



"La mujer hace Teología": esta frase quiere sintetizar el trabajo fruto de las inquietudes y preocupaciones de un grupo de mujeres, la mayoría de ellas "no-teólogas" en el sentido estricto de la palabra. Se reunieron en Argentina a fines del año pasado con el fin de intercambiar experiencias y vivencias, para así reflexionar juntas sobre la tarea de crear un mundo más justo en donde ellas debían de incidir.

Las ponencias presentadas reflejan el quehacer diario de la mujer latinoamericana que abarca no sólo el trabajo remunerado en casas, fábricas, campo, oficinas, etc, sino además el propio de su sexo (según se dice): atender su casa, a su esposo, hijos, padres, etc. A partir de esta situación sumamente injusta, esta mujer latinoamericana trata de acercarse a Dios, y la Iglesia buscando una respuesta ante la doble marginación y pobreza que diariamente vive: su condición social y su sexo. Se ve oprimida no solamente por las estructuras económicas y sociales junto con sus compañeras, sino además por las estructuras patriarcales y sexistas que aparecen en las áreas de la vida familiar, escolar, laboral e incluso en la Iglesia en donde sólo los varones han tenido la posibilidad de hablar y decidir desde hace muchas generaciones.

Actualmente las mujeres empiezan a organizarse no tanto para pelear o competir contra el hombre, sino para tratar de ser ellas mismas, para encontrarse a sí mismas, y poder tener un nivel mejor social y de conciencia como contribución para la construcción del mundo, de la sociedad, y en un ambiente cristiano, de Iglesia, de una Iglesia donde se tome en cuenta la voz femenina, donde el discurso teológico sea pluralista emergiendo de una nueva cultura donde hombre y mujer gocen de los mismos derechos.

CHRISTUS

EN ESTE NUMERO

TEORIA Y PRAXIS

Feminismo y Movimiento Popular en América Latina 4
Itziar Lozano y Maruja González

CUADERNO: LA MUJER HACE TEOLOGIA 15

La Mujer hace Teología. 16

¿Qué y cómo puede aportar la mujer al quehacer teológico? EN esta ponencia encontramos que el aporte femenino sobre la experiencia de Dios no se reduce a una expresión formal, sino que se encuentra íntimamente mezclado con las experiencias de la vida cotidiana de la mujer, experiencias propias de su sexo dar a luz, amamantar, etc. Esto debe enriquecer grandemente a la Iglesia, donde la voz que se expresa y se escucha es sólo la voz masculina.

Ivone Gebara

La Mujer protagonista en el pueblo de Dios 22

Reflexión sobre la mujer en la Historia de la Salvación. Estamos poco acostumbrados a ver la Historia de la Salvación desde la perspectiva de la mujer, sobre todo en el período del Jesús histórico. Y desde ahí se plantea la pregunta no tanto sobre cómo vio Jesús a las mujeres, sino más bien cómo recibieron ellas el mensaje de Jesús.

Reflexión sobre la mujer como protagonista en el Pueblo de Dios; la mujer que con su presencia o ausencia nos da claves para la interpretación y vivencia de nuestra fe. Al hablar sobre la presencia de la mujer en la Iglesia se vislumbra la pregunta ¿Y su ausencia? La deuda interna de la Iglesia con América Latina sobre todo con los pobres, los indígenas, las mujeres, los hombres de color. La conclusión es clara: hay que considerar la fuerza histórica de las mujeres latinoamericanas en lucha como parte del Pueblo de Dios.

Elsa Tamez

Mujer y Cristología. 29

Un intento de dialogar desde la realidad latinoamericana de la mujer, con la Palabra de Dios que debe estar inmersa en la realidad humana. La elección de Lucas no es casual, pues hace presente sin más a los marginados: a los pobres a secas, a enfermos y mujeres.

Nelly Ritchie

Nueva espiritualidad en la Nicaragua de hoy. 36

Al hablar de una nueva espiritualidad en la Nicaragua de hoy, es necesario hacerlo atendiendo a la práctica cotidiana en donde la mujer ha asumido un compromiso total con el pueblo; en este compromiso la fe es encarnada en las realidades muerte-crucifixión, vida-resurrección que se viven diariamente en ese país.

Luz Beatriz Orellano

La fuerza del desnudo. 41

Ponencia que es una visión global del Encuentro; desarrollo interesante paralelismo entre el nacimiento de Quetzalcóatl y la situación de la mujer latinoamericana ante el quehacer teológico comprometido con la búsqueda de una sociedad más justa.

Elsa Tamez

Y LA PALABRA 48

Domingos de Agosto *Rubén Cabello*

La mujer que complicó la Historia de la Salvación. 51

Elsa Tamez (Trad. Carlos Cervantes)

LIBROS 61



FEMINISMO Y MOVIMIENTO POPULAR EN AMERICA LATINA

Itziar Lozano y Maruja González

MOVIMIENTO FEMINISTA Y MOVIMIENTO POPULAR: ¿DESENCUENTRO O RELACION HISTORICA?

Es necesario señalar que nuestro campo de observación y análisis únicamente es la relación entre el feminismo y el movimiento popular. Por lo tanto, estamos estableciendo una diferencia entre el feminismo como cuerpo teórico y proyecto político, y el movimiento amplio de mujeres surgido en el continente, que responde a variados proyectos políticos y a diversos intereses.

El análisis de esta relación se presentará en términos de a) las formulaciones teóricas que se manejan, b) del trabajo formativo-organizativo que se ha logrado realizar y c) de la relación política entre las organizaciones sectoriales y de clase y las organizaciones o instituciones feministas que pretenden realizar el trabajo.

De este planteamiento se desprende que no pretendemos abordar toda la amplitud del movimiento de las mujeres surgido en el continente, sino ubicar qué aspectos del fenómeno tienen sus raíces en la teoría o en el impulso organizativo del feminismo, para después presentar algunas consideraciones sobre aquellas formas y particularidades que el proceso ha logrado configurar desde el movimiento popular surgido en América Latina.

Como base de sistematización sólo consideramos cuatro países: Brasil, Perú, República Dominicana y México, porque la presencia más fuerte del feminismo en ellos ha conducido a una mayor amplitud de la experiencia y a una mayor sistematización y difusión de ésta. También se ha considerado muy brevemente a la región centroamericana por la amplia participación que han tenido o están teniendo las mujeres en el proceso revolucionario. Todo esto no quiere decir que las demás experiencias estén totalmente ausentes de nuestro análisis, pero ciertamente se tendrá que seguir profundizando en ellas en el futuro.

México

El feminismo en México, como experiencia social amplia, comienza en el periodo de 1930, en el que se desarrolla un proceso de industrialización acelerada durante el cual se registra un marcado aumento en la integración de la mujer al trabajo asalariado. En este contexto tiene lugar la conformación del Frente Unico por los Derechos de la Mujer, instancia sin precedente en su tiempo porque logró reunir amplios sectores de mujeres trabajadoras, mujeres feministas y mujeres de partidos de izquierda y gobiernistas. Aunque la vida del Frente fue relativamente corta, en torno a él se dieron polémicas muy importantes sobre el carácter del feminismo y además sobre la necesidad del movimiento feminista de mantener la autonomía frente a los partidos y frente al gobierno. El Frente dejó de luchar por las demandas específicas de las mujeres de extracción popular que había enarbolado inicialmente, para centrarse en la lucha por el sufragio, que finalmente no consiguió. En la etapa final del Frente, los dos partidos absorbieron las bases del Frente, y quedó solamente afuera, por principio feminista, un grupo llamado República Feminista. Esta fragmentación del movimiento por haber comprometido el principio de la autonomía ha servido de reflexión para el movimiento.

Durante la etapa siguiente, se abandonan las demandas específicamente femeninas; solamente destacan las luchas sociales de los ferrocarrileros,

telegrafistas y electricistas en que las mujeres actúan como apoyo del movimiento sindical. La autonomía que consiguen en sus movimientos y actividades no encuentra paralelo en el desarrollo de una ideología que sostenga aquélla por sí misma, y los movimientos desaparecen casi inmediatamente después de acallados los conflictos.

Entramos aquí en la década de los setentas, momento en que las feministas de los sectores universitarios de izquierda comenzaban a experimentar algunas de las contradicciones que sus hermanas europeas y americanas habían experimentado previamente. Se multiplican los grupos feministas en el país, que se centran, por una parte, en el estudio de su propio proceso como mujeres y como pequeño grupo, siempre con vistas a insertarse más adelante entre los sectores más amplios y populares de mujeres. Sin embargo, los pequeños grupos no alcanzan a crecer ni a organizarse suficientemente como para extender su trabajo directamente entre los grupos populares, y mantienen un trabajo de difusión ideológica e información a través de los medios masivos y de desarrollo teórico.

En este momento tiene lugar un evento que será un parteaguas para el movimiento de mujeres del país. Mujeres feministas de tres equipos de apoyo, alguno de ellos de origen cristiano, y de una corriente política ubicada en los sectores de colonias populares, impulsan la celebración de un encuentro al que, por primera vez, se invita a grupos de mujeres de los tres sectores: urbano, campesino y trabajador, que se conocen como grupos que han participado en actividades y luchas previamente. La mayor parte de los grupos campesinos y varios de los de colonias venían de comunidades de base. La significación del encuentro es decisiva, porque muestra en la práctica, la posibilidad de que las mujeres de los sectores populares encuentren un espacio para discutir su propia situación, demandas y luchas, a militantes de organizaciones políticas y sectoriales muy descontentas del carácter utilitarista y represor del trabajo que tradicionalmente se venía realizando con las mujeres de los sectores populares. Si en el planteamiento tradicional a las mujeres se les organiza primariamente "para que no estorben o impidan el movimiento masculino", o en función del apoyo logístico a las luchas de éste desde las cocinas de campamentos de huelga o engrosando las retaguardias de sus movilizaciones, en este primer encuentro se va perfilando un proyecto propio de las mujeres, que abarca desde la transformación de las

formas de educar a niños y niñas, hasta la demanda de formación política, pasando por la denuncia de las políticas del Estado hacia las mujeres.

A este primer encuentro, que se celebra en 1980, sigue uno específicamente de trabajadoras en 1981, con el mismo carácter, del cual surge una coordinadora de mujeres trabajadoras que tiene una corta vida, un año. Las exigencias masivas de solidaridad hacia la coordinadora, unidas a la falta de experiencia de trabajo al interior de las fábricas y poca claridad para el proyecto, debilitan a la Coordinadora y las promotoras del proyecto acuerdan no reconvocar hasta alcanzar mayor claridad en el proyecto.

Dos fenómenos tienen lugar paralelamente a todo éste: los grupos feministas comienzan a contraerse y a entrar en recesos, o en tipos de actividad menos visibles. Uno de ellos desaparece para dar paso a dos proyectos, un Centro de Apoyo a Mujeres Violadas y Proyecto organizativo-formativo para Trabajadoras Domésticas, que son los esfuerzos más cercanos a los sectores populares. Algunas instituciones de apoyo comprometidas total o parcialmente con el proyecto feminista, continúan su esfuerzo por generar al interior de las nacientes coordinadoras sectoriales —campesina y colona— la inquietud por la organización de las mujeres.

En 1983 y 1985 se celebra respectivamente el primer y segundo encuentro de mujeres del Movimiento Urbano Popular. En 1984 tiene lugar el Primer Foro Nacional de la Mujer, convocado por el Frente Nacional contra la Represión, y en 1985 se celebran encuentros zonales de las mujeres de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (campesina), impulsados por el Foro.

Algunos de estos mismos grupos son parte determinante de la reciente formación del Sindicato Nacional de Trabajadoras de la Industria del Vestido, logrado a partir de las movilizaciones masivas que se produjeron para exigir soluciones a los desastres producidos por el sismo en 1985.

La mención de estos encuentros no está basada solamente en el hecho de la celebración del evento en sí mismo, sino en la dinámica más permanente que se genera entre uno y otro evento. Un ejemplo de esto es la Comisión Regional de Mujeres de la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular, que en su corta vida de un año y medio, ya ha experimentado una gran variedad de logros y contradicciones como

organismo que forma parte integral de la Coordinadora, pero que al mismo tiempo pretende mantener una cierta autonomía en materia de decisiones sobre programas de actividades. Seguido hemos sistematizado la experiencia mexicana tomando en cuenta la experiencia de esta Comisión, junto con la de otros proyectos organizativos en el campo y en los centros de trabajo.

Sin embargo, antes de presentar este análisis, es fundamental ubicar cuál ha sido la influencia o aporte del feminismo al contexto cultural y social en el que el movimiento de mujeres se ha movido en México. En este sentido, nos basamos en el análisis elaborado por el escritor Carlos Monsivais, con motivo de la celebración del día 10 de Mayo en la ciudad de México¹. Fundamentalmente Monsivais plantea que, en los diez años de presencia del feminismo en el país, se han dado unos efectos amplios que tienen que ver con actitudes, lenguaje y conductas frente a la violencia sexual, frente al derecho de la mujer de realizar actividades distintas y de defenderse de ser objetos sexuales. Menciona la lucha de las meseras que no se llaman a sí mismas feministas, pero que tratan de impedir que se les imponga uniformes de falda corta, o amas de casa que han luchado porque los sindicatos las reconozcan como trabajadoras, después de haber visto a la empresa recargarles las tareas que antes había asumido la misma empresa. En palabras de Monsivais, que titula su artículo con la consigna feminista del 8 de marzo de ese año: *No queremos 10 de Mayo, queremos revolución*: "Muchas cosas ya se sabían y todas se vivían acerbadamente, pero al feminismo se debe la articulación panorámica y la creciente claridad ideológica sobre el conjunto. La fórmula: 'lo personal es político', pese a los riesgos inevitables de cualquier generalización, ha ido modificando paulatinamente la percepción de numerosas actividades, del ámbito doméstico al partidario". En particular, Monsivais, cita la problematización aguda de tres temas entre la población, y la mayor libertad de las mujeres para definirse a favor o en contra de lo que implican: el trabajo doméstico, el aborto y la violación.

Centrándonos ya en los tres aspectos concretos mencionados anteriormente, se podría afirmar lo siguiente para el caso de México:

En torno a los aportes o cuestiones teóricas, observamos que la población en general ha asimilado muchos conceptos trabajados por el feminismo y el análisis feminista es el utilizado por los militantes para explicar la opresión de la

mujer, en lo concerniente al trabajo doméstico, a la necesidad de que la mujer sea sujeto político y al convencimiento de que la familia es una de las principales instituciones transmisoras de ideología burguesa y machista. En torno al concepto de sexualidad, éste se acepta como parte natural del ser humano en algunos casos, y se ve la necesidad de educación sexual, aunque todavía existen multitud de contradicciones en ese aspecto. En muchas ocasiones se la sigue viendo en las organizaciones como exclusivamente ligada al control natal, y sigue habiendo una seria contradicción entre el interés que despierta en las mujeres, que ahora es más abierto, y el poco o ningún tiempo que se le concede por las organizaciones.

En torno a la reproducción, el feminismo ha logrado que las mujeres y sus organizaciones hayan avanzado mucho en superar la contradicción mantenida anteriormente y que planteaba que las mujeres no deberían utilizar métodos de control natal porque eso era hacerle juego al imperialismo; pero las mujeres quedaban sin opción. En este sentido, ahora las mujeres pueden distinguir entre los embates del imperialismo y su derecho a la opción de ser o no ser madre. La manifestación de feministas y mujeres de la CONAMUP en septiembre de 1984 con motivo de la Conferencia Internacional sobre Población en la Ciudad de México, sería una muestra de este tipo de avance. En lo referente a la participación política, hemos constatado un gran avance en torno al planteamiento teórico sobre la necesidad de aquella. Subsiste, sin embargo, una contradicción que se manifiesta en la admisión del liderazgo de las mujeres solamente en aquellos ámbitos en que no entran en competencia con el liderazgo de los compañeros, es decir, cuando las líderes son antiguas y muy aceptadas en la comunidad, o cuando se mueven entre mujeres.

En relación a la práctica de los grupos feministas que se han acercado a los sectores populares, se podría decir que el impulso ha sido hacia el trabajo en pequeños grupos, en torno a una variedad de temas, entre ellos los relacionados con la vida personal o privada. Han florecido una variedad de grupos de apoyo a los sectores populares en los últimos años, y aunque no todos se declaran feministas, hay un considerable nivel de acuerdo en torno a tesis teóricas y métodos de trabajo que parten de la realidad y subjetividad de las compañeras para subir hacia planteamientos políticos. Es de notar, que en este proceso los grupos que han avanzado más y que están presentes son éstos que hemos mencionado

precisamente, y hay solamente algunos grupos de mujeres feministas intelectuales implementando trabajos de difusión, elaboración de materiales con un nivel de cercanía algo mayor a las mujeres de los sectores populares. Esta semi-desaparición de todos los demás grupos pareciera un proceso de autoselección.

Otro aspecto que se ha desarrollado mucho es el de elaboración de materiales adaptados a las necesidades de las mujeres de estos sectores. En provincia han surgido una serie de grupos vinculados con el sector campesino.

Es importante subrayar que entre los grupos que hemos conocido, y después de procesos de análisis sobre su realidad, las compañeras reportan mejorías en la relación con sus maridos y sus hijos, mayor comprensión de la situación social en la colonia, más energía y motivación para tomar decisiones. En muchos casos la violencia doméstica se pudo frenar. Esto dista mucho del estereotipo de que la consideración de sus problemas lleva irremediablemente al divorcio, como es el temor central de muchos compañeros de organizaciones, aunque sí es real que las mujeres en el proceso atraviesan por etapas de depresión, coraje, etc.

En lo concerniente a la relación orgánica de los grupos feministas con las organizaciones, habría que señalar que ésta tiene que ver fundamentalmente con la concepción sobre autonomía. Este es el núcleo central del conflicto posible con las organizaciones, y hay que señalar que las mujeres que ya están participando en las organizaciones políticas no tienen una idea clara de la autonomía, ni saben argumentarla. Las organizaciones por otra parte, sienten una gran amenaza ante el concepto de autonomía, porque en el fondo todavía no se ha superado la vieja idea de que las mujeres son base social estática y maleable de las organizaciones. Estas contradicciones han desgastado mucho al movimiento feminista que es la parte débil de esta alianza. Para las mujeres, el riesgo de no hacerlo es el aislamiento. Entre los dos riesgos se mueven muchos grupos feministas.

Brasil

A diferencia de todos los demás países de América Latina, tiene una larga historia de lucha por parte del movimiento popular organizado, que data desde principios de siglo (1909) y ya para ese momento aparecen voces de mujeres reclamando sus derechos como madres. Sin embargo,

en aquella etapa del movimiento se caracterizó por su control externo por parte del Partido Comunista Brasileño, por posiciones de un socialismo rígido propio del nivel de conciencia del movimiento trabajador existente en esta etapa. Los conceptos del papel de la mujer en nada confrontaban los roles existentes previamente y no había proyecto revolucionario porque la misma clase trabajadora no lo tenía. Las mujeres en cuanto grupo organizado luchaban por las reivindicaciones de las clases populares, para mejorar sus niveles de vida.

El resurgir del movimiento popular en Brasil después de años de represión, abrió un espacio de lucha en el que florecieron una serie de grupos feministas en la década de los setentas. El nuevo movimiento feminista confrontó los modelos anteriores, y consciente de la especificidad de su problemática y de que ésta no se puede resolver en el marco del sistema presente, planteó la opción revolucionaria.

Los primeros grupos que surgen durante el Año Internacional de la Mujer, en 1975, impulsan la investigación sobre la situación de las mujeres, particularmente en los sectores populares y obreros de Río y Sao Paulo. Se organizan Sociedades Amigos de Barrios y Clubes de Madres y se comienza a ampliar la base social de los grupos feministas.

A partir de 1979 surgen grupos feministas en los estados más retirados y retrasados del país, y se comienzan a construir redes de contacto y asociaciones que coordinan la información y el apoyo entre unos y otros. Ana Alice Costa² caracteriza el momento de la siguiente manera: "Es dentro de una perspectiva de unificación del movimiento feminista que el periódico *Nós Mulheres* juntamente con el Centro de la Mujer Brasileña (CDBM) organizan en Sao Paulo en marzo de 1978 un encuentro de los varios grupos feministas y femeninos. . . En este encuentro se divulgó un documento conjunto: 'Libertades democráticas' que representa un ejemplo concreto de la perfecta identidad del movimiento feminista que lucha por reivindicaciones específicas de la mujer con aquéllos que están empeñados en la lucha por las libertades democráticas".

En el Estado de Río de Janeiro en 1979 se lleva a cabo un encuentro cuyo documento final explicita: "La lucha por la liberación de la mujer brasileña está indisolublemente ligada a las luchas generales por las libertades democráticas

y por una amnistía amplia. . . Trabajar con los sectores de mujeres que están en asociaciones de clase, de barrios, etc". En el segundo Congreso de la Mujer Paulista en 1980, la unidad ideológica se afianza todavía más al plantear que se pretendía "incentivar la organización y participación de las mujeres alrededor de sus reivindicaciones específicas, llevando de forma organizada sus banderas específicas junto a las luchas generales".

En este tiempo son las cuestiones sobre guarderías, la lucha contra la planeación familiar forzada, la violencia contra la mujer, la campaña contra la legalización del aborto, las que más consiguieron atraer las bases femeninas, y lo que ha posibilitado un trabajo como grupo organizado. Son cuestiones planteadas a partir de un tipo de discusión en que la mujer es parte activa determinante, y no solamente un elemento activista, dentro del movimiento social general, como ocurría con el feminismo de la etapa anterior.

Con respecto a la relación del feminismo con el movimiento popular, los grupos feministas, de acuerdo con sus declaraciones, han realizado un trabajo en los sectores populares, dentro de la línea de talleres de formación política y de discusión sobre sexualidad y derechos reproductivos. Carmen Barroso habla de miles de pequeños grupos en las zonas de las grandes ciudades que luchan por servicios básicos de vida, como son agua, salud, guarderías y vivienda, y en estos grupos una de las necesidades más sentidas que las feministas han recibido es educación sobre sexualidad. Esto, señala la investigadora, sería todo lo contrario a lo anticipado por partidos políticos tanto de la derecha como de la izquierda, dados los fuertes prejuicios sobre el tema en la sociedad brasileña, indica una fuerte necesidad por parte de estas mujeres de los sectores para confrontar su propia sexualidad. En estos grupos se inició la discusión sobre relaciones sexuales, placer, reproducción y derechos sobre el cuerpo. Y en ellos, como en el caso de México, se tuvo que resolver la contradicción planteada por la izquierda sobre la cuestión del acceso al control natal o planeación familiar. También en Brasil la izquierda planteó que la solución a los problemas de pobreza no está en el control natal sino en el cambio de estructuras. La posición feminista, en respuesta, impulsa este cambio de estructuras a través de las distintas luchas sociales; pero además, exige que cada mujer pueda decidir sobre su cuerpo para optar o no optar por la maternidad, y así determinar por ella misma en

qué condiciones quiere o puede entrar a esa lucha social.

En torno a la relación orgánica entre los grupos que pertenecen al movimiento feminista y la izquierda, tenemos poca información sistemática y por eso no podemos presentar conclusiones formales. Pareciera, por los testimonios presentados informalmente por mujeres feministas, que la izquierda no se ha cerrado tanto en Brasil a la cuestión feminista como lo ha hecho en otros países. Sin embargo, persisten grupos más rígidos, que han provocado divisiones en algunos grupos feministas, lo que hace pensar que la transformación interna de la izquierda todavía está por darse.

Perú

Si bien la lucha de las mujeres peruanas se remonta al siglo pasado, ésta cobra especial significación a partir de las décadas de los 50 y 60 periodo en el que se dieron importantes cambios en la estructura económica y social. La lucha de las mujeres por reivindicaciones propias de clase junto a sus esposos, hijos o compañeros en los movimientos campesinos y urbano-populares fue muy importante en la década de los sesentas.

Los grupos y/o organizaciones autónomas de mujeres que plantean como objetivo la lucha por reivindicaciones específicas surgen recién en la década de los 70³. Acción para la Liberación de la Mujer Peruana (ALIMUPER) es el grupo pionero en el desarrollo del feminismo y surge en 1973. Posteriormente aparecen Militancia Feminista (MIFE) en 1977; Frente Socialista de Mujeres y Movimiento Manuela Ramos en 1978 y el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y Mujeres en Lucha en 1979.

Es muy importante señalar que para estos años, se habría agudizado profundamente el proceso de crisis económica en el país con enormes consecuencias sociales producto del deterioro del nivel de vida y el empobrecimiento masivo y violento de sectores cada vez más amplios del pueblo. Tal vez esto explique en parte una característica común en estas organizaciones feministas: su ligazón con los postulados de la izquierda (aunque manteniendo su independencia de los partidos) y algunos sectores del movimiento popular.

También estas organizaciones comparten desde su inicio el rechazo al orden establecido. Por tanto comparten la lucha por la transformación social y contra el sistema capitalista, pero tam-

bién contra el orden patriarcal, considerando a la mujer desde su condición de clase y género (se reivindica el feminismo socialista), la diferencia entre estos grupos radica en el peso que le dan a cada una de estas condiciones.

Otros rasgos comunes a nivel teórico-político son la búsqueda de soluciones a la opresión específica de la mujer desde categorías marxistas y también el esfuerzo por vincularse de diversas formas con las mujeres de distintos sectores populares y al movimiento popular en general, aunque no todos los han logrado al mismo grado.

Las discrepancias han surgido entre los grupos y al interior de cada uno de ellos pero a pesar de esto se han hecho esfuerzos para trabajar unitariamente. Un testimonio es su participación conjunta en diversas acciones político-coyunturales a través del Comité Coordinador de Organizaciones Feministas formado a fines de 1979.

Por otra parte, se da una amplia participación de las mujeres en los partidos políticos, organizaciones gremiales, en los barrios populares y en algunas organizaciones campesinas. Surgen así comisiones femeninas en los partidos de izquierda, organizaciones femeninas reivindicativas, etc. Esto ocurriría mientras se daba un significativo proceso de unificación política y social: se formaron los primeros bloques político-unitarios y surgen múltiples formas orgánicas de lucha de los diversos sectores explotados y oprimidos.

FEMINISMO, ORGANIZACIONES DE MUJERES Y MOVIMIENTO POPULAR

El proceso ha mostrado múltiples experiencias de "encuentro" pero esto no significa que aún no se den conflictos; es un proceso complejo, difícil y cargado de prejuicios y contradicciones.

Las feministas reconocen que aún no se puede hablar de un movimiento en sentido estricto, especialmente en lo que éste implica de organización y fuerza social que logre aglutinar amplios sectores de mujeres. Ciertamente aún están en debate aspectos teóricos, metodológicos y estilos de trabajo; no se tiene claridad respecto a la estrategia y táctica del movimiento y no se puede dar respuesta a muchas demandas por una articulación más efectiva con el movimiento popular. Pero, por otra parte, hay esfuerzos importantes por integrar teórica políticamente —en la práctica— la lucha feminista en la lucha social.

Como todavía no hay claridad en amplios sectores de mujeres respecto de la opción teórico-política por el feminismo, se manifiesta desconfianza. Algunas organizaciones piensan que se puede debilitar en vez de fortalecer y que la reflexión-acción específica puede "distraer" de las prioridades que implica la lucha de clases.

Queremos rescatar una experiencia que muestra los avances en este proceso: El Primer Encuentro Metropolitano de Mujeres (UDP)⁴ realizado en Lima, en julio de 1981 al que asistieron mujeres representantes de 30 barrios populares de Lima, representantes de gremios, de centros culturales y de promoción, así como organizaciones feministas.

Este Encuentro sirvió para confrontar posiciones y prácticas, resultando sumamente enriquecedor al esclarecerse perspectivas comunes de lucha. Uno de los temas de debate fué el concepto de autonomía: para las feministas, está referido al carácter de la organización fundamentalmente independiente de la injerencia de partidos políticos de izquierda. El planteamiento de otras mujeres es por la autonomía de las organizaciones feministas, pero teniendo en cuenta un contexto más amplio, señalando que la alternativa propuesta podría devenir en aislante y pasiva, y que no se puede extender este carácter en tal sentido, al conjunto del movimiento de mujeres que se puede gestar en el Perú. Se reconocieron importantes aportes del feminismo peruano:

- Las organizaciones feministas y femeninas han abierto un espacio político e ideológico a la mujer.
- Dado el origen y la naturaleza de las reivindicaciones, sus demandas cuestionan aspectos de carácter ideológico, cultural y político arraigado en la sociedad y en los partidos políticos de izquierda.
- Incorporan a la lucha política los aspectos de la vida cotidiana, redimensionando y redefiniendo el carácter privado de las relaciones personales, rompiendo la falsa escisión entre "lo privado" y "lo público".
- Las organizaciones feministas han mostrado una enorme capacidad de reincorporar a la actividad política a ex-militantes de izquierda alejadas de los partidos por su experiencia frustrante en ellos, y también han captado a intelectuales de izquierda que no han sido motivadas por los partidos.

Finalmente, la experiencia de este "Encuentro real" se explica en la "Plataforma Revolucionaria"

ría para las Mujeres UDP" que entre sus 17 puntos destacan:

- Por la organización de la mujer como fuerza social para su intervención en la transformación de la sociedad capitalista, reconociendo el derecho a la participación en la organización autónoma de las mujeres.
- Por el derecho de la mujer a decidir sobre su cuerpo: maternidad libre y voluntaria; legalización del aborto.
- Contra la represión ideológica a la sexualidad femenina.
- Contra los organismos burgueses imperialistas que buscan orientar y agrupar a las mujeres utilizando el chantaje económico⁵.

En Centroamérica

Los movimientos femeninos en Centroamérica tienen características particulares con respecto a los demás movimientos femeninos en América Latina.

La participación de las mujeres ha crecido cuantitativa y cualitativamente en los últimos años; quizá lo más destacable en este proceso es la participación de las mujeres en las guerras de liberación popular.

María Candelaria Navas en una investigación sobre el tema, señala que los movimientos femeninos, especialmente en los casos de El Salvador y Nicaragua, surgieron como una necesidad histórica de insertarse en las luchas populares. Su principal problema —que es el de la opresión y marginación de la mujer— se integra a la problemática de la explotación económica, política y cultural de los pueblos; reivindica las demandas del pueblo en general, como primera instancia, a través de un proyecto contra hegemónico.

En la medida que se desarrollan estos movimientos, van adquiriendo conciencia de reivindicaciones específicas o relacionadas con su quehacer cotidiano o propio de la mujer. Se trata de las resistencias de grupos organizados de mujeres que luchan por conseguir la igualdad social entre hombres y mujeres⁶.

Actualmente existe en Nicaragua La Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinosa (AMNALE) cuyo antecedente inmediato fue AMPRONAC en 1977; en El Salvador en 1979 surge la Asociación de Mujeres de El Salvador (AMES), ambas ligadas a proyectos contra hegemónicos. En Costa Rica se encuentra la organi-

zación de mujeres más antigua de Centroamérica: La Alianza de Mujeres Costarricenses fundada en 1952; el Centro feminista de Información y Acción (CEFEMINA), el grupo feminista "Ventana" y el movimiento femenino del Partido Liberación Nacional creado en 1979. Todos éstos han presentado peticiones populares que giran en torno a problemas específicos de la mujer ubicando sus demandas en proyectos populares democráticos.

M C Navas continúa señalando que en Guatemala y Honduras no existen movimientos femeninos ni organizaciones propias de mujeres, lo cual no significa que exista una amplia participación de la mujer en los movimientos populares.

Los movimientos femeninos más avanzados en Centroamérica, dada su vinculación con proyectos contra hegemónicos y sus propuestas revolucionarias con respecto a la mujer son AMES y AMNLAE. Este último se define como un movimiento femenino revolucionario y es ahora un fuerte movimiento de masas; está integrado al Programa de Gobierno del FSLN, y por tanto su objetivo fundamental ha sido la defensa de la Revolución Sandinista. Como ésta no implica sólo objetivos militares, AMNLAE llamó a las mujeres a integrarse a las brigadas de producción, a las jornadas de higiene y limpieza, a las campañas de vacunación y a la campaña de alfabetización entre otras tantas acciones nacionales.

Hay un dilema muy importante que caracteriza la situación del movimiento y sus perspectivas, sintetizado en las palabras de una Secretaria Política del FSLN:

"Las mujeres de Nicaragua no están totalmente liberadas, sólo han conseguido lo mismo que el pueblo en general y todavía tienen que romper una dependencia social, psicológica y económica. Pero nosotros tenemos problemas muy graves como la amenaza de la invasión; por tanto, si tenemos que escoger entre la discusión sobre las mujeres y el problema de la agresión externa debemos de discutir el problema de la agresión"⁷.

La AMES organiza y moviliza a las mujeres en torno a sus reivindicaciones propias y además en oposición al actual régimen. El lema de la Asociación es: "Conquistando los derechos de la mujer y la niñez, construiremos la nueva sociedad".

AMES ha crecido y desarrollado las más diversas formas de luchas, específicas desde su condición de mujer y con el conjunto del movimiento po-

pular revolucionario. Destaca su participación en el Poder Popular, en las zonas de control del pueblo en donde la mujer está incorporada a todas las tareas de producción, organización y dirección. M C Navas, señala que dos son los grandes aportes de AMES⁸.

- Teórico. Su concepción sobre el feminismo revolucionario que define así: "Consideramos que la militancia no es la panacea que nos permita alcanzar nuestra propia identidad como mujeres. Es el "feminismo-revolucionario", el que resolverá nuestros problemas, entendido éste como el proyecto de las mujeres por sus propias reivindicaciones, dentro de un proyecto de transformación total de la sociedad".
- Práctico. La inserción de AMES en los poderes populares locales de las zonas liberadas del FMLN, indica la capacidad de la mujer en la participación y conducción del proceso revolucionario.

República Dominicana

A diferencia de los países mencionados hasta aquí, el feminismo que pudiéramos llamar histórico tuvo un desarrollo tardío en este país. Según Magali Pineda, "a principios del siglo el feminismo caló poco entre las mujeres trabajadoras, y fue rápidamente cooptado por el trujillismo. . . las más lúcidas de entre las escasas feministas habrían optado por retirarse de la vida pública. Las otras comprometidas con el régimen de Rafael Trujillo entraron en una etapa de toda acción organizativa de las feministas criollas⁹.

Las organizaciones de mujeres de los años setentas, entre ellas el FMD, que surgieron una vez caída la dictadura, no eran feministas, en parte debido a su ubicación en la izquierda dominicana y a las relaciones de ésta con la revolución cubana.

Más adelante, en los años setentas, aparecen los primeros grupos feministas. En palabras de la misma Magali Pineda "su entrada (de los grupos feministas) a través de agencias internacionales de prensa, se dió de manera sensacionalista y marcadamente sexista. Pronto la caricatura de la feminista a principios de siglo fue opacada por el estereotipo de la nueva feminista: la quemadora de brassieres y propugnadora del amor libre. La fuerza de estos estereotipos, la identificación del nuevo feminismo con los Estados Unidos (y por tanto susceptible de ser considerado una nueva maniobra política imperialista) levantaron en el

país fuertes barreras para el desarrollo del movimiento". El feminismo fue entonces una palabra polémica o anatema.

En el mismo trabajo, se ofrece el siguiente análisis para explicar por qué los grupos feministas no han pasado de ser unos cuantos grupos de mujeres intelectuales, con una gran debilidad para la acción sistemática:

- La extracción de clase de las primeras mujeres feministas.
- La existencia de trabajadoras domésticas que vienen a aliviar la doble jornada, y que contribuyen a que la imagen tradicional de la mujer dominicana no entre en contradicción con la necesidad de las mujeres de salir a trabajar por un salario para aumentar el ingreso familiar.
- El peso de la Iglesia católica.
- La dependencia afectiva y los tabúes relacionados con las mujeres, etc.

En Dominicana han desarrollado el trabajo en los sectores populares varios grupos que han combinado el enfoque de la educación popular con la ideología y práctica feminista. Este trabajo incluye una amplia investigación sobre las condiciones de vida y trabajo de las mujeres maquiladoras, incluyendo el regreso de esta información a las trabajadoras a través de materiales, pláticas y discusiones. El mismo tipo de acciones se ha llevado a cabo entre las campesinas.

Un ejemplo de los frutos de la idiosincrasia dominicana, del arranque de sus mujeres, de la claridad del movimiento popular campesino y la acción de los grupos feministas, es la CONAMUCA (Confederación Nacional de Mujeres Campesinas).

Esta organización, que en realidad está en su etapa previa de conformación, es particularmente significativa porque, sin reivindicar el nombre de feminista logra integrar en sus estatutos las tesis básicas del feminismo con las de clase, en el marco de una total autonomía organizativa que no excluye su coordinación fundamental con la izquierda y las organizaciones afines del país. Un ejemplo de planteamientos contenidos en los estatutos son los siguientes: "La Conamuca es una organización popular, independiente, clasista, solidaria y de carácter nacional. . . nace con el objetivo principal de lograr la plena liberación de la mujer rural de la espantosa situación de explotación y opresión que sufre. . . defenderá los intereses sociales, políticos, económicos, jurídicos

y culturales que son propios de la mujer campesina. . . luchará en contra de la ideología machista o patriarcal y de todas sus manifestaciones que discriminan y oprimen a la mujer relegándola a un plano secundario y de subordinación en la sociedad¹⁰.

Aunque los grupos feministas dominicanos han tenido roces con la izquierda de su país por los ataques de ésta, por las acusaciones de divisionismo, por los apelativos y críticas al tipo de trabajo realizados, es claro que una gran parte de esa izquierda ha podido entender el significado del feminismo, impulsar la acción de los grupos dedicados él, y avanzar en la concreción de alternativas orgánicas en los sectores populares.

CONCLUSIONES, REFLEXIONES Y PROPUESTAS

Durante las "décadas de los setenta y ochenta reconocemos el surgimiento de movimientos populares en América Latina y el Caribe que han ido adquiriendo masividad y radicalidad cualitativamente superiores a etapas anteriores. La presencia de nuevos actores en la lucha política y de nuevas fuerzas sociales revolucionarias a través de mediaciones organizativas ha contribuido sustancialmente a este proceso, y ha enriquecido la perspectiva global y más humana de la lucha por la transformación de la sociedad.

La conciencia creciente de que hoy en el quehacer teórico-práctico revolucionario ya no es posible abstraerse de las dimensiones de clase, raza, religión y sexo, es otro de los aportes fundamentales del movimiento popular latinoamericano.

En este complejo y rico proceso el surgimiento de las mujeres no sólo como actores —porque siempre lo han sido— sino constituyendo fuerza social que organiza, lucha y transforma, está permitiendo la incorporación de dimensiones nuevas y más humanas en la lucha por una nueva sociedad.

Hoy podemos observar en todos los países latinoamericanos y del Caribe la existencia y la multiplicación de grupos y organizaciones de mujeres con los más diversos fines y objetivos aunque con el común denominador en su composición, demandas y quehaceres que apuntan a la atención de reivindicaciones propias de mujeres que no son atendidas en ninguna otra instancia social.

Aunque por las dificultades en el acceso a fuentes de información en este trabajo hayamos recogido sólo la experiencia de algunos países, sabemos que tocamos muchos ejes comunes de lucha, dificultades e interrogantes.

La sistematización de los esfuerzos en el desarrollo de nuestro movimiento en cada país irán permitiendo esbozar ejes estratégicos y políticos comunes al movimiento. Somos conscientes que la tarea es compleja y que se tienen muchos condicionantes dependiendo en la mayoría de los casos de la práctica que se tenga. Práctica tomada en el sentido de praxis, que supone la doble dimensión teoría-práctica; lo que ha llevado, por ejemplo entre otros aspectos, a la diferenciación: movimiento de mujeres-movimiento femenino-movimiento feminista, que a nuestro parecer tienen una connotación última común aunque con matices diferentes en el discurso pues parten de prácticas muy diversas; y son esas prácticas las que hay que poner en común, para un análisis también en común.

El surgimiento del feminismo en los años setenta y ochenta en el subcontinente no fue una importación artificial de los países desarrollados, sino que responde a una agudización de la crisis económica, social y política de nuestros países y también a un desarrollo cultural y social de los sectores del país, todo lo cual proporciona condiciones objetivas y subjetivas para el desarrollo del movimiento.

El movimiento feminista, al irse plasmando en la realidad latinoamericana, ha ido adquiriendo distintos rostros y conformándose en corrientes. En determinadas coyunturas estas corrientes se cohesionan para celebrar eventos o enfrentar ataques. En otros momentos que implican la mayor parte del tiempo, los grupos se aíslan unos de otros para realizar su trabajo.

En el presente, dos corrientes aparecen con más fuerza. Una, que prioriza los espacios exclusivamente definidos como feministas: la elaboración de análisis, de difusión y propagandización de las tesis feministas, y la movilización y enarbolación de demandas planteadas desde los grupos autodenominados feministas.

Otra corriente prioriza el trabajo con los sectores populares y mayoritarios, reconociendo que la fuerza política del feminismo se construye a partir de la fuerza de las mujeres de los sectores populares en la medida que éstos adquieren carácter de sujeto de sus propias luchas.

En este sentido, podemos reafirmar los aportes que el feminismo ha hecho a la concepción y estrategia de la lucha por la construcción de ese sujeto al interior del movimiento revolucionario: la importancia de la transformación de la vida cotidiana, la función de la represión sexual como control social, la importancia de ejercer la decisión libre sobre la maternidad, la recuperación de lo subjetivo, el análisis de las relaciones de poder insertas en las relaciones amorosas e interpersonales de todo tipo, la utilización por el capitalismo de la división sexual del trabajo, la necesidad de romper el silencio en torno a la violencia sexual cotidiana, la necesidad de crear espacios compartidos entre mujeres en donde se genere fuerza para la acción colectiva.

La acción política del feminismo se centra por lo tanto en torno a la lucha sobre cuatro ejes liberadores, que corresponden a cuatro ejes de opresión: la lucha por la libre opción en la reproducción, la reapropiación del cuerpo por la mujer misma, la desaparición de la división sexual del trabajo, y el control de la mujer sobre sus propias decisiones políticas.

En nuestro sub-continente, los grupos de derecha convirtieron al feminismo en noticia amarillista, y lo vieron como amenaza al orden del sistema; la izquierda lo vio con desconfianza y atentando a las prioridades de la lucha de clases, e incluso para algunos eran infiltraciones del imperialismo, algunos sectores de la Iglesia —institucional o no— también satanizaron al movimiento calificándolo de atentar contra la vida porque concentraron una buena parte de sus ataques en sólo uno de los objetivos de lucha que era la despenalización del aborto, lucha que por cierto no entendieron en su justa dimensión.

Todos estos ataques al feminismo en los años setenta influyeron mucho en la opinión pública, y particularmente en las mujeres, y se generaron múltiples prejuicios y desconfianzas hacia todo aquello que aludiera al feminismo. Hasta hoy se evidencian estos efectos, aunque también es muy importante constatar que hay un reconocimiento creciente en diversos sectores de la sociedad del carácter potencialmente revolucionario y subversivo del movimiento.

Los grupos feministas que se han vinculado a los sectores populares han desarrollado un trabajo que parte de la realidad de las mujeres del sector según la propia visión de ellas, que tiene en cuenta lo subjetivo, lo emocional y afectivo, lo priva-

do y poco importante que ha constituido el ámbito de la mujer, para avanzar hacia la conciencia de lo social, colectivo, público y político. Han planteado la necesidad de que la mujer asuma su posición como sujeto, dentro de los sujetos emergentes que son los sectores populares en movimiento, manteniendo así una autonomía.

En la relación entre los grupos feministas vinculados a los sectores populares y las dirigencias de estos mismos sectores, se han generado procesos de colaboración mutua y también de rechazo. La dinámica que se ha observado es la siguiente, aunque podrían haber muchas variantes en este sentido: Primero, se ha observado una distancia basada en el desconocimiento; más adelante, se crea una relación, frecuentemente con visos utilitaristas, de que las mujeres se concienticen para que colaboren más activamente con la organización y la causa; en un tercer momento, muchas veces las organizaciones entran en un momento de amenaza, de temor a que el grupo feminista tenga demasiado control sobre las mujeres de la organización, o a que éstas determinen demasiado su propia línea. Este tipo de dinámica hace que la relación entre las dirigencias de las organizaciones y los grupos feministas no resulte demasiado armónica.

En ocasiones esta dinámica es causada también porque las organizaciones no han priorizado realmente el desarrollo de sus propios cuadros para que realicen el trabajo con las mujeres, ni han discutido a fondo lo que implica la transformación de la situación de éstas y la vida cotidiana; y por lo tanto no han desarrollado como organización una propuesta consecuente para que el sector de mujeres surja como sujeto con su autonomía propia. Esta falta de desarrollo propicia que las dirigencias ejerzan prácticas jerárquicas y dogmáticas hacia el sector de mujeres que no ejercerían hacia otros sectores de la organización.

Hoy es indiscutible que la dimensión de sexo, de género es indispensable para enfrentar de manera concreta y totalizadora los problemas de las clases populares. El movimiento feminista no puede ser tal si no toma en cuenta en su estrategia y práctica política la compleja realidad de las mujeres en los sectores populares: campesinas, colonas, obreras y trabajadoras en general.

Existen, como hemos visto, diversas experiencias que nos aproximan al análisis del tema planteado: feminismo y movimiento popular ¿Desencuentro o relación histórica? Ciertamente

consideramos que éste es un tema central en el debate actual frente al cual quisiéramos expresar algunas reflexiones. Partiríamos de preguntas que a nuestro juicio son sustanciales: ¿Qué bases sociales sustenta histórica y políticamente el feminismo? ¿Es una base propia al margen de la base social en sentido amplio? ¿O se trata más bien de la misma base social compuesta por los sectores que sufren formas de explotación y opresión, sean hombres o mujeres?

Nosotras nos inclinamos por la respuesta a esta última pregunta: No hay bases sociales en disputa, se trata de una misma base en la que se va gestando y madurando el movimiento feminista, como una parte de un todo que son las mujeres. En este sentido creemos que la aparente dicotomía género-clases no es tal en la medida que se viva en lo cotidiano como mujer una experiencia de lucha contra toda forma de subordinación y opresión. Esto supone ineludiblemente la lucha en un sentido doble: contra las formas de opresión que se viven en tanto se es parte de una clase social, y contra las formas de subordinación que se producen por ser mujeres dentro de la misma clase social.



Ambos sentidos de la lucha son prioritarios para las mujeres; el desafío no consiste en saber situar un antes o un después, sino cómo desarrollarlos simultáneamente.

El planteamiento de autonomía tiene que ver justamente con la necesidad de garantizar un proceso que tome en cuenta este doble sentido de la lucha de las mujeres, pero como parte de una única base social y no al margen de ella.

Creemos que el eje central sobre el que hay que trabajar es la formación de la conciencia política feminista de las mujeres que son parte de las organizaciones político-sociales porque de otro modo sus demandas propias pueden ser atendidas o ignoradas según circunstancias y coyunturas.

El fortalecimiento y crecimiento de esta conciencia se irá traduciendo en acciones más eficaces que vayan reformulando e insertando dimensiones nuevas —más humanas e integrales— en los procesos de liberación, de transformación del sistema capitalista y patriarcal que determina nuestras diferencias de clase y género.

NOTAS

1. MONSIVAIS, CARLOS. Suplemento El Día. El Gallo Ilustrado, mayo, 1985.
2. COSTA, ANA ALICE. *Avances y definiciones del movimiento Feminista en Brasil*. Tesis de maestría, UNAM, 1981.
3. Los datos para esta puntualización se tomaron de:
a) Documentos del I Encuentro Metropolitano de Mujeres Udepistas "Rosa Alarco". UDP. Comisión Femenina, Lima julio 1981.
b) VARGAS, VIRGINIA. *El Movimiento Feminista en el Perú: Balance y Perspectivas*. Documento, Centro Flora Tristan, enero 1982.
4. Unidad Democrático Popular, Frente de Partidos de izquierda, pero que también aglutinó a sectores populares independientes.
5. Documentos del Comité PRO-CONAMUCA.
6. NAVAS, MA. CANDELARIA. "Los Movimientos Femeninos en Centroamérica: 1970-1983". En "Movimientos Populares..." Op. cit.
7. *Ibid.*, pág. 225.
8. *Ibid.*, pág. 232.
9. PINEDA, MAGALY. *Por un Feminismo de Base Popular*. Ponencia presentada ante el XI Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos. México, 1983, págs. 9 y sig.
10. Documentos internos, Pro-CONAMUCA, República Dominicana, 1985.



CUADERNO

**LA MUJER
HACE
TEOLOGIA**

LA MUJER HACE TEOLOGIA

Un ensayo para la reflexión

Ivone Gebara

La expresión "la mujer hace teología" es nueva, como también es la explicitación de su contenido. Antes nunca se califica a los autores de teología en términos de "diferencia sexual", puesto que era "evidencia" que tal tarea era una atribución de los hombres. Ahora parece que esa "evidencia" cae, y se hace necesario precisar el sexo de los autores; se trata no tanto de una diferencia biológica anterior al nacimiento mismo, sino sobre todo de una dimensión cultural; es decir, como posición y participación en la producción de otros valores culturales, de otras maneras de relación humana, de otras maneras de pensar.

La entrada de la mujer en el mundo de la producción económica más amplia, en el de la política, la cultura, en la búsqueda de un cambio en la sociedad, en el mundo de las diferentes iglesias, merece una particular profundización, misma que sobrepasa el ámbito de esta aportación y que constituye nuestro objetivo por ahora.

Me voy a detener particularmente en la cuestión del hacer teológico aunque, de vez en vez señale algunos puntos de la reflexión apuntada arriba. ¿Qué es lo que caracteriza el "hacer teológico" de la mujer?

Lo primero que hay que explicitar es lo que entendemos hoy por "hacer teológico" de las mujeres. Para esbozar una respuesta a esta cuestión cabe esclarecer que me sitúo a partir del contexto latinoamericano, más precisamente a partir de la realidad del noreste brasileño. Tal situación es de gran importancia puesto que condiciona mi reflexión de mujer a partir de una realidad socio-económica, política y cultural muy especial. Esta realidad modula mi ser y mi hacer, mi ver y mi sentir, mi hablar y mi callar.

Hablar o escribir desde el "noreste" de Brasil significa situarme en la región brasileña en donde la

miseria y la explotación de la que es víctima la mayoría de la población —y en ella las mujeres— reviste formas de extrema deshumanización. La región, víctima de las contradicciones internas y externas del sistema capitalista, está marcada por contrastes de diferentes órdenes:

- Contrastes económicos y sociales: grandes propietarios ante la mayoría de la población sin tierra; desempleo elevadísimo.
- Contrastes políticos: poder de los "caciques", usureros, industriales y políticos, al lado de la ausencia de poder de decisión de los millones de nordestinos.
- Contrastes culturales: instrumentalización de la cultura popular al servicio de la cultura dominante, machismo y sumisión de la mujer.

Como ya sabemos, estos contrastes marcan consecuencias sociales enormes, y reducen a la mayoría de la población a una condición de vida infrahumana.

Además de esta realidad que sustenta mi ser y mi reflexión y hace posible hablar del "hacer teológico de la mujer" me identifico como mujer que vive en condiciones privilegiadas que permiten el espacio suficiente para reflexionar, hablar y aun escribir. Hablo de la mujer que soy y de las otras, de las mujeres pobres de mi región, en un intento de trasladarme a su mundo desde mi opción por nuestra liberación común y desde nuestra común condición humana de ser mujer.

El "hacer teológico", a mi parecer, es muy variado y múltiple. Esta afirmación no tiene nada de nuevo; su posible novedad está marcada por el hecho de explicitarla a partir de la realidad de la mujer. Por eso hablo de los diferentes "haceres teológicos".

1. Se trata del "hacer teológico" que se expresa en la convivencia, en la transmisión oral de los hechos simples de la vida. Creo que este "hacer teológico" es el más representativo en los medios populares. Hay muchas mujeres que han sido dotadas de manera muy especial de una intuición profunda sobre la vida humana, capaces de aconsejar, de intuir las dificultades, de expresarlas, confortar, proponer salidas y confirmar la fe de muchos. Explican los pasajes bíblicos a partir de su vivencia, responden a cuestiones dogmáticas simplificándolas y poniéndolas en su realidad existencial. Algunas de estas mujeres son analfabetas; este hecho, que sería un impedimento para un "hacer teológico" más académico, no constituye un inconveniente para el ejercicio de este

ministerio. Este "hacer" es sapiencial, brota en el terreno de la vida y se refiere a él. Es recibido como don de Dios y como tal se comunica.

El discurso que trata de las cosas importantes de la vida es el corazón de toda teología. La vida de Dios tiene que ver con la vida de la humanidad, y viceversa. Toda sistematización posterior, toda tematización, toda articulación de ideas está vitalmente ligada a este punto fundamental.

Por lo que atañe a esta experiencia religiosa primordial resulta de gran importancia reflexionar sobre la función de la mujer en Candomblé, en el nordeste brasileño. Evoco esta realidad sólo para hacer resaltar que aun en culturas machistas como la nuestra, en Candomblé, la mujer tiene un lugar especial en el ejercicio oficial de tareas religiosas. La "madre de lo santo" es "reina" en su terreno. Recibe el deseo del santo y de la santa, transmite, preside y coordina ceremonias religiosas. En general no pasa lo mismo en las iglesias cristianas, aunque existan funciones no oficiales: consejeras, rezanderas y bendicentes, curanderas y otros servicios profundamente ligados a la dimensión religiosa en la vida humana. En algunas iglesias evangélicas el ministerio sacerdotal femenino es permitido, pero su ejercicio no se realiza en medio de los grupos populares nordestinos.

2. La labor teológica de las llamadas "catequistas populares" encargadas de la iniciación más sistemática de la doctrina cristiana, particularmente para niños y jóvenes. Aunque por un lado su tarea sea repetitiva de cosas publicadas, aprendidas en la propia infancia o impuestas por los sacerdotes, por otro lado desarrollan una creatividad impresionante que tiene gran influjo en los niños y jóvenes. Hoy en día en América Latina se puede hablar de una "tarea revolucionaria" en muchas catequistas que se abrieron clara y eficazmente a los problemas de su pueblo y que ahora están siendo capaces no sólo de militar en los movimientos populares, sino también de transmitir a los niños y jóvenes un cristianismo marcado por la lucha por la justicia, la valorización de la vida, la importancia de la repartición de los bienes, y en fin la alternativa a esta sociedad consumista e individualista.

3. La labor teológica de las religiosas insertas en los medios populares. Es una labor que tomó cuerpo particularmente en Brasil a partir de la década de 1970. La "migración" de las religiosas para los medios populares y el surgimiento de vocaciones religiosas en los medios populares

que permanecen sirviendo en su propio medio, fortaleció y sigue fortaleciendo una conciencia y una militancia en las organizaciones populares, así como una lectura de la fe cristiana a partir de los problemas y esperanzas de nuestro pueblo.

La presencia de estas religiosas provocó y/o motivó una relectura de la Biblia como la historia de un pueblo al que nos ligamos por tradición religiosa y del cual tenemos que aprender la fidelidad a la vida, particularmente del libro que nos habla de Jesús y de María, figuras iniciadoras de un nuevo modo de relación entre las personas.

Algo nuevo está pasando en la expresión del pueblo. Parece que hay un antes y un después; es decir, la presencia de esas religiosas aparece muchas veces como un marco a partir del cual los pobres perciben ciertos elementos de cambio en su formulación y vivencia religiosa. La imagen de un Dios comprometido con la liberación de los pobres, de una María más próxima a los problemas de las mujeres, de un Jesús menos distante y que tiene palabras comprensibles para nuestra realidad con apenas ejemplos de este enorme cambio que se viene operando gradualmente.

4. El "hacer teológico" de las mujeres que asumen el ministerio del "magisterio teológico" en los institutos y facultades de teología. Este ministerio no se limita a meros cursos; comporta asesorías a diferentes grupos y movimientos de las iglesias cristianas.

Además de una formación teológica académica común a hombres y mujeres (en escuelas superiores con mayoría masculina) hay algo muy especial en la manera como las mujeres hacen teología. Los elementos de la vida cotidiana se mezclan íntimamente al hablar sobre Dios. La experiencia de la mujer, al expresarse en una Iglesia de tradición machista, devuelve al discurso teológico el otro lado de la experiencia humana: el lado de aquella que da a luz, amamanta, nutre, de aquella que calló durante siglos ante todo lo que se refiere a teología. Ahora ella comienza a expresar su experiencia de Dios, de una manera nueva que exige no sólo la razón como única mediadora universal del discurso teológico, sino que incluye un abanico vital de mediaciones que ayudan a expresar lo vivido sin agotarlo, un discurso que hace percibir que hay siempre algo más que la palabra no consigue decir.

Esta gama vital de mediaciones no puede ser explicitada de una manera formal. Son las media-

ciones propias de un discurso sapiencial en el que la relación con los demás expresa la diversidad y complejidad de las situaciones y desafíos humanos. La palabra teológica se expresa ya en profecía denunciadora del presente, ya en canto de esperanza, ya en lamento o en forma de consejo. Es como si así se quisiese rebasar la distancia entre el discurso y la realidad, distancia que el discurso formal e idealista de la religión nos impuso por mucho tiempo. Es como si redescubriésemos (ahora con mucha más lógica) a partir de nuestra realidad propia, el misterio de la Encarnación de lo divino en lo humano, "ya no sólo porque nos fue dicho" sino porque lo experimentamos en los límites de nuestra existencia de mujer.

La experiencia de este "hacer teológico" es, no obstante, incipiente. No hay muchas obras publicadas en Brasil que lo confirmen y divulguen. Hay apenas lo que me parece lo primero en la elaboración teológica: la fe y su expresión a partir del encuentro de la experiencia de la opresión, y de la opresión que sufren los pobres. Esa expresión ha sido más oral, directa, y ha tenido una eficiencia significativa. Por ahora me limito a mencionar ese tipo de trabajo teológico. Más adelante me detendré en la explicitación de algunas de sus características, intuiciones y ensayos.

Los diversos "haceres teológicos" explicitados suceden en niveles y realidades diferentes, marcadas por condicionamientos de diferentes tipos. Lo que yo propongo es una invitación a reflexionar algunos "marcos históricos" y algunas características que me parecen propias de las mujeres que hacen teología en América Latina en estos últimos años. El punto de partida para la afirmación de estos marcos y características es mi propia observación y la manera de ejercer este ministerio, confirmado por la práctica de otras compañeras y por la acogida del público al cual es dirigido.

No puedo dejar de hablar de mi experiencia. Ella me hizo madurar vitalmente. Mi experiencia teológica es fruto de mi relación con las personas, de la reciprocidad de influencias, de mi postura filosófica e ideológica situada en el espacio y tiempo. Mi experiencia teológica está marcada por la fe recibida desde la infancia, por el caminar difícil y sinuoso de mi existencia, por los descubrimientos realizados, por el pasado y por el presente.

El límite entre lo subjetivo y lo objetivo es difícil de marcar, así como también lo es el límite de mi discurso sobre los otros y el de mí misma.

En la vida, las realidades de este tipo se mezclan entre sí y la gente corre el riesgo de matar algo vital en ellas si quisiéramos dividir "las aguas" con mucha precisión. Cada "teoría" encierra algo muy personal, algo que toca profundamente a quien la elabora, algo que forma parte del deseo de conocer y transformar el mundo. Hablar de forma impersonal y universalista parece traicionar algo que experimentamos en lo cotidiano de nuestra existencia a partir de nuestros diferentes condicionamientos socio-culturales: la parcialidad de nuestra percepción y la parcialidad de nuestras interpretaciones.

Así pues, dentro de los límites marcados por mi subjetividad/objetividad y los de mi experiencia y observación enuncié los tres marcos históricos y las tres características que siguen.

MARCOS HISTORICOS

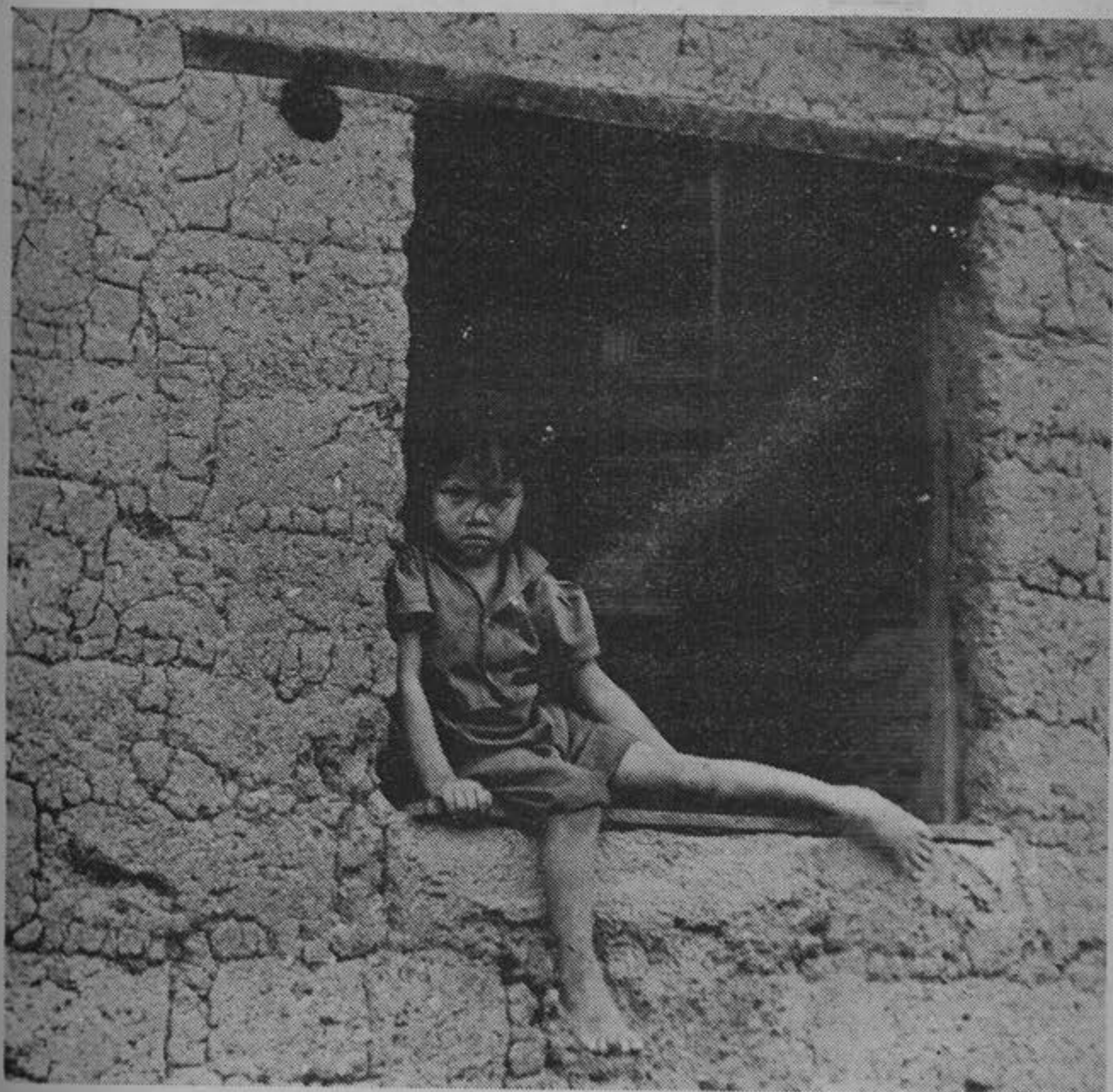
1. La irrupción de la historia en la vida de la mujer, particularmente en la expresión de su fe en estos últimos 20 años. Hablamos de irrupción de la historia en la vida de las mujeres no para expresar la entrada de las mujeres en la historia; ellas siempre estuvieron presentes. Pero se trata de algo cualitativamente nuevo y diferente; propiamente es la irrupción de la conciencia histórica en la vida de millares y millares de mujeres, llevándolas a la lucha libertaria a través de una activa participación en diferentes tareas de las que antes habrían estado ausentes. Es como si un viento fuerte comenzara a soplar y a abrir los ojos en todas partes, modificando posturas, abriendo los brazos para nuevos abrazos, las manos para cargar otros instrumentos, impulsar los pies hacia otros pasos, levantar la voz para hacer oír su canto y su lamento. La mujer comienza a verse como sujeto de la historia, aunque ella misma no use esta expresión; se evidencia el nacimiento de una nueva conciencia por el hecho de su actividad y nueva postura ante los acontecimientos de la vida. Atestigua este cambio en la conciencia y el papel ejercitado hoy por las mujeres su participación en sindicatos, movimientos de barrios, grupos de madres, coordinaciones pastorales... Así pues, la entrada en la historia es la entrada en la conciencia de la historia, la entrada en un sentido más amplio del cual las mujeres son también artífices y quieren serlo cada vez más.

2. En la línea de la historia se puede hablar del descubrimiento de la "causalidad" de las cosas. La condición femenina evolucionó, fue diferente y puede ser diferente; el estado actual de la mujer puede ser explicado en parte por causas de

orden histórico. El descubrimiento de la causalidad en lo que atañe a la opresión de los pobres, y en ella la opresión de las mujeres, ha modificado la comprensión de la mujer como persona y como sujeto colectivo. Ella no está marcada por un destino inmutable, objeto de voluntades ajenas que moldean su existencia. A pesar de los condicionamientos inherentes a la existencia humana, ella puede conquistar espacios para expresar su palabra y su ser. Es su nuevo momento histórico, preñado de futuro y anunciador de la "buena nueva" lo que está ahí, y aún está por verse. Resulta interesante notar que el descubrimiento de la causalidad dentro de la experiencia

de las mujeres está marcado por la manera propia como ellas perciben y abordan los problemas de la vida. No hay una sola causa que sea absolutizada; son muchas las causas. Es una percepción obediente a lo real, tal como aparece en su complejidad, diversidad y misterio.

3. La creciente entrada de la mujer en el mundo del trabajo asalariado y en el del subempleo como alternativa al desempleo, no sólo la introdujo en la ordinaria lucha por la sobrevivencia, sino que la despertó a un combate en otras filas en donde también se juega el destino humano. Esta entrada modificó la expresión de su fe, del hori-



zont- Doméstico y familiar en donde dicha fe era vivida, se abrió a una realidad más amplia. Dios ya no es solamente el interlocutor de un mundo limitado a los quehaceres de la casa y la familia, sino que pasa a ser el interlocutor de desafíos socio-económicos y políticos en la nueva militancia de la mujer latinoamericana. La imagen de Dios ya no es la del Padre al que se debe la sumisión, sino que Dios es fundamentalmente la imagen de lo que de más humano existe en la mujer y el hombre, en la búsqueda de su expresión y su liberación.

En palabras de una obrera: "Dios es la fuerza que no permite que yo me someta a la voluntad de los opresores de mi pueblo". La entrada de la mujer en el combate del mundo del trabajo asalariado provocó el cambio en su relación e imagen de Dios, así como en su comprensión de la religión. Evidentemente no es este el único factor, pero resulta importante recordarlo puesto que en una visión teológica más tradicionalista y reaccionaria, este hecho tiende a ser desvañecido o relegado a un plano puramente accidental.

CARACTERISTICAS DEL "HACER TEOLOGICO" FEMINISTA EN AMERICA LATINA

1. La expresión teológica feminista parte siempre de lo vivido, de aquello que se experimenta en el presente. Eso provoca el consecuente rechazo de un lenguaje abstracto ante la vida y las cosas que tocan la profundidad de la relación humana. A causa de esto hay un esfuerzo creciente por "desmontar" los antiguos conceptos teológicos y poder descubrir lo que corresponde a las realidades vitales. Son éstas el punto de partida de una explicitación teológica más organizada. Los conceptos son símbolos racionales nacidos en una determinada época, frutos de una serie de condicionamientos, y que fueron capaces de sintetizar racionalmente ciertas realidades vividas. Es necesario conocerlos y descubrir su sentido en el hoy de nuestra historia. Las mujeres, en su labor teológica, intentan recuperar las realidades existenciales, dejar que estas realidades hablen libremente, estructurarlas a partir del contexto actual, y hasta después, ligarlas a una tradición anterior.

A través de este procedimiento hay un intento de devolver al lenguaje teológico su capacidad de tocar algunos centros vitales de la existencia humana. En otras palabras, este procedimiento es la devolución de la dimensión poética de la exis-

tencia humana a la teología; dado que lo más profundo del ser humano sólo se expresa por analogía, el misterio sólo se dice en poesía, la gratitud sólo se expresa a través de los símbolos.

Los conceptos puramente racionales no dan cuenta del sentido, del deseo, del sabor, del placer, del dolor, del misterio de la existencia. Por su propia cuenta y de su propia historia las mujeres tienen la osadía de "desmontar" los conceptos, tienen una curiosidad creativa para decirlos de una manera clarificadora que abre nuevos caminos, que permite nuevas fecundaciones. Esta nueva manera permite la creación teológica comunitaria; esto es, la nueva formulación recoge una experiencia más amplia y no se queda en una formulación o un texto de autoría individual.

Es "una nueva manera" de expresar algo, después de haberlo oído, vivido y sentido muchas veces y de muchas maneras, de suerte que las personas se reconocen al escuchar la explicitación y se sienten invitadas a reflexionar más profundamente sobre las cuestiones que la vida les va poniendo enfrente. Son sus propias cuestiones las que se ven reflejadas, interrogadas o clarificadas, de manera que la reflexión propuesta encaja más, toca más profundamente las preguntas y dudas que aparecen en la vida de millares de personas.

2. La tradición teológica común a las diferentes iglesias no surge en el discurso teológico de la mujer como una "razón" legitimadora para que hagamos lo mismo de forma repetitiva. En cambio si hacemos lo mismo es porque hacer teología es una exigencia vital hoy que toca las raíces de nuestra existencia, y que responde de cierta manera a los problemas que la historia nos plantea. En este sentido, lo "normativo" es en primer lugar lo presente, el llamado de hoy; y la tradición se sitúa en vistas al presente. La tradición de las comunidades cristianas del pasado es así continuamente recreada, y aun se puede hablar de fidelidad a ella en la medida en que el hoy y el antes son fieles al Espíritu de Dios que se manifiesta en la historia exigiendo el respeto absoluto a la vida. El pasado no es solamente información, sino iluminación, enseñanza, testimonio para el presente en la medida en que toca la problemática de lo humano.

3. En la labor teológica de las mujeres se esboza una capacidad de ver la vida como lugar de la experiencia, a la vez de opresión y liberación, de gracia y desgracia. Es una percepción que incluye lo plural, lo diferente, lo otro. Aunque esta

observación no sea un fenómeno exclusivamente femenino, es preciso decir que se verifica sorprendentemente en medio de las mujeres. En las luchas populares en donde la mujer ha tenido un papel de gran importancia, tal capacidad de percibir de manera más unitaria las oposiciones y contradicciones, los contrastes y las diferencias como inherentes a la existencia humana ha caracterizado la manera como las mujeres viven y experimentan su fe. Este comportamiento les evita asumir posturas dogmáticas y excluyentes, y las hace capaces de percibir o intuir la complejidad de lo real y de lo humano. Además de estos factores o características que marcan el trabajo teológico de las mujeres, no se puede dejar de recordar la contribución inestimable de las ciencias de lo social, la antropología, la psicología y las diferentes teorías sobre el lenguaje, como elementos que directa o indirectamente fueron modificando la comprensión que la mujer tenía de sí misma. Esos mismos elementos fueron contribuyendo a la emancipación de su poder en lo que respecta a la dimensión social de las relaciones humanas y la organización de esas relaciones.

Estas contribuciones entran en la tela tejida por las mujeres como un "bordado" que expresa y refleja la vida humana en este fin de siglo. Los hilos, colores, flores y otros adornos se tejen unidos, entrelazados y amarrados entre sí; bordado de la vida cuyas artesanías comienzan a aparecer, a mostrar públicamente sus caras y a exigir respeto y valoración.

También cabe mencionar que el movimiento internacional de mujeres en la diversidad de sus expresiones y organizaciones, tiene un papel de apertura: desborda la situación oprimida de la mujer brasileña al conocimiento de la situación de las mujeres en diferentes partes del mundo. Por ejemplo, la resistencia de las madres de la Plaza de Mayo en Argentina, la resistencia de compañeras en Bolivia, Nicaragua, El Salvador, son ya acontecimientos conocidos, capaces de generar solidaridad, fuerza y confirmación en la misma lucha, pese a la diferencia de contextos.

La constancia de esas mujeres en la lucha por la vida y la restauración de la justicia fue leída y vivida como expresión de fe, como presencia de Dios en las luchas de la historia.

Muchas mujeres vieron en esos acontecimientos la expresión de su deseo de combatir por un mundo más humano, en donde ciertos valores adormecidos pudieran ser despertados, en donde

la ternura pasara a ser reinstalada, en donde la vida sea efectivamente capaz de triunfar sobre las fuerzas de muerte.

Finalmente, quiero recordar de manera especial la labor de las mujeres en las Comunidades Eclesiales de Base, presentes a lo largo de toda mi reflexión. No voy a describir lo que hacen las mujeres en las Comunidades Eclesiales de Base. Sería una enumeración larga y ya bastante conocida por nosotros. Me gustaría sólo resaltar que su militancia viene anunciando en el seno de las iglesias cristianas una nueva organización de los ministerios, que si bien no son reconocidos debidamente por la oficialidad de las iglesias, son reconocidos por los más pobres a quienes este servicio se dirige particularmente. La novedad de este servicio está en la respuesta que da a un cierto número de necesidades vitales de la comunidad, y también en el temor que este servicio viene propiciando en los responsables de las iglesias que poco a poco van perdiendo el prestigio que tenían antes. El ministerio de las mujeres ha estremecido el ministerio de los hombres, cuestionando su práctica y el ejercicio de su autoridad. Esto no sucede por una decisión voluntaria de las mujeres para que así suceda, sino a partir de la calidad de su servicio y del nuevo papel social que ellas vienen conquistando en el mundo. En la medida en que se da el ascenso de las mujeres en el escenario de las iglesias, en esa medida sus organizaciones, instituciones y expresiones necesitan ser revisadas para atender a los desafíos que el mundo de hoy nos lanza continuamente. Las formulaciones teológicas marcadamente machistas, los privilegios de poder sobre lo sagrado, comienzan a sentir los primeros estremecimientos que preanuncian una futura caída. Tal afirmación de ninguna manera pretende sobreponer el modelo feminista al modelo masculino, sino esperar una nueva síntesis en la que de hecho la dialéctica presente en la existencia humana pueda suceder sin destruir ninguno de los elementos vitales.

Esta es mi esperanza: ver el día en que, al levantar la vista, todos verán brillar en esta tierra la fraternidad, el reconocimiento mutuo, la complementariedad. . . Hombres y mujeres habitarán sus casas, hombres y mujeres comerán un mismo pan, beberán un mismo vino y danzarán juntos en la plaza iluminada celebrando las nupcias de toda la humanidad.

Recife, noviembre de 1985

Trad. Carlos Cervantes

LA MUJER PROTAGONISTA EN EL PUEBLO DE DIOS

En el mensaje bíblico (hasta el tiempo del Jesús histórico)

Tradicionalmente cuando hablamos de la mujer en el Pueblo de Dios, buscamos aquellas situaciones (generalmente excepcionales) en las que diferentes mujeres asumieron un rol o un ministerio que ha quedado registrado en las páginas de la Revelación Escrita. O bien las buscamos como madres, esposas o colaboradoras de grandes hombres. Creemos que este enfoque, como único, nos impide una lectura más interesante, porque nos oculta algunas jerarquizaciones, no tan destacadas pero válidas, y no nos dice mucho acerca de la ausencia y la relegación de la mujer.

Estamos muy poco acostumbradas a "tratar de ver" la historia de la salvación desde la perspectiva de la mujer, ángulo particularmente interesante especialmente en el periodo del Jesús histórico. Por eso nos preguntaremos ¿cómo recibieron las mujeres el mensaje de Jesús? Y no ¿cómo valoró Jesús a estas mujeres? Y es ése es motivo de hablar de una mujer protagonista en el Pueblo de Dios. Una mujer que por presencia o por ausencia nos da claves para la interpretación y vivencia de nuestra fe.

Cuando pensamos en la mujer del Antiguo Testamento, debemos tener en cuenta que hemos recibido una herencia de escritos que abarcan alrededor de mil años de historia en la que se dan diferentes tipos de sociedad: patriarcal, monárquica, judaísmo post-exílico.

Sin entrar a detallar las particularidades de cada periodo podemos decir que la mujer en el Pueblo de Israel aparece sin definición propia en cuanto a lo social, jurídico y religioso. Se define en relación al hombre. Es primero hija *de*, para pasar a esposa *de*, madre *de* (I Sam 18: 17,19,27). Casada o antes aun desposada, su obligación era la fidelidad plena al hombre. No tenía derecho a pedir el divorcio, pero el hombre sí podía dejarla legalmente y en estado de ignominia por fallas

en el cumplimiento de sus deberes (algo vergonzoso). Aún más, era ignominioso quedar soltera, ser virgen o estéril (Gén 30: 19-23).

La mujer se equipara al hombre en los castigos penales (pena de muerte) por adulterio, por ejemplo. Pero no es equiparada en los derechos a la herencia, que dan prioridad absoluta a los varones de la familia (Núm 27: 1-11). En caso de ser violada siendo virgen, una mujer israelita dependería de la negociación del hombre con su padre que podría terminar en boda o simplemente en el pago de una dote.

En el medio religioso la mujer era excluida de todos los ministerios del culto. Participaba en los ceremoniales religiosos familiares como parte de la familia reunida en torno al hombre, en la cual está incluido aún el forastero y el trabajador.

En caso de maternidad debe abstenerse de tocar ningún objeto santo, y de asistir al santuario durante un periodo de purificación que coincide con el puerperio y que se duplica si ha dado a luz una niña (Lev 12: 1-8). Deberá presentar un sacrificio por el pecado y el sacerdote la purificará por medio de su expiación.

Se destaca su rol de madre pero en función de la importancia que tuvieron sus hijos para la Revelación de Dios: Agar, Rebeca, la madre de Moisés, Rispa, la madre de los Macabeos, Elizabeth, María.

Son importantes las expresiones veterotestamentarias que apuntan a otra concepción de la mujer, que podríamos ver como la simiente de una valoración diferente:

- En primer lugar los capítulos 1 y 2 del Génesis. Anotamos dos líneas: hombre y mujer creados a imagen y semejanza de Dios (Gén 1: 26), de una misma esencia, en una diversidad que sólo reafirma la unidad y no la jerarquización ni el sometimiento de uno al otro, y un mismo mandato para ambos: la multiplicación y el señorío del mundo. Ambas misiones para los dos sin división de responsabilidades o trabajos.
- El caso de Déborah, que no debemos menospreciar, es ejemplo de un liderato reconocido. Se da sin embargo en el contexto de la época carismática. No encontramos mujeres con poder cuando éste se trasmite dentro de los criterios de la sociedad estructurada según lí-

neas de descendencia y poder absolutamente masculinas.

No hay reinas ni sacerdotistas en Israel, y al acercarnos a la Revelación encarnada de Jesús las mujeres siguen siendo madres de los varones. En la genealogía de Mateo se indica claramente la ascendencia israelita de Jesús, apareciendo las mujeres sólo como influencia extranjera (Mt 1: 3-5-6).

Podemos ver que básicamente la mujer tiene una actitud socialmente pasiva en cuanto a su libertad de decisión, pero no anónima, ya que aun en la interpretación fuertemente prejuiciada y limitada que recibimos de la Revelación Escrita, la mujer está presente, quizás oscurecida en su verdadera imagen, disminuida en su importancia, pero presente y activa en aquellos espacios posibles que pudo transitar.

Al llegar el tiempo de Jesús, la situación de la mujer sufrió un estrechamiento de sus libertades ya que a las limitaciones tradicionales en el judaísmo post-exílico, se suma una tendencia a apartar a la mujer de la vida social fuera del hogar como medio de "proteger su moralidad". Esto significa un proteccionismo inhabilitante, que equiparaba a la mujer a los que no tenían poder de decisión: el niño y el esclavo.

Vemos sin embargo que las mujeres reciben con una apreciación especial el mensaje de salvación y no sólo debido a la actitud abierta y revolucionaria de Jesús respecto a ellas, sino también debido a la propia insistencia de ellas en acercarse al maestro. Tomaremos algunos ejemplos:

— La "pecadora pública" que irrumpe en la casa de Simón —nada menos que un fariseo— alaba y unge a Jesús. Esta mujer que seguramente ha tocado fondo a nivel social, reconoce en Jesucristo al Señor, no sólo de aquéllos con quien come, sino justamente de ella, una desposeída. Y por eso está en disponibilidad, en apertura para recibir el perdón de la gracia. Ella fue en búsqueda de la Salvación.

— Otro ejemplo interesante es la viuda que da su ofrenda, todo un símbolo en manos de una mujer y pobre, en medio de la ostentación de los ricos. No olvidemos el juicio de Jesús a los escribas que "devoran las haciendas de las viudas". Esta mujer honra el acto de ofrendar con sus dos exiguas monedas arrancadas de su sustento y quizás también de su despojo.

— Marta la hermana de Lázaro recibe de boca de Jesús el más profundo misterio de la esperanza en la resurrección. La respuesta de Marta es la respuesta de fe que crea la nueva relación con Dios, relación que lleva de la muerte a la vida (resurrección de Lázaro).

— Marfa la hermana de Marta también responde a Cristo en una forma no convencional, que refleja una nueva y profunda comprensión de su relación de mujer con Cristo. Deja su actividad "natural" y socialmente aprobada y descubre que puede sentarse, escuchar y aprender. No sólo acepta a Jesús como el maestro sino que relativiza su preocupación por lo establecido en su vida cotidiana. Marfa percibe una presencia y un tiempo excepcional durante la visita de Jesús.

En los ejemplos que hemos visto encontramos mujeres que abandonan la actitud pasiva, que dan un paso adelante respecto a su situación personal social, que reconocen el nuevo espacio creado por una nueva actitud de Cristo que crea confianza y posibilita el acercamiento. Sus actos no adquieren la dimensión de una transformación comunitaria y no dan como resultado actitudes similares en otras mujeres. Las mujeres se suman a la comunidad que rodea a Cristo, son "colaboradoras", aunque ninguna tiene la categoría de discípula o apóstol. Tenemos que evaluar esto en el contexto socio-cultural de la época, y no perder la riqueza de estas actitudes.

La Iglesia reproduce estructuras opresoras. Marginación de la mujer

La Iglesia en crisis. No hemos de recorrer aquí la historia de la Iglesia buscando cómo evolucionó o involucionó la situación de la mujer desde los tiempos de Cristo, en parte porque ello excedería al propósito de este trabajo, pero fundamentalmente porque queremos ver nuestra situación actual a la luz del mensaje de Cristo. Esto no significa perder la perspectiva histórica que estará presente, sino más bien jerarquizar la otra línea.

Gustavo Gutiérrez afirma:

La Iglesia está en crisis en América Latina. Sí, se puede matizar esta afirmación, se pueden avanzar diversas interpretaciones; pero nada de esto afectará lo esencial. Se trata de un hecho macizo. Imposible disimularlo, es necesario mirarlo de frente si no queremos vivir en un mundo ficticio⁹.

A esta afirmación creo que la mayoría de las mujeres, especialmente aquéllas que por nuestro ministerio o simplemente por nuestra fe estamos comprometidas y ligadas a la Iglesia y a América Latina, diríamos: "¡Al fin!" Porque si entendemos la crisis como tiempo de juicio, es que entonces ha llegado el tiempo de que nuestro ser Iglesia sea confrontado a fondo con la Palabra de Dios y con la historia latinoamericana. Y quizás ha llegado el tiempo en que la Iglesia no pueda ya, desde su doctrina o desde su poder, afrontar la crisis.

Creemos que éste es un momento de gran creatividad y de profunda esperanza porque el cuestionamiento a la Iglesia y desde la misma Iglesia, es expresión de otros cuestionamientos y crisis profundas que vive América Latina y que se inscriben en el gran proyecto histórico de nuestra liberación. Proyecto en el cual se revierten situaciones, se manifiestan en alta voz los silenciados, se tambalean estructuras de poder, se descubren señales de vida en medio de un fenomenal programa de muerte. Por todo esto las mujeres junto a otros oprimidos de América Latina sentimos que esta crisis es nuestra gran oportunidad; pero con absoluto realismo también debemos decir que en nuestro camino a la cruz, el costo en vidas, el dolor, el sufrimiento en todas sus expresiones, puede cobrar sus víctimas todavía por un largo tiempo.

¿Estará la Iglesia preparada para la cruz? ¿Cuáles serán sus defensas? ¿Cuánta su capacidad de riesgo? ¿Cuál el resultado? ¿Será que finalmente comenzaremos en serio a perfilar una Iglesia verdaderamente latinoamericana en cuanto a su encarnación, en la vida y las luchas de nuestros pueblos?

Creemos que el Dr. Julio Barreiro, sitúa justamente la Iglesia en medio de la situación latinoamericana en éste su análisis:

"... la urgencia de los cambios que está sufriendo América Latina en este último cuarto del siglo XX es la oportunidad para la renovación de la Iglesia que por fin deberá abandonar sus matrices coloniales o neocoloniales; atemperar las exigencias de sus tradiciones y sus liturgias, ajenas a la vida cotidiana de sus fieles; someter a nuevos exámenes la funcionalidad de sus estructuras y la real misión de los proyectos; escuchar mejor y hacer escuchar con más fuerza la voz del Pueblo"¹⁰.

Este análisis "desde adentro" que creemos válido y deseáramos que figurara en las inquietudes de

muchas de nuestras Iglesias, podemos confrontarlo y enriquecerlo con el análisis y las preguntas que se nos hacen "desde afuera", desde los grupos intelectuales no cristianos y desde la sabiduría del pueblo. Ese pueblo que ha golpeado a las puertas de nuestras Iglesias y ha conseguido un pedazo de pan o una invitación para entrar en un mundo extraño y esquematizado en el cual no ha sentido el deseo de permanecer.

La deuda interna de la Iglesia con América Latina. América Latina está destrozada por una enorme deuda externa, que como dice un joven argentino "devora nuestros esfuerzos" . . . "nos están cobrando en la vida de nuestros niños, ancianos, obreros"¹¹.

Deuda que es la expresión diabólica de un orden económico internacional que ha elaborado un programa de despojo, explotación y muerte para América Latina. Deuda que pagan los más pobres por el solo hecho de haber nacido en este tiempo y lugar. Deuda que crea cada vez más un abismo más profundo en la relación de dos grupos que se vuelven irreconciliables dentro de este sistema: oprimidos y opresores.

Las iglesias de América Latina tenemos una enorme deuda interna con —paradójicamente— los mismos sectores de la sociedad. ¿Cuáles son las manifestaciones de esa deuda? Anotaremos las que creemos más importantes:

En primer lugar la *institucionalización de iglesias históricas* que reproducen los valores, las estructuras, la teología, las opciones y los problemas de las iglesias "madres", "misioneras" que irrumpieron en América Latina desde el mundo desarrollado acompañando distintos momentos de la conquista y colonización de América Latina (conquista española, inglesa, colonialismo norteamericano). Estas iglesias se sumaron al proyecto de sus países, colaborando a través de la predicación y la educación a la "formación" del nuevo modelo de hombre y de sociedad. Y más aún legitimaron el nuevo sistema en desmedro de las clases desplazadas o arrasadas para que el nuevo aculturamiento y ordenamiento económico-político-social tuviera lugar.

Hace unos 30 años comenzaron a cuestionarse los modelos socio-económicos-políticos de América Latina desde las luchas del pueblo, y apareció que las iglesias se habían mantenido cómodamente instaladas en su misión "evangelizadora" sin cuestionar desde las páginas del Evangelio

una situación de injusticia generalizada que comenzó en el mismo instante que desembarcaron los primeros conquistadores. Más aún, acallaron a sus profetas y a sus contestatarios a fin de mantener intocadas sus relaciones cada vez más dependientes de los centros de poder. ¿Cuál ha sido la situación del pobre en este modelo de Iglesia?

- El que recibe la caridad.

... la caridad consiste por una parte en trabajar técnicamente para el crecimiento del mundo burgués, y por otro lado en ayudar a los países subdesarrollados para asimilar mejor los valores y los principios de la sociedad burguesa integrándose a la misma. Es decir la caridad sería sólo el amor a sí mismo, bien entendido; ya que la ayuda aporta, sobre todo a aquéllos que la distribuyen. Ni siquiera muchas becas para estudiantes tienen el fin de preparar futuras salidas^{1 2}.

- El postergado y silenciado.

Las decisiones respecto a la vida y obra de nuestras iglesias fueron hasta hace pocas décadas tomadas por las iglesias misioneras, situación que aún subsiste en iglesias no autónomas; se pasó por una nueva etapa en la cual la organización fue concedida a laicos y ordenandos identificados con la teología y la ideología de las iglesias centrales; pero los pobres han tenido solamente el pequeño espacio que les conceden las estructuras vigentes. Comparten esta situación las mujeres, los indios, los jóvenes, los negros. Todos los grupos relegados han tenido tradicionalmente poca o ninguna influencia en las decisiones y menos aún la posibilidad de acciones transformadoras.

En cuanto a la situación específica de la mujer a 500 años de la colonización española (entrada del catolicismo) y 150 años de la presencia protestante en un continente con una población femenina numéricamente superior a la masculina, todavía vemos que:

- Las iglesias siguen eligiendo, con algunas excepciones, sus líderes entre la clase media ilustrada, mayormente blanca y masculina.
- Son poquísimos los casos de mujeres presidentas u obispas aunque hay un número cada vez mayor de mujeres ordenadas.
- A nivel de las congregaciones locales se sigue manteniendo a las mujeres en las tareas de enseñanza o diaconía, sin poder participar ma-

yormente en la discusión teológica y política de la Iglesia y sin que se tenga en cuenta su perspectiva como elemento de juicio.

- Doblemente rechazada en el seno de nuestras iglesias es la prostituta, la madre soltera, la homosexual, y en muchas iglesias la revolucionaria, la intelectual o simplemente la que tiene inquietudes políticas.

En segundo lugar el *silencio cómplice*. El mundo occidental y cristiano que pretende ser el exponente y defensor de la verdadera democracia en el mundo, ha producido como correlato de su sistema político-económico un instrumento ideológico letal: la Doctrina de la Seguridad Nacional.

A través de su expresión operativa el militarismo, se logró frenar y distorsionar el proceso medianamente optimista que vivía América Latina en la década del 60. En varios países hermanos surgían nuevos modelos de un socialismo naciente, ya hecho realidad en Cuba.

A estos proyectos que promovían la esperanza de un freno al despojo y al sacrificio a que estamos siendo sometidos por el imperialismo norteamericano, el enemigo respondió organizando meticulosamente un sistema de represión abanderado en la lucha anticomunista. Este plan tenía como propósito continuar la explotación de América Latina en su nueva versión: internacionalización del capital y el trabajo, y asegurar formas pacíficas de llevarse el botín. Para cumplir con este plan hubo que:

- Desnaturalizar el Estado transformándolo en el enemigo represor del pueblo.
- Convertir los ejércitos en máquinas de muerte altamente tecnificadas e instrumentadas.
- Conquistar a las clases criollas dominantes para convertirlas en personeros traidores de su propio pueblo.
- Acallar todas las voces: encarcelar, torturar, matar a cientos de miles de hermanos latinoamericanos, especialmente campesinos, obreros, estudiantes; es decir, pobres.

Poníamos de título a esta parte el silencio cómplice, pues si bien desde las iglesias cristianas se elevó un clamor de dolor, de rabia y de resistencia a estos atropellos, y si contamos entre mártires, exiliados, torturados a muchos cristianos, las iglesias latinoamericanas, tanto católicas como protestantes, no pueden ocultar ya la vergüenza de su silencio a nivel jerárquico institu-

cional. Su incapacidad de romper relaciones de dependencia económico ideológica y teológica con los centros de poder. Y en varios países de América Latina la decidida cooperación de sectores de la Iglesia en la represión y la tortura. Debemos agregar a esto las expresiones seudoeclesiales, sectas, que a lo largo y ancho de nuestro continente se proclaman iglesias de Cristo y obran como factor alienante y como voces eficaces de las propuestas imperialistas.

En tercer lugar la *incapacidad de leer los signos de nuestra historia* es otra de nuestras deudas como iglesias con América Latina. Con los ojos puestos en los centros de poder del mundo desarrollado, hemos descuidado la encarnación en nuestra propia realidad. No nos hemos dejado transformar por nuestra teología ni por nuestras estructuras, y seguimos siendo espacios de riqueza en medio de la pobreza. Riqueza que se hace visible en edificios, templos, programas millonarios de educación y promoción humana. Estructuras de organización de grandes empresas que son un escándalo frente a la situación económica de nuestro pueblo.

Un signo de gran esperanza en este panorama son las Comunidades de Base que están surgiendo en varios países de nuestro continente, y la revolución que ha provocado en la acción y en el pensamiento cristiano la Teología de la Liberación. Estas dos expresiones nacen de una nueva conciencia de la realidad latinoamericana a nivel de un laicado y sacerdocio militante y comprometido que busca una nueva presencia de la Iglesia en el mundo de los oprimidos.

Estos son los intentos más serios y arriesgados de saldar nuestra deuda interna como Iglesia con el pueblo. No hemos logrado aún despegarnos de nuestros lazos colonialistas y no hemos afrontado con irrenunciable convicción nuestra responsabilidad de proclamar un Evangelio liberador. Pero se ha logrado contribuir a ahondar la crisis, ya que el conflicto con las estructuras y la teología tradicional de las Iglesias está planteado. La crisis como ya dijimos no vale por sí misma sino como desencadenante de nuevos procesos en los cuales deberemos hacernos oír especialmente las mujeres con todo lo que tengamos que aportar al nuevo Pueblo de Dios, Pueblo de liberación para América Latina.

CONCLUSION: LA FUERZA HISTORICA DE LA MUJER LATINOAMERICANA COMO PARTE DEL PUEBLO DE DIOS

Creemos que el primer paso para aquilatar nuestras posibilidades como mujeres en el continente es una toma de conciencia de nuestra real situación entre los oprimidos de la sociedad. Y destaco esto porque todavía somos muy pocas las mujeres que estamos instrumentadas para un análisis científico de la situación latinoamericana; y entre las pocas que somos, son menos aún las que pueden ejercer cierta influencia en los centros de decisión. Y esto vale para la sociedad toda y para la Iglesia en particular.

Esta toma de conciencia debe partir de una relectura de nuestra propia historia en la que el avasallamiento de la mujer tuvo características brutales y propias: el uso sexual y laboral de la mujer indígena que se generalizó en la época de la conquista, se proyecta hasta el día de hoy en formas mal disimuladas y sofisticadas, pero que responden a la misma premisa: la mujer es inferior al hombre, debe ser sometida a su voluntad.

Es fundamental despojar esta situación de "sus disfraces": la mujer "reina del hogar", la mujer "la hermosa", la mujer "la intuitiva" y la "sensible" en desmedro de su capacidad intelectual; la "madre santa y sacrificada"; la "pacífica"; la "colaboradora" del hombre.

Es muy importante valorizar, apoyar, difundir aquellas situaciones en las cuales la mujer ha demostrado su fuerza y su convicción en la lucha liberadora junto al hombre: la mujer contestataria, la mujer que ha asumido la lucha política, la mujer que ha asumido la lucha revolucionaria, la que piensa, analiza y trata de tener voz; la mujer como fuerza indispensable de trabajo.

Esta toma de conciencia nos dará elementos para elaborar propuestas estratégicas de acción que nos permitan entrar en el proyecto de liberación de nuestros pueblos como sujetos activos en defensa de aquellos derechos propios de nuestro sexo.

Considero que hay tres temas fundamentales que la mujer debe plantear desde su compromiso con la sociedad y con el Evangelio.

- **La defensa de la vida.** La vida es el único capital que tiene América Latina para luchar contra la opresión, para defender la riqueza de



nuestra tierra. La defensa de nuestra maternidad agredida pasa por la lucha contra el "sistema de muerte" que toma decisiones sobre grandes masas de seres humanos anónimos e indefensos.

La maternidad se convierte en una función comunitaria y política. Trasciende totalmente los límites de la familia pequeña, del hogar, para clamar en las calles el derecho a vivir, frente a la pauperización, la represión, el asesinato.

- **La defensa de la dignidad.** El atropello total a los derechos humanos que vivimos en América Latina nos convoca como mujeres a rechazar y denunciar todas aquellas situaciones en las que el ser humano es reducido a "cosa". Es manoseado y violentado en sus valores, convicciones, decisiones.

Esta lucha se convierte en un camino "contra cultura" para enfrentar la penetración cultural, el consumismo, el sexismo, el individualismo, expresiones de un sistema de vida

asentado en la acumulación de poder y capital para un pequeño grupo en detrimento de las mayorías pobres. Este es un sistema que crea antagonismos y enemistades, profundas divisiones de clase, diezma las fuerzas del pueblo, acalla las aspiraciones de los oprimidos.

La defensa de la dignidad es nuevamente una lucha pública y abierta.

Es una defensa de tribuna que debe unirse a otros esfuerzos que se realizan a nivel mundial. Es una defensa que se materializa en cambios de estructuras económicas, sociales y políticas que permitan la revisión total del *esquema planteado*.

La defensa de su "ser mujer". Es indudable que los roles tradicionales requieren una profunda revisión ya que surgen y a la vez legitiman un planteo social en el cual se privilegia al hombre en todos los órdenes de la vida. Esto no es "natural" como todavía lo creen muchas mujeres, ni es circunstancial. Pero es reversible, y lo será si las mujeres nos proponemos esa reversión.

En el reconocimiento de la diferenciación sexual y a la vez la necesidad de una unidad ineludible de ambos sexos para la procreación de la vida, para el mantenimiento de la vida, reside la mayor razón para plantear la igualdad de jerarquía y derechos del hombre y la mujer. La consumación de este destino común que comienza con la elección de la pareja, nos ha sido impuesto como un acto pasivo en el cual debemos esperar la gracia de la elección por parte del hombre, para quien tradicionalmente debíamos reservar la dádiva total de nuestro cuerpo intocada, incontaminada. Y hacerle la donación de nuestra vida sin condiciones.

Ser mujer se convirtió en ser objeto de la elección del hombre; o sea, tener un sujeto exterior.

La reversión de esta situación es en esencia el reclamo de ser reconocidas como personas, como sujetos de nuestra propia historia personal-social, de elegir en total libertad la utilización de nuestras potencialidades. De reconocer en el otro un sujeto, una persona libre como nosotras mismas. Creo que por este camino pueden recrearse en formas inusitadamente creativas y humanizantes todas las relaciones hombre-mujer en sus expresiones: esposa - esposo, madre - hijo, compañera en el trabajo - compañeros en las luchas por la liberación.



Nuestra responsabilidad como parte del Pueblo de Dios

Desde la perspectiva de la fe nos sentimos parte del Pueblo de Dios. De ese pueblo llamado así a la libertad y la salvación. Ese Pueblo de Dios que es a la vez misterio de la presencia de Cristo resucitado y expresión sociológica del quehacer humano en un tiempo histórico particular. Somos parte de ese pueblo; y como tal estamos en la marcha histórica y a la vez trascendente hacia un tiempo anunciado: *El Reino* que en parte conocemos y en parte esperamos. Como Pueblo de Dios nos sentimos convocados a avanzar hacia el cumplimiento de una alianza divina de salvación para toda la humanidad y a la vez a reunirnos en una comunidad visible, signo del cumplimiento final, a la cual se han de ir agregando aquéllos que aceptan las demandas del pacto con Dios. Como mujeres sentimos nuestro espacio de marcha achicado, estrechado por las manifestaciones del pecado humano que de espaldas a Dios ha creado estructuras de dominio de unos sobre otros. Nuestra responsabilidad es pues doble. Debemos avanzar con el pueblo en su lucha liberadora para la salvación que debe expresarse insistentemente en signos de vida, amor y solidaridad. Pero a la vez debemos reafirmar desde la Revelación de Dios nuestra propia liberación como "creadas a imagen y semejanza", como convocadas a un *status* igualitario con el hombre, como reunidas en la comunidad de los que creen junto a Cristo, como receptoras sensibles e inteligentes del mensaje de salvación y como proclamadoras eficaces de ese mensaje a la humanidad toda.

La asunción de esta doble responsabilidad contribuirá a acelerar la crisis de estructuras obsoletas que aprisionan el poder del Evangelio, y la potencialidad del Pueblo de Dios en una falsa interpretación de nuestro ser Iglesia a la vez que dará lugar al surgimiento de nuevas expresiones eclesiales más fieles a las demandas del Evangelio.

BIBLIOGRAFIA

- BAUER, J.B. *Diccionario de Teología Bíblica* Herder - Barcelona 1967.
- BARREIRO, JULIO *Los molinos de la ira* Siglo XXI - 1980 - Buenos Aires.
- COMBLIN, JOSEPH *El tema de la "Liberación" en el pensamiento cristiano latinoamericano*. Equipo SELADOC - Sígueme 1975.
- FOULKES, IRENE *La mujer en la Biblia y en la tradición*. Artículo publicado en "Evangelio y Sociedad". Santiago 1985.
- GUTIERREZ, GUSTAVO *Teología de la Liberación*. Sígueme - Salamanca 1984.
- JEREMIAS, JOACHIM *Teología del Nuevo Testamento* Sígueme Salamanca 1984.
- RAHNER, KARL *Cristología*. Cristiandad 1975 Madrid.
- SEGUNDO, JUAN LUIS *Teología abierta para el laico adulto* Lohlé 1969 Buenos Aires.
- VON RAD, GERHARD *Teología del Antiguo Testamento* Sígueme 1969.
- W.C.C. *Women in a changing world* No. 15 (Julio 1983).
- W.C.C. *Women in a changing world* No. 19 (Mayo 1985).

NOTAS

- 1 BAUER, JOHANES. *Diccionario de Teología Bíblica*. Ed. Herder 1967, p 480.
- 2 JEREMIAS, JOACHIM. *Teología del Nuevo Testamento* Vol. I Ediciones Sígueme, 1971, p 199.
- 3 JEREMIAS, JOACHIM, *op. cit.* p 201.
- 4 GUTIERREZ, GUSTAVO. *Teología de la liberación* Ed. Sígueme, 1975, p 208.
- 5 JEREMIAS, JOACHIM, *op. cit.* p 211.
- 6 SEGUNDO, JUAN LUIS. *Teología abierta para el laico adulto* vol. 1 Ed. Lohlé, p 17.
- 7 BAUER, JOHANES. *Op. cit* p 486.
- 8 SEGUNDO, JUAN LUIS. *Op. cit.* p 28.
- 9 GUTIERREZ, GUSTAVO *La fuerza histórica de los pobres* CEP 1973 p 41.
- 10 BARREIRO, JULIO. *Nuevas dimensiones para la misión de la Iglesia en América Latina*, 1977, Tierra Nueva, p 6.
- 11 SCHULTAIS, HORACIO. Artículo del Estandarte Evangélico: *El problema de la deuda externa*.
- 12 COMBLIN, JOSEPH. *El tema de la liberación en el pensamiento latinoamericano*. Artículo publicado por Equipo de SELADOC. Sígueme 1975, p 242.

MUJER Y CRISTOLOGIA

Nelly Ritchie

"Toda teo-logía debe decir que Jesús es Dios, pero lo que recalca la Cristología es que lo que es Dios sólo lo sabemos desde Jesús. Este es el núcleo de la fe, que es a la vez buena nueva y escándalo".

Jon Sobrino

INTRODUCCION

"... '¿Quién decís vosotros que soy yo?' (Mc 8, 29). ... A esa pregunta perennemente histórica los cristianos dan siempre una respuesta que, dada la historicidad de los creyentes, es siempre también histórica".

Porque aceptamos la historicidad tanto de la pregunta como de las respuestas, consideramos imprescindible partir de una breve exposición de nuestra propia situación como mujeres latinoamericanas. Nuestra situación particular mediatiza la pregunta. Nuestro protagonismo histórico mediatiza las respuestas.

Además, la aceptación de esta historicidad de preguntas y respuestas debe alertarnos en cuanto a la transitoriedad de ciertas afirmaciones. No ponemos en tela de juicio la veracidad de las mismas, ya que ella no depende de absolutos, sino de la realidad en medio de la cual las afirmaciones son hechas.

Apuntamos aquí a rescatar lo permanente: la vida, la justicia, la Gracia, la salvación, la libertad, el perdón, etc que en medio de la conflictividad histórica será modificable y nos modificará en la medida en que con actitud de búsqueda honesta y genuina sepamos distinguir la permanente propuesta salvadora de Dios y la transitoriedad (pero validez) de las respuestas humanas.

Decir "¡Jesús es el Cristo!" cobra así nuevas dimensiones. No se trata de una doctrina a aplicar, sino de una verdad a descubrir, de una propuesta que traducida en palabras y hechos cobrará su veracidad histórica, su fuerza liberadora.

Afirmar "¡El Cristo es Jesús!" nos llevará a nuevos compromisos históricos con el Dios revelado en Jesús de Nazareth y con el proyecto que en El se de-vela, con el Reino que Jesús inaugura.

Hablar de Cristología es intentar delinear lo relativo al

- Mesías Jesucristo: Dios revelado y manifiesto en el seno de la conflictividad histórica;
- Salvador quien encarna el propósito liberador de Dios para toda la humanidad;
- Señor que convoca al pueblo a ser protagonista de su liberación, donde la respuesta ante el Señor de la Historia —opción frente al llamado de Jesús— significará asumir el protagonismo en el Reino de Dios ya presente.

Este intento de dar respuestas, se realiza desde nuestra realidad de mujeres latinoamericanas, situación que según decíamos anteriormente mediatiza las preguntas y respuestas, y que debe ser analizada.

Sólo así ingresaremos en un fructífero diálogo con la palabra de Dios, cuya re-lectura o lectura desde nuestro contexto específico, nutrirá esta búsqueda brindándonos respuestas y provocando nuevos interrogantes.

PARTIENDO DE NUESTRA REALIDAD

Mujeres

Enfrentadas cotidianamente a lo que "se espera" de nosotros y lo que realmente deseamos ser. Buscando nuevos modelos alternativos de acción y protagonismo. Revelándonos contra lo estructurado que limita, oprime y anula nuestra realización. Mujeres en búsqueda de nuevos caminos de cooperación, solidaridad y vida. Que descubren la necesidad de organizarse, de estar con otros para unir esfuerzos y resistir contra todo aquello que atenta contra la libertad verdadera y la dignidad plena del ser humano. Descubriendo la necesidad de superar los esquemas individualistas para confrontar las estructuras opresoras.

Latinoamericanas

Y esto no es tan sólo una ubicación geográfica y un pasado histórico común; más que esto, se trata de una realidad que duele y alienta. La realidad de un continente sometido, dominado, explotado, desangrado, combativo y esperanzado. La realidad de pueblos empobrecidos por los

enemigos externos e internos. Una realidad contradictoria.

Por esto como mujeres latinoamericanas hablamos no de nuestra liberación "a solas", sino de la liberación de nuestro pueblo; realidad que incluye y trasciende nuestra historia personal. Una liberación del varón-varona, dentro de la liberación latinoamericana, con sus particularidades regionales pero dentro de un proyecto continental.

Y en este sentido también podemos hablar de Latinoamérica como la tierra madre, que nos hermana, une y alienta en la búsqueda de un fruto de integración en el cual podamos ver hecho realidad, ese sueño de eliminar las barreras que otros levantaron entre nosotros.

Cristianas

Y esto tampoco es un epíteto "religioso". Es una cosmovisión. Es el indicativo de los móviles y fundamentos de nuestra lucha, de nuestro esfuerzo. Jesucristo como Verbo encarnado de Dios es palabra reveladora. Por ello luchamos contra todo "uso" de esa palabra para encubrir la realidad y proponemos la palabra dialogal y transformadora que de-vela dicha realidad¹.

Somos ya ¡en esperanza! un pueblo de iguales, deseamos visualizar los anticipos de ese proyecto en nuestro tiempo, en nuestra geografía, hacerla historia y ser protagonistas de ella.

Por ello desde nuestra realidad de mujeres, parte de esta tierra latinoamericana y miembros del cuerpo cristiano, nos lanzamos a la aventura de poner en común nuestro humilde aporte, con la seguridad de que juntas, enriqueciéndonos las unas de las otras, lograremos animarnos y acompañarnos en este camino, aportando al proyecto liberador continental.

Lo que sigue es el intento de dialogar, desde nuestra realidad con la realidad de la Palabra de Dios. Es la búsqueda de aquellas líneas de acción que se enriquecen en ese diálogo transformador. Desde la realidad a la Palabra de Dios, desde la luz de la Palabra a la acción transformadora y nuevamente a la re-lectura bíblica.

La elección del evangelio de Lucas para las referencias bíblicas, no es casual. Su evidente preocupación por los pobres de su tiempo (enfermos, marginados, niños, mujeres), le lleva a enfatizar ciertas líneas cristológicas que a mi parecer en-

riquecen nuestra tarea reflexiva en América Latina.

Nuestro intento no parte, ni desea terminar, en afirmaciones cristológicas de carácter doctrinario, absolutistas y cerradas. Tampoco nos mueve el deseo de "aplicar" los conocidos títulos cristológicos a nuestra realidad.

Nuestra intención es provocar nuevos interrogantes, abrirnos a las asombrosas manifestaciones del Dios que en Jesús se revela siempre liberador, y descubrir al Dios de la vida en los gestos concretos del Cristo de ayer y de siempre.

La recuperación del Jesús histórico acaece para que en nombre de Cristo, no se pueda aceptar, ni menos justificar, la coexistencia de miseria de la realidad y fe cristiana; dicho positivamente, para que la historia de la salvación sea salvación histórica².

JESUS: EL CRISTO DE LA VIDA

"Mujer, no llores. . ."

Una madre llorando la muerte de su hijo: ésta no resulta una escena extraña en esta sufrida tierra latinoamericana donde el hambre, las carencias, las faltas de posibilidades, la agresión, la represión, etc. tronchan a diario jóvenes vidas.

Una madre llorando la ausencia de su hijo, muchas madres reclamando la ausencia de sus hijos, llegó a ser en Argentina símbolo de la "resistencia" de la mujer ante el terrorismo de Estado que durante más de 7 años sumió a nuestro país en la más oscura etapa de su historia.

Las Madres de Plaza de Mayo: símbolo de la lucha consecuente y valiente de mujeres que decidieron enfrentar a los poderes de la muerte. Arriesgar la propia vida en el reclamo por la vida de aquéllos a quienes dieron vida y que les fueron arrebatados. Una lucha que se hizo solidaria y extensiva a "otros hijos".

Cuando viene una madre a buscar ayuda le ofrecemos sin retacos lo que tenemos. Defendemos la vida por sobre todas las cosas.

. . . no buscamos solamente a nuestros hijos. . . buscamos a todos los desaparecidos, y en forma más amplia aún hemos tomado el compromiso ante nuestro pueblo de defender la vida, la justicia, la libertad. Lo que estamos haciendo no es únicamente mirando al pasado, sino en proyección al futuro. . . . Cuando a una le llevan el hijo, también le llevan el miedo. He descubierto que la más hermosa forma de morir es morir haciéndolo por una causa³.

Ante este clamor organizado muchos, desde pretendidas posturas cristianas, intentaron desoír, acallar, o lo que es peor justificar la ausencia y la muerte.

Justamente cuando se acercaba a la puerta de la ciudad, llevaban a enterrar al hijo único de una mujer viuda, y mucha gente del lugar la acompañaban. Al verla, el Señor se conmovió y le dijo: "No llores". Después se acercó y tocó el féretro. Los que lo llevaban se detuvieron y Jesús dijo: "Joven, yo te ordeno, levántate". El muerto se incorporó y empezó a hablar. Y Jesús se lo entregó a su madre. (Lucas 7: 11-15).

Detengámos brevemente en esta escena: una mujer que ha perdido su única compañía y soporte. Un Dios que se detiene ante el dolor humano y se conmueve. Cada vez que el evangelio habla de este sentimiento de "compasión" en Jesús, se habla de una total identificación frente a la situación del otro, de la solidaridad creativa y activa. De un sentimiento que mueve al cambio-búsqueda de las causas, a la transformación de la situación que provoca el dolor.

Este "sentir con los otros" lleva a Jesús a calmar el hambre, erradicar la enfermedad, quitar las cargas que limitan la vida. Y aquí su compasión no sólo se traduce en el "no llores", sino en restituir lo perdido, para que el llanto realmente se transforme en alegría.

Mujer: no llores; Joven: Levántate, y la resurrección, la restitución de la vida como milagro es "signo" anticipatorio-de lo totalmente nuevo que con El mismo se inicia. Jesús el Cristo, da a conocer a los "beneficiarios" de su acción, y a los presentes allí, el propósito de Dios de restituir la vida, de derrotar la muerte.

Un llamado a todos los que proclamamos el Señorío de Jesucristo a "levantarnos" y hablar de ese Dios que enjuicia a aquéllos que se arrojan el poder sobre la vida de otros, y expresa su solidaridad con quienes lloran y buscan. Su propósito es de restitución.

Ser testigos de la resurrección es desmentir el triunfo final de la muerte, luchando contra todo lo que limita la vida plena. Ser testigos de la vida nueva, en medio de la desesperanza y del amargo sabor de las derrotas, proclamando y construyendo caminos de esperanza.

Cuando leemos la vida de la Iglesia primitiva (según la narración del libro de los Hechos de los Apóstoles), descubrimos que allí la fe era

compartida con alegría porque esa fe era más que "mensaje" del triunfo de la vida sobre la muerte, era vivir anticipadamente la fraternidad. Era compartir el pan y los peces, y entonces los ojos se abrían a la fe. Era no padecer necesidad, porque esta nueva vida —experiencia de la resurrección— era una vida "kerygmática", y la comunidad: "signo".



JESUS: EL CRISTO DE LA GRACIA

Mujer... tu fe te ha salvado, vete en paz.

Nada separa tanto al ser humano de Dios como una piedad que está segura de sí misma. Nada nos acerca tanto a Dios como el reconocimiento de la gratuidad del perdón, el ofrecimiento de tener una nueva oportunidad que provoca una gratitud desbordante.

El último lenguaje de la fe es el amor. Quien quiera verificar su propia verdad acerca de Cristo, deberá en último término, preguntarse por su amor a Cristo⁴...

Nos detenemos ahora en el siguiente pasaje del evangelio de Lucas 7: 36-50

Un fariseo invitó a Jesús a comer con él. Jesús entró en la casa y se sentó a la mesa. Entonces una mujer pecadora que vivía en la ciudad, al enterarse de que Jesús estaba comiendo en casa del Fariseo, se presentó con un frasco de perfume. Y colocándose detrás de él, se puso a llorar a sus pies; y comenzó a bañarlos con sus lágrimas; los secaba con sus cabellos, los cubría de besos y los ungía con perfume.

Al ver esto, el Fariseo que lo había invitado pensó: 'Si este hombre fuera profeta, sabría quién es la mujer que le toca y lo que ella es: ¡una pecadora!'

Pero Jesús le dijo: '¿Ves esta mujer? Entré en tu casa, y tú no derramaste agua sobre mis pies; en cambio, ella los bañó con sus lágrimas y los secó con sus cabellos. Tú no me besaste; ella, en cambio, desde que entré, no cesó de besar mis pies. Tú no ungiste mi cabeza; ella derramó perfume sobre mis pies. Por eso te digo que sus pecados, sus numerosos pecados, le han sido perdonados porque ha demostrado mucho amor. Pero aquél a quien se le perdona poco, demuestra poco amor'. Después dijo a la mujer: 'Tus pecados te son perdonados. Tu fe te ha salvado, vete en paz'.

Jesús rechaza constantemente las pretensiones de "merecimiento", especialmente de parte de aquéllos que han hecho de la fe un mero cumplimiento de la ley, excluyendo lo más importante: el amor. Por eso utiliza a menudo la imagen del esclavo, del pequeño; y El mismo se autodenomina "siervo" (Jn 13).

Jesús no sólo proclama la buena nueva de salvación y que con su persona el Reino se ha acelerado y que el Año de la Gracia de Dios es el tiempo presente, sino que sus gestos de amor y perdón revelan al Cristo de la Gracia.

Todos sus gestos (curaciones, compartir el pan con los marginados de su tiempo, detenerse junto a los que "mendigan" junto al camino de la historia e incorporarlos a esa historia) hablan del nuevo tiempo de gracia donde se escandalizarán los seguros de su piedad, se alegrarán los desposeídos y serán saciados los hambrientos.

En la imagen de una mujer juzgada por su sociedad, y por ella condenada y marginada. Jesús —el Cristo— es una persona que no teme dar a conocer sus sentimientos, que ama incondicionalmente, que ofrenda lo que tiene, que "derrama" su vida. Una persona que ya ha ingresado —tal vez sin saberlo— al ámbito de la Gracia.

La gracia no constituye 'una cosa misteriosa' en el hombre, sino que es la presencia personal y viva del

propio Dios dentro de la vida, para hacerla más vida todavía...⁵

Sólo accede a esta dimensión quien puede amar sin pequeñeces:

Eso es lo que Cristo vino a revelarnos. Salvase es alcanzar la plenitud del amor, es entrar en el circuito de la caridad que une a las personas trinitarias: es amar como Dios ama⁶.

La palabra de Jesús explicita el gesto de amor y gratuidad de la mujer, y la incorpora así a esta nueva comunidad, donde el perdón es camino de nueva vida, donde la "deuda saldada" moviliza al seguimiento, al camino de la entrega total en la causa del Reino. Un Reino en el cual:

- se restituye al débil,
- el pobre recibe la Buena Nueva,
- los ojos de los ciegos son abiertos, los sordos oyen y los cojos andan,
- donde el año de la Gracia del Señor sigue siendo el presente continuo del proyecto salvador de Dios (Luc 4: 18-19).

Este tiempo nuevo de la gracia ^{6b} está preñado de alegría y esperanza. El perdón que restituye, la gratuidad del don, el amor como lenguaje solidario.

JESUS: EL CRISTO LIBERADOR

Mujer... ¡ite libero!

Recorriendo los caminos de América Latina nos sale al encuentro la mujer y su "carga":

- la mujer campesina, encorvada sobre esa tierra de la cual podrá extraer algún alimento para sus hijos;
- la mujer que desde hora temprana carga las tinajas de agua, lava la ropa... carga los hijos;
- la mujer encorvada en las fábricas, junto a otras vendiendo su fuerza de trabajo, pero sin saberlo;
- la mujer en el hogar tratando de responder a todos los requerimientos, realizando un tabajo no reconocido.

La mujer campesina, obrera, ama de casa ¡y cuántas más podemos enunciar! que no conoce el reposo, que tiene frente a ella ese pequeño mundo que la va sumiendo día a día en la desesperanza. Mujeres que no pueden enderezarse y proyectar el futuro, pues apenas tienen fuerzas para enfrentar el presente. Mujeres agobiadas por

la doble explotación: por pertenecer a nuestros pueblos oprimidos, y por ser mujer. Muchas de ellas buscando en la "religión" un escape o alivio a su situación, pero encuentran sólo justificativos que "cargan" más sus vidas.

Un sábado, Jesús enseñaba en una sinagoga. Había allí una mujer poseída de un espíritu, que la tenía enferma desde hacía dieciocho años. Estaba completamente encorvada y no podía enderezarse de ninguna manera. Jesús al verla, la llamó y le dijo: 'Mujer, estás curada de tu enfermedad' y le impuso las manos. Ella se enderezó en seguida y glorificaba a Dios. Pero el jefe de la sinagoga, indignado porque Jesús había curado en sábado, dijo a la multitud: 'Los días de trabajo son seis; vengan durante esos días para hacerse curar, y no el sábado'. El Señor le respondió: '¡Hipócritas! Cualquiera de ustedes, aunque sea sábado ¿no desata del pesebre a su buey o a su asno para llevarlo a beber? Y esta hija de Abraham, a la que Satanás tuvo aprisionada durante dieciocho años, ¿no podía ser librada de su condena el día sábado?' Al oír estas palabras, todos sus adversarios se llenaron de confusión, pero la multitud se alegraba de las maravillas que él hacía (Lucas 13: 10-17).

Según el evangelio de Lucas, ésta es la última ocasión en que Jesús entra en la sinagoga antes de su camino de cruz. Se enfrenta a la religión institucionalizada. No debe pues llamarnos la atención que sea en este ámbito donde encuentra a esa mujer cargada y encorvada. No son pocas las oportunidades en que hablando a la dirigencia religiosa Jesús los tilda de hipócritas, pues exigen a los demás lo que ellos mismos no pueden cumplir. Última oportunidad en el ámbito de la religión institucionalizada, en el día de reposo (resposo que no puede ser tal para quienes están sometidos). El gesto de Jesús en esta ocasión se convierte así en gesto de enjuiciamiento a lo establecido, y en gesto liberador hacia la mujer sometida.

Y en este enjuiciamiento a lo establecido muestra la falsedad de aquéllos que pretenden servir y honrar a Dios sin referencia a la humanidad.

No basta, en efecto, decir que el amor a Dios inseparable del amor al prójimo. Es necesario afirmar, además, que el amor a Dios se expresa ineludiblemente en el amor al prójimo. Más todavía, a Dios se le ama en el prójimo⁷.

Esto se revela en la sanidad, que libera de la carga. Y a la luz de esto ¡hasta el día de reposo recobra sus significados! pues la liberación posibilita un nuevo camino donde se puede mirar "de frente" el futuro, donde se amplía el horizonte

de acción y creación, donde es posible la alegría compartida con el pueblo ("la multitud se alegraba. . ."), y donde es posible reposar, porque es posible actuar. Jesús, el Cristo revela la permanencia y pertinencia del proyecto liberador de Dios. En El esa liberación se hace 'gesto', y el gesto tiene valor en sí a la vez que remite a una realidad mayor:

La liberación de Jesús asume un doble aspecto: por una parte proclama una liberación total de toda la historia; por otra anticipa la totalidad en un proceso que se concretiza en liberaciones parciales siempre abiertas a la totalidad⁸.



JESUS: EL CRISTO DEL REINO

Mujer militante: "ha escogido la mejor parte. . ."

Transcribo a continuación algunos de los testimonios de mujeres argentinas que desde diversos ámbitos de acción se comprometieron, y lo siguen haciendo, en la lucha por la dignidad y los derechos humanos^{8a}.

Refiriéndome muy especialmente a la intervención de la mujer trabajadora en su condición de obrera, madre

y ama de casa, debemos decir que más de 500 millones de mujeres trabajadoras participan en crear las riquezas mundiales, representando un tercio de las fuerzas productivas asalariadas del mundo.

Este fenómeno social irreversible es una fuerza en constante desarrollo, jugando un papel indispensable en las luchas del conjunto de la clase obrera de la que somos parte integrante, como asimismo de la sociedad.

... En todos los gremios hay gran porcentaje de mujeres, que todos estos años de dictadura hemos estado en la calle levantando las banderas, conjuntamente con otras organizaciones populares, por la libertad, contra la represión, por la reincorporación de los cesantes, por la aparición de los desaparecidos, por la libertad de los detenidos. . .

... Habiendo demostrado que somos capaces de dirigir, la discriminación está a la vista. Tenemos solamente siete mujeres en el Parlamento, ningún Ministerio. . . Ni qué hablar de los sindicatos. . . El triunfo de las reivindicaciones generales de la clase obrera y en particular de las trabajadoras. . . depende de que los sindicatos gocen de pleno ejercicio de los derechos y libertades sindicales. . .

Esta es una forma de estar a la ofensiva en la conquista de nuestras reivindicaciones específicas y en general las del pueblo (Delia Boschí de Blanco, Obrera telefónica).

Susana Pérez Gallart —vice presidenta de la Mesa Ejecutiva de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos— nos dice:

La mujer tiene que asumir su obligación como ciudadana, masivamente, cada una en su rol, porque hacer política no es sólo militar en un partido político. Hacer política es militar estando en un centro barrial, en una cooperativa, en una asociación profesional, cultural, gremial, en lo que fuera; pero hay que aportar, porque la base de una democracia es la libertad de asociación, y porque la democracia no puede ser estática, la democracia debe ser dinámica, debe ser activa.

... Las mujeres van a ganar su lugar y van a poder incidir realmente en la lucha por la liberación nacional, el día que se plieguen masiva y activamente a esta lucha por la liberación.

Refiriéndose al tema: "La mujer víctima de la represión", la Sra. Graciela Fernández Meijide (de la Mesa Ejecutiva de la APDH) apunta:

La mujer no fue reprimida por ser mujer, sino por haberse atrevido a salir del rol y haber asumido la lucha junto al hombre por los derechos que le eran propios por el nuevo rol. Sin embargo es cierto que en la tortura la mujer fue específicamente agredida en sus partes específicamente femeninas con un sadismo malsano y casi podríamos decir como de vengarse por haberse atrevido. Además, fue agredida en su cría, lo fue la madre que fue detenida y secuestrada y fue llevada con sus hijos. Lo fue la mujer que fue llevada

embarazada, y que fue especialmente golpeada para que perdiera la cría.

Es la dura experiencia de la mujer que "se atreve" (según la expresión de Graciela). La que se confronta con una realidad que la somete, denigra, margina; y que se revela frente a ella. La que no acepta "lo dado" como un absoluto ni algo inmutable, sino que se atreve a actuar, participar, reclamar una vida digna que posibilite organizar la esperanza.

¿No será esta elección, opción militante, la que el evangelio registra como "la mejor parte" y según las propias palabras de Jesús "nadie se la va a quitar"? Les propongo una lectura simultánea:

Felicidad Abadía Crespo y su hermana Dominga eran obreras de la fábrica Lozadur.

Una de ellas era delegada de la fábrica.

Habría un conflicto entre la patronal y los empleados por problemas de sueldos, la fábrica estaba intervenida militarmente y el sindicato también. Tras una reunión en la cual el interventor amenazó a los presentes y a toda la Comisión de la fábrica diciéndoles que les dijeran a sus compañeros que abandonaran las acciones porque muchos se iban a tener que arrepentir, ambas fueron dejadas cesantes y a los pocos días sus casas fueron allanadas durante la noche por el Ejército y fueron llevadas. Nunca más supimos de ellas. . . Felicidad y Dominga desaparecieron por defender sus derechos de trabajadoras (Graciela Meijide, en el testimonio ya citado).

... Jesús entró en un pueblo, y una mujer que se llamaba Marta le recibió en su casa.

Tenía una hermana que se llamaba María, que sentada a los pies del Señor, escuchaba su Palabra.

Marta, que estaba muy ocupada con los quehaceres de la casa, dijo a Jesús: "Señor ¿no te importa que mi hermana me deje sola con todo el trabajo? Dile que me ayude".

Pero el Señor le respondió: "Marta, Marta, te inquietas y te agitas por muchas cosas, y sin embargo, pocas cosas, o más bien, una sola es necesaria.

María, eligió la mejor parte, que no le será quitada" (Lc 10: 38-42).

La elección del camino del compromiso con la lucha del pueblo, la búsqueda de la vida para todos, la entrega por una causa es desde nuestra perspectiva de fe, el modo de proclamar el señorío de Jesús por sobre todo otro señorío.

El ponernos "a sus pies" —según el texto— en actitud de discipulado e iniciar el verdadero seguimiento, el involucrarnos en la causa de su Reino, nos lleva a descubrirle, a encontrarnos con el Señor, en medio del dolor, de la lucha, del esfuerzo, de la esperanza de aquéllos que

víctimas de la injusticia se consagran a la causa de la justicia. Es "elegir la mejor parte que no nos será quitada", que no puede sernos arrebatada pues es la causa de Dios mismo.

Al 'activismo' dentro de lo conocido y socialmente aceptado —actitud de Marta— se contraponen la actitud desafiante de María "la que se atreve", que con su gesto también anuncia, proclama lo totalmente nuevo de Jesús. Su decisión y su acción son proclama cristológica.

Detrás del anuncio del 'Reino', es decir, de la nueva realidad social y política que está por constituirse en la tierra de Israel, detrás de la certeza de que la historia está impulsada por un Señor invisible, que ha creado al pueblo y llama a sus profetas, se halla la construcción de esta sociedad de hombres nuevos que vivirán según los criterios revolucionarios, que darán a la mujer el mismo puesto de dignidad y responsabilidad que a los hombres. . . .

. . . Son los gérmenes de una revolución cultural y humana que comenzó en aquella época (y que fue pronto bloqueada), y que de tiempo en tiempo vuelve a resurgir. . . .⁹

A MODO DE CONCLUSION

Si aceptamos como punto de partida nuestra realidad, si el diálogo con la Palabra de Dios y en especial con el Verbo Encarnado Jesucristo ilumina nuestro análisis y nos da fuerzas para el compromiso, entonces esto supone una vuelta a nuestra realidad con algunas respuestas y con los ojos bien abiertos y los oídos muy atentos para ver los signos de los tiempos, los signos reveladores, y para oír los nuevos interrogantes, los nuevos clamores.

Por esto más que una 'conclusión' quisiera terminar este trabajo parafraseando al apóstol Pablo, con aquel antiguo himno cristológico, revelador de "quién es éste" que alienta y alimenta nuestro andar.

Entre nosotras, adoptemos el estilo de vida de Jesús: El, siendo Dios, no se apropió de los beneficios de su condición; al contrario, se hizo servidor de la humanidad. Y fue uno de los nuestros. Su entrega de amor fue total. No evitó el dolor ni terminó la cruz. Prosiguió su causa hasta el fin. Por ello, no murió, sino que recibió del Padre una vida nueva. Por su resurrección un mundo diferente se está gestando. Por esto nosotras, sus hermanas, no doblegamos nuestras banderas, ni tememos enfrentar la lucha. De la entrega liberadora, nace la vida verdadera (Cf Filipenses 2: 5-11).

BIBLIOGRAFIA

1. BOFF, LEONARDO, *Jesucristo y Nuestro Futuro de Liberación*, Bogotá: Indo-América Press Service, 1978.
2. BOFF, LEONARDO, *El Rostro Materno de Dios*, Madrid: Ed. Paulinas, 1980.
3. GIRARDET, GIORGIO, A. *Los Cautivos, Libertad*, Buenos Aires: Ed. Tierra Nueva, 1982.
4. GUTIERREZ, GUSTAVO, *Teología de la Liberación*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1973.
5. MIGUEZ BONINO, JOSE y otros, *Jesús, Ni Vencido Ni Monarca Celestial*, Buenos Aires: Ed. Tierra Nueva, 1977.
6. SOBRINO, JON, *Jesús en América Latina*, Santander: Ed. Sal Terrae, 1982.
7. X. LEON-DUFOUR, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Madrid: Ed. Cristiandad, 1977.

ARTICULOS

1. Asamblea Permanente por los Derechos Humanos: "La Mujer y los Derechos humanos", Buenos Aires: abril 1984.
2. LA VOZ, "Las Madres de Plaza de Mayo llaman a las cosas por su nombre" semanario, Buenos Aires, junio 1985.

NOTAS

1. SOBRINO, JON *Jesús en América Latina*, p. 15.
 - 1a. Mucho se ha dicho y escrito sobre el rol de las diversas Cristologías en el proceso de conquista y sometimiento del continente latinoamericano, y cómo la "internalización" de ciertas imágenes cristológicas facilitó la dominación. Recomiendo la lectura del capítulo sobre "Cristología-Conquista-Colonización" por SAUL TRINIDAD en: *Jesús: ni Vencido, Ni Monarca Celestial*, J. m. Bonino (comp) Buenos Aires: Ed. Tierra Nueva, 1977.
2. SOBRINO, JON *Op. cit.* p. 102.
3. BONAFINI, HEBE, Reportaje aparecido en *La Voz Semanal*, suplemento dominical del 16 de junio de 1985.
4. SOBRINO, JON, *Op. cit.* p. 92.
5. BOFF, LEONARDO, *El Rostro Materno de Dios*, p. 159.
6. GUTIERREZ, GUSTAVO, *Teología de la Liberación*, p. 257.
 - 6a. La palabra "gracia" pertenece al lenguaje paulino, "Dios es gracia, fuente inagotable del favor que demuestra hacia los hombres y que culmina en Jesucristo. Así se inaugura el régimen de la gracia, que sucede al de la ley y en el que el hombre recibe gratuitamente, por oposición a toda idea de retribución debida. Esta es la Buena Nueva. . ." X. LEON-DUFOUR, *Diccionario del Nuevo Testamento*, p. 232.
7. GUTIERREZ, GUSTAVO, *Op. cit.* p. 260-261.
8. BOFF, LEONARDO, *El Rostro. . .* p. 25.
 - 8b. Estos testimonios están registrados en una publicación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, que condensa las exposiciones de diversas mujeres participantes de una mesa redonda sobre el tema *Mujer y Derechos Humanos*, Bs. As. 16 de marzo de 1984.
9. GIRARDET, GIORGIO, *A los Cautivos, Libertad*, p. 106.

NUEVA ESPIRITUALIDAD EN LA NICARAGUA DE HOY

Luz Beatriz Orellano

Hablar de rasgos de una nueva espiritualidad desde la perspectiva de la mujer, es hablar de una fe encarnada en el proceso revolucionario que vive el pueblo de Dios en Nicaragua. La nueva espiritualidad brota exactamente de estas experiencias concretas en la construcción de la nueva sociedad. El tiempo que nos toca vivir constituye un lugar privilegiado en donde se encarna y desde donde brota una nueva espiritualidad. Esta novedad nace de una práctica cotidiana y no desde una reflexión teórica. La fe toma aquí dimensiones históricas y es encarnada en el proceso de vida de un diario caminar de este pueblo; surge por, lo tanto, en medio de sus luchas y de sus esperanzas.

La mujer nicaragüense se destaca por una tremenda dedicación al trabajo, por el deseo de capacitarse, de superarse y de aprender, como reivindicación de su dignidad de mujer en esta realidad. La mujer nicaragüense en este proceso es movida por sentimientos muy grandes de gratitud y también por la responsabilidad ante el momento histórico que vive nuestro país.

El compromiso de las mujeres con el pueblo todo, es así muy grande, tanto que podríamos decir que es una de las características de este proceso nuevo en el que se mueve el pueblo de Nicaragua. La búsqueda constante de la libertad, el desafío de lograrla plenamente y de mantenerla hace también parte de una dinámica permanente. Sin embargo, es necesario destacar que vivir una nueva espiritualidad para muchas mujeres continúa siendo un desafío. No podemos hablar de una línea horizontal, sino de un movimiento permanente de la mujer por vivir y encarnar su fe, en coherencia con la realidad en que vivimos.

Uno de los primeros pasos que nos permite hablar de rasgos de una nueva espiritualidad en la Nicaragua de hoy es la aceptación de la presencia del Espíritu que crea vida, que da vida y que lo hace todo nuevo, unido a los desafíos que nos plantea. Dimensiones presentes en esta espiritualidad son: la conversión personal, la conversión a estructuras más justas puesta en marcha desde 1979 en favor del pueblo pobre —que es la mayoría de nuestro pueblo—, así como la formación de una mujer nueva, de un hombre nuevo.

DOS REALIDADES PRESENTES: CRUCIFIXION Y RESURRECCION, MUERTE Y VIDA

El seguimiento de Jesús, solidario con las luchas del pueblo pobre, con las luchas de la mujer, hace que la mujer cristiana tenga ante el momento histórico nicaragüense y centroamericano un sentimiento muy grande de responsabilidad. Ella es movida por la "libertad de los hijos de Dios" (Rom 8,21), a solidarizarse con sus hijos e hijas, con su esposo, hermanos y compañeros de lucha que están en los frentes de guerra defendiendo la paz del país.

Debido a la guerra de agresión que sufre nuestro pueblo la crucifixión y la muerte, la resurrección y la vida, son dos realidades presentes en todas las dimensiones de la vida de nuestro pueblo. En la muerte ya está presente el misterio de la vida; muchos mueren entregando su vida conscientemente por la defensa de un proyecto histórico, creyendo en la vida nueva que se está gestando en Nicaragua hoy. La mujer nicaragüense es animada y fortalecida por el Espíritu para acompañar activamente, desde su fe, a todos aquellos y aquellas que están en los frentes de guerra defendiendo la vida. "No nos dió Dios un Espíritu de cobardía, sino de fortaleza, de amor y de buen juicio" (2 Tim 1,7).

La encarnación de esta nueva espiritualidad trasciende lo individual y compromete a luchar por la vida toda del pueblo, por la vida misma. En la crucifixión ya está presente la resurrección. La caminata por la construcción del Reino, el surgimiento de la nueva sociedad que implica dolor, muerte y sufrimiento, también significan esperanza de más vida, de justicia, de paz y de amor encarnado en la historia. Así estas dos realidades, crucifixión y resurrección, hacen parte del proceso que va de la muerte a la vida "a través del cuerpo de Cristo" (Rom 7,4).

LA MUJER: PORTADORA, SUSTENTADORA Y DEFENSORA DE LA VIDA

La mujer, como esencialmente portadora y sustentadora de la vida, encuentra nuevo sentido en el redescubrimiento de Dios como el Dios de la Vida y se torna con más fuerza y más conciencia en defensora y promotora de la vida, no sólo en el aspecto biológico, sino en todas sus dimensiones; la Vida en plenitud a la cual Jesús nos convoca en su seguimiento: "Yo vine para que tengan Vida y la tengan en abundancia" (Jn 10-10). Desde esta perspectiva la mujer nicaragüense acompaña a su pueblo en la creación de vida nueva, de sentido de vida, participando y defendiendo activamente un proyecto histórico, generador de nuevos derechos, de justicia, de vida nueva.

En este caminar la mujer encuentra en Dios elementos femeninos: el cuidado y la preocupación por los hijos aunque no sean suyos; la defensa de la vida; amor, ternura, sensibilidad ante el sufrimiento y esperanza de todo un pueblo, cuyo proyecto se centra con particular atención sobre lo pequeño, lo desvalido, sobre el pobre, protagonista hoy de una historia de vida.

Esta espiritualidad nueva, creativa y comprometida hace superar todos los escollos y permite soportar la vida presente en medio de agresiones, "porque todos los que son guiados por el Espíritu, son hijos de Dios" (Rom 8, 14).

MARTIRIO POR LA DEFENSA DE LA VIDA Y LA CAUSA DE LA JUSTICIA

Muchas mujeres van a los frentes de guerra para defender la vida. Se hacen presentes para animar a sus hijos, los suyos y los otros, los hijos del pueblo que ella ha adoptado espiritualmente como propios; fortalece a los compañeros que están allá en nombre de la paz y de la justicia, llevando el peso de la agresión en primera fila. Hacen esto por amor a sus hijos y compañeros de lucha, porque "el amor todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor no acaba nunca" (1 Cor 13,18).

El peligro de encontrarse con la contrarrevolución es real. El riesgo de perder la vida también es realidad. Pero el Espíritu no permanece estático; nos impulsa hacia adelante, nos hace caminar, porque "para la libertad nos liberó Cristo;

manténganse, pues, firmes y no se sometan de nuevo al yugo de la esclavitud" (Gál 5,1).

La búsqueda constante de la plena libertad y de la paz, como fruto de la justicia, moviliza a las mujeres a solidarizarse plenamente con la lucha de liberación de nuestro pueblo. La mujer, dotada de esta disponibilidad de sufrir y esperar con sus hijos e hijas, con sus compañeros y compañeras de lucha, encuentra en el Espíritu que es amor la fuerza para salir de sí misma y entregar su vida para llevar alegría a los defensores de la patria nueva.

El amor es fruto del Espíritu. "Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" (Jn 15,13). Así lo ha entendido la mujer nicaragüense. El amor de la madre se ha tornado tan fuerte que es capaz de morir entregando su vida por sus hijos. Los hechos dan testimonio: el 31 de Julio de 1985, ocho madres nicaragüenses que se dirigían a Molocucú a visitar a sus hijos, fueron asesinadas por la contrarrevolución, después de haber sido violadas, para después ser despedazadas bárbaramente.

La mujer encuentra en Jesús el ejemplo de la libertad de dar la vida por los demás, de una vida puesta al servicio de los otros gratuitamente. Junto al martirio aparece también un elemento profético de denuncia; eso hace que la madre nicaragüense, particularmente y con el pueblo todo, denuncie con fuerza ante el mundo la situación creciente de agresión de la que es víctima nuestro pueblo. Sensibilidad y responsabilidad histórica ante el momento que vive Nicaragua.

Impulsada por el Espíritu en este caminar la mujer experimenta tanto sus límites como la peligrosidad del enemigo, que toma formas diversas para destruir la vida. Aún así no se deja atrapar por el miedo; vive esta situación en una dialéctica de audacia, temeridad y debilidad que se convierten en fuerza. Debilidad no por ser mujer, sino la del ser humano que sabe que la vida de su pueblo es amenazada y hostigada continuamente. Por eso no es prepotente dentro de su audacia. Su audacia la hace caminar, salir de sí misma, asumir cosas nuevas nunca antes asumidas; pero es débil ante los ataques de muerte. No obstante, no se paraliza; camina de frente, cree con esperanza en un mundo nuevo, justo y humano, promesa del Reino que surge ya como trigo en medio de la cizaña.

Una nueva imagen de Jesús

Desde la participación en los sufrimientos de nuestro pueblo y bregando con su propia lucha, la mujer descubre una nueva imagen de Jesús. Un Jesús hermano y hermana, solidario en la caminata por la liberación del pueblo todo y la suya propia, compañero en la construcción de la nueva sociedad.

El rostro de Jesús está presente en todos, hombres y mujeres que se fatigan y entregan la vida por los demás. Jesucristo es identificado como Dios, hombre y mujer, profundamente solidario con la lucha, un Dios sensible al sufrimiento, que acompaña a su pueblo, encarnado en la historia.



El descubrimiento y la fe en un Dios que peregrina con su pueblo, identificado con la causa justa:

el Dios de los pobres,
el Dios humano y sencillo,
el Dios que suda en la calle,
el Dios de rostro curtido...

... da a la mujer sentido a su lucha y le hace soportable la vida diaria en medio de la agresión, la escasez y la amenaza sin tregua que la guerra provoca.

Las mujeres encuentran en este Dios la búsqueda constante del diálogo y de la paz, creando, en medio de la lucha, alternativas de un pacifismo activo y nuevo, combativo y creativo.

Una nueva relación con la comunidad

La relación de la mujer con la comunidad va cambiando a partir de su compromiso. La mujer va superando poco a poco la jerarquía-acción hombre-mujer. El pasaje de Gál 3,28 se va tornando realidad: la mujer se descubre, a partir de su participación como protagonista de la historia, sujeto histórico de su liberación y de la liberación del pueblo. La comunidad se torna solidaria con el dolor y el sufrimiento de las madres. Así la mujer encuentra espacios para denunciar la situación de dolor y sufrimiento y también anunciar desde la práctica la nueva espiritualidad que brota de experiencias concretas de la vida. Su combatividad exige el respeto de los demás. Esta situación profundiza el sentido de comunidad. Es ahí en donde encuentra su lugar, en la comunidad reunida que ora por la situación del país, por los defensores y defensoras de la patria, por la paz y la justicia. La comunidad es también el lugar en donde se celebran las pequeñas victorias que representan la esperanza de que la nueva realidad ya está haciéndose.

La alegría es pascual

Desde el sufrimiento cotidiano de las mujeres pobres y desde la vida entregada en la lucha contra las causas de esa situación de muerte, se vive una renovada experiencia pascual. La experiencia de muerte, guerra, secuestros, violaciones y abandono permite ahondar en el sentido de la resurrección del Señor. La alegría surge así como resultado de la esperanza de que el proyecto histórico de vida vencerá la situación de muerte y de guerra que sufre todo el pueblo. La espe-

ranza de la Resurrección no significa de ningún modo una escapatoria frente a la realidad; por el contrario, significa involucrarse en la lucha contra la muerte. La alegría nace de la fe, de la esperanza de que la muerte no es la última palabra; por eso ya podemos celebrar ahora, en medio de la guerra, la alegría de la resurrección.

"Dios ha pasado por Nicaragua actuando con brazo poderoso y libertador. Signos de su presencia maravillosa en medio de nuestro pueblo en lucha han sido y siguen siendo: el hambre de justicia de los pobres y oprimidos, la valentía, la presencia de la mujer, el ejemplo de unidad, la hospitalidad y compañerismo, la responsabilidad con la cual ha asumido su tarea en la reconstrucción y, por último, la generosidad en la victoria y la alegría preñada de esperanza que hace soñar al pueblo entero en un mañana mejor para todos y no sólo para unos pocos" (Conferencia Nacional de Religiosos de Nicaragua. "Mensaje", 19/VIII/1979, en Nicaragua, a un año de la victoria; Lima, CEP, 1980).

La alegría acompaña la caminata del pueblo; siempre podemos celebrarla cuando la vida vence la muerte, cuando la justicia vence la injusticia, cuando la mujer encuentra los mismos espacios en la sociedad que el hombre; ya existen señales, ya podemos celebrar la alegría pascual; la resurrección ya es una realidad que podemos contar y celebrar.

LA NUEVA ESPIRITUALIDAD

A modo de conclusión: los desafíos

Cuando tratamos de hacer un resumen de la nueva espiritualidad de la mujer nicaragüense, podemos decir que es la espiritualidad de un pueblo caminando, caminando hacia el Reino, pero que actualmente atraviesa por el desierto. Este desierto como aquél que atravesó el pueblo de Israel se caracteriza por amenazas y ataques del enemigo, por escasez, inseguridad. La tentación de querer volver al pasado es grande; vivimos una lucha diaria contra el miedo y contra la amenaza —contra la muerte—. En esta larga caminata tratamos de mantener lo bueno de antes, los valores cristianos que daban orientación a nuestros antepasados; pero también está brotando lo nuevo, nuevos valores, una nueva espiritualidad que nos alienta en el duro caminar y nos da esperanza y perspectivas de futuro.

Dado nuestro continuo caminar no podemos sacralizar lo nuevo pero, como sujetos históricos

de nuestra propia liberación, seguimos andando en una búsqueda constante por redimensionar el diálogo y crear alternativas nuevas de paz.

Descubrimos un pacifismo nuevo, combativo y creativo, muy distinto de los tradicionales pacifismos pasivos. Estamos formulando nuevas leyes y una nueva Constitución que reflejan nuestro deseo de paz, de autodeterminación del pueblo, construyendo así el marco jurídico de una nueva sociedad de la cual formamos parte como protagonistas. Buscamos unidad.

Sin embargo, somos conscientes de que vivimos un momento pascual con su dialéctica de resurrección y de crucifixión.

Nos hace falta mucho: en entrega, unidad, desprendimiento de lo viejo. Nos preocupan nuestras hermanas que quedan atrás, que huyen en un escapismo religioso, en un egoísmo maternal buscando protección sólo para sus propios hijos. Ellas son un gran desafío para nosotras.

Nos falta mucho por descubrir; estamos en un proceso muy dinámico y en marcha. No cabe duda de que vivimos una nueva experiencia de Dios bajo la conducción del Espíritu, en un proceso histórico generador de vida nueva, tanto para el hombre como para la mujer. Podemos señalar que esta nueva Espiritualidad aparece muy marcada por una actitud de hombres y mujeres ante la transformación histórica que atraviesa la nueva sociedad; hay signos que nos hacen percibir esta nueva espiritualidad, como la capacidad de hombres y mujeres para dar pasos nuevos y audaces a pesar del riesgo y de la incertidumbre que produce la amenaza constante en que vive nuestro pueblo, para la transformación de nuestra historia como un signo de amor que se encarna en la historia.

Así, la vida de la mujer parece transformada; la revolución ha roto los patrones culturales y tradicionales a través de los cuales se había creado la imagen tradicional de la mujer. La mujer en nuestra sociedad machista tradicional era idealizada como el reverso de la explotación de la que era víctima; la imagen idealizada, además de la imagen sexual, era una imagen de maternidad que le devolvía así —o pretendía devolverle— lo que como persona humana, como mujer, le era arrebatado: su dignidad, su participación y la oportunidad de no ser solamente reproductora de la vida del hombre, sino de ser creadora de vida nueva y transformadora de su propia socie-

dad, de su propia cultura. Desde la perspectiva tradicional a la que nos referimos, la mujer, además de ser explotada doblemente (por ser mujer y por su pertenencia a las clases populares), aún en el mejor de los casos, había sido reducida a reproducir no sólo los patrones culturales del hombre, sino los propios intereses de éste.

De la novedad histórica que marca la vida de la mujer inserta en una sociedad en transformación, aunque amenazada, brota también una nueva espiritualidad, marcada por los signos de la gratuidad y la esperanza, como experiencia de la gracia reencontrada en la historia. Sin embargo, no podemos decir que esta experiencia sea generalizada; por eso podemos hablar solamente de rasgos nuevos.

La misma conflictividad que viven nuestras Iglesias, influidas por el temor, las distancias y la manipulación religiosa efectuada desde los intereses de sectores privilegiados, es uno de los factores que más obstaculiza el desarrollo y la toma de conciencia para nuevas formas de vivir la fe.

La relectura de la Biblia de cara a nuestra propia realidad ha sido sin lugar a dudas un factor determinante en la transformación de las conciencias y de los cristianos nicaragüenses, en particular de la mujer; pero sigue siendo un desafío la posibilidad de una relectura bíblica realizada desde la perspectiva de la mujer, con ojos y sentimientos de mujer, para redescubrir o seguir redescubriendo desde su propia perspectiva un nuevo rostro de Dios, una imagen más humana y más cercana de Jesús.

Reconocemos otro desafío entre nosotras mismas: todo el énfasis en la maternidad, en el ser madre, puede ser peligroso porque nos puede limitar a nuestras funciones biológicas. Elogiar a la madre puede ser la peor forma de una ideología machista. A veces nos sentimos balanceándonos entre la justa reivindicación de la madre y una alabanza machista. Por eso, evitar un engaño machista es otro gran desafío.

Está claro que una conclusión sobre la nueva espiritualidad no puede realizarse todavía, la realidad nicaragüense está cambiando, transformándose, caminando. Habrá nuevos desafíos en el futuro que ahora no nos podemos imaginar. Con los desafíos ya planteados estamos luchando en nuestra continua caminata por el desierto hacia el país prometido de la paz, de la justicia, de la igualdad, de la liberación, *de la mujer y del hombre*.

LA FUERZA DEL DESNUDO

Una reflexión sobre el Encuentro de Teología desde la Mujer, celebrado en Buenos Aires.

Elsa Tamez

Les voy a contar cómo nació Ce Acatl Topiltzin, el famoso sacerdote de Quetzalcóatl, Dios de la vida, y quien fue conocido más tarde por el mismo nombre de su Dios: Quetzalcóatl².

Según la leyenda procedente de los orígenes de la cultura tolteca, había un hombre llamado Mixcóatl, gran jefe de los toltecas. Era guerrero, tenía una fuerza extraordinaria; muchos hombres de guerra, lo que hoy llamaríamos soldados, le acompañaban en sus conquistas. Cuando se estableció en Culhuacán y fundó allí su capital, decidió conquistar los pueblos vecinos. Conquistó Morelos, Toluca, Teotlalpan y otros pueblos.

La leyenda dice que una vez, durante la conquista de Morelos, se le apareció una hermosa mujer que no era tolteca. Chimalman, nombre de la joven, al verlo, "puso en el suelo su rodela, tiró sus flechas y sus lanzadardos y quedó en pie, desnuda sin enaguas ni camisa". Mixcóatl, turbado por la aparición de la mujer y sus inesperada desnudez, le disparó sus flechas: "la primera que le disparó le pasó por encima y ella sólo se inclinó; la segunda que le disparó le pasó junto al costado y no más dobló la vara; la tercera que le disparó solamente la cogió ella con la mano; y la cuarta que le disparó la sacó por entre las piernas". El gran jefe guerrero, sorprendido, no supo qué hacer y se retiró para alistarse y proveerse de más flechas. Entre tanto, Chimalman huyó y se escondió "en la caverna de la barranca grande". Mixcóatl quiso verla de nuevo y salió a buscarla pero no la encontró. Entonces se enojó y le dio por maltratar a las mujeres de Cuernavaca. Estas no soportaron más los maltratos y dijeron: "busquémosla". Cuando la encontraron le dijeron:

"te busca Mixcóatl, y por causa tuya maltrata a tus hermanas menores. . ." Al oír esto, Chimalman se dirigió al encuentro de Mixcóatl. Al verlo, se desnudó ante él nuevamente, y colocó en el suelo su ropa y sus flechas. Mixcóatl volvió a dispararle sin ningún resultado. Después de esto no le quedó más que unirse a ella. Allí concibieron a Quetzalcóatl, a quien podríamos considerar como el fundador de una de las más apreciadas culturas precolombinas: la tolteca.

Esta hermosa historia, elevada al plano de metáfora, extendida y releída desde la situación actual de la mujer latinoamericana, desde el ángulo de la teología, nos ofrece un plan para recapitular las presentes experiencias de la mujer inserta en el campo teológico.

El punto de arranque para la reflexión es la reunión latinoamericana de Teología de la Liberación desde la perspectiva de la mujer, celebrada en Buenos Aires, del 31 de octubre al 4 de noviembre de 1985.

En esa reunión nos encontramos 27 mujeres de nueve países de Latinoamérica, "nos desnudamos" e intentamos confrontar y detener varias "flechas" lanzadas contra la mujer desde nuestra sociedad machista, y procuramos buscar caminos para "contribuir al nacimiento del niño Jesús entre nosotros, los latinoamericanos; el Hijo, cuyo Padre, el Dios de la vida, consagra para la salvación del mundo la liberación de los hombres y las mujeres y la construcción de una nueva manera de vivir entre los seres humanos, en justicia, amor, paz y libertad".

Pareciera que Quetzalcóatl y Jesucristo se dieran la mano haciendo una alianza contra los dioses de la guerra, del dinero que produce injusticia y contra los dioses que exigen sacrificios humanos: contra Molok, Mamón y Huitzilopostli.

MIXCOATL AL DESNUDO

La figura de Mixcóatl; el personaje guerrero, podría encarnar, de acuerdo a nuestro marco de reflexión, distintas instancias que han generado y generan actitudes negativas hacia la mujer. Así, por ejemplo, se podría hablar de la sociedad machista latinoamericana a nivel socio-económico, político, ideológico y cultural; también se podría incluir la instancia eclesial, marcadamente masculinizante, y por último, la instancia teológica, la cual abarcaría la formación teológica, los recursos bibliográficos y el discurso teológico

y sus sujetos; son niveles cuyos agentes activos han sido mayormente varones.

Mixcóatl encarnaría esas instancias ya que la figura de guerrero está expresada con *estereotipos* propiamente masculinos. Subrayamos la palabra estereotipos porque esta expresión no necesariamente constituye lo que es y debería ser el ser varón. Es la opinión común la que elabora la figura varón. Así, Mixcóatl es el poderoso guerrero, dominador, jefe, a quien hay que traerle mujeres bellas para su satisfacción sexual.

En la consulta de Buenos Aires se recogió algo de lo que la instancia sociedad ha generado contra la mujer. Decimos algo porque esta realidad era de todas conocida y porque la centralidad de nuestra reunión quiso estar marcada por los avances de la mujer en su realización, y los aportes de ella en el quehacer teológico latinoamericano. Sin embargo se retomaron los temas de la violencia contra la mujer en países represivos (Betty Salomón y Lucía Villagrán), la violencia sexual, la desventaja en el campo laboral (Mabel Filippini) y otros. En la instancia de la Iglesia, Cora Ferro recapituló la baja concepción de la mujer que se refleja a través de la historia en el *Eco Católico Costarricense*, órgano oficial de la Iglesia católica de ese país. Araceli Rocchetti nos habló entre otras cosas de la "deuda interna" de la Iglesia protestante hacia la mujer. María José Rosado, por su parte, nos presentó el importantísimo rol de la religiosa y sus dificultades en la pastoral como mujer; este mismo tema lo abordó Graciela Uribe. En la instancia teológica, María Clara Bingemer, en la primera parte de su ponencia desentrañó las raíces mismas, teológicas, que discriminan a la mujer. Así mismo, Alida Verhoeven rechazó el lenguaje, la imagen o el símbolo que excluye la vivencia y reflexión de mujeres, jóvenes, pueblos y naciones de otras razas y de otro color de piel.

Estas denuncias, entre otras, fueron apenas recapitulaciones de lo que las mujeres han experimentado por parte de Mixcóatl. Sus flechas lanzadas a la mujer son las que tradicionalmente conocemos como discriminación, sometimiento, opresión y violencia. Flechas que van dirigidas con más puntería y fuerza hacia la mujer pobre.

MIXCOATL Y EL DISCURSO TEOLÓGICO

Si observamos los temas que se aglutinan alrededor del gran guerrero, podríamos hacer la conexión entre éstos y el discurso teológico tradicional. Veamos.

Si Mixcóatl ha logrado imponer su poder frente a otros pueblos, el discurso teológico tradicional ha mostrado igualmente un espíritu impositivo en todas las esferas de la vida. Esto desde varios ángulos, como por ejemplo, la visión dicotómica del mundo en su ya conocido proceso de construir un mundo de abstracciones espiritualizantes a partir, incluso, de las mismas ideas abstractas; separa la vida concreta y la experiencia cotidiana de Dios del discurso teológico, lo cual desemboca en la peligrosa dicotomía de lo trascendente y lo concreto, lo material y lo espiritual, el cuerpo y el alma. Es una concepción del mundo que ha resultado perjudicial para la mujer, como muy bien lo ha expuesto María Clara Bingemer en su ponencia.

La Teología de la Liberación ha señalado otro camino en su metodología, al explicitar que su punto de partida es la praxis de liberación en un contexto de opresión y la experiencia de Dios o vida de fe, simultáneamente. Por eso las mujeres inmersas en el campo teológico acogemos con agrado esta manera de hacer teología, pues al tocar la esfera de lo concreto se toca o se debe tocar necesariamente lo cotidiano y por ende las relaciones varón-mujer.

Generalmente la teología tradicional, si llega a tocar lo cotidiano, lo hace para aplicar lo que primero ha pensado o para espiritualizarlo, o como algo periférico en su teología. La Teología de la Liberación creada desde la perspectiva de la mujer, no sólo toca lo cotidiano, sino además hace que forme parte de su quehacer teológico como punto de partida; y en tanto tal, se tiende no sólo a conocerlo sino a transformarlo en lo que respecta a la situación actual de la mujer, especialmente la pobre. Por eso afirmamos que el punto de partida de la teología no sólo es la práctica por la justicia y la experiencia de Dios, sino también "la praxis del cariño", es decir, las relaciones fraternales que deberían existir entre el hombre y la mujer; los ancianos, los jóvenes y los niños, y todas las personas entre sí. La praxis del cariño incluye, en suma, la vivencia de lo cotidiano. De esa manera el horizonte del discurso teológico se abre para dar cabida a otras ópticas, como la de la mujer.

Decimos que el punto de vista de la teología tradicional es impositivo porque muchas veces se presenta como la única manera de ver el mundo. Si se proponen otras maneras de "hablar de Dios"², se les niega su decir, como ha sucedido en nuestro continente. Afortunadamente, en los últimos años, han surgido otras formas de hablar

de Dios además de la Teología de la Liberación, como la Teología Asiática, Africana, Negra y Feminista. Las mujeres en América Latina damos la bienvenida a estas teologías, pero acogemos la teología latinoamericana de la liberación como nuestra teología, añadiéndole la perspectiva de la mujer.

Un aspecto impositivo del pensamiento occidental, no sólo teológico sino en general, es el logocentrismo. Se cree que la única manera de abordar la realidad, o la mejor, es a través del discurso racional, o en otras palabras, la lógica occidental sistemática; se rechazan como poco serias o secundarias, distintas formas de expresar la vida real, formas tales como la poesía, el juego, la pintura y otras. En este sentido cabe decir, que en Buenos Aires fue notable el consenso que hubo entre las mujeres en la búsqueda de nuevas posibilidades epistemológicas.

Volvamos a la lectura del relato. Si Mixcóatl se dedica constantemente a la guerra, su relación constante y cotidiana es con sus soldados varones. Su horizonte siempre es el mismo, la manera de experimentar la vida está regida por un solo ritmo. Este relacionamiento unilateral le hace ver las cosas de una sola manera y por lo tanto le hace creer que las cosas son así porque así son y deben ser, naturalmente. En otras palabras, lo que se es es lo que se debe ser. Mixcóatl necesita de otros horizontes, así como también la teología y nuestros compañeros teólogos necesitan de nuevos acentos y ampliaciones de ópticas que los enriquezcan.

En ese sentido, la Teología de la Liberación, en respuesta a los reclamos de otros sectores olvidados entre los marginados, y por estar situada en determinado lugar y tiempo y considerar la historia como uno de sus ejes, muestra en su discurso nuevos horizontes cuya ampliación sigue adelante, debido a la incorporación novedosa de otros sujetos en el quehacer teológico tales como las mujeres, los indígenas y los negros de América Latina. Estos son sujetos que alargan la óptica del discurso teológico al incluirse no sólo como temas sino como teólogos(as).

Mixcóatl, no obstante, tiene valores que no son despreciables, al contrario, se deben acoger: él es valiente, es capaz de afrontar la dureza de la montaña o el sol quemante de los llanos. No le dan miedo las situaciones difíciles, sabe enfrentarse a otros guerreros. Es combativo y puede ser en algunos momentos compasivo con sus com-

pañeros que caen. Del mismo modo, las mujeres necesitan de una teología combativa y militante, es decir, que desentrañe desde su raíz las causas de su marginación desde una perspectiva bíblica y teológica. Asimismo, la mujer debe reclamar y afirmar con vehemencia el derecho de ser criatura a imagen y semejanza de Dios. Ha de desautorizar con su teología las lecturas bíblicas que intenten mostrar su inferioridad como palabra de Dios, y luchar por señalar nuevas pautas hermenéuticas sobre las que se pueda elaborar una lectura bíblica liberadora.

La diferencia entre la combatividad de Mixcóatl y la de las mujeres, es que la de aquél tiene como fin el vasallaje o conquista de otros, mientras que la combatividad del discurso teológico femenino se da en la búsqueda de la justicia. Esta tiene como protagonista a las víctimas precisamente, mientras que el gran jefe representa a los dominadores y su guerrerismo tiene como propósito subyugar a los demás. De allí que el discurso teológico tradicional sea impositivo y monolítico.

Chimalman tiene flechas también, pero no las tira contra el varón como lo hace Mixcóatl contra la mujer. Las armas de Chimalman son de denuncia, de análisis para mostrar lo contrario y para buscar un camino que nos conduzca a una nueva manera de ser mujer, de ser varón, y por consiguiente, de ser hermanos delante de Dios y las personas.

CHIMALMAN ANTES DE SU DESNUDEZ

La palabra Chimalman quiere decir mano-escudo. Chimalman no se llamaba Chimalman antes de su encuentro con Mixcóatl. Se le dio el nombre posteriormente, por su acción inaudita de detener las flechas que le lanzó Mixcóatl.

Chimalman no tenía nombre, era una mujer desconocida, era la no-tolteca y, por así decirlo, la no-Chimalman. Tuvo que hacer su aparición en la historia, atreverse a desnudarse y enfrentar las flechas de Mixcóatl para poder tener un nombre, para llamarse Chimalman.

Chimalman tenía belleza (cubierta con ropas), juventud, y flechas, pero no tenía nombre. Cosa extraña: existía y no existía a la vez. Estaba sola con su belleza, su juventud y sus flechas; oculta, ignorada, silenciada por la historia (escrita, por supuesto). Era como la siempre ausente de los presentes o la siempre presente pero invisible. En

el relato sabemos lo que es ser Chimalman, sin embargo no sabemos con precisión lo que era ser no-Chimalman. Podemos elevarla y admirarla por su belleza y juventud o podemos rebajarla y tomarla como una vulgar e inmoral guerrera. Hay una nebulosa que impide definir a no-Chimalman.

¿Qué es ser mujer? Esa fue una de las preguntas centrales en nuestra reunión en Buenos Aires, pues nuestro tema era teología desde la mujer. Nos preocupamos por tratar de descubrir la identidad de ésta, de su experiencia de Dios, de su forma cotidiana de vivir la religiosidad. Carmen Lora y Cecilia Barbechea nos presentaron una excelente ponencia sobre la identidad de la mujer a partir de la sexualidad; Consuelo del Prado, bajo su exposición "Yo siento a Dios de otro modo" nos compartió lo que podría ser la espiritualidad de la mujer, tema que también abordó Beatriz Arellano desde la perspectiva nicaragüense actual. Consuelo Lapiedra incursionó sobre la religiosidad popular en la experiencia cotidiana de la mujer andina; y Teresa Porcile conjugó excelentemente las dimensiones espiritualidad y belleza desde la perspectiva de la mujer. En todos estos aportes estuvo presente la preocupación fundamental del significado del ser mujer, algo bastante difícil de definir, pues se entrecruzan estereotipos impuestos y anhelos particulares de lo que deseamos que fuera el ser mujer. Pareciera que pasamos de lo cierto a lo incierto y de lo incierto a lo posible. Rechazamos "lo cierto" en el sentido de lo que la ideología machista de nuestra sociedad, con todos sus medios de comunicación, define claramente como identidad femenina. Pero no nos quedamos en lo incierto o en la nebulosa del ser no-Chimalman.

Hubo un consenso general por tratar de dar nombre a nuestra identidad. No en el sentido de definir cualidades exclusivas femeninas, sino descubrir acentos o matices más predominantes en la mujer; el Documento Final de nuestra reunión recoge esta perspectiva.

No-Chimalman, la mujer no-tolteca, para poder tener nombre y entrar en la historia necesitó de un encuentro con Mixcóatl; sola no pudo hacerlo, ni menos fecundar una cultura en la cual ella fuese también vértebra. Pero en el encuentro tuvo que ser mano-escudo, es decir, debió ser capaz de hacer frente a los ataques del guerrero y detener las flechas, despedazándolas. Chimalman no atacó al guerrero, puso sus flechas en el suelo; antes bien, invitó a Mixcóatl a desnudarse

también, es decir, a conocerse a sí mismo y a compartirse en un plano de igualdad con ella.

Quedó claro en Buenos Aires que nuestra intención no era eliminar a los compañeros varones, ni exterminar el discurso teológico actual. Nuestra lucha, la cual debe ser vehemente, es contra la ideología machista, cuyas víctimas son los varones y muchas mujeres también, ya que éstas fungen como víctimas pero también como cómplices; y contra todo el sistema guerrero opresor que produce la muerte a miles de inocentes, especialmente a los más pobres. De allí nuestra preocupación siempre presente de articular el movimiento feminista con el movimiento popular, como muy bien lo expusieron Itziar Lozano y Maruja González. A nivel teológico, nuestra intención es recrear la teología latinoamericana con una honda perspectiva de "la mujer-escudo", e invitar a nuestros compañeros teólogos a fecundar con nosotras esa teología.

El primer intento de Chimalman fue tímido, pues cuando huyó Mixcóatl, ella también huyó para esconderse en "la caverna de la barranca grande". La turbación de Mixcóatl y los deseos por encontrarla de nuevo fueron negativos para "las mujeres menores". Dice la leyenda que a Mixcóatl le dio por maltratarlas. Sin embargo, este hecho negativo generó la organización y solidaridad de las mujeres de Cuernavaca, en el momento en que dispusieron buscarla. En respuesta a los reclamos de las mismas mujeres, Chimalman tuvo que volver a hacerle frente a Mixcóatl, dejando para siempre "la caverna de la barranca grande".

Muchas mujeres latinoamericanas están conscientes de que al dar los primeros pasos para asomarse a la historia y ser protagonistas ya no pueden volverse atrás, se pierden terrenos ganados; por eso, aunque lentamente, va progresando el movimiento popular de mujeres, como lo mostró Rosario Saavedra en Buenos Aires. En todo caso, bastantes mujeres de este continente hemos entrado en los últimos años de nuestra historia en la búsqueda y conquista de un nombre: queremos pasar de invisibles a visibles, de objetos a sujetos, de no-Chimalmanas a Chimalmanas.

LA FUERZA DE LA DESNUDEZ

Chimalman, dijimos, alcanzó ese nombre después de atreverse a salir al encuentro de Mixcóatl, de tener la osadía de desnudarse frente a él y de haber sido capaz de detener o dejar pasar

las flechas del gran jefe sin dejarse herir. Su actuación fue sabia y sin precedentes; altamente simbólica.

Pareciera que el punto que generó la marcha de la escena fue el atrevimiento del desnudo; pues la fuerza que adquirió en este caso fue tal que hizo posible que la fuerza hostil se sorprendiera, confundiera, turbara, se retirara y volviera.

Por otro lado, se podría afirmar simbólicamente que esa libre iniciativa de la joven le dio fuerza para afrontar los dardos del varón. Se trata de una enérgica y exquisita invitación a volver a empezar, o a empezar. Veamos algunos aspectos valiosos de la osada Chimalman y la mujer latinoamericana de hoy día.

En primer lugar debemos mencionar que esta bella mujer aparece en el camino en medio de una época difícil: Mixcóatl y su gente están fundando un imperio. Recién se establecieron en Culhuacán e iniciaron la conquista y dominio de otros pueblos vecinos. Es durante la toma de Morelos que Mixcóatl la encuentra en el camino. Ella es muy valiente al aventurarse a aparecer en esa situación violenta. No es tolteca, como el dominador, por lo tanto su valentía es mayor. La acompañan dos armas: las flechas y el desnudo; ambas importantes. Las primeras para lanzarlas y acabar con aquéllos que la quieren desnudar o violar (o torturarla, como los verdugos de nuestros gobiernos represivos). La segunda—dentro del simbolismo—, para conocerse a sí misma— y para invitar al otro también a desnudarse, es decir, despojarse de toda su tradición privilegiada que la sociedad le ha otorgado como gran jefe, para que se conozca también a sí mismo como varón y para que ambos, mujer y varón, en un plano de igualdad procreen en justicia, amor, paz y placer una nueva cultura bajo la bendición del Dios de la vida: Quetzalcóatl.

La actitud de Mixcóatl frente a la mujer desnuda es de una total turbación, tal vez mezclada con fascinación: se siente amenazado. No sabe qué hacer. Lo primero que se le ocurre es atacarla, en otras palabras, actuar según su costumbre guerrera e impositiva. Más turbación se añade a su espíritu cuando Chimalman no se deja herir, su velocidad mágica detiene las flechas. Turbado por el desnudo y molesto por la defensa, Mixcóatl queda desarmado; en esta primera ocasión su actitud es de retirada. El, a estas alturas, no es capaz de desnudarse; ese paso es uno de los más difíciles, implica un nuevo nacimiento, sí, pero también la muerte de una manera vieja de vivir.

Esto le lleva tiempo y varios encuentros. Por eso Mixcóatl y Chimalman se encuentran una vez más y repiten la escena anterior.

En nuestra reunión de Buenos Aires, algunas mujeres compartieron su experiencia en el proceso de toma de conciencia de su ser mujer, sus agradables descubrimientos de sí mismas y sus dificultades con sus compañeros de trabajo o de lucha; pues casi todas las presentes habían tenido ya un grado de compromiso con el movimiento popular o con las Comunidades Eclesiales de Base. El desnudo significaba un tanto el quitarse las vestimentas que la sociedad, la Iglesia y la teología habían confeccionado para las mujeres; se trataba de vestimentas hechas al gusto y conveniencia de la ideología machista que permea todas nuestras instituciones y la mentalidad de muchos varones. También se compartió la manera como se colaboraba con otras compañeras de base, de la Iglesia o del movimiento popular, para que éstas se atrevan también a desnudarse. Mercedes Pereira nos compartió su experiencia en la práctica pastoral con mujeres campesinas, y Amparo Ferrer nos relató la práctica creativa de las mujeres en los comedores populares infantiles del Perú.

Ivone Gebara nos expuso su sistematización, a partir de su experiencia, de cómo la mujer hace teología; Nelly Ritchie compartió su manera de entender la Cristología; María Clara Bingemar la Trinidad desde la perspectiva de la mujer y Beatriz Melano Cauch el Reino de Dios. Todos estos temas fueron ejemplos de cómo las mujeres hablamos de Dios.

Se recogieron asimismo figuras de mujeres valientes (como Chimalman) en la Biblia: María Teresa Cavalcanti nos presentó un bello trabajo sobre las profetizas en el Antiguo Testamento y Leonor Aída Concha sobre María como mujer del pueblo.

La actitud de las mujeres en Buenos Aires fue parecida a la de Chimalman, la mujer-escudo: las armas que hieren las colocamos en el suelo por un momento, nos despojamos de nuestras vestimentas impuestas y, bajo formas novedosas, poderosas y a la vez placenteras, destruimos esas armas que nos sometían al procurar, en nuestro caso, recrear un discurso teológico a partir de nuestra experiencia cotidiana de discriminación y liberación, y de nuestra manera particular de sentir a Dios.



Las liturgias diarias eran el alimento que nos reforzaba y consolidaba en el camino en el que "nos habíamos atrevido a aparecer", camino difícil, momento cruel del sistema capitalista machista, pero a la vez muy estimulador, puesto que ya muchas mujeres y en aumento creciente estaban en ese camino. Por eso vimos que en medio de él también se podría celebrar "una fiesta de plaza pública", como dice nuestro Documento Final, por la alegría de encontrarse mujeres de distintas disciplinas y confesiones, preocupadas por la falta de justicia y paz en nuestro continente; mujeres que han adquirido el compromiso de contribuir a que el Reino de Dios se haga presente.

Hubo, en síntesis, muchos aspectos que nos estimularon; nos dimos cuenta también de nuestras grandes lagunas y de la necesidad de mejorar y profundizar otros aspectos.

Es importante señalar que éste no fue un evento aislado. Si el encuentro fue positivo y grato, obedece en mucho al hecho de que fue fruto de un trabajo previo: eventos realizados con mujeres de base con comunidades cristianas populares, encuentros nacionales de teólogas, sistematización de reflexiones de mujeres cristianas de base y su experiencia de Dios a nivel vivencial y conceptual, talleres con mujeres sobre Biblia y patriarcalismo, encuentros con mujeres campesinas y religiosas, y trabajos colectivos de psicólogas que colaboran en comunidades eclesiales de base.

No sabemos qué motivaría a Chimalman a salir al camino para encontrarse con Mixcóatl; tuvo que haber habido una razón, algo que la animara. La realidad en América Latina y el redescubrimiento de nuevos rostros de Dios en ella han sido en muchos casos, un móvil que ha llevado a las mujeres a hacerse presentes en el camino, a repensar su condición femenina y a animarse a desnudar para ser capaz de proponer nuevas maneras de relacionamiento con los varones. Sin embargo, también se han necesitado estímulos concretos, como el que nos propició la ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos de del Tercer Mundo) al ofrecernos una plataforma para el quehacer teológico del Tercer Mundo desde la perspectiva de la mujer; a esta institución le agradecemos, así como también a la Pastoral de la Mujer y el Niño del CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) por su eficaz y cariñosa acogida en Buenos Aires.

DESNUDOS PARA RECREAR LA HISTORIA

Mixcóatl y Chimalman se unen después de dos enfrentamientos. Ese mismo día conciben a su hijo Ce Actl Topiltzin. Poco tiempo después, antes del nacimiento del hijo, Mixcóatl es asesinado por uno de sus capitanes, y Chimalman frente al hecho se refugia en la tierra de sus padres. El usurpador toma Culhuacán y Chimalman muere al dar a luz a su hijo. El niño nace y crece en el exilio, al cuidado de sus abuelos maternos. Allí asimila la cultura materna y acoge el credo de la madre: la devoción por el Dios Quetzalcóatl, a quien más tarde le sirve como sacerdote y asume el mismo nombre, siguiendo la tradición indígena.

Años después, ya con el nombre Quetzalcóatl, es llamado por un grupo de personas para que retome el poder. Así llega el joven Quetzalcóatl nuevamente a Culhuacán y vence al usurpador. Allí cambia la capital de Culhuacán a Tula y difunde una nueva manera de vivir. Además se convierte en el más conocido benefactor y propagador de la estimada cultura tolteca. Introduce los beneficios de la civilización materna así como al dios Quetzalcóatl, el dios más bondadoso de la cultura indígena antigua. A través de los años, la historia lo fue cubriendo de mitos. Se dice que era inmensamente culto, inventor de todos los beneficios que disfrutaba el mundo, él fue quien le dio al hombre el maíz, el cual él mismo robó en el reino de los muertos al viejo dios de los infiernos; era el padre de la agricultura, del calendario ritual, de la escritura, la as-

tronomía, la medicina, etc. Había gran abundancia de todo para todos; dice el relato que "estaban muy ricos y no les faltaba cosa alguna, ni habría hambre ni falta de maíz, ni comían las mazorcas de maíz pequeño sino con ellas calentaban los baños como con leña"¹.

La historia continúa con todos sus ya sabidos altibajos. Nosotras nos quedamos aquí para nuestra relectura simbólica de la leyenda.

Así, pues, si Chimalman invita a Mixcóatl a desnudarse también, y si éste acepta, es para reinventar la historia. Es decir, poner las armas en el suelo, así como también las vestiduras condicionadas por la sociedad y recomenzar una nueva manera de vivir. Esto es fecundar la historia con nuevos horizontes.

Lamentablemente esta práctica es tan riesgosa que puede producir la muerte. Mixcóatl es asesinado por su sociedad a causa de la ambición de poder de otros. Chimalman muere al dar a luz. Ambos mueren: el uno matado con cuchillo, la otra por dar vida. Pero ambos para darle paso a Quetzalcóatl, para que viva y recree la historia. A nivel simbólico y a nivel real, la vida comúnmente viene después de la muerte y siempre en tensión con ella. Con Quetzalcóatl apareció el Quinto Sol, que representa la nueva humanidad, según la leyenda. Son los hombres perfectos que poseen, gracias al Dios Quetzalcóatl, la planta perfecta, el maíz. Pero hay que tener presente que sin la aparición de Chimalman, la historia tolteca hubiera sido muy diferente, pues aquellos seguirían siendo la horda semibárbara procedente de Jalisco o Zacatecas. Topiltzin, nacido de Chimalman y Mixcóatl, reinventó la historia a causa de la visión del mundo que le legó la religión materna.

Las mujeres latinoamericanas junto con nuestros compañeros queremos recrear la historia cultural, eclesial y teológica; cultivarla con nuevas manos, nuevas semillas, nuevos cuidados y nuevas armas; producir nuevos frutos, nuevas relaciones cotidianas, nuevas maneras de practicar la fe en la Iglesia y hacer nuevos discursos teológicos. En síntesis, hacer salir "el Sexto Sol" bajo el amparo de nuestro Señor Jesucristo y curar juntos, varón y mujer, "las venas abiertas de América Latina".

Los peligros siempre están presentes. Quetzalcóatl nace y crece en el exilio, sufre la persecución, primero del asesino de su padre y después

de los adoradores de otro dios que exige sacrificios humanos. Así también, por ejemplo, nuestra teología latinoamericana nace y crece bajo la mirada de fuerzas hostiles que se resisten a colaborar en la procreación de esta nueva historia, cultura y sociedad que anhelamos.

Uno de los grandes méritos de Quetzalcóatl es precisamente propagar la fe del dios Quetzalcóatl, dios de la vida, creador de los hombres y mujeres con su propia sangre, según la leyenda. Dios que se encarna en una hormiga para introducirse en el cerro Tonacatépetl y robar un grano de maíz a fin de dárselo a los seres humanos para que puedan éstos alimentarse para vivir. Dios amigo que enseña a sus criaturas a sembrar dicho maíz, a tallar el jade, a construir sus casas. Dios que junto con otros colegas se muere voluntariamente para que los hombres, mujeres, ancianos y niños, puedan moverse y respirar. Se trata del dios que rechaza los sacrificios humanos y entra en pugna con otros dioses y sacerdotes que para vivir necesitan de la sangre de los hombres.

Este dios de los indígenas de la cultura mexicana es aquél que, como dijimos al inicio, entra en coalición con nuestro Dios de la Biblia. El Dios de la vida, creador y liberador nuestro que por medio de su Hijo Jesucristo (encarnado en la historia, muerto y resucitado para darnos vida abundante) nos indica el camino a seguir en la tarea de recrear la historia y la cultura, con el propósito de hacer visible su reino.

Jesús y Quetzalcóatl, nacidos en el exilio, perseguidos por enemigos, bondadosos con la humanidad, entran en alianza para hacer frente a los dioses extraños que esclavizan a los hombres y a las mujeres, como lo es el dios de las riquezas, Mamón; o los dioses que exigen sacrificios humanos como Huitzilopochtli, dios de los Aztecas y Molok, deidad de los amonitas.

Todos estos dioses aún están vivos hoy, encarnados en nuestro sistema. Por eso la lucha de los dioses y la de los humanos, continúa.

NOTAS

1. El relato lo tomamos del libro de Ignacio Bernal, titulado *Tenochtitlán en una isla* (México: Fondo de Cultura Económica, SEP, 1984) pp. 84-86.
2. Frase de Gustavo Gutiérrez en su libro *Hablar de Dios, una reflexión sobre el libro de Job* (Lima: CEP, 1986).
3. Bernal, p. 90.
4. *Ibid*, p. 91.



DOMINGOS DE AGOSTO

Rubén Cabello

18 DOMINGO ORDINARIO (3 de agosto 1986)

Las lecturas nos hablan de cómo la comunidad cristiana debe dar su importancia, pero —al mismo tiempo— relativizar todos los bienes en función del bien absoluto.

Qohelet 1,2; 2,21-23. Para la conciencia cristiana moderna que enfatiza el valor de lo temporal, la lectura del Qohelet puede producir un choque no pequeño. Pero el cristiano no puede sencillamente ignorar la afirmación de que, a la luz de la muerte, todo es vanidad (palabra que se repite 35 veces en este pequeño libro). Sin duda que esta afirmación debe ser interpretada a la luz de los demás libros inspirados y aun del mismo autor, cuando al final (12,13s) absolutiza el temor de Dios y el guardar su mandamiento; pero en cualquier caso nos llama a una verdadera relativización de todo bien humano y nos confronta con la pregunta de si no absolutizamos esos bienes humanos son pretexto de darles su verdadero valor.

Col 3,1-5.9-11. En cierto contraste con la lectura anterior, el mismo tema está ahora iluminado por Cristo: la vida y la muerte sí tienen un sentido en la fe. Cristo ha muerto y ha resucitado a la vida definitiva; nosotros, por la fe y el bautismo, participamos ya desde ahora de su muerte y de su resurrección. A esta luz tenemos que juzgar el sentido de toda nuestra actuación y el valor de todas las cosas: debemos así dar muerte (mortificar) a todo lo que impida que nosotros y los demás participen de esa vida de Cristo (la codicia, los malos deseos, etc) y buscar lo que favorezca el crecimiento de esa vida ya presente en nosotros.

Lc 12,13-21. Los versos 13 y 14 señalan una "autonomía", pero que se debe leer a la luz de la afirmación de fe: Cristo Señor de todas las cosas. El pasaje, leído en su aspecto positivo, enfatiza la dimensión espiritual del Reino que está en este mundo pero que no es del mundo. La parábola contra la codicia repite el contenido doctrinal que encontramos en las lecturas anteriores; le recuerda a la comunidad que los bienes temporales no son una "propiedad" sino una administración para el servicio; y que esto, por paradoja, es un verdadero enriquecerse ante Dios.

DOMINGO 19 ORDINARIO (10 de agosto 1986)

Bajo diversos aspectos, las tres lecturas abordan el tema de la fe, de la fidelidad a Dios que se acerca para invitarnos a confiar y a expresar con obras nuestra confianza.

Sabiduría 18,6-9. Como ha sido Dios en el pasado, así lo sigue siendo. La obra de Dios es siempre de justicia, de fidelidad y de misericordia. El nos invita a fiarnos de El para que seamos en verdad su pueblo. Hoy nos cuenta la historia de su decisión por nosotros y pide una decisión de parte nuestra: ¿creemos o no creemos en El?

Hebreos 11,1-2.8-19. Por medio del autor, Dios nos exhorta a la confianza y nos recuerda un aspecto de lo que es la fe: la seguridad de que vendrá lo que se espera, la convicción de realidades presentes aunque no se vean. Con el recuerdo de Abraham, nuestro padre en la fe (que esperó contra toda esperanza Rom 4,18) se explicita otro aspecto clave de lo que es la fe: la entrega incondicional, la respuesta del hombre a Dios que se revela.

Lucas 12,32-48. En un contexto en el que se describe lo que es la comunidad de los discípulos de Jesús (cap 12), el pasaje enfatiza: 1) la confianza, porque Dios es Padre y da el verdadero bien: el Reino



(v. 32). 2) La comprensión de los verdaderos bienes en donde hay que poner el corazón (v. 33-34). 3) La esperanza activa y diligente (vigilante) pues ciertamente el Señor va a regresar pero no sabemos cuándo, y hay que aprovechar el tiempo (35-40). 4) La fidelidad en ser buen administrador de lo mucho que se ha dado a cada uno de nosotros. Sin duda que se contempla en primer lugar a "los pastores"; pero todo cristiano ha recibido mucho en administración para el servicio de los demás. Es claro que se incluyen aquí los bienes temporales, pero los primeros versículos (32-34) nos impiden reducir a este nivel los bienes recibidos.

DOMINGO 20 ORDINARIO (17 de agosto 1986)

La comunidad participa de la suerte de Jesús en su misión: "traer fuego a la tierra"; y en el modo como la realiza: ser motivo de contradicción, de división, de persecución.

Jeremías 38,4-6.8-10. *Se nos recuerda hoy uno de los momentos de la "pasión" de Jeremías. El caso no es meramente un recuerdo curioso o interesante de lo que pasó a Jeremías hace 2,500 años; es una advertencia presente de lo que implica también hoy a la comunidad el seguir a Jesús; en el ser —en Jesús— sembradores del fuego de Dios en la tierra (3a. lectura).*

Hebreos 12,1-4. *Cristo es el que nos conduce a la fe y el que está al término de la misma. La frase "renunciando al gozo" o "en lugar del gozo", parece que se debe traducir más bien así "por el gozo que se le proponía" acepta la cruz. Lo que Jesús para sí y para nosotros es el regreso gozoso al Padre; y la cruz se acepta como el camino misterioso. Su ejemplo no sólo nos invita, sino que nos capacita para que podamos recorrer Su camino al gozo del Padre.*

Lucas 12,49-53. *Jesús trae "el fuego"; inicia el tiempo final, el tiempo de juicio y salvación, el tiempo del don del Espíritu. Y esto precisamente a través del misterio de la cruz, de su "hundirse" (bautismo) en la pasión y en la muerte. Su venida no puede ser ignorada porque viene a destruir el "statu quo" del mundo, la paz del mundo; viene a introducir el conflicto salvífico, una crisis (un juicio) de salvación. La decisión por Cristo implica el riesgo de la división y de la ruptura. En Cristo, el cristiano es portador del "fuego", es un "bautizado" en la pasión de Cristo y un objeto de contradicción. Este es el camino para el regreso gozoso al Padre. Entre otras cosas, este texto destruye la falacia de querer identificar la Paz que trae Cristo con la paz que él viene a destruir: la paz del que está "a gusto" a costa de los demás, la paz de criterios meramente humanos.*

DOMINGO 21 ORDINARIO (24 de agosto 1986)

En los tiempos finales en los que ya estamos, la salvación es ofrecida a todos; pero el participar de ella implica una colaboración de parte nuestra (puerta estrecha) y un aceptar las "correcciones" del Señor, "porque el Señor corrige a los que ama" para que sean auténticos mensajeros de su nombre.

Isaías 66,18-21. *En este pasaje, el Señor anuncia un tiempo en el cual la elección reservada a Israel se extenderá a todos los pueblos de toda lengua. A todos se ofrecerá la salvación. Para esto, el Señor promete enviar, "de entre los sobrevivientes" mensajeros a todos los rincones de la tierra para que den a conocer su gloria y su nombre. A la luz de Cristo, sabemos que su comunidad es la comunidad de los sobrevivientes, de los mensajeros enviados a revelar su nombre. ¿Pero hasta dónde nos comportamos en realidad como mensajeros del Señor para revelar su nombre, su gloria a los demás?*

Hebreos 12,5-7.11-13. *A todos ha preocupado siempre el misterio del sufrimiento; y con frecuencia las respuestas van desde la desesperación hasta el cinismo. El cristiano, como individuo y como comunidad, no escapa a esta pregunta, sobre todo porque, en no pocas ocasiones, mientras más bien trata de portarse, parece y no sólo parece sino que con frecuencia "le va peor". La lectura presenta una de las respuestas de Dios a esta pregunta. La razón es "porque el Señor corrige a los que ama". El sufrimiento no es un "castigo" sino una corrección del Padre que nos ama, para que sirvamos mejor como mensajeros de su nombre, para revelar su gloria.*

Lucas 13,22-30. *En buena parte se repiten los temas de la primera lectura, pero ahora con un énfasis especial en boca de Jesús, sobre todo en que no basta con ser de la comunidad de Jesús (haber comido y bebido con él) sino que es necesario comportarse como seguidores de Jesús. Según la primera lectura se diría: es necesario comportarse como verdaderos mensajeros del Señor, y que revele-*

mos con nuestra vida su Nombre y su Gloria, aunque esto implique el que humanamente nos vaya "del todo mal": derramar la sangre, como dice la segunda lectura.

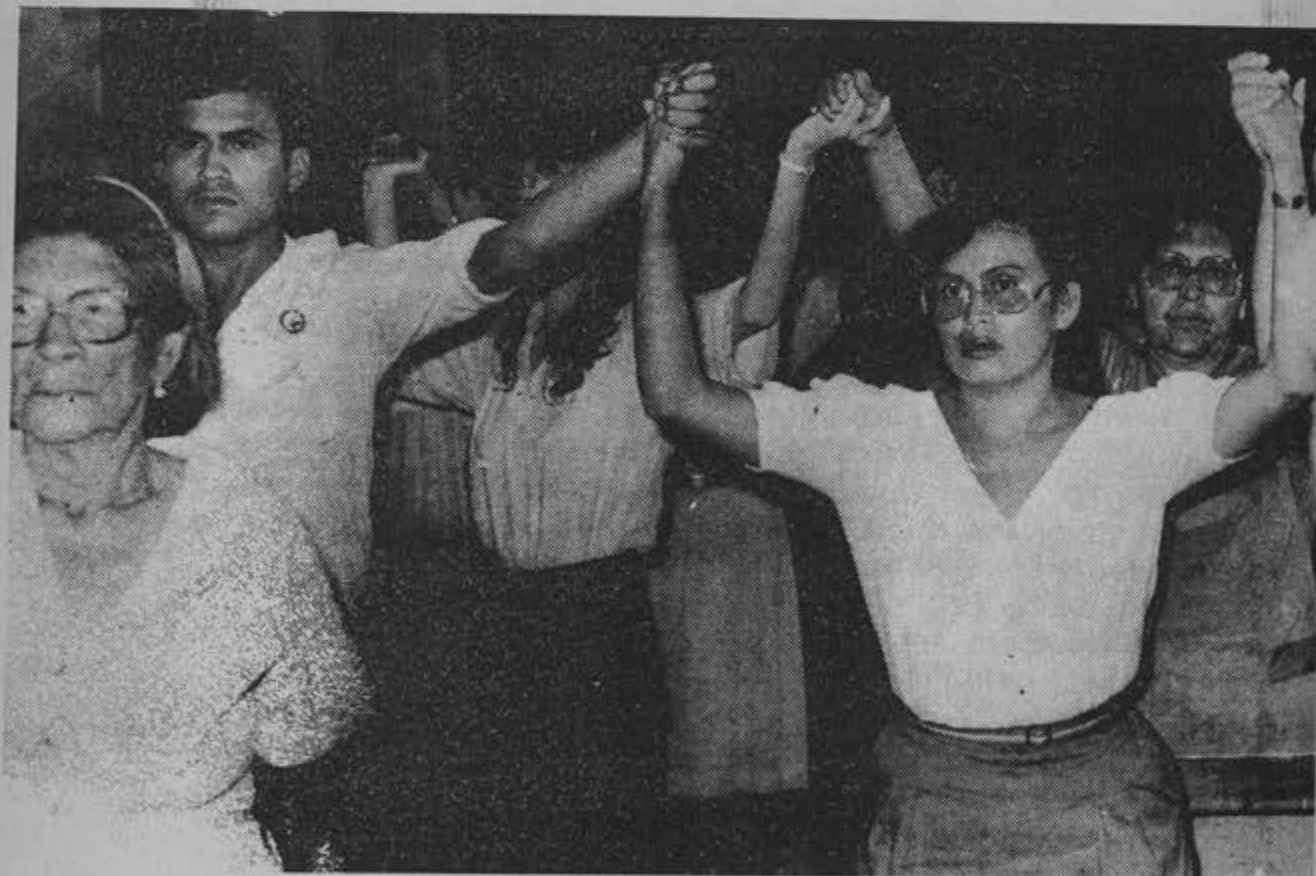
DOMINGO 22 ORDINARIO (31 de agosto 1986)

El tema básico de las lecturas es el de la "humildad" (reconocer nuestra verdad ante Dios), y el de la preferencia que la comunidad debe tener por los pobres.

Sirácide 3,19-21.30-31. Los consejos del Sirácide están tomados de la sabiduría popular, pero de una sabiduría que ha tenido una profunda experiencia de Dios. El camino de "hallar gracia" ante los hombres y ante Dios no es la altanería, la vanidad o el engreimiento; Israel aprendió por la experiencia de la esclavitud y de la derrota la conciencia de su incapacidad y de su pequeñez. Sólo aceptando su "verdad", encuentra el camino abierto para llegar al Señor, el único poderoso para salvar al hombre. También ahora la comunidad debe aprender que sólo es comunidad de Yahvé en la medida en que reconoce su debilidad e incapacidad, y que su auxilio viene del Señor.

Hebreos 12,18-19.22-24. Sus temas son independientes de las otras dos lecturas. El punto de contacto está en no dejarnos impresionar por las apariencias: la nueva y estupenda salvación, la Nueva Alianza, aunque es una cercanía a Dios, a Jesús, el mediador perfecto, no tiene los signos externos llamativos y violentos de la primera alianza.

Lucas 14.1.7-14. Jesús nos presenta dos lecciones sapienciales. La primera (7-11), tiene un contenido parecido a la primera lectura. Jesús recuerda una regla de urbanidad para sacar así la actitud fundamental del hombre ante Dios. Esta actitud debe manifestarse también ante los hombres, no por una falsa modestia, sino por un reconocer que todo lo que se tiene es don de Dios y que por lo tanto no estamos en condiciones de antepoernos a nadie. La segunda enseñanza urge el sentido cristiano de la donación de todo, aun de sí mismo, a los demás, y con preferencia a los pobres. Lo que se da a ellos, se da a Dios, a Cristo, cuyo sacramento es el pobre.



LA MUJER QUE COMPLICO LA HISTORIA DE LA SALVACION

Elsa Tamez

Artículo aparecido en REB
Revista Eclesiástica Brasileira
Fasc. 179, Septiembre 1985,
Anexo Estudios Bíblicos 7, p. 56.
Trad. Carlos Cervantes sj.

INTRODUCCION

El intento por leer la Biblia a partir de una perspectiva femenina, principalmente tratándose de mujeres del Tercer Mundo, es difícil y conflictivo, pero urgente y necesario.

Es difícil porque al hacerlo desde una perspectiva tercermundista teniendo como punto de partida y de referencia constante la praxis de liberación en su contexto de opresión, se remueven inevitablemente las bases de la elaboración teológica clásica occidental. Además, al hacerlo a partir de una perspectiva de la mujer, tropezamos no sólo con el problema de la ideología machista del Primer Mundo y del Tercero, sino también y sobre todo con el problema del dogma de autoridad bíblica. En este sentido se vuelve más fácil releer la Biblia desde una perspectiva latinoamericana y tercermundista que desde la óptica de la mujer. Esto es porque, en el primer caso, la misma Biblia da las claves de lectura liberadora al presentar acontecimientos llenos de sentido¹, los cuales se convierten en ejes o pautas de lectura de toda la Biblia en una perspectiva de liberación. Esto lo podemos constatar en relatos como el Exodo (evento cargado de sentido) que se prolonga en la práctica histórica de Jesús, pasando por los profetas.

En el segundo caso, leer la Biblia desde la perspectiva de la mujer se vuelve más difícil porque la misma Biblia es fruto de un ambiente estructurado patriarcalmente; y aunque se hable de liberación, la mujer no se siente mencionada explícitamente, a excepción de algunos casos como el de Débora o el de la relación de Jesús con las

mujeres. Las claves de lectura de esta perspectiva son más difíciles de encontrar. Por eso, algunas feministas rechazan la Biblia como Palabra de Dios pues lo que en ella encuentran es una legislación antifeminista. Sin embargo, una cosa es cierta: encontraremos la clave feminista si seguimos la clave de lectura de liberación del pueblo oprimido.

Necesitamos entonces reubicar el problema de la autoridad bíblica, y buscar nuevos criterios hermenéuticos al abordar la Biblia desde una perspectiva tercermundista y feminista. Cabe advertir que este tema "es una historia sin fin"².

EXPERIENCIA Y AUTORIDAD BIBLICA

Como latinoamericana reconozco que existe una gran falta de atención en cuanto a la situación de discriminación de la mujer en nuestro contexto. Una de las principales razones es el proceso de lucha por la liberación que viven los pueblos latinoamericanos pobres y dominados. Actualmente la mayor atención recae, como un imán, en el genocidio de los campesinos e indios de Guatemala, en la desaparición y muerte de tantas personas en El Salvador, Honduras, Chile, Argentina, Brasil; en las violaciones de los derechos humanos de las dictaduras del Cono Sur y la resistencia popular; en la incertidumbre de lo que pasará en Nicaragua, un pueblo que intenta cambiar el estilo de vida común llevado por los otros pueblos de América Latina.

Ahora nos queda reconocer que esta situación que absorbe nuestra atención nos enseña que la mujer, inmersa en ese proceso latinoamericano, siente con más profundidad su condición de explotación-marginalización-humillación, porque todo el ambiente machista tradicional se manifiesta con más crueldad y brutalidad en los agentes de la represión, sobre todo en lo que se refiere al sexo. Además de esto, en el interior del propio círculo que lucha por la liberación, siente la marginalización que le es impuesta por sus propios compañeros en las decisiones, tareas, etc. Por eso, nosotras latinoamericanas conscientes, creemos que en el proceso de búsqueda de una nueva sociedad no se puede dejar de lado este grave error que tienen las sociedades de subestimar a seres humanos por razón de su raza, sexo o etnia.

La mujer latinoamericana se entrega con gran dedicación a la lucha por el bienestar del pueblo en general; y en esa entrega, reclama simultáneamente su derecho de ser humano-pleno.

Resulta obvio que en esta situación convulsionada y en cambio en donde la historia marcha a grandes pasos, la mayor atención no se concentra en una parte del sujeto histórico global, sino en su totalidad. Se repiensa en lo que significa vida contra muerte, tanto de la mujer como de los hombres, niños, ancianos, indígenas y negros. Esta reflexión vida-muerte es la que actualmente tiene mayor interés.

Evidentemente, en esta situación, se relativizan los conceptos teológicos tradicionales de autoridad bíblica. En estas situaciones en donde la vida se vive en un hilo fácilmente se rompen los esquemas dogmáticos tradicionales, para buscar ansiosamente otros. Precisamente por vivir esta experiencia límite, los cristianos buscan vivir intensamente la fe y se preguntan, no por ejercicio mental sino por necesidad real: ¿Qué es la palabra de Dios? ¿Cuál es la voluntad de Dios? ¿En qué Dios creo?

Es algo así como comer en el templo los "panes de la proposición" a pesar de la tradición (Mc 2, 25-26), o el combate en sábado contra Antíoco Epífanes cuando el pueblo dirigido por los macabeos luchaba por su soberanía y por la fidelidad a la ley, a pesar de estar yendo contra la misma ley (1 Mac 2,41); o negar la interpretación bíblica como palabra inmutable de Dios para afirmar el mensaje liberador del Evangelio. Esto quiere decir: buscar la palabra de Dios con el texto, a pesar o aun en contra del mismo texto bíblico. Con esto me parece que reconstruimos el texto para quedar más de acuerdo con el Evangelio, porque paradójicamente a veces se va en contra de un texto por fidelidad a la globalidad del texto bíblico.

En el intento de buscar un nuevo paradigma de autoridad bíblica, Letty Russell sostiene que dicha autoridad se afirma en la comunidad y no sobre ella³. Desde mi perspectiva latinoamericana yo afirmaré que sí, que se define en la comunidad, aunque teniendo como criterio el derecho de todos a la vida. En otras palabras, es el derecho de todos a la vida (don de Dios) el que da a la comunidad la autoridad para discernir los criterios de autoridad bíblica. Concretamente, la lectura del texto se manifiesta de la manera en que más favorezca a las grandes mayorías populares, a los "preferidos de Yahveh". Esto sucede con frecuencia en las Comunidades Cristianas de Base.

La autoridad inherente a la estructura patriarcal de la Biblia, queda igualmente relativizada en

este proceso de lectura. En general, las personas de las comunidades superan este obstáculo de una manera simplista, diciendo que aquello pasó en otros tiempos, mientras que hoy los tiempos ya cambiaron. Pero el mensaje de Dios sigue siendo el de que todos podemos vivir bien y dignamente, pues para eso fuimos creados.

Existe una relación muy estrecha entre la vida de la fe y la vida política; es este espacio común el que da lugar o propicia la creación de nuevas proposiciones teológicas, hermenéuticas y pastorales. En términos de hermenéutica lo más nuevo es lo que llamamos relecturas bíblicas. Carlos Mesters, biblista del Brasil, dice que éste es un fenómeno literario muy constante en la Biblia, por el cual se utilizan textos antiguos de libros bíblicos ya existentes en la composición de libros más recientes de la misma Biblia, confiéndose así un nuevo sentido a esos textos antiguos⁴.

Una relectura actual es una nueva lectura histórica y militante de la Biblia, hecha con una opción consciente de la óptica y el lugar social: la de los pobres y oprimidos. Hoy en día los sectores cristianos que están envueltos en la lucha específica de la mujer reclaman la ampliación de esa óptica. No basta tener una visión liberadora de la realidad, pues ello no garantiza una lectura feminista de la Biblia es precisamente leer la Biblia con ojos de mujer; esto es, con conciencia femenina. Esto está empezando en América Latina, aunque ligada siempre esta preocupación por la mujer, con la preocupación de Jesús por los pequeños (Mt 25).

HACIA UN PARADIGMA DE INTERPRETACION LATINOAMERICANA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA MUJER

Nosotros, cristianos y cristianas inmersos en el proceso de liberación, creemos que la Biblia tiene un sentido liberador para la vida. Dios se define como liberador por sus obras en favor de los oprimidos (lo hizo con Israel por ser pueblo oprimido y con los pobres dentro del mismo pueblo de Israel). El acontecimiento fundamental de esta interpretación —según dice Severino Croatto, biblista argentino— es el del Exodo pues "genera acontecimientos nuevos con sus lecturas correspondientes. . . Se celebra la liberación no como simple acción de gracias triunfal sino como reconocimiento de fe en Dios liberador, que siempre y a pesar de todo puede liberar"⁵. El hecho de pensar a Dios de esta manera

surge de la experiencia de liberación del Exodo y de otras etapas críticas. Esta experiencia se reinterpreta en la Biblia en situaciones nuevas y con un nuevo sentido.

Creo que otro gran núcleo paradigmático que se articula coherentemente al del Exodo es la práctica histórica de Jesucristo, que es una relectura del Exodo⁶; no es necesario recordar la misión liberadora de Jesús al asumir e incorporar el dolor de todos los pobres y oprimidos de su época. Este núcleo paradigmático nos orienta a leer el texto bíblico desde una perspectiva de liberación. Siendo así, los textos patriarcales, racistas y clasistas, quedan fuera de la órbita de este núcleo; y por tanto, se neutralizan⁷.

En la Biblia existen relecturas de eventos generadores de sentido que son hechos con el propósito de actualizar la fe en situaciones de crisis porque su impacto original se agotó. Entonces, esa relectura se hace no por curiosidad intelectual de conocer cosas antiguas, sino para responder a situaciones de la vida presente. Como dice Carlos Mesters, "nuestro presente entra y funciona como filtro, criterios y luz en la búsqueda de sentido de los textos bíblicos"⁸.

Aunque el canon se haya fijado, la presencia de Dios no se fijó. Las mujeres cristianas, motivadas por el Espíritu, buscan en su vida actual al Dios liberador del Exodo, y a Jesucristo que continúa actuando en la historia hoy. La Biblia, asentada en estos dos hechos, que en última instancia son sólo uno, nos revela cómo escuchar hoy y en nuestra realidad la Palabra de Dios; es decir, se coloca como un criterio de discernimiento de la presencia de Dios hoy⁹. Orientadas por esta experiencia, las mujeres no tomarán nunca como norma un texto que ordene la sumisión.



Partiendo de esta perspectiva, la lectura de la Biblia resulta conflictiva para la mujer: ella escuchará la voz de Dios a su favor, lo cual no sucede con la mayoría de los hombres, en parte por la propia visión masculina, y en parte porque se sienten afectados en aquellos privilegios que la tradición masculinizante de la cultura les otorgó siempre. Este conflicto es sano porque nos hace pensar en lo que realmente significa conversión (metanoia) y en el Hombre Nuevo en toda la extensión de la palabra, lo cual supone cambiar radicalmente la actitud machista no sólo en términos teóricos sino también en la práctica y por convicción personal.

Peró ¡cuidado! Leer la Biblia desde una perspectiva feminista y de mujer del Tercer mundo implica confrontar dos mujeres. Es lo que haremos al desarrollar nuestra lectura.

LA HISTORIA DE UNA MUJER OPRIMIDA: AGAR (Gén 16,21)

Generalmente cuando se habla de la mujer en la Biblia, destacan siempre las mujeres famosas como Débora, la reina Ester, Sara, María. Sin embargo, nunca se mencionan las mujeres esclavas, pobres o paganas como la esclava egipcia de Sara: Agar. Si lo hacemos es sólo para humillarlas y colocarlas como modelos negativos de ser mujer. En una lectura tradicional, Agar sería así un modelo negativo porque se volvió rebelde y no se sometió a su ama Sara.

Al leer los relatos de Sara y Agar (Gén 16,1-14; 21, 8-20) nuestra tendencia es identificarnos con Sara, la bella esposa del gran patriarca Abraham, el padre de nuestra fe. Esto se debe a dos razones: primero, porque los relatos están contruidos en tal forma que llevan al lector a identificarse con el personaje preferido por el narrador, el cual narrador marcará junto con los de su categoría, toda la historia de Israel. En segundo lugar, porque los medios de comunicación actuales enfatizan continuamente la sumisión de los trabajadores; entonces se ve como natural la actitud prepotente de Sara en relación con Agar.

Por tanto necesitamos estar conscientes de esos dos elementos, y tomar distancia de ellos para poder leer el texto y si es posible, reconstruirlo a partir de una perspectiva feminista del Tercer Mundo.

La historia, nada extraña para las empleadas domésticas de hoy, ocurrió hace miles de años, durante la III dinastía de Ur y la XII dinastía egip-

cia. Llega hasta nosotros a través de dos fuentes: la yahvista (Gén 16)¹⁰, redactada en el siglo X, y la elohísta (Gén 21)¹¹, del siglo VII. Ambos capítulos pueden ser variantes de una misma tradición¹², o dos acontecimientos separados¹³. Esto no resulta relevante para nuestra lectura, pues aunque haya diferencias sobre todo en las acciones y características de los personajes, vamos a leer el relato tal como aparece en el texto bíblico; esto es, vamos a leer el c. 21 como continuación del 16. Tampoco haremos caso de las posibles etiologías que produjeron el texto (la existencia de ismaelitas y el pozo de Laai-Río) pues, siguiendo a Von Rad, creemos que el centro de gravedad no se encuentra ahí¹⁴. Nuestra intención, repetimos, es leer la historia en su estado actual desde la perspectiva de la esclava.

AGAR E ISMAEL COMPLICAN LA HISTORIA DE LA SALVACION

Todo estaba bien planeado para la vida de Abraham y Sara. Pero entonces una mujer esclava y su hijo quiebran la historia y la marcan con su presencia. ¿Quién es Agar?

Agar es una esclava, una criada al servicio de Sara (la esposa de Abraham). En aquel tiempo los esclavos eran pocos, y estaban destinados, en general, al servicio doméstico. Sólo las personas muy instaladas lograban tener esclavos¹⁵. Abraham y Sara eran un matrimonio con muchas posesiones; consideraban su riqueza como una bendición de Dios, lo cual era muy común en la mentalidad hebrea. Un esclavo era una propiedad, un objeto que se podía comprar y vender. Su valor era de 20, 30 ó 40 siclos. Había diferentes clases de esclavos; entre ellos estaban los prisioneros de guerra reducidos a la esclavitud, los que se compraban, los hijos nacidos de esclavos que vivían en la casa patriarcal, los que se vendían a sí mismos por causa de la miseria en la que habían caído, y así otros¹⁶. En la Torah se encuentran varias leyes que intentan volver más soportable la vida de estos pobres esclavos.

Por aquel tiempo las relaciones entre Egipto y Asia eran pacíficas¹⁷, de ahí que Agar no podría haber sido una prisionera de guerra vendida a Abraham. Lo más probable es que Agar hubiese sido comprada para atender a Sara, pues ya existía entonces el tráfico de esclavos (Gén 17,27); también es probable que hubiese sido una "apiru"¹⁸ que se vendió por causa de su extrema

pobreza. El texto no nos dice cómo llegó Agar a ser esclava de Sara, pero nos deja claro que era una esclava¹⁹. Ella era al mismo tiempo esclava que atendía a su ama en los servicios domésticos y que eventualmente podría servir de nana para los hijos de la señora.

Agar era una egipcia, lo cual constituía otro agravante a su situación. Los extranjeros eran discriminados en Israel y contados entre los menos favorecidos: viudas, huérfanos y pobres. Eran los más oprimidos. Varias veces las leyes hebreas amonestan a los israelitas para que no abusen de sus servicios. La solidaridad entre los hebreos sólo se daba con los de su raza; por eso preferían buscar esclavos extranjeros en lugar de someter a los de su propia sangre. Otra desventaja de los esclavos extranjeros era el hecho de que tenían que permanecer para siempre en esa condición, a diferencia de los esclavos hebreos, quienes podían recobrar su libertad en el año jubilar (Dt 25,44-46). Agar estaba destinada a servir para siempre a Sara, a reserva de que sus dueños le concedieran la libertad por gracia.

En cuanto mujer, Agar resulta triplemente oprimida: por su situación social, por su raza y por su sexo. Sabido es que Israel era una sociedad patriarcal, y por tanto, la mujer tenía un lugar bastante secundario en la sociedad. Pues bien, esta mujer egipcia y esclava es la que va a desordenar los magníficos planes de Dios para la pareja hebrea de Sara y Abraham.

El Señor promete a Abraham una gran descendencia (Gén 15), y paradójicamente, su esposa no puede tener hijos. Se dice que esto es así para mostrar que para Dios no hay nada imposible, que es interpretación propia del redactor yahvista, o que se trata de un recurso literario para interesar al lector. Pero ¿por qué no decir que esto sucede para dar un gran paso en la historia de la salvación en favor del gran contingente de marginados de la tierra?

Sara padece de algo que constituye la mayor vergüenza para la mujer en el mundo oriental: esterilidad. Aunque esta esterilidad sea temporal, tal como lo sabremos posteriormente, resulta una bendición para Agar pues será ella la que llevará en su vientre al primogénito de Abraham.

Sara se rehusa a aceptar la esterilidad, al no poder dar descendencia a Abraham; para ello recurre a las leyes de familia de los hurritas, a las cuales estaban acostumbrados²⁰. Entrega a la es-

clava Agar a Abraham, como esposa. En la región mediterránea era una práctica común el que la esposa entregara una de sus esclavas a su esposo para asegurarle descendencia. Raquel y Lía hicieron la misma cosa; en este caso los hijos de la esclava eran legalmente hijos de su ama. Un documento de Nuzi registra un caso semejante al de Sara: "Si Gilimninu puede tener hijos, Shennima no debe tomar otra esposa; sin embargo, si Gilimninu no puede tenerlos, Gilimninu debe ofrecer a Shennima una mujer del país de Lullu (es decir, una esclava) como concubina. En este caso Gilimninu tendrá derechos legales sobre la descendencia"¹.

Agar está grávida. Esta primera aparición de Agar ocurre después del capítulo 15, en el cual Dios promete una numerosa descendencia a Abraham; en el capítulo siguiente aparece Agar grávida de Abraham, y aquí se inicia el cumplimiento de la promesa pues nacerá un hijo de las entrañas de Abraham (Gén 15,4), lo cual resultaría normal de acuerdo al código familiar de la época. Sin embargo, esto no satisfacía ni el ideal de Abraham ni el de la cultura hebrea pues la presencia de sangre esclava y extranjera hacía impuro el linaje. La hermosa Sara, hebrea, era la que tendría que concebir un hijo del patriarca (Gén 18) para que la promesa de la descendencia se cumpliera sin comprometer o al narrador, o a la cultura, o a la tradición. Sin embargo, la concepción de Sara llegó tarde, ya no se podía borrar la historia de Ismael, el hijo de la esclava, quien estará siempre en medio de todos exigiendo sus derechos de primogenitura y de ser hijo legítimo de Abraham.

La aparición de Agar e Ismael en la historia patriarcal no es un simple recurso para propiciar el suspenso y el interés en el relato al retardar así el cumplimiento de la promesa en Isaac². Desde el punto de vista literario podría parecerlo, pero no desde su significado. Su contenido es desafiante y no se puede evadir. Si esta historia fue recogida por la tradición y se incluyó en la historia bíblica, es porque tiene un sentido para los lectores: "los marginados exigen ser incluidos en la historia de la salvación, inclusive como primogénitos". Ellos rompen nuestros esquemas, y complican nuestra historia.

AGAR RECHAZA SU CONDICION DE ESCLAVA

Al pasar de sierva a concubina, escogida para ser madre del hijo de Abraham, Agar toma concien-

cia y rompe con su situación de esclava. Dios la bendijo con un hijo, y ella no renunciará a él en favor de su ama. Agar rompe entonces con la legalidad y se considera persona igual a su antigua señora. Agar ya no se siente esclava, sin poder de decisión; ahora es la esposa grávida del patriarca, y el cumplimiento de la promesa se inicia en ella. Quizá Agar reconocería que era extranjera y esclava; pero sabía que el gran rey Amenemes I tampoco había sido de sangre real, como lo había anunciado la profecía de Neferiti³ y, más aún, fundó la dinastía XII de Egipto. Quizá Agar pensó que Abraham estaba de su lado, y no hizo caso de las leyes; Sara, sin embargo, exige que éstas se apliquen. En el v. 5 Sara evoca una fórmula jurídica para pedir protección legal⁴: "mi agravio recaiga sobre ti. Yo puse mi esclava en tu seno, pero al verse ella encinta me mira con desprecio. Juzgue Yahveh entre nosotros dos" (Gén 16,5).

El código de Hammurabi tenía previstas duras penas para las esclavas que al pasar a ser concubinas se igualasen a las esposas. La primera parte de esta norma no se aplica a Sara, pero sí la segunda:

"Una sacerdotista de la casta de Naditum que esté libre para casarse pero no para tener hijos, ofrecerá una esclava a su marido para que ésta pueda darle hijos. En el caso de que la concubina se arrogase una posición de igualdad con su ama, ésta deberá degradarla a su estado original de esclava, pero no podrá venderla a otros (Código de Hammurabi 146).

Sara ve amenazados sus derechos de esposa y patrona. Prefiere conservar su posición de señora que conservar el hijo de Abraham, niño que según las normas debería ser su hijo⁵.

Abraham obedece a Sara y a la ley, que pesan más que los sentimientos de Agar o los propios sentimientos en relación a su futuro hijo. Agar sale perdiendo.

Abraham rompe relaciones con Agar; ésta es degradada a su antigua condición de sierva. Sara no se conforma con esto; no la expulsa porque la ley lo prohíbe (Código de Hammurabi 146), pero comienza a maltratarla con violencia (v 6), al grado de que Agar huye, desafiando los peligros del desierto.

Sara la oprimió tanto quizá porque Agar había hecho resistencia. Para Agar era inaceptable volver a su antigua condición jurídica; se rehúsa a la esclavitud; no hace nada para agradar a su ama,

para someterse a ella. La rebeldía de Agar así llega a tal punto que prefiere morir en el desierto. Sólo tiene dos alternativas: someterse a Sara y soportar sus golpes y humillaciones, o morir en el desierto; escoge la segunda y huye^{2 6}.

En el capítulo 21, enlazado con el 16 por medio del v 9, tiene lugar la patética escena de la expulsión de Agar e Ismael. Es una escena común entre las empleadas domésticas en nuestras ciudades: la muchacha es expulsada de la casa por estar embarazada de un hijo del patrón.

Hay una gran fiesta. Sara está feliz porque su propio hijo, Isaac, fue destetado; ya pasaron los tres primeros años de vida previstos para ello. Todos están contentos porque el segundo hijo del patriarca ya superó el periodo de mayores riesgos de mortalidad infantil, y entra ahora en una nueva etapa de vida. Los hermanos Ismael e Isaac ríen inocentemente^{2 7}.

Este cuadro de los niños despierta la memoria de Sara. Le hace recordar que Ismael, su hijo adoptivo, ya no le es necesario. Su propio hijo, Isaac, ya pasó los peligros de la infancia. Ismael, hijo de Abraham y no de Sara, debe irse ahora para no participar de la herencia con Isaac. El comportamiento de Sara es egoísta y cruel, hay que reconocerlo. Algunos comentaristas han buscado suavizar este comportamiento diciendo que Ismael no reía 'con' Isaac, sino que se reía 'de él'^{2 8} y esto es lo que habría disgustado a Sara. Pero, como dice Speiser, "no hay nada en el texto que sugiera que Ismael se hubiera estado burlando de Isaac. Esta interpretación es sólo una deducción de lectores que se esfuerzan por suavizar el comportamiento de Sara"^{2 9}.

Este texto nos presenta también un problema en relación con la edad de Ismael. Obviamente el narrador (elohista) le adjudica una edad un poco mayor que la de Isaac pues, cuando Abraham los despide, coloca al niño en el hombro de Agar (v 14) y más tarde, ya en el desierto, Agar pone al niño debajo de un arbusto (v 15); por otra parte, conforme a la fuente sacerdotal el joven debería tener aquí unos 17 años.

Este argumento ha sido empleado también para atenuar la crueldad de Sara. Si Ismael hubiera tenido 17 años y de esa edad hubiera estado molestando y burlándose del pequeño Isaac, resultaría natural que la madre hubiera reaccionado y buscado proteger a su hijo. Pero nuestro relato elohísta pinta un tierno cuadro de los

hermanos riendo durante la fiesta; por ello resalta más el egoísmo de Sara. Ella actúa así porque quiere ser la única señora, esposa y madre de la descendencia prometida, del heredero esperado; éstos son sus verdaderos motivos, y no como se dice frecuentemente, porque hubiera tenido más visión que Abraham o porque hubiera seguido más de cerca el plan de Dios. Dios la deja actuar porque tenía otros planes para Agar, mejores aún de los que le estaban reservados en la casa del patriarca.

En este capítulo Agar no es criada de Sara sino una esclava de la casa que llegó a ser concubina. Por eso Sara pide a Abraham, el jefe del clan, que la expulse de la casa junto con su hijo: "Despide a esta criada y a su hijo, pues no va a heredar el hijo de esa criada juntamente con mi hijo, con Isaac" (21,10).

Sara no se refiere a Ismael como hijo de Abraham; sólo ve en él la sangre de la esclava egipcia. Tampoco llama a Agar por su nombre, sino con desprecio: "esta criada". Por tanto hace resaltar las desigualdades sociales. Ismael es diferente de Isaac por ser hijo de "esta criada", a diferencia de Isaac, hijo de la señora de la casa.

La petición que Sara hace a Abraham va en contra de la ley vigente entonces. Sara rompe con la legalidad porque en este caso no le conviene. El hijo nacido de una esclava cuyo padre fuera el señor de la casa, sería libre y estaría exento de la posibilidad de ser expulsado de la casa. La legislación de aquella región reconocía el derecho de elección en el hijo de la señora, la esposa, pero no como único heredero. Por tanto, el hijo de una esclava que fuese adoptado (en este caso Ismael) sería igual que Isaac en lo concerniente a la herencia (Código de Hammurabi 170). "Nadie puede cambiar esta legislación, ni aun la señora de la casa; y por ley, el hijo de Agar no podría haber sido expulsado"^{3 0}. Sara recurre a la legislación cuando le favorece, y rompe con ella cuando no le conviene.

Abraham se rehusa en un primer momento, pues amaba mucho a su hijo; y quién sabe, quizá también a Agar, lo cual dicho sea de paso podría haber sido causa de que Sara la acometiera con tanto celo^{3 1}. También podría ser que Abraham no quisiera romper con la ley.

Por mandato del "ángel del Señor" —personaje al que veremos más adelante— y no por el mandato de Sara, Abraham los despide, evidente-

mente muy a disgusto. La escena que describe el narrador está cargada de tristeza: "Levantose, pues, Abraham de mañana, tomó pan, un odre de agua, y se lo dio a Agar; le puso al hombro el niño, y la despidió" (Gén 21,14).

Agar no era ya la altiva y rebelde del capítulo 16. Aquí da pena verla dirigirse al desierto con su hijo. En este capítulo ella no huye ya por voluntad propia, sino que es expulsada por la voluntad de Sara y de Abraham. Ante esa injusticia Agar no se rebela ni pide la gracia de quedarse. A fin de cuentas ella sale respirando una libertad mayor: recupera a su hijo —ahora ella es la única dueña—, ni Abraham ni Sara tienen derechos legales sobre ella. Tendrá que luchar duro, puesto que será madre y padre de esta criatura, pero ciertamente no será ya más objeto de nadie, mientras que Sara pertenecerá siempre a Abraham.

La intención de Sara era marginarla de la historia y quedar ella sola dueña de la descendencia de Abraham. No obstante queda la sangre de Abraham en Ismael ¿quién podrá eliminarlo? La amenaza para Sara sólo terminaría si Ismael muriese en el desierto.

DIOS BENDICE A AGAR E ISMAEL

Dos veces fue a dar la esclava al desierto y dos veces el ángel del Señor la socorrió³². La primera vez estaba grávida junto a una fuente (Gén 16-17); la segunda, a punto de morir de sed (Gén 21,16). En ambas ocasiones el Señor le dio sabios consejos y la bendijo. En su primer encuentro con Dios Agar casi no da crédito; en el segundo ya no le queda duda puesto que Dios la salvará a ella y a su hijo estando a punto de morir.

Agar es la única mujer del Antiguo Testamento que tiene la experiencia de una teofanía (manifestación de Dios), c. 16. Esto es muy revelador. Las teofanías fueron experimentadas por grandes hombres, como Abraham, Moisés, Jacob, fundadores de la fe hebrea ¿cómo entonces sucede ello a una mujer esclava, egipcia? ¿Cómo fue que tuvo el privilegio de conversar con el Señor? ¿Será sólo porque Dios se compadece de ella en el desierto? Agar experimenta esa teofanía porque el Señor quiere mostrar que esos oprimidos son sus hijos y co-creadores de la historia. Dios no deja que se pierdan en el desierto, ni que mueran sin dejar rastro. Ellos tienen que vivir y crecer para desafiar constantemente a los que hacen la historia desde la cima, partiendo de

intereses oligárquicos; deben vivir para ser parte de la historia y luchar por ser sujetos de ella.

En el capítulo 16, Agar se sorprende de que ese Dios de los hebreos se fije en ella, una criada, esclava, pagana. . . ¡una mujer! Agar dice: "¿Si será que he llegado a ver aquí las espaldas de aquél que me ve?" (Gén 16,13). Agar no se habría dado cuenta de que Dios se le había acercado precisamente porque ella era una esclava. Por esto no está muy segura de que sea verdad lo que experimentó: ¿Será verdad que me ve, que me cuida, que se interesa por mí? ¡Yo que estoy fuera del clan de Abraham!

Curiosamente Agar da un nombre a Dios: lo llama "el Dios que me ve"³³ porque ese Dios vio su opresión y le ofreció grandes planes para el futuro de su hijo.

Cuando el ángel del Señor la encuentra perdida en el desierto, le pregunta: "Agar, esclava de Sara ¿de dónde vienes y a dónde vas?" Estas no son simples palabras retóricas; están cargadas de sentido y abarcan la totalidad de su vida. "¿De dónde vienes?" evoca una reflexión sobre su pasado; conlleva varias preguntas: ¿Cómo vivió su vida en la casa de Abraham y Sara? ¿Qué hicieron de esa vida? ¿Qué hizo consigo misma, qué le hicieron? "¿A dónde vas?" implica una reflexión hacia el futuro: ¿cuáles son sus planes, cuál su esperanza, su utopía? En definitiva ¿en quién confía?³⁴.

Agar sólo responde a la primera pregunta y lo hace con toda honestidad: "estoy huyendo de mi ama Sara". Con esta afirmación repudia la esclavitud, su vida pasada, los malos tratos de su señora. Respecto a la segunda pregunta, Agar guarda silencio. No sabe ni qué decir ni qué hacer. ¡Está desorientada! No tuvo tiempo de hacer planes ¡simplemente huyó de la opresión!

El v. 9 (c 16) nos desconcierta por su trama. Los estudiosos coinciden en que es una inserción posterior³⁵, pero no por eso puede dejarse de lado. Estamos haciendo la relectura del texto en su redacción final, y así, debemos interpretar esas palabras conforme a nuestra relectura.

El ángel del Señor aconseja a Agar que vuelva y se someta a Sara, su antigua ama de la cual ya se había liberado. ¡Este es el consejo del Señor! ¿Se ha colocado del lado de los opresores? Así lo debió haber pensado también Agar. . . Si así lo entendemos estaríamos yendo en contra del texto. Los planes del Señor no son que Agar

vuelva a la opresión, o como algunos sostienen volver porque "Yahveh no tolera el quebrantamiento de una orden legal"³⁶. Lo que Dios quiere es salvarla y salvar a su hijo; y el camino posible, al menos por ahora, no es el desierto sino el regreso a la casa de Abraham. Aún no había nacido Ismael. Los tres primeros años de vida eran cruciales para su existencia: Ismael debería pasar por todos los peligros de muerte que eran comunes hasta el destete. Agar debe esperar un poco más porque, además de todo, Ismael debía de nacer en la casa de Abraham para poder mostrar su primogenitura (Dt 21, 15-17) y para participar de la alianza por medio de la circuncisión (Gén 17). Esto le garantizará su participación en la historia de la salvación y le dará derecho a presentarse como heredero de Abraham.

Para Agar no debió haber sido fácil aceptar la propuesta del Señor puesto que Dios la aumenta: "multiplicaré de tal modo tu descendencia que por su gran multitud no podrá contarse" (Gén 16,10). Para el cumplimiento de dicha promesa, la primera preocupación era la de asegurar la vida del hijo que ella esperaba. El Señor lo afirma al anunciarle de antemano su nombre, lo que será y hará en la historia.

Esto se debe a que Yahveh vio su aflicción. Las palabras del v. 11: "porque Yahveh ha oído tu aflicción" nos recuerdan las palabras de Dios a Moisés acerca de la vida de los hebreos en Egipto: "He escuchado su clamor en presencia de sus opresores, pues ya conozco sus sufrimientos" (Ex 3,7). Curiosamente aquí los sujetos están intercambiados: aquí son los hebreos acomodados los que oprimen a una esclava egipcia.

EL SEÑOR RECONFORTA A AGAR

El segundo encuentro que Agar experimenta con el Señor sucede en el c. 21. Es una escena aún más triste: Agar no tiene agua y su hijo está a punto de morir de sed. En el c. 16 el Señor inicia el diálogo. Aquí Agar toma la iniciativa, llorando a gritos porque no quiere ver a su hijo morir de sed. Por eso "echó al niño bajo un arbusto y ella misma fue a sentarse enfrente, a distancia como de un tiro de arco" (Gén 21,15-16).

Agar grita desesperada, sin ningún rayo de esperanza. Entonces le habla el Señor desde los cielos y le pregunta: "¿Qué pasa contigo, Agar?" No le pregunta por el pasado ni por el futuro; sólo por el presente. Su presente es de agonía, angustia y desesperación. En el c. 16 Agar huyó por decisión propia, contaba con una fuente de agua,

y la acompañó una teofanía. Ahora está sola, en el desierto, con su hijo a punto de morir de sed y sin posibilidad de volver a su clan, puesto que fue expulsada. Tampoco tiene una fuente para beber. De ahí que desde su hoy, su ahora, su presente, grita desesperada. No piensa en su pasado ni en su futuro; sólo le queda pensar en el agua para que ella y su hijo puedan vivir³⁷.

— "¿Qué pasa contigo, Agar?"

Agar no responde, bien sea porque el Señor no le dio oportunidad de hablar, o porque su situación ya lo dice todo. El Señor, con su solidaridad, la reconforta: "no temas, porque Dios ha oído la voz del niño en donde está. ¡Arriba! Levanta al chico y tenle de la mano, porque he de convertirte en una gran nación" (21,17-18).

No le ofrece agua de inmediato, sino que antes le infunde valor, temple, ánimo y esperanza. Dios escuchó la voz de Ismael, una criatura. Por eso se llama Ismael, porque Dios estará siempre atento a escuchar el llanto del hijo de la esclava. Ismael significa "Dios escucha" y Dios escuchará siempre a las criaturas que, como Ismael agonizan por causa de la injusticia.

Agar tiene que dejar de gritar. Habrá de levantarse y levantar a su hijo para poder luchar contra las inclemencias del desierto. Debe tomar con fuerza la mano de su criatura: darle apoyo y valor³⁸. Esa era la función del padre en el antiguo oriente; en nuestro relato es Agar la que tiene que luchar sola y con mano segura para caminar de frente y fundar una descendencia. "Vivía en el desierto de Parán, y su madre tomó para él una mujer del país de Egipto" (Gen 21, 21). Ella es como muchas mujeres latinoamericanas pobres que, al verse abandonadas por sus maridos, asumen doblemente las obligaciones de la familia.

Ismael crecerá y será un "potrillo de hombre" (Gén 16,12). Esto quiere decir que Ismael no se dejará dominar ni domesticar. Su madre lo formará así. No será esclavo como Agar; será libre en el desierto y llegará a ser un gran arquero (Gén 21,20). Estas eran preciadas cualidades para los habitantes del antiguo Oriente³⁹; esto le valdrá para sobrevivir en el camino entre Egipto e Israel. Se reirán de él⁴⁰ pero no renunciará a su vida de beduino. "Su mano estará contra todos y todos estarán contra él" (16,12). El implantará su tienda enfrente de sus hermanos; ninguno podrá ignorarlo, y todos sabrán la gran

injusticia que se cometió contra él y contra su madre al tratar de borrarlos de la historia.

Finalmente, Agar y su hijo serán libres de los opresores egipcios y de los discriminadores hebreos. Sólo estarán unidos a Yahveh, el Señor, por medio del pacto de la circuncisión (c 17) y en razón de su nombre 'Ismael': Dios escucha, puesto que Dios estará dispuesto siempre a socorrerlos en su nueva vida.

Los pobres complican la historia de la salvación cuando la quieren construir los grandes. Sin embargo, la acción de Dios en favor de los pobres nos enseña que esa historia debe ser reconstruida.

NOTAS

1. SEVERINO CROATTO, *Liberación y Libertad, pautas hermenéuticas*, CEP, Lima 1978,8.

2. El problema hermenéutico y de autoridad bíblica a partir de la perspectiva feminista ya fue planteado hace unos cuatro años por el grupo de Trabajo de la Liberación de la American Academy of Religion (AAR) y que concluyó ese tema el 20 de diciembre en Dallas, Texas, con las siguientes palabras de Letty Russel: "We can see from these very random remarks that there is a great deal of work to be done. We are still at the stage of finding our own contexts, yet we need a plan for exploring and working together in this important area of liberation and feminist interpretation of de Bible" (Desde estas observaciones casuales podemos ver que es mucho el trabajo por hacer. Aún estamos en la etapa de encontrar nuestros propios contextos; todavía necesitamos un plan para explorar y trabajar juntos en esta importante área de la liberación y de la interpretación feminista de la Biblia).

3. LETTY RUSSEL, *In search of a Critical Feminist Paradigm for Biblical Interpretation*, trabajo inédito



Muchas mujeres van a los frentes de guerra para defender la vida. Se hacen presentes para animar a sus hijos, los suyos y los otros, los hijos del pueblo que ellas han adoptado espiritualmente como propios;

- presentado en el encuentro de Dallas, diciembre de 1983.
4. CARLOS MESTERS, *Por tras das palavras*, Vozes, Petrópolis 1975, 91.
 5. SEVERINO CROATTO, *op. cit.*, 8.
 6. Cf. el comentario al Evangelio de Juan de J. MATEOS y J. BARRETO (Ed. Cristiandad, Madrid 1970) y la obra inédita de ROBERTO HURTADO: *Las exigencias del seguimiento de Jesús: Relectura del Evangelio de Marcos*, 1983.
 7. SEVERINO CROATTO, *op. cit.*, 8.
 8. CARLOS MESTERS, *op. cit.*, 131.
 9. PABLO RICHARD, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*, Sígueme, Salamanca 1975, 78.
 10. Los vv 1,3 y 5 son sacerdotales (P).
 11. Los vv 1 y 2 son una mezcla de yahvista y sacerdotal; 3 a 5 son sacerdotales.
 12. SKINNER, *International Critical Commentary. Genesis*, London-Edinburgh 1980, 285.
 13. GERHARD VON RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977, 239.
 14. *Ibid.*, aunque no estemos de acuerdo con él cuando enfatiza que la inserción del redactor es la de retardar el cumplimiento de la promesa.
 15. J. A. LARRAYA, *Esclavo*, en la 'Enciclopedia de la Biblia', Ed Garriga, S.A., Barcelona 1964, Vol III, 100.
 16. *Ibid.*, 100-104.
 17. E. CASSINS y otros, *Los imperios del Antiguo Oriente*, S. XXI, México 1974, 287.
 18. Término cuyo sentido es difícil de precisar; aparece en ugarítico, egipcio y otros idiomas antiguos y se aplicaba a un grupo de gente marginada, mercenaria, bandolera, ladrona, pobre, sin tierra, subversiva, sin identidad étnica...
 19. En el c. 16 se usa la palabra hebrea "Sifhah" y en el 21 "amah"; son sinónimas de criada o esclava.
 20. E. Q. SPEISER, *Génesis*, Anchor Bible, Doubleday Nueva York 1982, 121.
 21. *Ibid.*, 120.
 22. Así VON RAD, *op. cit.* 239.
 23. E. CASSIN, *op. cit.*, 272.
 24. VON RAD, *op. cit.*, 235.
 25. SCHOKEL y MATEOS, *Pentateuco I, Génesis y Exodo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1970, 74.
 26. En este capítulo 16 Agar no vuelve y da a luz en el desierto. El v. 9 es una inserción posterior hecha con el fin de dar continuidad al relato en el cap. 21 Cf. VON RAD, SLINNER, SPEISER, SCHOKEL y otros.
 27. Texto hebreo: "vio a Ismael bromeando". Los LXX añaden: "con su hijo". La mayoría de los especialistas sigue a los LXX.
 28. La palabra hebrea "mesahek" significa "estar jugando, riendo". Para que signifique mofarse o burlarse debe estar precedida de una "b" (cf SKINNER, *op. cit.* 322).
 29. SPEISER, *op. cit.*, 155.
 30. EMMANUELE TESTA, *Génesis*, Ed. Paulinas, Roma 1972, 210.
 31. A SCHOKEL y MATEOS, *op. cit.*, 75.
 32. En hebreo "Mal'ak", mensajero. El Angel de Yahveh o Elohim "personaliza la palabra y la acción que Dios dirige a la tierra", WESTERMANN y JENNI, *Diccionario Teológico*, Manual del AT I, Cristiandad, Madrid 1978, 1232. Para VON RAD no hay aquí diferencia entre el Angel del Señor y el mismó Señor, *op. cit.* 236.
 33. La frase hebrea presenta problemas de traducción. Aquí seguimos la traducción de la Biblia de Jerusalén.
 34. VON RAD, *op. cit.*, 237.
 35. Cf. nota 26.
 36. VON RAD, *op. cit.*, 237.
 37. A. SCHOKEL y MATEOS, *op. cit.*, 76.
 38. SPEISER, *op. cit.*, 157.
 39. VON RAD, *op. cit.*, 237.
 40. Hay una leyenda egipcia que se burla de la bravura de un tal Qadardi. Sin duda el redactor egipcio la usó para burlarse de la historia de los ismaelitas. Nótese cómo se parece al descendiente ismaelita Qader. La leyenda trata de un fugitivo de guerra que, presa del miedo, se puso encima la piel de un animal salvaje precisamente debajo de un arbusto en el desierto (EMMANUELE TESTA, *op. cit.*, 212).

LIBROS

COLECCION TEOLOGIA Y LIBERACION

Con la publicación de dos volúmenes (*Escatología cristiana*, J. B. Libanio y Ma. Clara Bingermer, y *Antropología cristiana*, de Jose Comblin) ha comenzado a ser realidad lo que hasta hace unos meses era todavía sólo un gran proyecto eclesial: la elaboración complexiva de la amplia temática teológica, abordada desde la perspectiva y con el método de la Teología de la Liberación. Este hecho es un verdadero signo de los tiempos que abre a la esperanza. Se trata de un hecho *eclesial*, un acontecimiento de la comunidad cristiana, no un esfuerzo de un grupo de teólogos marginales. Es una respuesta a un reto planteado por la realidad, no un reto a otras respuestas teológicas; un esfuerzo comunitario, no un alarde.

Una primera característica que resalta es el espacio de colaboración que se abre entre Obispos y Teólogos. Una teología sometida a sospecha es aceptada como interlocutora por ciento once obispos de América Latina, España y Estados Unidos, que forman el Comité Patrocinador. No es, pues, una teología al margen de la Iglesia.

Claramente expresan los obispos lo que significa su patrocinio a este proyecto: Afirman que la colección "responde a una necesidad de que la fe, vivida en el contexto de opresión y

de liberación, sea profundizada teológicamente en todas las dimensiones". Por la coyuntura en que nació, la Teología de la Liberación se había centrado —al comienzo— preferentemente en la historia de la salvación, en la cristología y luego en la eclesiología. Algunos teólogos habían ido abordando otros temas (como era el caso de L. Boff o de J. Sobrino), así como temas en torno a la espiritualidad de la liberación (G. Gutiérrez, L. Boff, J. Sobrino, Frei Betto, entre otros) pero se sentía la necesidad de una visión complexiva de la fe cristiana desde esta perspectiva. A esto quiere responder una colección de cincuenta volúmenes.

Pero es también claro el significado que los obispos dan a la libertad de investigación y al pluralismo dentro de la Iglesia: "Nuestro patrocinio no significa aprobación de las opiniones personales expresadas por los distintos autores. Como Pastores, dentro de un sano y legítimo pluralismo apoyamos con simpatía y vigilancia este esfuerzo de reflexión teológica hecho en un contexto eclesial y al servicio de nuestras Iglesias". Esta actitud abierta y vigilante, solidaria y crítica al mismo tiempo honra a los Pastores que han sabido descubrir una señal de los tiempos en este esfuerzo de fe y compromiso cristianos.

Un segundo aspecto a considerar es la fidelidad que subyace a este proyecto respecto del método teológico que surge como consecuencia (legítima e históri-

ca) del Concilio Vaticano II. La Iglesia entonces se marcó una ruta nueva de reflexión teológica, que consideró esencial para poder cumplir su misión:

Para cumplir esta misión (de la evangelización al servicio del hombre) es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza (GS 4,1).

No desde cualquier perspectiva y supuestos previos puede la Iglesia cumplir correctamente su misión. Por eso la Iglesia se impuso a sí misma la tarea de "escrutar a fondo los signos de la época"; para ello no basta un conocimiento quizás superficial, espontáneo; ha de llegar no sólo a la fenomenología o descripción de lo que sucede, sino hasta las causas mismas de los hechos. Es el momento del análisis de la realidad, que hará Medellín por primera vez en la historia del magisterio en América Latina, y que después retomará y profundizará Puebla más ampliamente. Desde entonces la realidad se ha convertido en materia prima y en dato primero y en elemento fundamental del método de reflexión teológica en la Iglesia latinoamericana.

El segundo momento de este método consiste formalmente en la reflexión teológica, es decir, en la interpretación desde la Palabra revelada. E indisolublemente unido a estos dos pasos está el tercer momento, el pastoral: la respuesta de la Iglesia. Concibe su misión como dar respuesta (que no es lo mismo que explicación teórica) a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida. Esta afirmación supone que las respuestas dadas anteriormente a esos "perennes interrogantes" ya no son suficientes, o porque es distinta la situación de los que preguntan, o porque las preguntas mismas se han modificado importante-mente.

El problema del "sentido" de la vida puede abordarse de dos maneras, según se suponga que al hombre le inquieta primordialmente tener una explicación del sin-sentido de una existencia oprimida injustamente, o que lo que busca es una transformación de esa vida para que tenga sentido y sentido cristiano. Y por otro lado afirma la Iglesia su preocupación porque el sentido no sea remitido sólo a la vida futura, sino que se des-vele la relación entre esa plenitud de sentido y el sentido de la vida presente. Y en función de todo esto se afronta realísimamente la dimensión dramática del mundo en que vivimos; es una historia sellada por el conflicto. Este último aspecto será resaltado muy particularmente por Puebla de manera magistral al hablar de los rasgos sufrientes de Cristo hoy en América Latina (Pue 31-39).

Un tercer aspecto que hay que tener en cuenta en este esfuerzo de reflexión teológica, finalmente, es lo que podría calificarse como "centralidad desde los márgenes". No es una teolo-

gía marginal ni en cuanto a la temática que trata ni en cuanto a una supuesta situación al margen de la fe; es precisamente la centralidad misma de la fe cristiana lo que considera que está en juego y es a eso a lo que quiere dedicarse. Pero también es cierto que es una teología desde los márgenes de la sociedad y, hasta cierto punto, de la Iglesia. Teología desde la periferia del mundo y en función de esa periferia. La fundamentación teológica de esta opción por los márgenes (porque nace de una opción por los marginados) es algo que recurrirá constantemente en los diversos textos que se publicarán.

La colección completa, a publicarse en castellano por Ed. Paulinas (Madrid y Buenos Aires) y en portugués por Ed. Vozes (Petropolis), abarca siete series: I: Experiencia de Dios y justicia; II: El Dios que libera a su pueblo; III: La liberación en la historia; IV: La Iglesia, sacramento de liberación; V: Desafíos de la vida en sociedad; VI: Desafíos de la cultura; VII: Desafíos de la religión del pueblo. Los libros publicados pertenecen a la tercera serie. De ellos damos una breve reseña a continuación.

Antropología cristiana. José Comblin

Desde una perspectiva bíblica, toma como punto de partida de su visión antropológica a la comunidad cristiana. Porque no pretende una "antropología filosófica" de corte racionalista, sino una comprensión del hombre cristiano.

Con este punto de partida pretende superar el prejuicio individualista más propio de la concepción occidental-griega que de la comprensión judía, esencialmente comunitaria. Por eso al hablar de hombre nuevo

en el primer capítulo hablará de entrada de "la novedad de las comunidades cristianas", que el autor encuentra en el hecho de que "la liberación del mundo ha sido encomendada a los pobres. . . La opción por los pobres es la gran revelación cristiana en la antropología" (56s); eso es lo que da legitimidad y autenticidad a todo lo que se hace por la transformación del mundo (57).

Al hablar de "persona humana" no se remonta al concepto metafísico de "persona", sino que parte de lo que podría llamarse "antropología práctica latinoamericana": la manera como se ha tratado al hombre en América Latina. Y no pasa por alto el hecho de que tuvieron que pasar 45 años antes de que se declarara que los indios, aunque fuera de la Iglesia, también son hombres (69).

Hablar del cuerpo humano lleva a Comblin a comparar la antropología griega y la bíblica, y a enfrentar el dualismo que tanto ha perjudicado la teología y la moral de la sexualidad. Pero en todo esto el hombre encuentra su verdadera realidad como persona precisamente como referido a una comunidad.

Ahora bien: no es posible pensar a la humanidad en la historia si no es inserta en el espacio y en el tiempo. La tierra, la nación, la ciudad, el tiempo, la memoria, son dimensiones fundamentales para una antropología cristiana. Y en esa situación al hombre se le presenta el desafío de la materia. El autor aborda entonces los problemas de la ciencia y la tecnología, del trabajo, de la propiedad, de las dominaciones y esclavitudes a que el hombre da origen y del momento actual en América Latina en donde va surgiendo la

conciencia de un pueblo de pobres que busca su liberación. No es posible prescindir de esto si se quiere hacer una antropología cristiana actual.

Pero hay también un hecho insoslayable: las relaciones de dominación han generado los conflictos que ponen al hombre ante la alternativa de o la guerra o la política; la violencia o la palabra. El verdadero camino del hombre es el diálogo, que se basa en la fuerza de la verdad de la palabra. Pero para que éste sea posible es necesario que la palabra de los pobres se haga grito organizado.

El autor privilegia el enfoque comunitario. Pero no descuida el aspecto de liberación personal, posible sólo en una perspectiva bíblica cristiana, dentro de y en referencia a la comunidad. Desde ahí enfoca el problema de la libertad cristiana, gracias a la cual llega el hombre, finalmente a "vivir en presencia de Dios". En el último capítulo habla del pecado, de la gracia y de la plenitud del hombre en el hombre-Jesús, gracias al cual la humanidad queda sellada bajo la acción del Espíritu.

Escatología cristiana. J.B. Libanio y M.C.L. Bingemer.

Hablar de "escatología" no es sólo hablar de cosas "últimas", como situadas en el "más allá", sino hablar de "lo último" de las cosas, en la perspectiva de un continente que vive en una situación de opresión, pero estimulado por movimientos de liberación y alimentado por una fe profunda". Desde esta perspectiva abordan los autores la problemática escatológica que afecta a la gente: las preguntas tradicionales han sufrido un quiebre profundo: entre los cristianos cultos hay un males-

tar porque sus preguntas no encuentran respuestas satisfactorias; entre la gente del pueblo persiste una imaginación religiosa fundada tenazmente en los "novísimos", entendidos tradicionalmente; incluso aparecen rasgos escatológicos de tipo milenarista en algunos movimientos populares. Desde esta situación actual (referida en lo concreto al Brasil) se hace un recorrido de la evolución de lo escatológico, a partir de las primeras comunidades cristianas hasta el momento presente.

Tras este recorrido se aclara lo que Libanio considera el *núcleo escatológico fundamental*: la cercanía temporal del reino de Dios, que llevará a la historia a su consumación plena, poniendo fin al tiempo lineal de la historia. Pero se enfrenta con mucha claridad el problema de la inadecuación del esquema cultural subyacente a esta concepción, inadecuado para nuestro momento actual. Y se busca encontrar lo "último" de cada encuentro con la proximidad de Dios en el presente, en donde se hace definitiva constantemente la llegada de Dios; desde esta perspectiva se acentúa la "últimidad" de la respuesta del hombre a las constantes llamadas de Dios.

Pero está el hecho de la muerte, que es lo "último" del hombre. ¿Cómo se afronta la muerte cristianamente en un continente sometido a la represión violenta, al martirio? ¿Y en un mundo en donde la muerte por la guerra acaba con millones de hombres, o donde el hambre condena a muerte a millones de niños en Africa o en la India? Se analiza la muerte como acto de la naturaleza, como acto personal y también como hecho social; en este apartado se enfrenta la "banalización" que se

hace de la muerte en la sociedad burguesa, con su 'american way of death', que choca dramáticamente con el modo de morir de los pobres.

Pero esta muerte de lo pobres remite, casi sin sentirlo, a la problemática de la resurrección y del fin del mundo; se analizan finalmente los esquemas interpretativos, distinguiendo claramente las interpretaciones inaceptables para un cristiano, y los esquemas posibles: el tradicional (alma separada y resurrección final) y la explicación de la resurrección en la hora de la muerte. Desde aquí se hablará del fin del mundo y de la acción del Espíritu Santo en la resurrección de los hombres y en la transformación cósmica, la nueva creación.

Los dos últimos capítulos tratan del juicio de Dios y de la purificación necesaria para encontrarnos con él, y del cielo e infierno. Los autores realizan un diálogo entre las creencias populares y una relectura moderna que tiene en cuenta los datos revelados, insistiendo en las categorías fundamentales de la escatología cristiana: "ya" pero "todavía-no".

Este bello libro produce un cambio en la perspectiva de lo escatológico: no se le puede considerar como un apéndice de la teología sistemática; la realidad toda es escatológica, porque está impregnada de una seriedad radical y de una dramática esperanza: cada acto humano está preñado de eternidad. "Muerte y juicio, resurrección, parúsia, purgatorio, infierno y cielo no consisten solamente en unas cuestiones metafísicas y supramundanas. Son por el contrario cuestiones vitales, que tocan hasta lo más profundo de la mente y del corazón huma-



nos y que sólo encuentran su respuesta en Jesucristo. . . Y al Espíritu Santo se le atribuye el remate final de toda esta 'economía divina'. El es el que, en la Trinidad inmanente, cierra el ciclo generador e inspirador de las personas divinas, realizando la resurrección de la carne y consumando la glorificación del cosmos, de la materia" (295).

EL VATICANO II, 20 AÑOS DESPUES

Ediciones Cristiandad, Madrid 1985.

Han pasado cuatro lustros desde el Vaticano II, los años apenas de una generación, y es forzoso hacernos la pregunta sobre lo que permanece vivo y lo que ya se ha ido volatilizando de sus propósitos e ilusiones y hasta el contenido doctrinal de los esquemas discutidos y definitivamente proclamados.

La convocatoria de un Sínodo extraordinario de Obispos, precedida de declaraciones inesperadas, y en cierto modo desconcertantes, de altos dignatarios de la Curia, ofrecen buen momento para un análisis abierto del Concilio y de lo realizado en los años que de él nos separan

siguiendo sus deseos y mandato. Algún miembro de esa Curia ha llegado a afirmar que el Vaticano II "se equivocó en su trayectoria", que ha sido "torcidamente" interpretado y hasta "falseado", siendo necesaria una "restauración" y un retorno al Vaticano I, a Trento y a la reforma de san Carlos Borromeo. Todos estos asertos y algunos más pueden leerse en un Informe sobre la Fe, recientemente publicado.

Nuestro libro ofrece la respuesta, serena, objetiva y valiente, de los teólogos de lengua hispana —españoles e hispanoamericanos— a esas voces de espectrales auspicios, pronunciadas en una conversación periodística, pero indicio claro de que densos nubarrones flotan en el aire y que se vislumbran de nuevo los "profetas de calamidades" contra los que nos puso en guardia Juan XXIII al inaugurar el Concilio.

Los estudios aquí publicados se mueven en tono muy opuesto, en el tono de los discursos de Juan XXIII y Pablo VI, promotores del Concilio. ¿Qué significó su objetivo de una radical renovación de la Iglesia? ¿Qué

innovaciones introdujo de forma irreversible? ¿Qué dejó iniciado para que se fuese realizando después pausadamente? ¿Cómo se ha obedecido ese mandato? Son los interrogantes a que responde este libro.

I SIGNIFICACION DEL VATICANO II

Significación histórica del Vaticano II (J. M. Rovira Belloso)
El Vaticano II: Reforma y restauración (J. M. González Ruiz).

II NUEVA CONCIENCIA ECLESIAL

La Iglesia después del Vaticano II (C. Floristán). El Vaticano II y la Iglesia en América Latina (J. Sobrino).

III PLANTEAMIENTOS TEOLÓGICOS

La teología después del Vaticano II (J. M. Castillo). La cristología después del Vaticano II (A. Torres Queiruga). La teología moral. Renovación posconciliar y tareas del futuro (M. Vidal). Liturgia, sacramentos y religiosidad popular (L. Maldonado). De la ascética y mística a la vida según el Espíritu de Jesús (V. Codina).

IV CUESTIONES FRONTERIZAS

Utopías históricas y esperanza cristiana (J. J. Tamayo). De la doctrina social de la Iglesia al mensaje social del evangelio (J. J. Díez Alegría). El proceso de secularización en España (J. Martínez Cortés). Retos a la Iglesia española a los veinte años del Concilio (A. Duato). Fe y compromiso político (J. A. Gimbernat). De la Iglesia en el mundo a la Iglesia de los pobres. El Vaticano II y la Teología de la Liberación (G. Girardi). Siglas utilizadas. Índice general.

aviso a nuestros lectores

**nuestro
libreria**
CR
+ CHRISTUS
Río Churubusco 434, Col. del Carmen; 04100 México, D.F.
Tel. 534-66-52

sucursal orizaba

LIBRERIA DE
ORIZABA 37
COLONIA ROMA
06700 MEXICO D.F.
TEL: 207 - 09 - 99

