

“Mirar más allá de Babilonia: La teología como teoría crítica para la gloria de Dios”:
Cuadernos de Teología 23 (2004), 203-219.

Autora: Nancy E. Bedford

Palabras claves: *teología feminista, teoría crítica, imperialismo, gloria de Dios*

Abstract:

El artículo sugiere que en medio de la contradicción entre la realidad de escasez y muerte que signa nuestra época y las promesas bíblicas de abundancia y vida, la teología tiene la capacidad de servir como teoría crítica para la gloria de Dios. Esa gloria no es una abstracción, sino que se manifiesta en que toda la creación florezca en vida abundante. Presta especial atención al aporte de una perspectiva feminista a esta tarea teológica, así como al contexto de imperialismo en el que la teología se desarrolla en la actualidad.

The article suggests that in the midst of the contradiction constituted by the reality of scarcity and death on the one hand and the biblical promises of life and abundance on the other, theology is able to serve as a critical theory to the glory of God. That glory is not an abstraction, but rather is manifested in life abundant for all of creation. Particular attention is paid to the contribution of a feminist perspective to this theological task, as well as to the imperialist context in which theology has to work itself out at this time.

En el Evangelio de Juan, Jesús afirma que ha venido al mundo para que tengamos vida y la tengamos en abundancia. Sin embargo, lo que salta a la vista en el mundo no es la vida abundante; por lo contrario, lo que observamos es una escasez de la vida y una vida en escasez. Vemos hambre y miseria humana y escuchamos los gemidos de toda la creación. En particular los cuerpos de las personas más pobres están marcados por las secuelas de tal escasez, en especial los niños, las mujeres y los ancianos de estos grupos. Esta escasez de vida se manifiesta de muchas maneras interrelacionadas. Pensemos, por ejemplo, en el racismo ambiental, en la violación esgrimida como arma de guerra, en la pandemia del SIDA en el África, en la violencia doméstica, en niños soldados y niños trabajadores de fábricas clandestinas, en los niños obesos de la riqueza y en los niños desnutridos de la pobreza: todos sufren en sus cuerpos los efectos de las asimetrías sistémicas y del pecado estructural. “El ladrón viene solamente para robar, matar y destruir” –dice Jesús. “Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia”.

¿Cuál es la tarea de una teología cristiana, dada la promesa de vida abundante por un lado y la primacía de la rapacidad, la destrucción y la muerte a nivel global por el otro? ¿Cuál es la tarea de una teología cristiana con sus múltiples interconexiones con el saber –y con los privilegios y el poder emanados de ese saber?¹ ¿Cuál es la tarea de la teología en este

¹ Es fundamental que quienes hacemos teología recordemos –como lo hace por ejemplo María José Fontes Rosado Nunes en su escrito “Género, saber, poder y religión”- que la producción del saber y el ejercicio del poder “lejos de constituirse en esferas estancas y separadas, aparecen históricamente indisociados” (en:

tiempo de expectativa de vida prolongada para los pocos y de muerte prematura para las mayorías, en esta época en que la tierra misma pide por justicia? ¿Cómo puede una teología que se confronta con estas contradicciones evitar tanto la trampa del derrotismo como el error del provincialismo teológico y de las falsas generalizaciones? Quisiera sugerir que un quehacer fundamental de la teología cristiana en este tiempo es una tarea humilde pero crucial: funcionar como una *teoría crítica para la gloria de Dios*.

En lo que sigue, quisiera desmenuzar el sentido de esta frase, prestando especial atención al aporte de una perspectiva feminista a la tarea, así como al contexto imperial en el que nos toca vivir y hacer teología. Pero antes que nada, quisiera subrayar que la teología de la que hablo no pertenece exclusivamente a los teólogos. Georgia Harkness lo expresa de la siguiente manera: “Contrariamente a lo que suponen algunas personas, la teología no solamente es para los expertos; es para todos. Hay aspectos que requieren un trabajo académico altamente calificado. Pero en sus elementos fundamentales puede ser expresada de modo sencillo y de una manera que es relevante tanto para la vida personal como la social.”² Como sugiere Moltmann, siguiendo a Lutero, así como hay un sacerdocio de todos los creyentes, también hay una teología hecha por todos los creyentes (*Theologentum aller Glaubenden*).³ Tal teología acompaña a la teología de corte más formal, dialogando con ella y condicionándola profundamente, tanto en sus contenidos como en la circulación que puede lograr en las iglesias. La invitación a pensar en la propia teología como teoría crítica para la gloria de Dios es para todos aquellos que hablan *con* Dios y hablan *acerca de* Dios, creyendo a veces y otras veces dudando.

1. La gloria de Dios

Podemos acercarnos al sentido de la teología cristiana entendida como “teoría crítica para la gloria de Dios” recordando algunas variantes posibles del famoso axioma de Ireneo de Lyons, *Gloria Dei, vivens homo* (“la gloria de Dios es el ser humano viviente”).⁴ Dicho de otro modo, la gloria de Dios es que tengamos vida y la tengamos en abundancia; y a la inversa, el florecimiento de la vida humana glorifica a Dios. En esta afirmación, las dimensiones doxológicas (“gloria”) y materiales (“vida”) no se anulan mutuamente, sino que se relacionan mutua e íntimamente. De hecho, la intercompemetración entre la gloria de Dios y la vida abundante para la humanidad se torna particularmente transparente en la persona de Jesús, llena de gracia y de verdad, en quien se manifiesta la gloria de Dios (Juan 1:14). En los relatos evangélicos descubrimos que esta gloria de Dios no tiene tanto que ver con un esplendor intangible o una luz inefable, sino con una dimensión ética visible en la vida de Jesús: la gloria de Dios puede ser vista en el modo en que Jesús

Márcio Fabri Dos Anjos (ed.), *Teología y Nuevos Paradigmas*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1999, 99-116: 102.

² *What Christians Believe*, Nashville, Abingdon, 1965, 13. El texto de este artículo se basa en la ponencia inaugural que ofrecí en ocasión de ser instalada en la cátedra Georgia Harkness (Seminario Garrett-Evangelical); el trabajo y la vida de esta teóloga metodista pionera merecen ser recordados.

³ Véase Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh, Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 1999, 25ss.

⁴ *Adversus Haereses* IV, 20.6

anduvo y habló. Así, glorificamos a Dios cuando andamos y hablamos como lo hizo Jesús, en y por el Espíritu.⁵

¿Cómo anduvo y habló Jesús y qué significa para nosotros? Hay un sentido en que todos los esfuerzos de la teología cristiana se dedican en cada generación a desentrañar parte de la maraña de respuestas posibles a ese interrogante, lo que ilustra que no existe una respuesta simplista a la pregunta. Pero no deja de llamar la atención que en todos los estratos del testimonio neotestamentario, Jesús anduvo y habló por el Espíritu de un modo que demostró el amor particular y el cuidado de Dios por ‘los más pequeños’: por los pobres, por los enfermos, por los marginados; por los ‘pecadores’, por los niños, por las mujeres. Fue con esto en mente que Monseñor Romero le dio una vuelta de tuerca a la fórmula de Ireneo para expresar que la gloria de Dios es que viva el *pobre*: *Gloria Dei vivens pauper*. Como señala Sobrino, precisamente esta concepción de Dios como defensor y liberador de los pobres, cuya gloria es que los pobres vivan en abundancia, fue a su vez lo que lo llevó a Romero a denunciar a los ídolos de la muerte: aquellas divinidades falsas pero reales que producen muerte y requieren víctimas para subsistir.⁶ Para Sobrino, como para otros teólogos latinoamericanos, uno de los ídolos principales que les causan la muerte a los pobres es la configuración económica injusta de la sociedad a escala global, o por usar la designación de Jesús: Mamón.⁷ Las palabras y los hechos de Jesús en los Evangelios muestran con claridad que la fe en Dios implica la lucha en contra de los falsos dioses que le quitan vida a los más débiles.⁸ En sus palabras y hechos observamos claramente una vez más la conexión cristológica entre la doxología y la praxis. Por otra parte, si la gloria de Dios es de hecho que vivan los pobres, entonces la *ortodoxia*, entendida como ‘glorificar a Dios rectamente’, necesariamente tendrá que ver tanto con la doxología como con la praxis e incluirá la crítica y la denuncia de aquellos estilos de vida y aquellas estructuras que sofocan a seres humanos amados por Dios.

Pero avancemos con cuidado, no sea cosa que caigamos en la trampa de transformar a los ‘pobres’ en una categoría abstracta que no ayuda a seres humanos concretos, así como la categoría abstracta ‘mujer’ no beneficia a las mujeres concretas, sino que en realidad las daña. Para glorificar rectamente a Dios, la crítica y la denuncia teológica deben ser llevadas a cabo de maneras concretas que no borren la particularidad de las vidas de los pobres.⁹ Hace falta plantear interrogantes específicos, como los que plantea la teórica feminista india Chandra Talpade Mohanty cuando pregunta cuáles son los efectos

⁵ Sobre el extraño ‘don’ de la gloria de Dios en el evangelio de Juan, véase el comentario de Wes Howard-Brook, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, Maryknoll, Orbis, 1994, 368.

⁶ Jon Sobrino, *Monseñor Oscar Romero. Un Obispo con su pueblo*, Santander, Sal Terrae, 1990, 26.

⁷ Para un acercamiento exegético al tema véase René Krüger, ‘Lucas 16,1-13. La opción decisiva por la ley de Dios o por la ley del capital,’ en: *Cuadernos de Teología* 15 (1996): 97-111.

⁸ Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 243ff.

⁹ Un buen ejemplo de esto en la patrística es el sermón de Gregorio de Nisa, ‘Homilía sobre el amor a los pobres,’ en: José Ignacio González Faus (ed.), *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas. Antología comentada*, Madrid, Trotta, 1991, 25ff. La tradición más tardía suele considerar la ‘pobreza’ espiritual como una virtud, pero a menudo pierde de vista las vidas concretas de las personas pobres.

concretos de la reestructuración económica global sobre los *cuerpos* de mujeres concretas en el Tercer Mundo: en sus lugares de trabajo, en las calles, en sus hogares, en el ciberespacio, en sus barrios, en las cárceles, en los movimientos sociales, en las universidades.¹⁰ La forma en que Mohanty plantea su pregunta nos obliga a pensar de manera más compleja acerca de la categoría falsamente monolítica de “pobres del Tercer Mundo” o “mujer del Tercer Mundo”. Nos insta a pensar de un modo particular y global a la vez: por un lado, en mujeres (pobres) específicas en situaciones precisas y por el otro, en mujeres (pobres) interconectadas por los efectos estructurales de la globalización capitalista.

A modo de ejemplo, prestemos atención por un momento a una situación específica. Lila Rajiva describe cómo, cuando retorna a su pueblo natal de Vellore, cerca de Madrás, en la India, descubre que la fábrica automotriz Hyundai que ha sido instalada allí como consecuencia de la globalización capitalista ha llevado a una escasez de suministro de agua en la zona:

La gente del pueblo no tiene agua para tomar, cocinar ni bañarse. En el calor abrasador, esta escasez no es simplemente un inconveniente, sino una sentencia de muerte. El año pasado, el saldo de víctimas que resultó de un verano especialmente caluroso y seco llegó a miles de muertos. ¿Cómo se siente la globalización cuando tienes que caminar más de un kilómetro hasta el pozo de agua, con un niño llorando y tirando de tu *sari* sin otra cosa para protegerte la cabeza del sol que un delgado y gastado trozo de algodón? La fábrica de Hyundai engulle agua, electricidad y tierra (...) Para algunos, la globalización trae empleos, transporte e industria, pero ¿quién mide el inmenso costo con el que carga el resto de la gente?¹¹

No es causalidad que Rajiva dé el ejemplo de una *mujer con un niño* yendo dificultosamente a buscar el agua del pozo; el peso de este tipo de trabajo no-remunerado cae desproporcionadamente sobre los hombros de mujeres en todo el mundo.¹² Por otra parte, como muestran estudios comisionados por las Naciones Unidas, gran parte de la carga de los programas de ajuste estructural impulsados por los países industrializados y supervisados por instituciones tales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, “cae sobre las espaldas de mujeres en el Tercer Mundo/Sur, sobre todo sobre aquellas mujeres de las clases sociales o castas más bajas y a menudo sobre las de tez morena.”¹³ Dado este “perfil femenino” de la pobreza en el mundo, es apropiado llevar el axioma de Ireneo modificado por Romero un paso más en dirección hacia lo específico, para hablar, con Elizabeth Johnson, de *Gloria Dei vivens mulier*: “la gloria de

¹⁰ Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham/London, Duke University Press, 2003, 245.

¹¹ Lila Rajiva, “The globalized village,” en: <http://www.alternet.org/story.html?StoryID=17018>

¹² Se pueden consultar estadísticas y mapas ilustrativos sobre este tema en Joni Seager, *The Penguin Atlas of Women in the World*, New York, Penguin, 2003, 70.

¹³ Stephen Gill, “Globalization, Inequality and Discrimination: Theorizing Global Democratization in the Twenty-First Century,” en: *IMADR Yearbook* 6 (1998) 33-45: 43 y Mohanty, *Feminism without Borders*, 249.

Dios es que la mujer, todas las mujeres, cada una de las mujeres, en todos lados, vivan en plenitud.”¹⁴

El cuidado por tomar en cuenta la particularidad y la especificidad es un paso necesario en la teología, no sea cosa que lo masculino sea interpretado falsamente como lo normativo y la expresión universal de la verdadera humanidad. Precisamente eso es lo que refleja la traducción más común del axioma de Ireneo: la gloria de Dios es que viva el *hombre*, que se sobreentiende principalmente como referencia al *varón* y solamente en un sentido muy secundario como referencia a las personas de sexo femenino. De hecho, se suele proceder en la traducción como si el axioma de Ireneo fuera *Gloria Dei vivens vir* y no *vivens homo*. Como lo ha demostrado la teoría feminista, el hábito metonímico de tomar a los seres humanos de sexo masculino como representantes cabales y suficientes de lo “humano” es inaceptable porque excluye a las mujeres en su particularidad a la vez que dice incluirlas.¹⁵ Ciertamente, la gloria de Dios es que vivan los *varones* en toda su particularidad y especificidad, pero no de manera tal que supriman las contribuciones o el potencial de mujeres o que las mujeres sean coartadas en su florecimiento como seres específicos y particulares. En la economía divina, no hace falta que mengüen las mujeres para que florezcan los varones - ni viceversa. Sin embargo, la teología a menudo opera con esa presuposición antropológica. Ese es uno de los motivos por los cuales a pesar del hecho de que las mujeres fueron y son igualmente redimidas por Cristo, la teología ha tenido por costumbre en la mayoría de los casos reforzar el sexismo en la sociedad y en la iglesia.¹⁶ Para que la teología pueda sobreponerse a su sexismo es necesario que se aboque específicamente a promover de nuevas maneras la plena humanidad y la vida abundante de las mujeres: *Gloria Dei, vivens mulier*.

Si queremos ser fieles al evangelio de Jesús, quien vino a traernos vida abundante, es necesario, pues, que nos sobrepongamos al pésimo hábito teológico de las generalizaciones prematuras, que no deja lugar ni para la particularidad de Jesús confesado como el Cristo, ni para la particularidad de cada uno de nosotros. Desde una perspectiva teológica, poder concentrarnos en lo específico y particular sin saltar prematuramente a lo universal es de hecho un hábito congruente con la doctrina de la encarnación. El don cósmico de Dios de la reconciliación y la vida es manifestado en la particularidad histórica encarnada de Jesús, una particularidad que constituye tanto la piedra de tropiezo como uno de los grandes hallazgos de la fe cristiana. El famoso dicho de Lessing a los efectos de que “las verdades contingentes de la historia nunca pueden

¹⁴ Elizabeth Johnson, “The Greater Glory of God: Women Fully Alive,” *Review for Religious* en: <http://www.reviewforreligious.org/sjheritage/johnson.html>. En otra de sus publicaciones, Johnson escribe que para ella “el objetivo del discurso religioso feminista se centra en el florecimiento de las mujeres pobres de color en situaciones violentas.” Véase *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992, 11.

¹⁵ Si bien es cierto que Jesús sirve como nuestro representante *pars pro toto*, lo hace en cuanto la Segunda Persona de la Trinidad se hizo *sarx* (“carne”; ver Juan 1,14), no en cuanto fue varón, como lo demuestra hábilmente Rosemary Ruether haciendo uso de fuentes patrísticas en varios de sus escritos, como por ejemplo en el capítulo “Can a Male Savior Save Women? Liberating Christology from Patriarchy” de su libro *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 81-94.

¹⁶ Véase Rosemary Ruether, *Women and Redemption. A Theological History*, Minneapolis, Fortress, 1998, 1 y *passim*.

comprobar las verdades necesarias de la razón”¹⁷ le roba potencia a la cristología, porque lleva a borrar el profundo significado de la vida terrenal y concreta de Jesús para la construcción de la doctrina cristiana acerca de Dios. De modo similar, la particularidad histórica de las mujeres a menudo ha sido sacrificada en el altar de las “verdades” inherentes a una razón que intenta escapar de la contingencia histórica. Cuando esto ocurre, las *mujeres* en toda su multiplicidad se transforman en *la mujer*, abstracción y generalización que es demasiado familiar tanto en la filosofía como en la teología, y que se presta a generalizaciones de corte ontológico.¹⁸ Solamente si prestamos atención a la particularidad histórica, respetando la especificidad, es que podemos llegar a decir con precisión: La gloria de Dios es que Rusina Casongo, una anciana de Zimbabwe a cargo de sus diez nietos que quedaron huérfanos por el SIDA, que trata de subsistir cultivando maíz, tenga vida, y la tenga en abundancia.¹⁹ La gloria de Dios es que Elvira Rincón, que trabajaba en la industria de la floricultura en Colombia y sufrió un aborto y contrajo cáncer como resultado de su exposición a los pesticidas, tenga vida y la tenga en abundancia.²⁰ La gloria de Dios es que Saba A., una niña de nueve años que fue raptada de la escalera de su casa en Bagdad el 22 de mayo de 2003, llevada a un edificio abandonado y violada, tenga vida y la tenga en abundancia.²¹

Sería un error confundir la atención necesaria en la *particularidad* con deslizarse en el individualismo o la fragmentación. En realidad, lo paradójico es que tener ojos para ver la particularidad, también nos los abre para ver las interconexiones de corte estructural que llevan a la escasez de vida. Por eso, si somos capaces de aprehender lo particular, también podemos ampliar el axioma y proclamar gozosamente el horizonte amplio de esperanza que energiza a la teología cristiana: *Gloria Dei, vivens creatio*: la gloria de Dios es que *toda la creación* florezca en vida abundante. De hecho, la teología tiene que ver con una visión universal que contempla tanto una *economía divina* (*oikonomia tou Theou*) como una *ecología divina* (*oikologia tou Theou*) para la vida abundante. Pero solamente podemos hablar con sentido de nuestra esperanza en un nuevo cielo y una nueva tierra si vemos con claridad las inequidades y las asimetrías reales de este mundo: asimetrías de poder y de recursos entre varones y mujeres, entre el hemisferio Norte y el hemisferio Sur, entre la rapacidad humana y los frágiles ecosistemas de nuestra tierra. Solamente si no salteamos la cruz es que podemos hablar significativamente de la resurrección. Solamente si por la obra del Espíritu somos capaces de reconocer nuestro pecado y confesarlo es que nuestro discurso acerca de la gracia puede tornarse profundo. La gloria de Dios es que toda la creación viva en abundancia: pero la creación todavía gime y anhela la manifestación de la libertad gloriosa de los hijos de Dios (Romanos 8

¹⁷ Henry Chadwick (ed), *Lessing's Theological Writings*, London, Adam and Charles Black, 1956, 53.

¹⁸ No es casual que Rosi Braidotti considere que distinguir entre la “Mujer” y las mujeres constituye el paso fundante necesario para el desarrollo del pensamiento feminista; véase su *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000, 194.

¹⁹ Mark Shoofs, “The virus creates a generation of orphans,” en: <http://www.villagevoice.com/issues/9944/schoofs.php>

²⁰ Mary Matheson, “The Colombian flower trade: success at a price,” en: <http://www.pan-uk.org/pestnews/Pn32/pn32p3.htm>

²¹ Johanna Bjorken, “Climate of Fear: Sexual Violence and Abduction of Women and Girls in Baghdad,” *Human Right Watch* 15 (July 2003) en: <http://www.hrw.org/reports/2003/iraq0703/>

19-23). Ante esta contradicción, la *honradez con lo real*²² le requiere a la teología asumir el papel de una teoría crítica: precisa tener ojos para ver qué factores llevan a la escasez de vida y cómo es el pecado que contradice la vida abundante prometida por Jesús.²³ Parafraseando a Virginia Azcuy, podemos decir que la teología necesita hacerse cargo del misterio de la *iniquidad* que se manifiesta en la *inequidad*.²⁴

2. La contribución del feminismo a la teología entendida como teoría crítica para la gloria de Dios

La “teoría crítica” es una expresión que se origina con los filósofos y críticos sociales de la Primera Escuela de Frankfurt. Sirve como término que abarca un estilo de trabajo teórico que tiene como objetivo criticar la dominación con el objetivo de la transformación. Aquí, bebiendo de los pozos de la teología política y la teología de la liberación, queremos abogar por la importancia de seguir aplicando este estilo de pensamiento en la teología. Prefiero no hablar de la teología como “acto segundo,” como si hubiera dos momentos claros y distintos que se suceden cronológicamente, sino imaginar una interacción compleja, que presupone que la “teoría” de la que hablamos no puede llevarse a cabo sin un involucramiento profundo en las heridas del mundo y que a la vez el *saber* también constituye una praxis.²⁵ A su vez, la teología entendida como teoría crítica se resiste al tipo de reduccionismo que suele manifestarse en el pragmatismo o en el activismo a secas, pues entiende que la tarea del teólogo o de la teóloga requiere la práctica del discernimiento, un pensamiento cuidadoso, formulaciones precisas y un ejercicio responsable de su papel discursivo.²⁶ Por ejemplo, desde una perspectiva teológica, realizar una “crítica de la dominación” requiere necesariamente una *hamartiología* o doctrina del pecado. De hecho, la teología entendida como teoría crítica, es capaz de ver y denunciar el pecado: por ejemplo, las dinámicas estructurales del sexismo, del racismo o del colonialismo. No obstante, esa denuncia no es suficiente: a su vez, necesita una capacidad de *autocrítica* que le permita ver cómo –por ejemplo– sus propias denuncias del pecado pueden caer en las mismas dinámicas que critica.²⁷ La

²² La “honradez con lo real” es uno de los conceptos claves de la teología de Sobrino, que lo contrasta con esconder la verdad de la realidad. Véase por ejemplo su *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York, Afganistán*, San Salvador, UCA Editores, 2003, 67-126.

²³ Encontramos un principio similar en Moltmann, cuando en el *Dios Crucificado* (Salamanca, Sígueme, 1975) afirma que la teología de la cruz debe comenzar con la contradicción y no puede fundarse en correspondencias prematuras.

²⁴ Virginia Azcuy, “Equidad de género y teología. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas” [a ser publicado por el Foro Sobre Teología y Género del ISEDET]

²⁵ Sobre lo segundo, véase Mohanty, *Feminism without Borders*, 195.

²⁶ Me refiero aquí al “discurso” en su sentido postestructuralista de proceso de producción y circulación de ideas, conocimiento, textos y ciencias, que tienen tanto una dimensión material e institucional como simbólica e “invisible;” véase Braidotti, *Sujetos Nómades*, 74 y 211.

²⁷ El teólogo afro-norteamericano Stephen G. Ray, Jr. habla en este sentido de los “pecados del habla sobre el pecado” (“the sins of sin-talk”) en su análisis del discurso hamartiológico, por ejemplo en torno a “la mujer negra” y al “judío” en *Do No Harm. Social Sin and Christian Responsibility*, Minneapolis, Fortress Press, 2003. Sugiere que los teólogos y las teólogas siempre prestemos especial atención a las economías discursivas (relaciones de poder, beneficios materiales, intereses) que aparecen en nuestras hamartiologías.

teología (entendida como teoría crítica) precisa ejercer con constancia esta dimensión auto-crítica: cuando desarticula y articula, cuando tira abajo y construye, cuando denuncia el pecado y cuando pondera caminos para la gracia y la transformación de nuestras vidas, de la iglesia y del mundo.

Para poder ver la realidad, la teología no puede desentenderse de los instrumentos de análisis a su disposición, de lo que Clodovis Boff llamó las *mediaciones socioanalíticas*.²⁸ Quisiera concentrarme paradigmáticamente en un instrumento que considero indispensable para la teología en la actualidad, tanto para el ejercicio de la denuncia del mal en el mundo como para la auto-crítica: una perspectiva feminista. Sería ingenuo desconocer la reacción negativa que puede llegar a causar semejante afirmación. La palabra “feminista” hace muy felices a algunas personas pero muchas otras reaccionan poniéndose a la defensiva, con escepticismo o afirmando que semejante vocablo es innecesario para expresar una postura de equidad de género. Quisiera explicar, por lo tanto, por qué considero la perspectiva feminista como un elemento indispensable para la teología entendida como teoría crítica. En primer lugar, cabe subrayar que los *varones* en sí mismos no son el blanco de la crítica feminista; más bien, lo que el feminismo busca desarticular es el *sexismo*, sea en varones o en mujeres. Tampoco se trata de un movimiento que tenga como objetivo que las mujeres necesariamente asuman los roles o las actitudes de género asumidas por los varones en una cultura dada (*identificación*) o que las mujeres se vuelquen al separatismo (*contra-identificación*), si bien hay momentos históricos en los que aspectos de estas tendencias puedan aplicarse provisoriamente.²⁹ Más bien, el objetivo es buscar maneras creativas y transformadoras de *relacionarse* de manera que mujeres y varones, en todas sus etapas vitales, puedan convivir en comunidad y florecer de modos no viables en el presente sistema socio-simbólico y material (*desidentificación*).³⁰

La teórica bell hooks define el feminismo con elegancia simplemente como “un movimiento para poner fin al sexismo, la explotación sexista y la opresión”.³¹ A mí me gusta describir el feminismo como un movimiento multifacético de praxis y reflexión que tiene el florecimiento de las mujeres de todas las edades y condiciones como su objetivo inmediato, la igualdad dinámica y la mutualidad de mujeres y varones de todas las edades como horizonte normativo y la vida abundante para toda la creación como su visión última. La expresión “igualdad dinámica” pretende tomar en cuenta el hecho de que de en

²⁸ Una de las mejores explicaciones del método teológico y del papel de las mediaciones socioanalíticas en las diversas teologías de la liberación es la de Peter C. Phan, “A Common Journey, Different Paths, the Same Destination. Method in Liberation Theologies,” en: *Christianity with an Asian Face. Asian American Theology in the Making*, Maryknoll, Orbis, 2003, 26-46.

²⁹ El movimiento sufragista para conseguir el voto en el siglo XIX y comienzos del XX puede tomarse como ejemplo de lo primero y los grupos exclusivamente para mujeres, abocados a la conscientización, pueden verse como ejemplo de lo segundo.

³⁰ Véanse Louis Althusser, “Is it Simple to be a Marxist in Philosophy?” en: *Essays in Self-Criticism*, London, NLB, 1976, 163-207, Michel Pêcheux, *Language, Semantics and Ideology*, New York, St. Martin’s Press, 1982 y el análisis de ambos en Rosemary Hennessy, “Women’s Lives/Feminist Knowledge: Feminist Standpoint as Ideology Critique” (1995) en: www.english.ilstu.edu/strickland/495/henness1.html.

³¹ bell hooks, *Feminism is for Everybody. Passionate Politics*, Cambridge, MA, South End Press, 2000 y asimismo en *Feminist Theory. From Margin to Center*, Cambridge, MA, South End Press Classics (segunda edición), 2000.

distintas etapas de la vida, las personas tienen responsabilidades diferentes, como por ejemplo la responsabilidad de los padres por sus hijos pequeños o la de los adultos por sus padres ancianos. Sin embargo, estos roles y estas responsabilidades no están asentadas de acuerdo al sexo biológico por un “orden” fijo ontológicamente, sino que cambian constantemente a través de la vida de las personas. No todas las personas que coinciden con el ideal de una mutualidad e igualdad dinámica se autodenominan “feministas” ni es necesario que lo hagan.³² Sin embargo, el término resume de manera útil una historia y una visión, cuya importancia para la teología es lo que queremos destacar aquí.

A pesar de que la palabra en sí misma no me parece tan importante como lo que representa, quisiera recalcar que considero que la historia del feminismo en Argentina y en América Latina es demasiado importante como para ser ignorada en la construcción de una teología crítica y contextualizada. El “feminismo” no es ahora ni fue nunca propiedad privada de las mujeres “blancas” de clase media del hemisferio norte.³³ En Argentina, ya en 1901, Elvira López había escrito una tesis doctoral en la Universidad de Buenos Aires con el título *El movimiento feminista*. De hecho, ya en la Argentina de mediados del siglo XIX había feministas muy activas, como por ejemplo Juana Manso (1819-1875). Manso, colaboradora de Sarmiento en el área educativa, fue duramente criticada tanto por su feminismo como por su conversión a la fe protestante. Vale la pena recordar también que su novela aparecida en 1854 y ambientada en Brasil, *La familia del comendador*, incluye una crítica al racismo y al esclavismo. Si bien en ese momento de la historia argentina la esclavitud ya había sido abolida, Manso estaba consciente de la conexión entre la pobreza y la etnicidad en la sociedad argentina.³⁴ La historia de los diversos feminismos latinoamericanos no es muy conocida pero sí sumamente rica y aleccionadora, así como lo es el modo en que en la actualidad estos feminismos se están “globalizando”, en el decir de Sonia Alvarez: haciéndose presentes en nuevos escenarios y caminando por “campos minados con relaciones de poder altamente desiguales.”³⁵

³² Algunas afro-norteamericanas prefieren asumir el término de Alice Walker “*womanist*” y otras eligen el apelativo “*black feminists*” (siempre con el adjetivo); Ada María Isasi Díaz se define como *mujerista*; en América Latina algunas teólogas hablan de “teología hecha por mujeres,” “teología desde la perspectiva de género” o “teología en diálogo con el feminismo”. Al respecto puede consultarse el mapa de teólogas en América Latina y el Caribe que está llevando a cabo el proyecto *Teologanda* en www.teologanda.com.ar

³³ Véase al respecto la importante colección de ensayos editado por María Luisa Femenías, *Perfiles del feminismo iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, 2002 así como el fundamental ensayo de la teórica chicana Chela Sandoval, “US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World,” publicado en 1991 y reimpresso en Reina Lewis y Sara Mills (ed.), *Feminist and Postcolonial Theory. A Reader*, New York, Routledge, 2003, 75-99.

³⁴ Se puede consultar un reseña sobre Manso escrita por Femenías en www.hope.edu/latinamerican/Manso.html Le agradezco a Mariela Acuña, quien está escribiendo una tesis de licenciatura en antropología (UBA) sobre Manso, sus perspectivas así como el dato de la rama del “protestantismo” a la que pertenecía Manso: al anglicanismo.

³⁵ Sonia E. Alvarez, “Los feminismos latinoamericanos ‘se globalizan’: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio” en: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Política cultural y cultura política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus, 2001, 345-380.

Más allá de las definiciones o de la trayectoria histórica del feminismo, tal vez alguien se pregunte: ¿Pero puede decirse que las mujeres *realmente* sufran una opresión diferente a la de los varones? ¿Todavía existe la necesidad de desarrollar una teoría y una práctica feministas? ¿La requiere la honradez con lo real? ¿Acaso no estaríamos entrando ya en el post-feminismo?³⁶ Es una señal de nuestra domesticación socio-simbólica que a menudo miremos la realidad y sin embargo no seamos capaces de *percibirla*. Consideremos los siguientes datos:

- Las mujeres no están a salvo de la violencia doméstica en ningún país. En el Reino Unido, el 30 por ciento de las mujeres son abusadas físicamente por sus parejas (masculinas) actuales o anteriores; en los territorios ocupados la figura es de 52 por ciento, en Nicaragua 21 por ciento y en Estados Unidos el 22 por ciento.³⁷
- Las violaciones, los raptos y los embarazos forzados son tácticas de guerra comunes. En Bosnia, en los conflictos de 1992, fueron violadas entre 20 mil y 55 mil mujeres; en Ruanda, durante el genocidio de 1994, fueron violadas aproximadamente medio millón de mujeres.
- Anualmente son vendidas unas dos millones de niñas y jóvenes de 5-15 años y forzadas a prostituirse. En general las niñas son de países pobres y los “clientes” de quienes las trafican de países ricos. Así, por ejemplo el 10-15 por ciento de las prostitutas extranjeras en Bélgica fueron vendidas de países europeos del Este, Nigeria, Colombia y Perú.
- Por lo menos un 17 por ciento de las mujeres en los Estados Unidos ha sido violada o atacada sexualmente, violencia llevada a cabo casi siempre por varones conocidos, no por extraños.³⁸

Si reflexionamos con mediana acuidad acerca de estos datos mínimos, no tardaremos en darnos cuenta que las mujeres de todo el mundo están expuestas a la violencia *simplemente por ser mujeres*.³⁹ Algún tipo de “feminismo”, llámese como se llame, será necesario mientras persista esta realidad.

³⁶ El término “post-feminismo” tiene dos sentidos: estar “más allá” del feminismo o “profundizar el feminismo”; me refiero al primero, según el cual las mujeres ya habrían logrado lo que las primeras dos “olas” del feminismo (en el s. XIX y en la segunda parte del s. XX) se habían propuesto. Al respecto puede consultarse el artículo de Sarah Gamble, “Postfeminism” en: *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, London, Routledge, 2001, 43-54.

³⁷ “Facts and Figures on Violence Against Women” en: *Not a Minute More. Ending Violence Against Women*, UNIFEM, 2003, que puede bajarse de www.unifem.org/files/confirmed/207/312_book_complete_eng.pdf. Los dos puntos siguientes se basan en información tomada de esta misma fuente.

³⁸ Patricia Tjaden y Nancy Thoennes, *Full Report of the Prevalence, Incidence and Consequences of Violence Against Women. Findings from the National Violence Against Women Survey* (NCJ 183781), United States Department of Justice, 2000; el informe completo se puede bajar de: www.ncjrs.org/pdffiles1/nij/183781.pdf

³⁹ En el contexto argentino vale la pena recordar el análisis multidisciplinario aportado por Eva Giberti y Ana María Fernández (comp.), *La mujer y la violencia invisible*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992 (segunda edición).

La violencia y la inequidad a la que se ven expuestas las mujeres se potencian por otras formas de opresión que pesan particularmente sobre las mujeres pobres y pertenecientes a etnias marginalizadas. Podemos decir que todas las mujeres sufren de una manera u otra las consecuencias del sexismo, pero de maneras muy diferentes.⁴⁰ Por este motivo, el análisis feminista de la realidad no puede completarse si no se realiza en conjunción con la crítica al racismo, el clasismo, el colonialismo y el imperialismo. Esto significa que las contribuciones de las feministas “no hegemónicas” dentro de los países industrializados y de las feministas tercermundistas, que incorporan estos ejes de análisis junto con el de género, ofrecen algunas de las mediaciones socio-analíticas más valiosas que puede tener una teología hoy. Para una teología entendida como teoría crítica para la gloria de Dios, esta realidad de pecado pide a gritos un desarrollo teológico. Un ataque tan descarado a la vida abundante que Jesús ha prometido, merece ser considerado a través de todo el espectro doctrinal: ¿Qué significa este *misterio de inequidad* para la antropología teológica, la cristología, la pneumatología, la eclesiología? Responder a tales preguntas no es algo que se requiera solamente de una teología explícitamente feminista, sino de cualquier teología.

Una diferencia importante entre la teología feminista y la teología que no se reconoce feminista es que la teología feminista descubre *afinidades electivas* entre su propia temática y la de la teoría feminista, mientras que en el caso de la teología no-feminista, no es así. La expresión “afinidades electivas” (*Wahlverwandtschaften*) tiene una genealogía literaria (la novela homónima de Goethe de 1809) y otra sociológica (el uso del término que hacen Max Weber y más tarde Kart Mannheim), pero aquí estoy pensando en el concepto tal como lo redefine Michael Löwy:

Designamos por “afinidad electiva” un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no son reducibles a la determinación causal directa o a la “influencia” en un sentido tradicional. Se trata, a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión.⁴¹

Si bien es improbable que la teoría feminista y la teología feminista llegaran alguna vez a la “fusión”, sí existe entre ellas una fuerte analogía estructural. Por dar solamente un ejemplo, la teología feminista capta inmediatamente que el interés de la teoría feminista por el tema del cuerpo femenino tiene fuertes implicancias teológicas si se lo examina desde la óptica de la fe cristiana, pues permite una fértil relectura de temas tradicionales tales como la encarnación, el ministerio sanador de Jesús o la fe en la resurrección “de la carne”, así como de trayectorias históricas tales como la de la desconfianza cristiana

⁴⁰ Sobre la problemática de un discurso feminista hegemónico desde la perspectiva de las diferencias étnicas y culturales, véase el aporte de teórica australiana de origen chino Ien Ang, “I’m a Feminist But... ‘Other’ Women and Postnational Feminism” en: *Feminist Postcolonial Theory*, 199-206.

⁴¹ Michael Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1997, 9; gracias a Miguel Ponsati por hacerme conocer este libro. Aclaro que Löwy no parece tener demasiado interés en el feminismo, sino que aplico libremente su concepto a mi temática porque me parece esclarecedor.

hacia el cuerpo y la sexualidad. Como resultado de esta “afinidad electiva”, la teología feminista ha propuesto un nuevo *locus* doctrinal: la teología del cuerpo.⁴²

Una teología que no es feminista no percibe tan inmediatamente la pertinencia de la teoría feminista para su labor, pero eso no significa que pueda ignorar la teoría feminista como instrumento analítico si ha de ser teoría crítica para la gloria de Dios. El hecho es que casi todos los temas debatidos por el feminismo exigen un desarrollo teológico: el problema del poder y de cómo se ejerce, el problema de la epistemología, el problema del papel que se le otorga a la experiencia, la pregunta acerca de cómo leer la historia, el tema del lenguaje y del discurso, la problemática del sujeto y la antropología. La contribución de la teoría feminista tal vez sea una “palabra dura” que la teología que no simpatiza con el feminismo no quiera escuchar – pero *tiene* que oírlo, dada la realidad del pecado en el mundo. Parte de la vocación ineludible de la teología que sí se reconoce feminista es precisamente funcionar como una especie de “aguijón en la carne” de cualquier teología o práctica eclesial que crea que puede desmerecer u olvidar al feminismo y a sus preguntas.⁴³

3. Estar en Babilonia sin ser de Babilonia

Toda teología, feminista o no, es producto de un tiempo y de un lugar. Los “lugares” y el “tiempo” en que nos encontramos actualmente -dislocados por los procesos de la globalización capitalista-⁴⁴ están signados por el *imperialismo*. Para que la teología entendida como teoría crítica pueda dar cuenta de ello de manera responsable, le hace falta mirar más allá de la teoría de género, de la mano de los feminismos críticos con raíces en el hemisferio Sur, pero haciendo uso también de otros instrumentos teóricos.

Al igual que la palabra “feminismo,” el vocablo “imperialismo” irrita a algunos.⁴⁵ Tal vez a primera vista parezca rescatada de una generación anterior, pero como escribe Sobrino: “La palabra parecía muerta, pero la realidad la ha resucitado. Hoy no basta con hablar de

⁴² Véase el libro de Lisa Isherwood y Elizabeth Stuart, *Introducing Body Theology* (Cleveland: The Pilgrim Press, 1998). En la actualidad, conozco a tres teólogas jóvenes que están trabajando el tema del cuerpo en sus tesis doctorales, desde perspectivas muy diferentes entre sí: Mirta Barreto desde el contexto de la cultura evangélica paraguaya, Hwa-Young Chong desde la experiencia de dolor las mujeres coreanas obligadas a ejercer de prostitutas para las tropas japonesas y Donna Techau, desde la vivencia de las “ontologías fluidas” de Nueva Guinea, donde se crió, en contraposición al contexto eclesial estadounidense.

⁴³ Poder ignorar al Otro (o a la Otra) es un privilegio del poder y sin duda hay teologías que parten epistemológicamente de un privilegio de género; sin embargo, dudo que haya alguna teología, por más sexista que sea, que pueda ignorar por completo la voz insistente de los feminismos, ya sea de modo negativo o positivo.

⁴⁴ Véase Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

⁴⁵ Atilio Borón critica a Hardt y Negri justamente por hablar de “imperio” pero no de “imperialismo”; véase *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Buenos Aires, CLACSO, 2002. Borón nos recuerda que si bien el imperialismo actual no es el mismo de hace 30 años, tampoco se ha transformado en su contrario. Más bien, “el imperialismo no es un rasgo accesorio ni una política perseguida por algunos estados sino una nueva etapa en el desarrollo del capitalismo,” que exige urgentemente un renovado instrumental teórico (10-12).

opresión y de capitalismo. Hay que hablar de imperialismo, y de imperialismo norteamericano,” caracterizado por el afán de Estados Unidos de imponer su poderío sobre todo el planeta, por el comercio injusto, información mentirosa, la guerra cruel y el irrespeto impúdico al derecho internacional y a los derechos humanos.⁴⁶ El alcance de esta realidad es tal, que como señala Néstor Míguez, hay un sentido en el cual en un mundo globalizado, no hay nadie que esté “afuera” del actual imperio, que inclusive, más allá de su poderío militar, tiene la capacidad de colonizar nuestros deseos.⁴⁷ La teología entendida como teoría crítica para la gloria de Dios tiene que funcionar también como “aguijón en la carne” de cualquier teología o práctica eclesial que olvide la relevancia de la fe cristiana en tiempos imperiales.

En la Biblia, *Babilonia* funciona como referencia histórica y también como símbolo del poder imperial. Babilonia era una ciudad ubicada sobre el río Eufrates, a unos 80 kilómetros al sur de la actual Bagdad; era la capital política y religiosa del imperio babilónico. Fue a Babilonia que fueron deportados los cautivos hebreos de Judá entre 597 y 587 a.C. La ciudad cayó a los persas en 539, lo que permitió que en 538 un grupo de exiliados volviera a Jerusalén para reconstruir la ciudad y el templo. En el Nuevo Testamento las referencias apocalípticas a Babilonia (“Ha caído, ha caído Babilonia, la gran ciudad,” Apocalipsis 14,8 y 18,2) hacen eco de los profetas de Israel (Isaías 21,9; Jeremías 51,8-9) y a la vez se refieren figuradamente a otra capital imperial, Roma. Así, en el Apocalipsis se expresa que “Babilonia” tiene siete colinas (17,9) o en 1 Pedro 5,13 se habla de la “iglesia que está en Babilonia”. Este uso de la metáfora “Babilonia” en el Nuevo Testamento como palabra clave que significa “imperio” se parece al uso que hace la himnología cristiana de los esclavos de origen africano en Estados Unidos en la primera mitad del siglo XIX, que a menudo hacen referencia a “Egipto” como el lugar del cautiverio y de la esclavitud. Más recientemente, para muchos de los 40 millones de habitantes de Estados Unidos de origen latinoamericano, especialmente para los cubanos y puertorriqueños, el Salmo 137 (“Junto a los ríos de Babilonia nos sentábamos y aun llorábamos, acordándonos de Sion...”) evoca inmediatamente su propia situación de inmigrantes y exiliados, con o sin la documentación requerida por la sede imperial.⁴⁸ También en la música *folk* contemporánea en Estados Unidos aparece la metáfora de “Babilonia” como referencia al propio país como lugar de engaño y corrupción que precisa conversión.⁴⁹

⁴⁶ *Carta a Monseñor Romero* (March 17, 2004) en: www.adital.org.br Si la caracterización de Sobrino parece excesiva, basta con verificar la manera en la que los ideólogos del gobierno de George W. Bush, tales como D. Cheney, D. Rumsfeld, P. Wolfowitz, y J. Bush explican en sus propias palabras el proyecto imperial que desarrollaron en la década de 1990 y pusieron en práctica a partir de 2000 en su “Project for a New American Century,” en: www.newamericancentury.org

⁴⁷ “The Empire and After. Keeping Biblical Hope in the Midst of Oppression,” ponencia ofrecida el 2-4-04 en el marco de la conferencia sobre “La teología como fe, esperanza y amor buscando justicia” en el seminario Garrett-Evangelical (Estados Unidos).

⁴⁸ Véase por ejemplo el conmovedor texto de Ada María Isazi-Díaz, “By the Rivers of Babylon. Exile as a Way of Life” en su libro *Mujerista Theology*, Maryknoll, Orbis, 1996, 35-56.

⁴⁹ Por ejemplo en la canción de Emmylou Harris, “Time in Babylon” del disco *Stumble into Grace* (2003) donde critica el paso de su propia generación de la protesta al consumismo.

Dado el actual papel de los Estados Unidos como principal poder imperial en el mundo en lo militar, lo económico y lo político, la metáfora de “Babilonia” como indicación de su carácter de imperio que oprime a los demás (sobre todo a los pobres) y a la vez los atrae, suele ser entendida inmediatamente por los cristianos afuera de Estados Unidos. En cambio, para los estadounidenses mismos, reconocerse como parte de “Babilonia” suele ser doloroso. Como señala Rosemary Ruether:

Los que conocemos un poco de historia sabemos bien que Estados Unidos ha actuado como un poder imperial brutal hacia los países más pobres en América Latina y el resto del mundo de los “dos tercios” durante mucho tiempo. Los países ricos en Europa, así como las elites adineradas en todo el mundo, hace mucho que toleran esta conducta como algo que está básicamente en su propio interés (...). La mayor parte de los estadounidenses tienen dificultades en tomar en serio la desaprobación moral por parte del resto del mundo. Realmente creemos que somos el “mejor” país del mundo, no solamente por nuestra riqueza o poder, sino también por nuestros principios morales. Rechazamos la crítica por parte del resto del mundo como “anti-americana” y motivada por la “envidia” de nuestro éxito.”⁵⁰

Como subraya Noam Chomsky, el concepto mismo de “anti-americanismo”⁵¹ es una noción totalitaria que solamente puede existir si el liderazgo de un país, como en este caso los Estados Unidos, es presentado como idéntico a la cultura y las aspiraciones de su pueblo. Así, hubo “anti-sovietismo” en la Rusia comunista o “anti-brasileñismo” bajo la dictadura militar en Brasil, mientras que tildar de “anti-italiano” a un italiano que critica a Berlusconi sería ridiculizado.⁵² De modo similar, en la Argentina de la última dictadura militar el gobierno hablaba de una “campaña anti-argentina” cada vez que la prensa extranjera denunciaba las torturas y desapariciones que se estaban llevando a cabo. La sospecha de “anti-americanismo” llevó a que Georgia Harkness, la primera teóloga protestante en Estados Unidos en tener una cátedra oficial de teología, fuera investigada y puesta bajo vigilancia por la FBI.⁵³ Su postura teológica la llevaba a afirmar que la justicia era más importante que la seguridad nacional, que Estados Unidos debía arrepentirse por la aniquilación y desfiguración de los civiles en Hiroshima y Nagasaki, que todas las personas requieren seguridad económica y que el lucro privado debe subordinarse al bienestar de la comunidad humana en general.⁵⁴ Por eso desconfiaban de ella los defensores de la religión civil estadounidense y del papel de Estados Unidos como superpotencia. Es alentador que algunas de las críticas más perspicaces de las distorsiones imperiales de Estados Unidos surjan de intelectuales que habitan ese país, no pocos de ellos teólogos, tal como lo ilustran los casos de Ruether y Harkness.

⁵⁰ Carta abierta a Elsa Támez, (21 de marzo de 2003) en: <http://rainforestinfo.org.au/Peace/ruether.htm>

⁵¹ En Estados Unidos “América” se suele tomar como referencia a ese país y no al continente americano.

⁵² Victor Tan Chen, “The New Crisis of Democracy. A Conversation with Noam Chomsky,” *Z Magazine* (March 2004): 21-27 or at www.inthefray.com/html/article.php?sid=66 . Le agradezco la referencia a Kathleen Kordesh.

⁵³ “FBI as Big Brother”, en: *The Christian Century* (April 20, 1983) 361.

⁵⁴ Véase por ejemplo el capítulo final de su libro *Prayer and the Common Life*, Nashville, Abingdon Press, 1988, especialmente las páginas 206-217.

La teología latinoamericana en cuanto teoría crítica tiene un papel importante que jugar en este contexto geopolítico, porque ha acumulado décadas de experiencia acerca de cómo *nombrar* la problemática de “Babilonia” y cómo interpretarla, criticarla y subvertirla teológicamente. Este bagaje de experiencia abarca también a la teología latinoamericana *en* Estados Unidos, cosa que no es del todo extraña si consideramos que en la actualidad se trata del cuarto país de habla hispana del mundo, además de contar con un gran número de inmigrantes brasileños y caribeños de países donde no predomina el castellano.⁵⁵ Tal teología (con sus diversas variantes: chicanas, cubanas, puertorriqueñas, latinas, hispanas, latinoamericanas, por nombrar algunas de las corrientes, muchas de ellas feministas), intenta por un lado *hacerse cargo* de la realidad que le toca vivir y por el otro mantener vínculos vitales con (el resto de) América Latina.⁵⁶ Es consciente de la paradójica realidad que las condiciones materiales que permiten su producción son facilitadas por las estructuras económicas y jurídicas injustas que critica, y de la importancia de mantener una voz crítica y constructiva *en* Babilonia sin hablar *desde* Babilonia.

Dada esta tensión, constituye un ejercicio útil para una teología latinoamericana (dentro o fuera de América Latina) que desea funcionar como teoría crítica para la gloria de Dios, recordar el caso de Jonás, ese profeta a regañadientes, quien fue a predicar a Nínive, la gran ciudad de los asirios. Como Babilonia, también Nínive funciona en la Biblia como símbolo de la realidad imperial.⁵⁷ Los lectores o auditores del libro de Jonás seguramente conocían a Nínive como un lugar de grandeza y de excesos paradigmáticos y también sabían que había sido finalmente destruida por sus enemigos, pues el dato histórico es que la ciudad de hecho cayó en agosto del año 612 a.C.⁵⁸ Sin embargo, el relato bíblico acerca de Nínive nos provee la posibilidad de imaginar un escenario de arrepentimiento que a su vez nos sirve de desafío. En el libro de Jonás, leemos que cuando escucharon el mensaje de Dios a través de su profeta, los seres humanos y los animales se cubrieron de cilicio y clamaron a Dios, dejando atrás sus malos caminos y arrepintiéndose de su violencia (Jonás 3,6-8). En el Talmud Babilónico esta descripción del la *metanóia* de los habitantes de Nínive es citada como paradigma a ser emulada por todos aquellos que deseen reparar su relación con su Creador.

En Mateo 12,38ss y Lucas 11,29ss, Jesús habla de la “señal de Jonás” y compara desfavorablemente a su generación con la gente de Nínive, que se arrepintió. Esto nos abre las puertas de la imaginación a una lectura redentora de la señal de Jonás, siguiendo

⁵⁵ Véase al respecto el trabajo de Ana Margarita Cervantes-Rodríguez y Amy Lutz, “Coloniality of Power, Immigration, and the English-Spanish Asymmetry in the United States,” *Nepantla* 4 (2003): 523-560

⁵⁶ Trabajo teológicamente el tema de la migración (la propia y la de millones de otros latinoamericanos) y sus implicancias epistemológicas en “To Speak of God from More than One Place: Theological Reflections from the Experience of Migration” en: Iván Petrella (ed.), *Latin American Liberation Theologians: The Next Generation*, Maryknoll, Orbis, 2004.

⁵⁷ Casi toda la etapa monárquica de Israel estuvo marcada por la hegemonía asiria; véase J. Severino Croatto, “Globalización imperial y pobreza. Reflexiones a partir del libro de Isaías” en *Alternativas para un mundo justo. Globalización y pobreza: Perspectivas bíblicas*, Buenos Aires, MEC/ISEDET/FUMEC, 2004, 127-162: 133.

⁵⁸ Thomas Bolin, “Should I not also pity Nineveh? Divine Freedom in the Book of Jonah,” *Journal for the Study of the Old Testament* 67 (1995): 109-120.

el ejemplo de Jesús.⁵⁹ Una de las tareas constructivas de la teología es precisamente imaginar alternativas a “Babilonia” en nuestras vidas personales, en la iglesia, en la sociedad. Sabemos que inclusive una “Nínive” arrepentida se quedaría corta, pues seguiría perteneciendo al ámbito de lo penúltimo. Como señala Míguez, la verdadera contra-metáfora o contra-realidad de “Babilonia” es la “Nueva Creación,” la esperanza de lo que no se ve.⁶⁰ Pero precisamente esa esperanza es la que nos brinda la posibilidad de *mirar más allá de Babilonia, aun* estando en Babilonia, imaginando y practicando alternativas pequeñas o grandes, sabiendo que “otro mundo es posible”.⁶¹

Al final del libro de Jonás, aparece el profeta malhumorado por la compasión que Dios había tenido con el odiado imperio. Dios le pregunta: “¿Cómo no voy a tener compasión de Nínive, aquella gran ciudad, donde hay más de ciento veinte mil personas que no saben distinguir entre su mano derecha y su mano izquierda, y gran cantidad de animales?” (4,11). El libro termina con esa pregunta retórica, reflejo de la misericordia de Dios por su creación y de su tierna preocupación por los seres humanos más pequeños y por los animales. El pasaje nos recuerda que la gloria de Dios *realmente* es que viva toda la creación: *gloria Dei, vivens creatio*. La teología entendida como teoría crítica para la gloria de Dios se regocija cuando descubre indicios de esa vida abundante para toda la creación. A su vez, se inmiscuye con cierta ambivalencia en el diálogo entre Jonás y Dios, sin saber del todo con cuál de los dos personajes se identifica, y se pregunta: ¿Cómo tener compasión de Nínive –o de Babilonia- sin ser cooptada por ella? Como en el caso del final del libro de Jonás, la pregunta queda abierta.

Publicado en: *Cuadernos de Teología* 23 (2004)

⁵⁹La imagen es de Chad Pecknold, “Reading the Sign of Jonah: A Commentary on our Biblical Reading,” en <http://etext.lib.virginia.edu/journals/ssr/issues/volume3/number1/ssr03-01-e05.html>

⁶⁰Néstor O. Míguez, “The Old Creation in the New, the New Creation in the Old” (ponencia en el *Oxford Institute*, 2002, a ser publicada en breve en la Memoria de ese Encuentro).

⁶¹ Este lema del Foro Social Mundial tiene fuerte resonancia teológica.