trascendente*” (p.56). Es decir que, para Brock, estas interpretaciones nos sitúan en una actitud pasiva de creer que nuestro sufrimiento desaparece porque otro sufrió primero. Ella afirma, que en este esquema no se tiene en cuenta la interdependencia y la mutualidad. “*No estamos llamados a aceptar nuestro propio sufrimiento, ni a tocar el profundo dolor que sentimos por no haber sido amados y respetados, ni a descubrir los dones de la gracia en nuestra unión con nosotros mismos y los demás. En lugar de ello, se nos ordena mirar un sufrimiento y un poder ajeno a nosotros, ambos mayores que los nuestros*” (p.52).

Para Brock, las doctrinas de la muerte salvífica no tienen sentido, y en ellas no existe misterio alguno. Ella enfatiza que, mientras la teología cristiana ha proclamado que Dios/a es amor y que la justicia es esencial para la sociedad humana, ha continuado usando para-

<sup>3</sup> Rita Nakashima Brock. *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, New York, Crossroad, 1988. 130p.

digmas individualistas y no relacionales para desarrollar ideologías de amor y justicia en la vida de Jesús. Para que exista amor y justicia, no basta una sola persona, aunque esta persona haya sido muy espectacular y famosa.

Ella plantea, también, el hecho de que las imágenes y doctrinas de salvación, que muestran al padre que entrega a su hijo perfecto a la muerte, reflejan, por analogía, imágenes de hijos abandonados y aún más, de hijos que son víctimas del abuso de los padres, convirtiendo este acto en *"un comportamiento divino aceptable - abuso cósmico, por decirlo así. El padre permite, o incluso impone, la muerte de su único hijo perfecto"* (p.56).

Brock destaca que existe una contradicción entre lo que las doctrinas enfatizan acerca de que la gracia y el perdón del padre están dirigidas a todas las personas sin distinción de que sean pecadoras o no y, sin embargo, esa aceptación recae sobre el sufrimiento de un buen hijo.

Para Brock un punto importante es la aseveración de que ninguna muerte violenta, prematura e injusta es voluntad de Dios/a. Para ella, tales muertes, incluyendo la crucifixión de Jesús, constituyen tragedias que deben ser lamentadas como lo que son: tragedias. Ella destaca, hasta que punto, cuando insistimos en afirmar que la muerte de Jesús fue necesaria para salvarnos, estamos siendo, de cierta manera, consecuentes con aquellos que querían su muerte, que le odiaron y le temieron, y estamos poniéndonos en contra de los que le amaban y querían que el viviera. Para Brock, es importante que tengamos en cuenta que Jesús no murió para salvarnos, sino que murió por causa del poder político patriarcal de su época, que vio, en la vida de Jesús y su movimiento, todo un peligro para su sistema de opresión.

Refiriéndose a la posición de Rosemary R. Ruether con respecto a la cristología, Brock señala como algo muy importante, que Ruether no menciona, *"la presencia de los miembros de la comunidad de Jesús que encarnan a Dios/a y provocan un impacto transformador en él. Sin relaciones alternativas, el aplastamiento iconoclasta del poder significa también la fragmentación del ser. Necesitamos relaciones, que nos ayuden a desarrollar los espacios, que nos permitan desenmascarar los poderes destructivos, incluso los nuestros"* (p.66).

Brock expresa que el poder del amor encarnado y revelado en el movimiento de Jesús no es de obediencia y castigo, sino de mutualidad, de ayuda, de responsabilidad unos con otros, de alimentar, cuidar, aliviar una pena y sobre todo de una profunda hambre de

justicia.

Para ella, es importante tener en cuenta, que Jesús, al mismo tiempo que fue capaz de amar profundamente a otros y otras, fue amado por la comunidad de personas que le rodeaban. Ella destaca las muchas ocasiones en las que Jesús buscaba apoyo en la comunidad de personas amigas, como por ejemplo, las escenas de Capernaum, las muchas veces que se le ve en la casa de sus amistades compartiendo. Es decir, que para Brock, la comunidad de personas que estaban relacionadas con Jesús fue de suma importancia en su vida y ministerio, al punto que la *basileia* creada por el, formada por todos aquellos marginados y desposeídos de su época, fue el punto de partida fundamental de su ministerio.



De aquí que para ella el elemento fundamental de salvación no radica en la muerte de Jesús, sino que somos salvados por la resurrección de la comunidad, la Comunidad/Crística del poder erótico. *"Aún en los tiempos en los que Jesús vivió, esta comunidad crística no era simplemente la figura de Jesús combinada con un ideal abstracto, sino los miembros de toda una comunidad que generó poder erótico"* (p.68). Es decir que, para Brock, la Comunidad/Crística envuelve las experiencias comunitarias de Jesús, pero no está limitada al evento del Jesús histórico.

Ella critica la individualización de Cristo que mantienen las teologías masculinas, como un elemento que entorpece una verdadera comprensión e interpretación de la encarnación y la redención. De acuerdo a su línea de pensamiento, ella construye su cristología, *"sobre la suposición de que el poder erótico divino libera, sana y crea la plenitud a través de nuestra voluntad de participación mutua. Lo que resulta es una cristología de interconexión y acción por la justicia, el amor y la paz, y no de autoridad, heroísmo y proclamación"* (p.67).

Brock señala que la importancia de una mejor comprensión de la historia, promovida por algunas historiadoras e investigadoras bíblicas feministas, es

crucial para conocer y comprender los orígenes del cristianismo sobre bases sólidas, pero no basta si no somos capaces de cambiar algunos criterios de verdad y autoridad. Este cambio de criterio feminista abre las posibilidades y amplía los horizontes de nuestra fe, ya que considera a Jesús como una parte histórica dentro de la comunidad y no como evento redentor en sí mismo. "*Cristo - testigo revelador y redentor de la función de Dios/a en la historia - es la Comunidad/ Crística*" (p.69).

Ella menciona el análisis que Elizabeth Schuessler Fiorenza hace, en su libro *In Memory of Her*, sobre la presencia del Espíritu-Sofía-Shekinah como una importante imagen teológica de la experiencia de la Comunidad/Crística después de la resurrección. Esta presencia de 'la Espíritu' fue básica para la sobrevivencia del primer movimiento cristiano misionero. La comunidad se sintió llena con 'la divina y graciosa Espíritu' que generaba vida a través de todos ellos. "*Esta vida que impulsa la búsqueda por la transformación del tiempo y la historia está presente en la resucitada Comunidad/Crística que revela la presencia viviente de 'la Espíritu-Sofía'. Ella es el poder erótico, el Corazón del Universo*" (p.103).

Brock termina su obra afirmando que el poder erótico es el único poder de la vida que se entrega, y es el poder que nos permite unirnos en amor a los otros, en el sufrimiento y la pena que fortalece nuestro testimonio en contra de todo el poder de opresión y destrucción. "*Espíritu-Sofía y humanidad, como Comunidad/ Crística, viajan juntos dentro del territorio del poder erótico, donde nosotros descubrimos nuestro amor por una existencia total y compasiva, la encarnación del poder divino*" (p.106).

### III

#### Jacquelyn Grant. La tradición mujeril de la teología negra. Cristo es una mujer negra

Esta teóloga norteamericana negra nos muestra una teología que parte de la experiencia de la mujer negra y que sienta las bases para iniciar la construcción de lo que ella llama *womanist theology*, término este que vamos a traducir por teología mujeril, para distinguirlo de la teología mujerista que realizan las teólogas de origen hispano en Estados Unidos.

Consideramos interesante el análisis que hace Grant en su libro *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Response* (1989),<sup>4</sup> en el cual ella nos presenta una teología, "*que emerge de la realidad tridimensional de la mujer negra caracterizada por la convergencia del racismo, sexismo y clasismo*" (p.x).

Ella sostiene que el racismo, sexismo y clasismo

constituyen una representación conglomerada de factores de opresión, y son el punto de partir más adecuado para elaborar una teología y cristología holística como la que definen las teólogas feministas. En este sentido, la mujer negra, representando una encarnación de esta triple realidad, constituye, para Grant, un factor potencial de suma importancia en el desarrollo de una construcción teológica y cristológica.

Grant hace una crítica a la teología feminista elaborada por las teólogas norteamericanas blancas, la cual, aunque ha representado una crítica importante a las teologías dominantes de Europa y Norteamérica, tiene ciertas limitaciones, sobre todo a la luz de las experiencias de las mujeres negras. Ella señala dos importantes limitaciones de esta teología feminista: que es blanca y que es racista.

Es blanca, según Grant, porque las teólogas que la elaboran son blancas y por la naturaleza de las fuentes que ellas utilizan para su elaboración, y es racista, porque se ha limitada a usar la experiencia de las mujeres blancas que es muy diferente de las experiencias de las mujeres negras: "*Esclavitud y segregación han creado una distancia tan grande entre estas mujeres, que la afirmación común de las feministas blancas, de que todas las mujeres están en la misma situación con respecto al sexismo, es difícil de entender, cuando la historia tan claramente nos cuenta una situación bien diferente*" (p.196).

Para Grant, todo el contexto histórico de esclavitud y discriminación en Estados Unidos demuestra como la experiencia de las mujeres negras envuelve una convergencia de racismo, sexismo y clasismo. Es por eso, que ella considera de suma importancia que, cuando las teólogas feministas hablan de la experiencia de las mujeres como fuentes para la elaboración de la teología feminista, es necesario que especifiquen de que mujeres se trata.

De la misma forma es necesario distinguir sus diferencias en cuanto a la reflexión teológica y cristológica. Es por eso que ella mantiene, que las mujeres negras de nivel académico deben aceptar la definición de *womanist theology*, término este utilizado por primera vez por Alice Walker para denotar el feminismo de las mujeres negras. Con este término, ellas afirman que tienen el coraje y la audacia suficientes para luchar por los derechos, para pensar y elaborar una teología, independientemente de los hombres blancos y negros y de las mujeres blancas.

La reflexión de Grant en cuanto a la cristología está muy cerca de la línea de la teología de la liberación latinoamericana, aunque con algunas diferencias sig-

4 Jacquelyn Grant. *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Response*. Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1989, 259p.

nificativas. En la parte de su libro dedicada a la cristología, ella destaca: "*Nadie mejor que los teólogos negros han capturado la esencia del significado de Jesús en la vida del pueblo negro, en el cual se incluye la mujer negra*" (p.215).

Ella afirma que para el pueblo negro Jesús es el Cristo, Dios encarnado, y que, a la luz de la experiencia de ellos, Jesús significa libertad desde la opresión sico-social, sicocultural, económica y política del pueblo negro. "*Jesús es un mesías político*" (p.215).

Para Grant, de la misma forma que Jesús se identificó con los estratos más bajos de su época, se identifica hoy con los estratos más bajos de nuestros días que en su contexto norteamericano, es el pueblo negro. "*La identificación es tan real, que Jesús se convierte en negro. Esta negritud no es el resultado de una distorsión ideológica de algunos pensadores negros, sino el resultado de una cuidadosa investigación cristológica*" (p.215).

El pueblo negro, según Grant, refleja la cruz de Jesús, pero la resurrección trae la esperanza de la liberación. "*El Cristo negro resucitado significa esa esperanza*" (p.216).

Grant señala, que en la parábola del juicio final se caracteriza la opresión de un pueblo particular, 'los últimos'. Ella destaca que esta noción de los últimos, además de simbolizar en Norteamérica el pueblo negro, es muy atractiva, porque localiza la condición de la mujer negra que no sólo es la más oprimida, sino que su situación representa "*lo particular dentro de lo particular*" (p.217).

La situación de la mujer negra, para Grant, está caracterizada por una realidad tri-dimensional: Ella forma parte, junto con los hombres negros, de la sufrida raza negra; ella es víctima, junto con las mujeres blancas y las mujeres del Tercer Mundo, del sexismo, y, dentro de los llamados pobres, negros y blancos, ellas son desproporcionalmente pobres.

Es este sentido, Grant destaca que la cruz de Jesús Cristo tiene un significado especial para la mujer negra: "*significa que su tri-dimensional existencia opresiva no es el fin, sino que meramente representa el contexto en el cual un pueblo particular lucha hacia una experiencia de esperanza y liberación*" (p.217). Para ellas, Jesucristo tiene un triple significado. Primeramente él se identifica con las minorías de mujeres negras. En segundo lugar él representa la afirmación de la humanidad de aquellos que son los últimos. En tercer lugar él constituye motivo de inspiración y de esperanza en la lucha por alcanzar una existencia liberadora.

Grant concede mucha importancia al hecho de que la teología mujeril debe investigar la relación entre la opresión de las mujeres y el simbolismo teológico. En este sentido, ella menciona la suspicacia que tienen algunas mujeres del movimiento mujeril hacia una imagen masculina de la divinidad, y la importancia de moverse de una cristología opresiva a una cristología igualitaria.

Ella argumenta, que el significado de Jesús no está en su masculinidad, sino en su humanidad. Para ella, los hechos más significativos de la vida de Jesús hasta su resurrección tienen una importancia especial, "*significan que lo absoluto se convirtió en concreto. Dios se convirtió en concreto, no sólo en el hombre Jesús en el que fue crucificado sino en la vida de aquéllos que aceptaron el desafío del Cristo Salvador resucitado*" (p.220).

Grant confiesa que para ella eso significa, "*que ese Cristo, fundado en las experiencias de las mujeres negras, es una mujer negra*" (p.220).

Teniendo como fundamento esta perspectiva, Grant menciona algunos retos para la cristología mujeril. El primero de ellos tiene que ver con la significación de Cristo en una sociedad, en la cual las diferencias de clases crecen cada vez más. Como un segundo reto, para Grant, se impone la necesidad de construir un análisis serio sobre la naturaleza estructural de la pobreza. Y, en tercer lugar, la elaboración de una cristología constructiva que debe ser liberadora para las comunidades de mujeres negras y para las comunidades negras en su totalidad.

#### IV

#### **Ivone Gebara. La Trinidad hoy y ahora. Una perspectiva ecofeminista**

No podemos terminar nuestro comentario sobre cristología feminista sin mencionar a la teóloga latinoamericana que, en su último libro, hace importantes reflexiones cristológicas desde una perspectiva ecofeminista.

El libro de Ivone Trindade - *Palavra sobre coisas velhas e novas* (1994)<sup>5</sup> nos muestra una reflexión sobre la Trinidad, que deja de ser el reflejo de la experiencia de aquellos y aquellas que vivieron muchos siglos atrás, para los que la Trinidad constituía un misterio insondable, para mostrarnos otra cara, una cara más familiar, porque tiene que ver con nuestra experiencia de hoy y de ahora.

Ivone considera fundamental, que nos preguntemos si esa experiencia de Trinidad como Padre, Hijo y Espíritu Santo es la más adecuada para explicarnos y aproximarnos a nuestra propia experiencia de lo divino, teniendo en cuenta que vivimos una época y un momento muy diferentes de aquél en el cual surgió la concepción que conocemos de Trinidad. Ella expresa que tenemos que reconstruir todos esos significados de acuerdo a nuestra experiencia de hoy, tenemos que perder el miedo de expresar nuestra fe a partir de nosotros y nosotras mismas, a partir de nuestra racionalidad y nuestra experiencia.

La Trinidad nos fue enseñada como “*lo Absoluto, lo Totalmente diferente de nosotras(os), lo Superior, lo Independiente*” (p.33). La religión patriarcal, con el objetivo de legitimar su poder, canonizó y estableció lo que teníamos que creer mediante conceptos y lenguajes cristalizados y esclerosados, que nos esclavizaron y nos hicieron caer en “*una especie de monismo cerrado, de dominación de un Absoluto que desconoce la condición de la tierra, de la historia y de la incansable libertad humana*” (p.33).

Ivone afirma que tenemos que recuperar el dinamismo de la Trinidad. Nuestra experiencia de la Trinidad es la experiencia de la multiplicidad, de la división interior, de los conflictos de la historia, de las luchas de clases, de la eliminación de unos(as) y otros(as). A pesar de que experimentamos pluralismo en el dolor y el sufrimiento, buscamos un Dios uno para superar esa multiplicidad en la cual vivimos y que nos caracteriza. La trinidad es la expresión de nuestra propia historia, la trinidad es la expresión de nuestra propia vida, mezclada con deseos de armonía, comunión, superación de las divisiones.

Finalmente, Ivone propone una reconstrucción de los significados trinitarios y la celebración de la vida, partiendo de cinco puntos:

### 1. Trinidad en el cosmos

La realidad de nuestro universo está marcada por la multiplicidad y la unidad, la diferencia y la interrelación entre todas las cosas. Es una estructura trinitaria que únicamente el ser humano es capaz de “*nombrarla, de captarla, de extasiarse delante de ella y de concebirse como parte integrante de ella*” (p.42).

### 2. Trinidad en la tierra

Nuestra tierra también es de estructura trinitaria, complejo enorme de vida, formado por múltiples transformaciones que crean, recrean y destruyen, en un movimiento constante que procesa la vida y dentro del cual nosotras(os) participamos como terrícolas que somos.

5 Ivone Gebara. *Trindade. Palavra sobre coisas velhas e novas*. São Paulo, Edições Paulinas, 1994, 71p.

### 3. Trinidad entre pueblos y culturas

Toda la gran pluralidad de razas, costumbres, sexos que nos constituye, es Trinidad. Una pluralidad necesaria y fundamental “*para que la vida humana pueda seguir su curso y las diferentes razas y culturas puedan desarrollarse, ayudarse a entrar en comunión*” (p.45).

### 4. Trinidad en las relaciones humanas

Uno de los desafíos que la humanidad ha enfrentado y seguirá enfrentando es el de la comunión de unos con los otros, que se expresa en el encuentro de diferentes culturas, de diferentes grupos humanos y experiencias místicas. Es sumamente importante que podamos escucharnos, y podemos “*percibir la impresionante semejanza de nuestras experiencias más profundas*” a pesar de las diferentes lenguas, contextos y culturas (p.48).

### 5. Trinidad en cada persona

Nuestra realidad personal es interdependiente, pero, al mismo tiempo, está interrelacionada con todo el conjunto de la tierra y del cosmos. No podemos desligarnos, a pesar de ser individuos, de aquellos que nos antecedieron y prepararon nuestra existencia de hoy. Nuestra estructura personal es por eso trinitaria, “*o sea, es misteriosamente múltiple y una al mismo tiempo*” (p.49).

Con este esquema, Ivone nos sugiere que todo es Trinidad, es decir, “*todo es esa relación íntima vital entre la multiplicidad y la unidad que nos caracteriza y constituye*” (p.40).

Ella concluye lanzando un desafío a que pensemos en la Trinidad que somos y de la que formamos parte, y en la responsabilidad que eso implica para todos y todas. Podemos ahora pensar en construir una nueva espiritualidad unidos a diferentes pueblos y culturas, una nueva espiritualidad “*alimentada por las energías humanas de la tierra, del cosmos, en fin, por la Energía Trinitaria indisolublemente una/múltiple y presente en todo lo que existe*” (p.68).

## Conclusión

Hemos querido dar una panorámica, lo más amplia posible, sobre diferentes interpretaciones que las teologías feministas han elaborado con respecto a la cristología. Podríamos finalmente resumir y destacar aquellos aspectos fundamentales que consideramos son aportes de estas posiciones feministas a la teología y específicamente a la cristología:

En las interpretaciones de Ruether y Brock, se despoja a Jesús de toda la mitología que se creó alrededor de él como Mesías y como *Logos* divino, rompién-

dose así con la institucionalización de la revelación, que deja de estar limitada y centralizada en una persona para manifestarse de diversas formas. Según el pensamiento de Ruether, como personalidad crística en otros hombres y mujeres. Según el pensamiento de Brock, como Comunidad/Crística que encuentra su fuerza, en la conexión entre hombres y mujeres que viven y llegan a desarrollar la capacidad de sentir, sufrir, reír y amar la vida de los otros y otras con cuerpo, espíritu, razón y pasión.

En la interpretación de Grant, que como ya señalamos se acerca bastante a la línea de interpretación de la teología de la liberación, debemos destacar como un aspecto muy importante, su afirmación de que Cristo es la mujer negra. Ésto, en su contexto, representa que para realizar un análisis corporativo, representativo de la destrucción de estructuras opresivas, este análisis tiene que hacerse desde la perspectiva de raza, sexo y clase, de la misma forma que estos son los puntos de partida más adecuados para hacer una elaboración teológica holística. Consideramos esto un desafío para la teología de la liberación, que no tuvo en cuenta, cuando en su elaboración utilizó la categoría 'pobres', que los factores de raza, sexo y clase actúan de una forma interrelacionada en el desarrollo social y en todos los aspectos de la vida de las personas. Y un desafío también para todas aquellas teólogas feministas que comenzaron a formular una teología blanca, de clase media, de las universidades, sin escuchar y vivir los problemas y experiencias de las mujeres de base, y sin considerar también los factores raciales y étnicos además de los de clase y género.

La interpretación de Ivone nos sitúa delante de la responsabilidad de saber que somos Trinidad, y que la Trinidad como multiplicidad y unidad, diferencia e interrelación entre todas las cosas, se manifiesta en el cosmos, en la tierra, entre nuestros pueblos y nuestras culturas, en las relaciones humanas, en cada persona, en todos y todas.

En todas estas ideas cristológicas vemos un elemento común: la importancia que se le da a los demás, a los otros y otras, a la comunidad. Como dijera Brock: "*Para que haya plenitud, los demás son esenciales. La plenitud como comunidad no se puede resumir en una vida*".<sup>6</sup> Consideramos que éste es un aporte muy fundamental de la cristología feminista.

Cada una de estas reflexiones, dentro de su propio contexto, añade un nuevo color, un nuevo tono y un nuevo horizonte en el camino de nuestra fe. Una fe

que ahora se expresa con categorías, lenguajes, símbolos, imágenes y representaciones nuestras. Pero sobre todo, una fe que ha dejado de basarse en aquellos discursos religiosos y conceptos ancestrales del Dios Todopoderoso, Único y Trino.

Nuestra divinidad, ahora, tiene rostros diferentes, tiene nuestras caras.



<sup>6</sup> Rita Nakashima Brock, *ibid.* p.63.