



En
clave
de **mujer...**

La Mujer
y el Valor del
Sufrimiento

Kristine M. Rankka

Desclée De Brouwer



Kristine M. Rankka ha elaborado una obra de arte, un análisis profundo de las interpretaciones feministas modernas acerca del sufrimiento "trágico" o "radical". Es una obra madura, de amplio espectro, sobre un tema apasionante tratado con enorme sensibilidad y estructurado de forma atractiva. Al utilizar la categoría de "lo trágico", Rankka nos ofrece una espiritualidad místico-política que sin duda hará avanzar nuestra reflexión desde lo individual a lo comunitario e interpersonal. *La mujer y el valor del sufrimiento* nos hace participar en una conversación entre mujeres, que se prolonga en el tiempo, sobre el sentido del sufrimiento en la vida. Su lectura resulta fácil y enriquecedora y constituye una de las contribuciones más interesantes al debate actual sobre las diversas interpretaciones de la expiación, el mal y el sufrimiento.

Kristine M. Rankka, titulada en teología y espiritualidad, es la coordinadora del servicio de orientación de la biblioteca del St. Mary's College, en California.




asociación de teólogas españolas

ISBN 84-330-1743-8



9 788433 017437

Desclée De Brouwer



La mujer y el
valor del sufrimiento
Un tremendo y asombroso
remar hacia Dios

Kristine M. Rankka

Desclée De Brouwer

Título de la edición original:
Women and the Value of Suffering
© 1998, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota

Traducción: *Rosa Carbonell*

Diseño de portada: EGO Comunicación.

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2003
C/ Henao, 6 - 48009 BILBAO
www.edesclee.com
info@edesclee.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Printed in Spain
ISBN: 84-330-1743-8
Depósito Legal: BI-2758/02
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Prólogo	13
1. Introducción	21
La búsqueda del sentido del sufrimiento	22
Objetivo de este estudio	26
Razones para centrarnos en la experiencia de sufrimiento de la mujer	27
Metodología	29
Un tremendo y asombroso remar hacia Dios	32
2. Un intento de definición de la experiencia del dolor y del sufrimiento	37
Imposibilidad de expresar y de compartir el sufrimiento	38
Una experiencia de soledad y de aislamiento	39
El misterio del sufrimiento	40
Intentos de evadir el sufrimiento	41
El deseo de dominar el sufrimiento y la apatía	42
El sufrimiento como situación límite	44
Definiciones	45
Dolor y sufrimiento	47
El dolor percibido e interpretado	49
Proceso y significado del dolor	50
"Personas" que sufren	52
Papel del futuro	52
El objetivo y la identidad propia afectadas	53
El conflicto con uno mismo	53
El sufrimiento como pérdida, odio a uno mismo y culpa ..	54
La aflicción	56

Respuestas religiosas y teológicas a la experiencia del sufrimiento	60	Melanie May	150
Injusticia	61	Jean Blomquist	155
Poder e impotencia	62	Investigaciones teológicas sobre el sufrimiento que integran relatos y experiencias de mujeres	159
Teodicea	62	El estudio sobre el sufrimiento de Dorothee Sölle	159
Tipología de las teodiceas tradicionales	63	El sufrimiento trágico de Wendy Farley	174
Otras perspectivas de las respuestas teológicas al sufrimiento	69	Las aportaciones feministas	181
La teología del proceso	69	Escritos que apuntan hacia el desarrollo de una teología feminista del sufrimiento	192
El enfoque del "sufrimiento de Dios"	70	Resumen	194
Las teologías de la liberación	73	Líneas generales	195
Conclusión	77	¿Tiene valor el sufrimiento?	203
3. Experiencias de algunas mujeres y reflexiones teológicas sobre el sufrimiento	83	Aspectos inquietantes, o que faltan, en estas discusiones	204
Definición de feminismo y de feministas	86	4. Visión trágica y sufrimiento	209
Un esquema de los escritos de las mujeres sobre el sufrimiento	88	Temas	212
Revisiones del concepto de mal	90	La estructura trágica de la realidad	224
Mal cultural y social	90	Wendy Farley y esta estructura trágica	225
Sexismo y Caída	94	Tiina Allik y esta estructura trágica	232
Desobediencia y patriarcado	101	Paul Ricoeur y esta estructura trágica	235
Nuevas perspectivas sobre el mal y el pecado desde la óptica de la mujer	104	Excursus sobre Job como ejemplo de sufriente trágico ...	241
La clasificación de K. Sands sobre las respuestas feministas al mal	111	Importancia de la visión trágica en la discusión teológica sobre el sufrimiento	249
Resumen	118	5. Elementos para una respuesta espiritual al sufrimiento ...	263
Crítica de las teodiceas tradicionales y reflexiones sobre el misterio pascual	120	Definición de espiritualidad	264
Crítica de las teodiceas agustiniana e ireneana	120	Una respuesta espiritual a algunas formas de sufrimiento de la mujer	269
Crítica de las teodiceas redentora y expiatoria	124	Conclusiones	283
Reflexiones teológicas que descubren aspectos no tenidos en cuenta por la teología	136	6. Conclusión	289
Escritos sobre "la lucha con Dios"	146	Bibliografía	307
Pamela Smith	147		

AGRADECIMIENTOS

NUNCA UN TRABAJO ES EL RESULTADO DEL ESFUERZO de una sola persona, y este libro no es una excepción. Mi gratitud por este esfuerzo de colaboración se dirige en primer lugar a los tres especialistas de la Graduate Theological Union de Berkeley: George Griener, sj, Sharon Thornton y Leanne VanDyk. Para ellos, mi agradecimiento sin límites.

Debo también mucho a los autores citados en ese libro, así como a sus editores; a mis propios profesores, y a todos aquellos que me han ayudado a completarlo.

Que Dios les bendiga a todos.

Yo iré delante de ti
allanándote los cerros;
haré trizas las puertas de bronce,
arrancaré los cerrojos de hierro,
te daré tesoros ocultos,
caudales escondidos.
Así sabrás que yo soy el Señor,
que te llamo por tu nombre,
el Dios de Israel.

Por mi siervo, Jacob;
por Israel, mi elegido.
Te llamé por tu nombre,
te di un título,
aunque no me conocías.
Yo soy el Señor, y no hay otro;
fuera de mí no hay dios.
Te pongo la insignia,
aunque no me conoces,
para que sepan de oriente a occidente
que no hay otro fuera de mí.
Yo soy el Señor, y no hay otro:
artífice de la luz,
creador de las tinieblas,
autor de la paz,
creador de la desgracia;
yo, el Señor, hago todo esto.
Cielos, destilad el rocío;
nubes, derramad la victoria;
ábrase la tierra y brote la salvación,
y con ella germine la justicia:
yo, el Señor, lo he creado.
(Is 45,2-8)

Concédeme estar en tu Presencia,
Dios, aunque sólo la conozca como ausencia.
(May Sarton: *Diario de una soledad*)

PRÓLOGO

LOS ORÍGENES DE ESTE LIBRO QUE TIENE Ud. en las manos se remontan hasta un pueblecito cerca de la costa del Estado de Washington, donde crecí entre los años cincuenta y sesenta, y en el que vivía una pequeñísima comunidad finlandés-americana que habitaba de la pesca y de la industria maderera. Mi padre era pescador y trabajaba en un molino y mi madre era un ama de casa con grandes dotes artísticas. Junto con mi hermana mayor, vivíamos modestamente con lo suficiente (eso pensé siempre), y constituíamos una familia muy unida integrada en una comunidad muy estratificada. Como la mayoría de las familias, teníamos nuestros prejuicios y nuestras dificultades –prejuicios raciales y de género, y enfermedades y muertes prematuras.

En aquellos años, en los que siguieron, y durante toda mi vida, mis dos abuelas ocupaban un lugar importante en una familia cuyos miembros vivían a poca distancia unos de otros. Una de ellas, que murió a los noventa años, tras vivir los setenta últimos en los Estados Unidos, no quiso nunca hablar inglés. Tercamente, se aferró a

su lengua materna. Vivía cerca de un río que se convirtió en mi campo de juegos. Mi otra abuela, que también había emigrado de Finlandia siendo joven, murió cuando yo tenía seis años. Era una mujer a la que siempre consideré, incluso a aquella edad, como mi alma gemela. Mis dos abuelas tenían jardines en los que pasé gran parte de mi infancia, inventando cuentos y soñando con aventuras lejos del pueblo... Para mí, imaginar se convirtió en un modo de vivir.

Desde que salí de mi pueblo y dejé mi familia me acompañan continuamente dos recuerdos de aquella época. Son recuerdos que han originado imágenes y metáforas que aparecen en este trabajo. Conocer algo de lo que modeló mi entorno puede ayudar a comprender este libro.

El primer recuerdo es el de las horas, aparentemente interminables, pasadas alrededor de la mesa de la cocina o del comedor con las mujeres de mi familia y con sus amigas, escuchando sus historias, sus confesiones, y sus conversaciones sobre los momentos buenos y malos de la vida. Durante muchos años no fui más que una oyente, una invitada, mientras las mujeres mayores hablaban y discutían de todo, desde la comida hasta las familias, pasando por los problemas del mundo y las "cosas de mujeres". Había tazas de café por todas partes, a veces cigarrillos a medio acabar y algún vaso de whisky, y siempre, en mi interior, la sensación de formar parte de un discurso mayor, de una conversación transformadora, de esas que ayudan a las mujeres a entenderse a sí mismas y a sus propias vidas de una manera distinta a como se hubieran entendido de haber permanecido separadas y en silencio. Naturalmente, algunos temas seguían siendo tabú, intocables, incluso alrededor de aquella mesa, y con frecuencia quedaban encerrados tras las puertas o escondidos en los corazones.

Durante muchos años, de niña, escuché debajo de la mesa, y siendo ya adolescente, sentada en el suelo haciendo algún trabajo ma-

nual para entretenerme. Más tarde, acercando también mi silla a la mesa, para unirme a la conversación, para luchar con los acontecimientos que traían a nuestras vidas, al mismo tiempo, alegría y dolor. Este libro forma parte de mi presencia en aquella mesa con mis abuelas, mi madre y mi tía, mi hermana y mis primas, y ahora, con las mujeres más jóvenes de la familia. Es una parte de mi aportación a aquellas discusiones, y en ella se concentran mi trabajo profesional y académico, y mi experiencia personal.

Este recuerdo me trae a la mente una metáfora, que de hecho estructura este trabajo, y que es la de una casa. Más en concreto, una "casa de sufrimiento". A medida que vaya Ud. leyendo este libro, si lo hace poco a poco, le invito a pensar y a imaginar que cada capítulo es una parte de la casa. En la introducción, por ejemplo, imagínese entrando en la casa del sufrimiento atravesando un jardín (parecido al de mi abuela) —una maraña de arbustos, plantas, árboles, imágenes, preguntas— un poco menos estructurado que la "casa", hecha de argumentos y discusiones más formales. Se le invita, atravesando el jardín, a través de preguntas y de poemas, a aportar su propia experiencia de dolor y de sufrimiento, a entrar en una casa construida por una mujer.

Entre y explore las distintas habitaciones diseñadas por eruditos y expertos, escuche sus conversaciones, como he hecho yo. Abra los armarios y los cajones, mire en las esquinas en las que se mezclan las sombras y las luces, y aporte su propia opinión a estas habitaciones. Descienda hasta el sótano y suba hasta el ático.

Después, venga, únase a mí en la mesa de la cocina, en los capítulos finales, en los que espero aportar mi opinión acerca del valor del sufrimiento, para que pueda ser estudiado y debatido. Desearía que este libro promoviera una investigación y un debate sobre el sufrimiento en los círculos profesionales, sociales y privados de la mujer. Sentémonos, pues, juntas alrededor de la mesa de la cocina tomando un café y fumando un cigarrillo con las mujeres de mi

familia, y hablemos de sufrimientos y de esperanzas. Y por fin, al final del libro, abandonemos la casa del sufrimiento volviendo al jardín de la poesía, a través de un poema, muy profundo, de Anne Sexton.¹

Como antes mencioné, hay otro recuerdo y otra metáfora que atraviesa este trabajo. Tiene relación con mi padre. Yo solía ir con él a pescar. A veces, pasábamos horas a la orilla del río, empapados por la lluvia y pasando frío, esperando un salmón para hacer con él la cena. Otras veces, soltábamos las amarras del bote de remos de madera que él había construido en aquel río cercano a la casa de mi abuela (o en otro río parecido), y pescábamos, recorriendo aquellas aguas arriba y abajo. Y muchas veces hice lo que más me gustaba: remar.

Me gustaba remar más que pescar. Y sigue siendo así. Siempre me encantó tirar de los remos y sentir el suave deslizarse de la barca a medida que los remos peinaban la superficie del agua, y avanzábamos en aguas distintas, a veces muy profundas y peligrosas. Pero también era duro avanzar contra corriente para llegar a un buen lugar para pescar, o correr hacia casa porque se venía encima la tormenta, o remar río arriba. A veces, cuando remábamos río arriba, me quedaba extasiada mirando aquellos salmones que veía, literalmente, saltar cascadas en su viaje hacia los manantiales para desovar. Ellos me enseñaron a saltar por encima de las circunstancias adversas y a descansar de vez en cuando en los remansos del río antes de seguir remontando la corriente. De ellos aprendí, lo mismo que de mi padre, en qué consiste remar.

1. Anne Sexton, que se suicidó a poco de escribir este poema, quizá nunca se consideró a sí misma como una persona religiosa o espiritual, y puede resultar chocante que se utilice su poesía en un libro de teología. Pero, en mi opinión, su poesía es, en el fondo, teológica, y así espero que resulte el poema citado aquí.

Este recuerdo ha provocado que el remar se haya convertido en una metáfora central de mi propia búsqueda de Dios, de plenitud y de comunión, y de hogar. Mi itinerario espiritual se parece a aquel empuje de los remos contra corriente, a aquel quedarse atrapado en las pozas del río, debido al hastío o a la depresión, e implica el descubrimiento sorprendente de lugares en los que descansar y amarrar mi barca, mi alma. Los poemas "*Remar*" de Anne Sexton expresan mi propio remar hacia Dios, y por eso dos de ellos encuadran este libro, uno al principio y otro al final.

Dejándome guiar por esas dos metáforas, le doy la bienvenida a este libro que he tardado años en escribir y que me ha llevado a investigar temas como el feminismo, la jardinería, la psicología, la tragedia, el simbolismo religioso, el budismo Zen, y la teología cristiana. Aunque sólo valga para eso, ojalá le induzca a pensar de otro modo acerca de su propio sufrimiento, y del de otras mujeres que conozca. Ojalá le impulse a escribir otro libro, o un artículo, o una canción, o una poesía, o un relato, o a dar forma a un trabajo manual que ayude a que la conversación se prolongue alrededor de la mesa de la cocina.

Kristine Rankka
Epifanía de 1998

1

Introducción

1

INTRODUCCIÓN

LA ANGUSTIA PERSONAL Y COMUNITARIA no son experiencias desconocidas a lo largo de la historia, pero en estos tiempos las manifestaciones del sufrimiento parecen haber alcanzado proporciones estremecedoras. Según el *Weizmann Institute of Science* de Israel, más de 1,3 billones de personas (aproximadamente una quinta parte de la población mundial) padecen actualmente hambre o pobreza.¹ Unos 40.000.000 mueren cada año a causa de la malnutrición, y cada día mueren unos 40.000 niños menores de cinco años debido a la falta de vacunación contra diversas enfermedades.² Los estudios más optimistas afirman que entre 1.400.000 y 1.900.000 niños son víctimas de abusos cada año, y que es imposible determinar los traumas emocionales en los niños que son testigos de la violencia entre sus padres.

1. *New Yorker*, 72 (18-11-1996), 20.

2. *Croissance* 8 (1992).

Dolor. Tristeza. Pérdida. Ansiedad. Falta de sentido. Violencia y tortura físicas. Enfermedades físicas y mentales. Tortura psicológica. Desarraigo. Discriminación. Opresión. Aflicción. Desesperación... Los medios de comunicación compiten por la audiencia traficando con estos sufrimientos en televisión y en la radio, en la prensa, en el cine, en la industria del vídeo y en Internet. Todos los días se nos bombardea con la realidad de nuestra situación a través de la violencia doméstica, la guerra y el desorden social en un número sin precedentes de países, de los crímenes relacionados con la droga que se extienden desde los centros urbanos de los Estados Unidos hasta las ciudades más pequeñas. Los efectos de los terremotos, de las erupciones volcánicas, de la sequía, de las inundaciones y del hambre en zonas como Filipinas, California y Sudan; la opresión política y las guerras desde Timor Este hasta Bosnia, Burma, México, Irlanda del Norte y Ruanda; el racismo, los crímenes, y las violaciones de los derechos humanos en Alemania, Estados Unidos, China y Guatemala; y el creciente aumento hasta convertirse en epidemias, de enfermedades como la tuberculosis, el SIDA, las diversas adicciones y el cáncer son constantes compañeros nuestros. De algún modo, nadie se libra, por mucho que intentemos fortalecernos contra estas realidades, mediante la aceptación estoica ("así es la vida"), o mediante una variedad de métodos de supervivencia y de control del sufrimiento "ahí fuera". El sufrimiento es un duro hecho vital en nuestra época postmoderna.

La búsqueda del sentido del sufrimiento

Junto con esta dura realidad, las preguntas sobre las causas del sufrimiento han permanecido a lo largo de los tiempos, hasta hoy: ¿Por qué tenemos que sufrir? ¿Por qué mi país o mi grupo? ¿Qué hemos (he) hecho para merecer esto? ¿Y por qué hay personas a las que el sufrimiento debilita, mientras a otras las enriquece, las hace más plenas, más humanas? Más aún ¿Podemos aprender a sufrir?

¿Hay un valor en el sufrimiento individual y colectivo? ¿Debemos aspirar a una vida (como afirman muchos anuncios en las Estados Unidos) libre de sufrimiento?

Estas y otras preguntas se han ido abriendo camino en mi interior durante los últimos cuarenta años, porque también yo he experimentado la angustia, el dolor y el sufrimiento. Además de mis propias debilidades físicas y emocionales crónicas, mi familia y mis amigos han padecido muchas muertes y accidentes trágicos, y en los últimos años he perdido a varios amigos y compañeros a causa del SIDA, del cáncer o del suicidio. La traición a la verdad, los abusos de poder, y la opresión forman parte de mi vida, de mi experiencia personal y de la de los miembros de mi familia y de mis amigos. La autodestrucción, los desórdenes alimentarios, la depresión, la violación, la violencia doméstica y el sexismo han tocado la vida de muchas mujeres que conozco. Algunas dicen que sólo por haber nacido mujer llegamos a un mundo de sufrimientos, y en mi propia vida he experimentado los efectos perniciosos del machismo, desde las ofensas verbales hasta el acoso físico, claramente infligidos por ser mujer, pasando por el hostigamiento sexual en la escuela y en el trabajo, hasta cobrar un sueldo inferior por el mismo trabajo que mis compañeros varones con menos capacidad y menos experiencia (¡en una profesión mayoritariamente desempeñada por mujeres!).

Creo que Anne Sexton expresa muy bien lo que yo entiendo por la búsqueda del sentido del sufrimiento en su poema *The Big Boots of Pain*:

Puede haber ciertas pócimas
que el reloj introduce a presión
para que la caída de la gracia
deje de torturar y de suplicar.
Yo las he conocido,
y vendería todo lo que tengo,

mis muebles, mis libros
y mis diversos enseres
para evitarlas más y más.

Pero hay otro dolor...
daría la vida por evitar
el dolor que empieza en la cuna,
entre sus barrotes, o quizá
con el primer aliento,
cuando los astros
taladran el futuro,
para bien o para mal,
cuando te desposas con la vida
y el amor se reparte gota a gota,
o quizás no...

Descubro ahora, al tragar
una cucharada de dolor,
que éste gotea hacia abajo,
hacia el pasado donde se mezcla
con la copa repleta de cada año,
y hacia abajo, con cada lustro,
y hacia abajo, en el océano de toda una vida.
E intento pasar de puntillas por el agua,
por la balsa de los muertos.

La cucharada debería ser soportable,
si no se volviera a llenar,
agrandándose, convertida de pronto
en la picadura de una bestia marina,
en el mordisco limpio de una serpiente
porque el alma utiliza una lupa.
Golpeando el corazón
con las enormes botas del dolor,

recorriendo arriba y abajo
los intestinos como un motorista.

Y sin embargo, nos levantamos
cada día y volvemos a empezar,
sumergiéndonos en el día
y mirándolo con esperanza,
sin permitir que el miedo levante una muralla
entre tú y tus viejos amigos,
impidiendo que un nuevo amigo te coja de la mano,
echando abajo el pensamiento
que un hacha puede seccionar
cuando menos lo esperamos.

Una aprende a no hablar excepto para sí misma
y para las teclas de la máquina de escribir,
que permanecen mudas hasta que se envalentonan
y salen reptando en la página impresa.

Estoy harta,
le digo a la máquina de escribir,
de este andar dando vueltas con los zapatos mojados,
y de repente ¡sorpresa!

Algo MUERTO aparece en rojo
sobre la palabra ESPERANZA.
Y sigo cayendo, agradecida,
en cada nueva almohada de fe,
encontrando mi Calle Misericordia,
besándola y envolviendo tiernamente mi amor
y empezando a preguntarme
que estaban pensando los astros
el 9 de noviembre de 1928.

Las almohadas han sido arrancadas,
la mano cortada,
una mierda de perro arrojada en medio de la burla,

un nido de avispas construido en el altavoz,
dejándome en silencio,
donde, sin música,
me he convertido en huérfana rota.

Bueno,
nos levantamos por la mañana,
y los astros no siempre sisean
o echan a perder el día, cada día.
Y en cuanto al dolor que se multiplica en cucharadas,
quizás sea una medicina
que curará el alma
de su ansia de amor
el próximo jueves.³

Objetivo de este estudio

Muchas preguntas a las que pretendo dar respuesta en este libro me importan personalmente, y lo mismo les ocurre a otras personas a las que he acompañado espiritualmente o con las que he compartido momentos de prueba, y que han compartido conmigo sufrimientos que a duras penas se pueden imaginar. En este libro intento profundizar en la complejidad del sufrimiento, y reflexionar sobre cómo una mujer de fe, habitada por Dios mismo en Cristo y en el Espíritu y deseosa de responder a esa inhabitación, intenta aceptar la enormidad, la diversidad y, a veces, el aparente sin sentido del dolor humano.

Hay ciertas cuestiones que aumentan mi interés en este tema. El cristianismo ¿es una religión que exige a los que creen en ella un sufrimiento personal y colectivo de tonos masoquistas? En caso afirmativo ¿qué consecuencias tiene esto para la imagen del Dios

cristiano? ¿Dónde está su “buena noticia?” ¿Cómo hablar de “vida en abundancia” (Jn 10,10) en estos tiempos en los que el sufrimiento toca a todo el mundo, sin necesidad de remontarnos al pasado? Y más en concreto ¿qué aporta hoy a estas cuestiones la visión de la mujer? Si tomamos como punto de partida la experiencia de la mujer ¿pueden cambiar las respuestas?

Razones para centrarnos en la experiencia de sufrimiento de la mujer

Pero ¿por qué centrarnos en la experiencia de la mujer? Sin duda, los varones también sufren; pero además del hecho de que las mujeres formen parte de las estadísticas generales que hemos dado más arriba, hay que hablar de otras situaciones de sufrimiento. No es que las mujeres sufran “más”, y de manera diferente de los varones. Por ejemplo, según la Organización Internacional del Trabajo, casi la mitad de las mujeres entre 15 y 64 años trabajan (la mayoría en empleos precarios), pero como media, incluso si reciben los salarios más altos, éstos representan sólo un 75% del sueldo que los varones reciben por el mismo trabajo. De modo que las mujeres no sólo son pobres, sino más pobres entre los pobres.

Más cercano a quien esto escribe, en un informe del gobierno federal sobre los delitos que se cometen en Estados Unidos, el *U.S. Justice Department Bureau of Justice Statistics*, se afirma que cada año hay 500.000 nuevos casos de acoso sexual. Según algunas fuentes, sólo en los Estados Unidos cada 45 segundos tiene lugar una violación, y de cada cuatro mujeres una sufre acoso sexual. Es obvio que estas estadísticas no incluyen las situaciones masivas de acoso sexual que tienen lugar en todo el mundo, en las situaciones de guerra (como en Bosnia), o en el caso de las jóvenes que se ven obligadas a prostituirse como único medio de vida (como en Tailandia y en Corea), ni en aquellos países en los que los casos de violación no son considerados delito. Ni tampoco describe la variedad enor-

3. ANNE SEXTON, “The Big Boots of Pain”, en *Poesía Completa*, Boston, 1981, 547-549.

me de sufrimiento común a tantas mujeres que he conocido y que conozco, que va desde el abuso físico hasta la depresión, pasando por el cáncer de mama y de útero, por el miedo a pasar de noche por algunas calles, y por situaciones en las que nos callamos cuando tenemos *algo* que decir, pero nos da miedo hacerlo. Son sólo situaciones de sufrimiento específicamente femenino que tienen lugar a diario en todo el mundo y que exigen una reflexión sobre el sufrimiento de la mujer.

Otra razón para centrarnos en el sufrimiento de la mujer es que el cristianismo ha concedido a la mujer un lugar especial en algunas de sus reflexiones tradicionales sobre el dolor (por ejemplo, cuando se afirma que la mujer causa el mal, y por lo tanto merece sufrir y pagar así el mal hecho). Esta visión tradicional ha tenido unas consecuencias destructivas para la mujer y continúa teniéndolas, y como mujer cristiana me siento en la obligación de criticar esta visión y de responder a ella, ayudando a elaborar otras maneras de considerar el sufrimiento. Al centrarme en la mujer, no pretendo excluir a los varones (pues aportaré también algunas opiniones tuyas), sino estudiar algunas formas específicas en las que el sufrimiento y las respuestas teológicas que se le dan afectan especialmente a la mujer.

Al concentrarme en la experiencia de sufrimiento de la mujer, no pretendo exaltarla ni defender una aceptación pasiva del sufrimiento como carga que le corresponde a la mujer, sino determinar si teológica y espiritualmente podemos encontrar algo de valor en lo que parece ser una experiencia humana ineludible. Desde mi punto de vista, confrontar el sufrimiento es necesario no sólo para aceptarlo, sino para luchar contra él y aliviarlo cuando sea posible, soportándolo cuando sea necesario, y transformándolo para nosotras y para los demás cuando sea factible.

Como dice Adrienne Rich en su poema "Splittings":

... Y si pudiera enseñarme
a mí misma, si pudiera aprender a aprender del dolor
incluso cuando nos agarra Si la mente, la mente que vive
en este cuerpo pudiera rechazar el ser machacada
en esa presa aflojaría El Dolor tendría que alejarse de mí
y escuchar su oscuro aliento sobre mí
pero si la mente pudiera empezar a hablar al dolor
y el dolor tuviera que responder...

Creo que elijo algo nuevo
no sufrir inútilmente y sin embargo sentir...

...Elijo no sufrir inútilmente...

Elijo amar esta vez por una vez
con toda mi inteligencia.⁴

Teniendo todo esto en cuenta, espero profundizar en las respuestas que el cristianismo puede dar, teológica y espiritualmente y de manera responsable y creativa, al sufrimiento de la mujer.

Metodología

Para poder centrarme en estos temas, en este libro voy a estudiar la complejidad de las experiencias de lo que podemos llamar sufrimiento "radical" o "trágico" (es decir, el sufrimiento inmerecido de los inocentes, y que puede debilitar el espíritu), deteniéndome especialmente en algunos escritos recientes de algunas mujeres cristianas, y más en concreto, en las respuestas teológicas y espirituales dadas por ellas. Mediante un acercamiento fenomenológico y crítico a esos escritos espero poder concretar sus líneas de fuerza y sus límites, y descubrir las características de un acercamiento teológico y espiritual al sufrimiento que haga justicia a las diversas situaciones de la mujer en el contexto norteamericano.

4. ADRIENNE RICH. "Splittings", en *The Dream of Common Language: Poems*, New York, 1983, 10-11.

Afronto este trabajo con vacilación, ya que soy consciente de la diversidad de experiencias que se dan en ese contexto. Al considerar el sufrimiento desde el punto de vista de la mujer, soy consciente del riesgo de reducir todas las experiencias de las mujeres considerándolas desde mi punto de vista de mujer blanca de clase media. Como han mostrado muchos estudios feministas, la “experiencia de la mujer” no es única, sino tan variada como las mujeres que sufren. El sufrimiento es siempre una experiencia encarnada en un ambiente determinado, política, social, histórica y culturalmente. De modo que las formas de sufrimiento y las respuestas a él varían según las mujeres sean, por ejemplo, afroamericanas, anglo-americanas, japonés-canadienses, o hispanas; según sea su nivel económico y educativo; y según el contexto cultural.

Y sin embargo, creo que hay aspectos del sufrimiento que trascienden estas divisiones étnicas, económicas, sociales y culturales. Podemos experimentar el sufrimiento y hablar de él de maneras diversas, pero ¿podemos hablar de algo común a nuestro sufrimiento? Por ejemplo, todas sentimos el dolor de una enfermedad física, o la pérdida de un ser querido; ¿existe un deseo común de superar, o de comprender, o encontrarle algún sentido a estas experiencias? ¿Podemos compartir con las demás, a pesar de las diferencias, lo que sabemos del sufrimiento? Y, yendo un poco más lejos ¿puede el sufrimiento tener algún valor para la mujer, individual y colectivamente? Si es así, ¿cómo puede esto afectar a la espiritualidad y a la respuesta al sufrimiento que la mujer encuentra en su vida?

Para intentar responder a estas preguntas, voy a seguir el siguiente esquema: en el capítulo segundo intentaré definir la experiencia del dolor y del sufrimiento desde una perspectiva histórica –en concreto, desde la biomedicina, la psicología, y la teología– para poder definir algunos rasgos del sufrimiento que toda respuesta viable debe tener en cuenta. Voy a clasificar los distintos enfoques teológicos, desde las teologías tradicionales hasta las corrientes

actuales que pretenden corregir las limitaciones de esos enfoques. Sin embargo, teniendo en cuenta los límites de este trabajo, no profundizaré en cada una de ellas, sino que intentaré destacar las características más importantes de estos enfoques para poder fundamentar la discusión siguiente.

En el capítulo tercero revisaré lo que algunas mujeres cristianas han dicho acerca del sufrimiento, y en qué sentido sus reflexiones se parecen o difieren de la teología del sufrimiento hecha por varones. Además, este capítulo tendrá en cuenta el modo en que las teólogas feministas hablan del papel del mal y del sufrimiento en la vida de la mujer, desde qué enfoques teológicos se posicionan, y cómo las teodiceas tradicionales han articulado las respuestas que se han dado a la experiencia de sufrimiento de las mujeres. Al hacer hablar a estas mujeres entre sí, espero ofrecer una mayor comprensión de la complejidad de su sufrimiento, y de las posibles maneras de responder responsable y misericordiosamente a todos aquellos que sufren en el mundo de hoy.

En el capítulo cuarto estudiaré cómo la incorporación de una visión trágica de la realidad, a través de la cual nos enfrentamos con la limitación humana, puede enriquecer las consideraciones teológicas sobre el mal y el sufrimiento radical de las mujeres. Me detendré en aspectos como la debilidad y la fragilidad humanas, la vulnerabilidad y la apertura, en un contexto más amplio de significado, de manera que podamos enriquecernos y avanzar hacia la esperanza y la compasión a través del sufrimiento.

En el capítulo quinto tendré en cuenta las implicaciones del estudio anterior y me centraré en el papel de la espiritualidad para responder a la experiencia de sufrimiento de las mujeres. Espero que el debate sobre la visión trágica ayude a determinar aquellos aspectos de la espiritualidad que conducen a una persona, en vez de a la pasividad y la desesperación ante el sufrimiento radical, a una unión más profunda con Dios, con una misma, y con aquellas que

quizá no compartan sus mismos sufrimientos, pero que también saben lo que es sufrir. Espero poder explicar lo que llamo una espiritualidad "místico-política" que nos ayude a soportar y a trabajar a través del sufrimiento, a ver la vida como llena de elecciones que hacer, incluso cuando la situación apenas puede cambiar, y a responder a las necesidades y a las aportaciones de los demás. Esta espiritualidad místico-política debería traspasar el ámbito personal, privado e individual, e impregnar el ámbito común, de la interdependencia y de la interrelación. Si lo hace así, será capaz de romper la soledad y el aislamiento que con frecuencia constituyen un elemento destructivo en la experiencia del sufrimiento. Esta espiritualidad se caracteriza por la solidaridad, la protesta, y la resistencia; pero también por el reconocimiento de nuestra inevitable falta de control sobre nuestra vida, y por lo tanto, de nuestra necesidad y apertura al dinamismo de la presencia de Dios que alivia y transforma el sufrimiento.

Un tremendo y asombroso remar hacia Dios

Una vez más, una poesía de Anne Sexton expresa este empeño con su metáfora del "terrible remar hacia Dios", tal como lo describe en un extracto de su poema "Remar":

... Y crecí, crecí,
y Dios estaba allí como una isla a la que yo no había remado,
ignorándole aún, y mis manos y mis piernas trabajaban,
y crecí, crecí.
Me adorné con rubíes y compré tomates,
y ahora, en mi edad adulta,
con unos diecinueve en la mente,
voy remando, remando
a través de los toletes oxidados
y los destellos del mar y el oleaje

como un ojo preocupado,
pero voy remando, remando,
aunque tengo el viento en contra
y sé que la isla no será perfecta,
tendrá las taras de la vida,
los absurdos de una mesa de comedor,
pero habrá allí una puerta
y la abriré,
y me libraré de esa rata interior,
esa rata asquerosa que roe.
Dios la cogerá con sus dos manos
y la abrazará.

Como dicen los africanos:

Este es mi cuento, que os he contado,
si es bonito, o si no lo es,
coge otro en otro sitio y deja que otros vuelvan a mí.
Esta historia se acaba y aún estoy remando.⁵

¿Cómo podemos hablar responsable y compasivamente del sufrimiento humano, sobre todo teniendo en cuenta la experiencia de la mujer en la Iglesia y en la sociedad actual? ¿Hay acaso algún modo de recobrar el sufrimiento como una auténtica categoría teológica sin caer en la trampa de considerar a un grupo de personas (es decir, a las mujeres) como víctimas expiatorias del dolor que acontece en nuestro mundo y en nuestras vidas? ¿Hay acaso algún modo de hablar del sufrimiento sin que la mujer sea más denigrada, sin implicarla en más abusos, masoquismo, y martirio, y por lo tanto, sin justificar su opresión y su banalización? ¿Hay alguna manera de responder al sufrimiento en la que la mujer conserve su valor mientras buscamos y aceptamos legítimamente los límites de lo que podemos hacer para aliviar algunos sufrimientos? Quizá

5. ANNE SEXTON, "Rowing", en *The Complete Poems*, 417-418.

todas estas preguntas se concentran en una: ¿Tiene valor el sufrimiento de la mujer? ¿Quién escribe sobre ello, qué dice y cuáles son las dificultades que lleva consigo esta investigación?

2

Un intento de definición
de la experiencia del
dolor y del sufrimiento

UN INTENTO DE DEFINICIÓN DE LA EXPERIENCIA DEL DOLOR Y DEL SUFRIMIENTO

SEGÚN LA TEÓLOGA FEMINISTA ALEMANA DOROTHEE SÖLLE, toda teología auténtica comienza con la experiencia del sufrimiento: "La teología tiene su origen en nuestra necesidad de más, en nuestra sensación de fracaso, en nuestra conciencia de la vida destrozada. Su centro es el sufrimiento, o el desprecio de la vida que experimentamos continuamente"¹. En su opinión, la teología cristiana procede del contraste entre la vida que experimentamos como finita y constreñida por fuerzas negativas y la promesa de vida abundante del Evangelio (Jn 10,10):

La teología empieza con la experiencia y se establece en la experiencia contra la promesa de la vida plena, la promesa del reino de Dios. Confronta estas afirmaciones con la vida auténtica que se nos ha prometido, que es ni más ni menos que todo para todos.²

1. DOROTHEE SÖLLE, *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Philadelphia, 1984, 90.

2. Id.

La experiencia del sufrimiento provoca en los creyentes preguntas acerca de Dios, de sí mismo, y de sí mismo en relación a Dios y a los demás. Richard Sparks afirma que, para el creyente, la reflexión sobre el sufrimiento "... implica tanto el concepto que uno tiene de la naturaleza humana (la antropología), como la propia imagen de Dios (teología). Para los cristianos implica también el mensaje y la persona de Jesús (cristología), y el propio concepto de redención (soteriología)".³ Una tarea prioritaria de la teología, por lo tanto, consiste en reflexionar responsablemente sobre el sentido del sufrimiento a la luz de la Buena Nueva proclamada por Jesús y que nos transmiten los evangelios.

Imposibilidad de expresar y de compartir el sufrimiento

Sin embargo, hay un aspecto de la experiencia del sufrimiento que hace más difícil esta tarea, y consiste en cómo comunicar qué es lo que la palabra misma significa. Aunque muchas personas reconocen que sufren, o que, por lo menos, conocen a otras que han sufrido, es difícil describir esta experiencia, sobre todo cuando se trata de expresar el dolor físico. Virginia Woolf, que escribió un ensayo sobre la enfermedad, afirma "la colegiala más pura, cuando se enamora, puede utilizar a Shakespeare o a Keats para expresarse; pero cuando alguien que sufre intenta explicar sus dolores a un médico, no encuentra palabras para ello".⁴

Elaine Scarry, en un estudio muy erudito y detallado sobre la tortura, subraya la dificultad de transmitir a otro la experiencia del dolor físico: "lo que el dolor consigue, lo consigue en parte merced a su imposibilidad de ser compartido, y esta imposibilidad se re-

3. RICHARD SPARKS, "Suffering", en *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Ed. Michael Downey. Collegeville, 1993, 950.

4. VIRGINIA WOOLF, "On Being Ill", en *The Moment and Other Essays*, New York, 1948, 11.

fuerza mediante la resistencia del lenguaje".⁵ Lo más difícil para las personas que sufren es que mientras ellas experimentan su dolor como algo fundamental, a veces como central en su vida (como ocurre en los casos de violencia doméstica o de tortura), los demás no saben ni pueden saber en qué consiste. Esta imposibilidad de expresar el sufrimiento y el vacío entre lo que ellas experimentan acerca de sí mismas y la realidad de los demás la expresa muy bien E. Scarry, en su trabajo, basado en un análisis profundo de los informes de Amnistía Internacional sobre la tortura:

Para quien sufre, tan indiscutible e innegociable es que "tener dolor" es lo más parecido a "estar seguro", mientras que para quien la escucha "oír hablar de dolor" se puede comparar a "dudar". El dolor se instala en nuestro interior como algo que no puede ser negado, ni tampoco confirmado.⁶

Podemos saber que alguien sufre, pero no lo que le ocurre esa persona concreta, qué le hace sufrir.

Una experiencia de soledad y de aislamiento

Además, independientemente de que lo reconozcamos o no, no es infrecuente que los seres humanos ataquen o culpabilicen a quien sufre. Dice Simone Weil:

Los hombres tienen la misma naturaleza carnal que los animales. Si se hace daño a una gallina, las demás atacan con sus picos... Nuestros sentidos unen todo el escarnio, toda la repulsa, todo el odio que la razón vincula al crimen y a la aflicción. Con excepción de aquellos cuyas almas son habitadas por Cristo, todos desprecian de algún modo al afligido, aunque en la práctica no sean conscientes de ello.⁷

5. ELAINE SCARRY, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York, 1985, 4.

6. *Ibid.*

7. SIMONE WEIL, *Waiting for God*, New York 1951, 122.

Por esto, el sufrimiento es, quizá la experiencia de soledad por esencia. En consecuencia, la soledad inherente a él coloca al sufrimiento en ese aislamiento en que puede desembocar.

Puesto que la pérdida de conexión con el grupo es uno de los aspectos más importantes del sufrimiento, desde el punto de vista de su origen y de sus oportunidades de ser suavizado, la soledad de la persona que sufre no consiste sólo en el sentimiento de estar solo, sino ausente de este mundo, porque no participa en él.⁸

La conexión y la comunicación con los demás se rompe, y se entra en un estado de alienación en el que la propia situación no es fácil ni totalmente comunicable ni comprendida por los demás.

El misterio del sufrimiento

Lo mismo que ocurre con el enamoramiento, el sufrimiento, en lo que respecta a su resistencia al lenguaje, se parece más a un misterio con el que nos encontramos que a un problema que tenemos que resolver. David B. Morris afirma "... un misterio, para diferenciarlo de un problema, puede ser definido como algo que se niega a entregar su secreto al sentido común".⁹ Quien intente buscar una "solución correcta" a un misterio (como el del sufrimiento) mediante el sentido común y la razón encontrará resistencia y una cerrazón esencial para poder definirlo y explicarlo. Afirma Morris:

Un auténtico misterio, como opuesto a un problema o a una adivinanza, no puede ser conocido lejos del velo que nos separa de su comprensión plena. Ese velo, en un sentido, es lo que hace visible el misterio, hace presente lo desconocido... Un misterio, por lo tanto, no es algo que existe, en primera instancia, para ser resuelto. De hecho, trasciende o elude toda técnica normal de solución.¹⁰

8. ERIC J. CASSELL, "Pain and Suffering", en *Encyclopedia of Bioethics*, vol 4, New York, 1995, 1902.

9. DAVID B. MORRIS, *The Culture of Pain*, Berkeley, 1991, 152.

10. Id. 24

Podemos intuir, por lo tanto, al buscar definiciones y respuestas a la experiencia del sufrimiento, que no hay respuesta y que cualquier "solución" tropezará con limitaciones.

Los misterios también trastornan las maneras aceptadas y conocidas de controlar una situación, y con frecuencia nos hacen cuestionarlo todo, incluso las respuestas sencillas a las preguntas profundas. Quizá, este natural carácter evasivo del sufrimiento es una razón más por la que tantas personas que buscan un sentido religioso al sufrimiento encuentran tantas respuestas teológicas tradicionales insatisfactorias cuando se enfrentan al sufrimiento de masas de nuestra época.

Intentos de evadir el sufrimiento

Además, el sufrimiento, como otros muchos misterios, es aquello que la vida nos echa encima de modo que no podemos evitarlo luchando contra él a un cierto nivel. Al recordar los acontecimientos que rodearon la muerte de su padre, escribe Thomas Merton:

Ciertamente, la verdad que muchas personas no llegan nunca a comprender hasta que es demasiado tarde es que cuanto más intentamos evitar el sufrimiento, tanto más sufrimos, porque las cosas más pequeñas comienzan a torturarnos, en proporción al miedo que tenemos a que nos hagan daño. Quien más intenta evitar el sufrimiento es, al final, quien más sufre, y su sufrimiento le viene de cosas tan pequeñas y triviales que podemos decir que pierde la objetividad. Su propia existencia, su propio ser, es al mismo tiempo el sujeto y el origen de su dolor, y su propia existencia constituye su mayor tortura.¹¹

Parece, como dice Merton, que cuanto más intenta alguien evitar el sufrimiento, tanto más se separa de su propio yo, como persona humana, y cae en la banalidad y en la trivialidad. Cuando intenta-

11. THOMAS MERTON, *The Seven Storey Mountain*. New York, 1948, 86.

mos evitar el sufrimiento, quizá estamos intentado evadir nuestra condición humana y ese aspecto de la realidad que constituye la humanidad. Quizá el sufrimiento nos constituye como seres humanos.

Es interesante que Morris destaca asimismo que la ausencia de sufrimiento puede ser más una maldición que una bendición, como afirman los extraños casos médicos y psicológicos, que han sido estudiados, de individuos sin dolor. En esos casos, los niños que no tienen dolor mueren antes, están predispuestos a las infecciones, y con frecuencia se convierten en seres extraños y en una atracción. Una vida inmune al dolor que es herencia de la carne puede llevar a una constante vigilancia sobre actividades físicas mínimas, a la indiferencia al dolor de los demás y al aislamiento social. De modo que una vida sin dolor no parece ser un ideal al que aspirar.

Sin embargo, como afirma Lucien Richard junto con otros teólogos, sociólogos y críticos de la cultura, una característica de la cultura norteamericana postmoderna es este deseo de evadir y de negar la experiencia del sufrimiento, quizá debido en parte a la consciencia cada vez mayor del abrumador sufrimiento de la humanidad. En nuestra cultura se da una muy extendida falta de sensibilidad para el sufrimiento. Este "entumecimiento psíquico", como se le llama con frecuencia, se caracteriza por "un omnipresente intento de eliminar la negatividad... marcado por la represión del dolor y la consiguiente incapacidad para sufrir, para confrontar y para asumir la realidad del sufrimiento".¹²

El deseo de dominar el sufrimiento y la apatía

Tanto Morris, que estudia el dolor desde la perspectiva histórica, cultural y psicosocial, como Eric Cassell, que lo investiga desde el punto de vista de la bioética, señalan la conexión entre este entumecimiento y el refuerzo que le proporciona el desarrollo sin preceden-

12. RICHARD, o.c., 10.

tes de los tratamientos contra el dolor y la utilización de las drogas, así como la negación y la separación de la experiencia de la muerte en la vida diaria de mucha gente de nuestro tiempo. Morris afirma que intentamos controlar el dolor anestesiándolo con píldoras, narcóticos, y alcohol, por no hablar de la pornografía, la violencia televisada, el aislamiento social y la búsqueda incesante de juventud y placer. Otros modos más sutiles de negar el sufrimiento son el exceso de trabajo, la búsqueda constante de realización personal, nuestra y de nuestros hijos, y las mil maneras de exceso de tolerancia.

Es decir, que incluso cuando experimentamos el dolor como misterio, *continuamos* pensando que es –asombrosamente– simplemente un problema sin resolver... Podríamos decir que el deseo más vehemente de casi cualquier paciente, de todos los tiempos, es ser liberado no sólo del dolor, sino de la exigencia de habitar dentro de su misterio.¹³

Además, esta actitud se caracteriza por un narcisismo personal y colectivo, y por una falta de empatía, la cual, cuando es lo bastante fuerte, se convierte en apatía no sólo a escala individual, sino nacional. Dorothee Sölle estudia este dato de la cultura contemporánea occidental, y define la apatía como la incapacidad de sufrir. La entiende como "una situación social en la cual las personas están tan dominadas por el objetivo de evitar el sufrimiento que hace que el evitar las relaciones y los contactos humanos se convierta también en un objetivo".¹⁴ Cuando un individuo o una colectividad evita el sufrimiento, la resultante es una falta de vitalidad, de pasión y de intensidad, así como una falta de consciencia del sufrimiento propio y del de los demás. Esto no sólo conduce a la apatía política, al cinismo y a la alienación, sino también a un consumo incontrolado y a un sistema de valores de autoindulgencia, como señalan L. Richard y D. Sölle. Basta con pasar un día en la bahía de

13. MORRIS, o.c., 25.

14. D. SÖLLE, *Suffering*. Philadelphia, 1975, 36.

San Francisco, o estudiar la política exterior de los Estados Unidos durante la postguerra de 1940-45, para descubrir la validez de estos planteamientos.

El sufrimiento como situación límite

A pesar de todo, querámoslo o no, entramos y permanecemos en el interior de esas experiencias de sufrimiento, en un terreno en el que no nos bastan nuestros habituales modos de pensar y de actuar, ni tampoco nuestros esfuerzos para definir y explicar la complejidad de estas experiencias. Como indicábamos al principio de este capítulo, citando a D. Sölle, nos damos de bruces con nuestras limitaciones y con nuestra finitud. Sin embargo, como afirma Walter Kaspers, quizá somos conducidos hacia un misterio mayor a través de esta experiencia del sufrimiento:

Nadie experimenta la plenitud de la humanidad hasta que ha experimentado su finitud y su sufrimiento. Y esa experiencia se convierte en un modo de entrar en una inmensidad abierta, en un misterio que es aún mayor y que nunca sondeamos del todo.¹⁵

Morris también habla de un valor potencial en el sufrimiento en el sentido de que si somos capaces de permanecer en su misterio, seremos introducidos en nuevos modos de pensar y de ser. La experiencia humana del dolor, de la que dan testimonio los informes médicos, las descripciones literarias, y los estudios sociológicos, implica no sólo la ruptura de las maneras habituales de pensar, sino además un encuentro con el sentido. Más adelante trataremos este punto.

Por lo tanto, parte del desafío que se nos plantea cuando queremos profundizar en el tema del sufrimiento consiste en que al mismo tiempo en que hablamos de él como de una experiencia por lo menos común, si no universal, nos resulta muy difícil identificar, compartir o categorizar explícitamente lo que acontece, es decir,

15. WALTER KASPERS, *The God of Jesus Christ*. New York, 1984, 84.

que lo que una persona llama “sufrimiento”, otra no lo considera así. ¿Podemos, pues, decir algo del sufrimiento, en estos tiempos?

Definiciones

Una manera sencilla de iniciar el estudio de un misterio es consultar algunas fuentes destacadas. Según el *Merriam -Webster's Collegiate Dictionary*, sufrir es “soportar muerte, dolor o aflicción”, “soportar la pérdida o el daño”, o “estar sujeto a la incapacidad o a la minusvalía”. Esto implica que se es vulnerable a lo que escapa a nuestro control, y que esta vulnerabilidad puede conducirnos a una experiencia de dolor o de aflicción.

Más aún, sufrir es asumir lo que es difícil, “soportar” o “aguantar”, así como “asumir lo inevitable”. Aunque las experiencias de sufrimiento acontecen, a veces, cuando menos lo esperamos, e implican nuestra vulnerabilidad, podemos elegir cómo reaccionar al sufrimiento que se nos viene encima. Decidimos “asumir” o “soportar”, o por el contrario, renegar, evadir, o suprimir esas experiencias.

A la inversa, estas definiciones muestran que en determinadas situaciones el sufrimiento se asocia a la *pérdida* de elección, debido a la necesidad de someterse o de aguantar algo o a alguien más fuerte que uno mismo –como “someterse o ser obligado a aguantar”–, ser obligado a hacer lo que uno no elige o no quiere hacer. Tenemos ejemplos en experiencias tan diversas como las consecuencias de la guerra, la situación de las personas que son discriminadas de mil maneras, o que se ven forzadas a la prostitución, que son violadas, o que soportan la violencia doméstica.

Las diversas acepciones de estas definiciones abarcan desde la queja y el dolor originado por una desilusión, pasando por las consecuencias de la enfermedad, hasta un sentimiento de echar de menos oportunidades perdidas (por ejemplo, asociadas con el dolor), desde una profunda tristeza y descontento, hasta la imposibilidad

de soportar un sufrimiento extremo que lleva consigo angustia física y espiritual (como la aflicción, la tortura o la angustia). No implica únicamente experiencias corporales, como el dolor físico, sino también la desolación espiritual, el miedo o la ansiedad o una pena inconsolable (expresada con la palabra "infortunio"). Como podemos observar sin detenernos demasiado, existe toda una constelación de sinónimos relacionados con el sufrimiento, entre los que se incluyen palabras como dolor, aflicción, desconsuelo, angustia, pena, lamentación, infortunio, agonía, tormento, tortura, tristeza y un sentimiento victimal y de pérdida.

Por encima de las definiciones comunes que nos dan los diccionarios, tanto los creyentes como los no creyentes han intentado definir y comprender el sufrimiento. Para algunos "el sufrimiento puede ser una experiencia que impacta en el bienestar de un individuo o de una colectividad". Puede implicar "la ruptura de la armonía interior" de una persona, como resultado de fuerzas físicas, mentales, emocionales y/o espirituales. En este sentido, el sufrimiento no consiste únicamente en una sensación física, sino que es también una experiencia subjetiva que implica a *toda* la persona. Para algunos, esta persona está constituida por dimensiones físicas, históricas, culturales, psicológicas, sociopolíticas y espirituales. Por ejemplo, rara vez una persona que esté angustiada sufre sin relación alguna con su pasado, su presente o su futuro, o independientemente de la matriz social de la que forma parte. Según esto, puesto que *toda* la persona resulta afectada por la experiencia del sufrimiento, las respuestas auténticamente cristianas al sufrimiento deben abarcar no sólo un aspecto o una dimensión de la persona, sino a ésta en su totalidad, y en su contexto social y cultural. Por lo tanto, quien se aproxime al sufrimiento de la mujer, debe tener en cuenta no sólo que en un contexto patriarcal la mujer puede sufrir de distinta manera que el varón, sino que las mujeres son distintas unas de otras y además se diferencian en la manera de sufrir según su pertenencia a distintos contextos socioculturales.

Además, el sufrimiento aflige no sólo a los individuos, sino a comunidades enteras. *Toda* la comunidad, al igual que *toda* la persona, puede verse implicada, por ejemplo, en los efectos de la bomba atómica de Hiroshima en la generación actual y en las que están por venir. El racismo es otro ejemplo de cómo un acto de violencia no sólo afecta a un individuo, sino que marca a toda una comunidad –y se convierte en un reguero de pólvora para agresiones y protestas futuras contra ese acto de violencia–. Esto puede acontecer tanto con el sufrimiento personal como con el comunitario, que con frecuencia se relacionan entre sí.

Con la ayuda de algunos eruditos que han estudiado el sufrimiento en profundidad y desde distintos puntos de vista, en las páginas que siguen espero esbozar con mayor claridad el abanico de la experiencia humana del sufrimiento. Al considerar sus escritos desde los aspectos socioculturales, biomédicos, filosóficos, psicológicos y teológicos, espero concretar algunas características del sufrimiento que aún no hemos mencionado y que cualquier respuesta teológica o espiritual debe tener en cuenta.

Vistos en conjunto, algunos de los estudios acerca del sufrimiento, de los que tratamos a continuación, se centran en la angustia física y mental y en sus consecuencias; otros subrayan la crisis espiritual y el aislamiento social, mientras que otros utilizan un enfoque más global y tienen en cuenta los traumas físicos, mentales, emocionales, sociales y espirituales. Independientemente de la perspectiva que se utilice, el sufrimiento es ante todo una experiencia de soledad y amenaza la existencia misma de l individuo o de la colectividad.

Dolor y sufrimiento

Aunque con frecuencia parecen sinónimos y se usan indistintamente, los términos "dolor" y "sufrimiento" se consideran hoy, en la literatura biomédica, bastante distintos, aunque relacionados entre sí. El sufrimiento es distinto del dolor, en cuanto que éste es

el resultado que produce la aflicción o la ruptura de la persona y que procede del dolor o del malestar. Más aún, el dolor no es sólo la experiencia física, sino también los pensamientos y las reacciones emocionales implicadas en la sensación física. Con frecuencia se considera que el dolor es la fuente más común del sufrimiento, mientras que el sufrimiento puede provenir del dolor o de otras fuentes.

Los estudios clínicos han puesto en evidencia una serie de observaciones interesantes que muestran con más claridad la distinción entre el dolor y el sufrimiento. Por ejemplo, la gente habla de sufrimiento cuando se trata de un dolor irresistible causado por un proceso médico invasor, mientras son capaces de soportar un tremendo dolor "si saben lo que es, que se puede aliviar, o que va a acabar pronto". En un sentido, una vez que la persona controla de algún modo el dolor y está segura de que tendrá alivio, el sufrimiento se suaviza, aunque el dolor permanezca. Por lo tanto, en algunos casos, puede haber dolor sin sufrimiento.

Otro aspecto interesante es que las personas pueden sufrir aunque no padezcan ningún dolor. Por ejemplo, quienes padecen de jaqueca crónica, o de cualquier dolor crónico, pueden sufrir por miedo a que el dolor se repita, aunque estén en una fase indolora. Alguien se puede obsesionar con el dolor y con su repetición potencial hasta tal punto que otros aspectos de su vida se bloqueen, o que éste esté presente "como una sombra" hasta en los momentos más agradables. De este modo, el miedo y la ansiedad pueden jugar un papel muy importante a la hora de intensificar o jerarquizar la experiencia del dolor.

Más aún, el sufrimiento puede estar presente en ausencia de sus propios síntomas, como se ha descrito en la experiencia de las mujeres chilenas obligadas a ver y a oír cómo sus hijos eran torturados mientras ellas no podían hacer nada por ellos. Aunque no experimentaban directamente ni el dolor ni la tortura, sufrían enorme-

mente por el dolor de sus hijos. La pobreza de muchos años o la pérdida de la vida de alguien pueden también ser ocasión de sufrimiento, sin necesidad de que el dolor lo acompañe. Podemos concluir que puede haber sufrimiento sin dolor, así como dolor sin sufrimiento, y que el miedo y la ansiedad pueden intensificar la experiencia de ambos. Para clarificar más la distinción entre dolor y sufrimiento, puede ayudar revisar algunas de las corrientes de pensamiento dentro del campo de la investigación biomédica.

El dolor percibido e interpretado

Según Eric J. Cassell, destacado investigador del sufrimiento desde el campo de la biomedicina, hasta hace muy poco se creía que el dolor era un proceso mecánico de transmisión de estímulos nocivos, a través del sistema nervioso, hasta el cerebro, que era el que identificaba ese estímulo como "algo doloroso" e iniciaba una respuesta de rechazo. Sin embargo, las investigaciones recientes hablan de un proceso bastante más sofisticado en el cual el dolor no es sólo una *sensación física*, sino también una *percepción* que implica el entendimiento y el juicio. Cassell afirma:

La acción humana de respuesta al dolor normalmente tiene en cuenta la localización, la severidad, la causa, y el curso que puede seguir el dolor... El dolor es el proceso completo de sentir, interpretar y modular ese proceso, asignándole una causa, anticipando su curso, y decidiendo una respuesta.¹⁶

El dolor, pues, en el ser humano no es sólo una respuesta fisiológica, sino una compleja interpretación de una sensación, una especie de hermenéutica del dolor. David Morris también lo afirma así, quizá de forma más incisiva:

Quizá sea esto lo más difícil de aceptar del dolor. Experimentamos el dolor únicamente según lo interpretamos... Al percibir el dolor, lo

16. CASSELL, o.c., 1898.

transformamos, de una simple sensación, en un acontecimiento mental y emocional complejo que los psicólogos y los filósofos llaman percepción.¹⁷

Morris destaca también la naturaleza cambiante del proceso del dolor, indicando al mismo tiempo la posibilidad de que podamos influir, más de lo que creemos, en la manera en que experimentamos el dolor:

Después de todo, el dolor existe sólo como lo percibimos. Si bloqueamos la mente, el dolor también cesa. Si la cambiamos lo suficiente, también el dolor cambiará. Cuando reconocemos que la experiencia del dolor no es eterna, sino cambiante, producto de periodos concretos y de culturas determinadas, también reconoceremos que podemos *actuar* para cambiar o para influir en nuestro futuro.¹⁸

De modo que, según la investigación biomédica y socio-histórica, no sólo somos víctimas pasivas del dolor, sino que podemos influir profundamente en nuestra respuesta a él. ¿Qué repercusiones tiene esto en el cuerpo humano? Vamos a detenernos en este aspecto.

Proceso y significado del dolor

En el proceso del dolor (conocido como proceso nociceptivo), se produce una sensación física nociva (nocicepción) originada por un estímulo mecánico, térmico, y químico, recibida en la piel, los músculos, y los órganos internos, y transmitida por las terminaciones nerviosas. La sensación se transmite entonces a través del sistema nervioso, que tiene no sólo la capacidad de transformarlas, sino también la de modificar el carácter de la señal nociceptiva. Los mensajeros químicos y sus receptores, como los neurotransmisores, pueden también alterar el mensaje en el interior del sistema ner-

17. MORRIS, o.c., 29.

18. *Ibíd.*, 4.

vioso. No sólo los inhibidores externos del dolor, como la morfina, influyen en el carácter de la señal, sino que el mismo sistema nervioso puede intensificar, disminuir o suprimir la información nociva. Resulta, pues, que el cuerpo humano, actuando conjuntamente con la mente, puede influir en su propia respuesta a una sensación nociva. Afirma Morris:

El dolor se puede describir también como un fenómeno cerebral en el sentido de que nunca es simplemente una sensación, sino más bien algo que el cerebro interpreta y.. elabora: un artefacto específicamente humano marcado por una historia humana concreta.¹⁹

En opinión de Cassell, esta "modulación de la sensación nociva tiene lugar como parte del proceso de percepción, en el que el significado influye en el mensaje original".²⁰

Y, como afirma repetidamente el libro de Morris, el significado del dolor se construye tanto por las condiciones de género, clase social, tendencias culturales y contexto histórico, como por el sistema nervioso. "El dolor es siempre histórico, siempre moldeado por un tiempo, un lugar, una cultura concretas, y por un psiquismo individual...".²¹ El significado del dolor también se refuerza por el estado psicológico y emocional, como la culpabilidad, el miedo, la ira, la tristeza y la depresión. Según Cassell y Morris, por lo tanto, el significado del dolor, su sentido y su importancia para alguien concreto se construye mediante su sensación física, su mente y sus emociones, y su ubicación social e histórica. Para ellos, el componente más importante del dolor es su significado, elaborado gracias a esos factores, porque puede alterar la manera como esa persona sufre.

19. *Id.*, 28-29.

20. CASSELL, o.c., 1897.

21. MORRIS, o.c., 20, 104, etc.

“Personas” que sufren

Cassell define el sufrimiento, relacionándolo de cerca con el dolor, en estos términos:

Un estado específico de grave malestar provocado por la pérdida de plenitud, integridad, cohesión o totalidad de la persona, o por una amenaza que la persona cree que provocará la disolución de su integridad. El sufrimiento permanece mientras no se restaure la integridad o desaparezca la amenaza.²²

Según esto, sólo las *personas*, y no los cuerpos, sufren; la “persona” incluye no sólo el cuerpo individual, sino también la historia personal, las creencias, y las relaciones con los demás (la familia y los amigos). La sociedad y la cultura en la que vive, en un momento concreto de la historia, forman también parte de su personalidad, incluyendo las condiciones políticas y sociales que la afectan y en las que ella influye. Su vida interior, su subconsciente, y su dimensión trascendente forman parte también de la persona. Todas y cada una de estas dimensiones corren el riesgo de un cambio profundo que puede amenazar la cohesión y la integridad e iniciar así el sufrimiento. El sufrimiento, por lo tanto, es siempre individual y único, porque la persona que experimenta el dolor y que le adjudica un significado es siempre única y concreta.

Papel del futuro

Además, según esta definición, la persona que sufre no sólo experimenta el malestar ocasionado por un hecho concreto (por ejemplo, una violación), sino que teme también el posible dolor futuro (la amenaza de que eso vuelva a ocurrir). Al adjudicar un significado al hecho doloroso, el futuro tiene un papel crucial en estas situaciones de sufrimiento; de algún modo, el sentido del futuro es necesario para poder experimentar ciertas formas de sufrimiento.

22. CASSELL, o.c., 1899.

En casos crónicos, parte del sufrimiento está vinculado con el pensamiento del futuro, por ejemplo, la posible incapacidad de soportar el dolor en días y años venideros, cómo ese dolor puede cambiar la propia calidad de vida, y/o que el dolor se haga cada vez más insoportable y lleve a la ruptura de relaciones con los demás. Sufrimos en parte, por lo menos, porque somos conscientes de que el dolor puede no acabar nunca, y somos conscientes de que podemos ser incapaces de hacer algo para aliviarlo, al mismo tiempo que tememos que no haya esperanza de mejorar.

El objetivo y la identidad propia afectadas

Otro aspecto del sufrimiento que hay que tener en cuenta es el de la destrucción de objetivos. Como dice Cassell, “estar sano y ser capaz de sufrir es tener objetivos o metas”.²³ Un aspecto de la propia personalidad implica la conservación y el desarrollo continuo de lo que somos –nuestra identidad– que incluye esos objetivos y la capacidad de conseguirlos (lo que yo llamo “agencia”). La enfermedad y otras fuentes de sufrimiento pueden interferir en nuestra capacidad de poner en práctica nuestros objetivos, dañando así la totalidad y la integridad de la persona, y provocando en ella una sensación de fracaso y de sufrimiento. En ciertos casos, el dolor puede hacerse tan intenso que la atención de la persona se centre por completo en él, excluyendo todo otro propósito, inclusive su propia conservación y desarrollo.

El conflicto con uno mismo

Para Cassell, el sufrimiento siempre implica un conflicto con uno mismo, aunque el origen del sufrimiento se vea, con frecuencia, como algo externo. Creo que lo que quiere decir es que incluso si el origen del dolor y del sufrimiento es algo exterior a la persona (por

23. Id., 1900.

ejemplo, una situación política de represión, el destino, los terremotos, la pérdida de un ser querido), lo que provoca el sufrimiento son las preguntas por su sentido que cada persona, y sólo ella, puede hacerse. Los significados que alguien adjudica al dolor, o las creencias acerca de su origen y de sus consecuencias son lo que de verdad fundamenta y amenaza la integridad de una persona, y, por lo mismo, inicia y refuerza el sufrimiento. En el caso de Job, por ejemplo, el conflicto consigo mismo se plantea cuando tiene que enfrentarse con dos creencias suyas muy firmes, que Dios sabe lo que le pasa, y que es justo, y esa otra parte de sí mismo que cree que sus amigos tienen razón al afirmar que sólo los malvados son castigados, cuando sabe que él es inocente. Job no sufriría, afirma Cassell, si no creyera ambas cosas.

La amenaza a la integridad de la persona, como hemos puesto de relieve en esta definición de sufrimiento, se apoya en el significado del dolor o en las creencias acerca de sus consecuencias. No es necesariamente la cantidad de dolor, sino su sin sentido, lo que amenaza más profundamente a la persona. De modo que en el tratamiento del dolor y en el alivio del sufrimiento lo más importante es el significado, como afirma Cassell: "se puede controlar el sufrimiento simplemente cambiando el significado del dolor".²⁴

El sufrimiento como pérdida, odio a uno mismo y culpa

La interrelación entre el sufrimiento y su sentido juega también un papel importante en los escritos de los psicoterapeutas y de los consejeros espirituales. Una gran parte de esos escritos tratan de la manera de soportar y/o de aprender de toda pérdida personal. Según un autor, esta literatura acentúa el sufrimiento como ruptura y desesperación individual, al reflexionar sobre el sufrimiento como experiencia de tristeza y de pérdida, y de odio a uno mismo

24. Id., 1899.

y culpabilidad personal. Desde esta perspectiva, la pérdida, y el sufrimiento que origina, son algo real e intrínseco a la finitud del ser humano. Teóricamente, debemos superar la pérdida y aprender a aceptarla para poder seguir en contacto con la realidad. En esta literatura, por lo tanto, se pone el acento en la aceptación de los propios límites, que lleva implícita la aceptación de la realidad del sufrimiento, y en la compasión por uno mismo en el proceso de superarlo. El resultado es un mayor aprecio de la vida a través de la experiencia del sufrimiento.

Hasta hace poco, este centrarse en el individuo, habitual en los libros de psicología, ha minusvalorado la importancia del contexto social y político de la persona que sufre, pasando por alto "la interrelación existente entre factores objetivos, como la discriminación, y la desesperación subjetiva que produce".²⁵ Sin embargo actualmente se presta más atención, especialmente en el trabajo con menores, a la importancia de integrar en la terapia la comprensión del mal social y estructural. Además, cada vez más se considera al individuo dentro de un contexto más amplio de opresión en el que él mismo (por ejemplo, una mujer blanca), o un grupo (las mujeres blancas en general) pueden ser, todas ellas, víctimas de la injusticia (por ejemplo, sexismo) y de alguien injusto (por ejemplo, el caso de quien se beneficia de una prosperidad conseguida a expensas de las mujeres de color).

Independientemente de su orientación terapéutica concreta, los psicoterapeutas y los consejeros destacan actualmente la perversidad del sufrimiento, en la gente de nuestro tiempo, como odio a sí mismo y culpabilidad. Como afirma L. Bregman, "este odio a uno mismo puede brotar de la globalización de la injusticia y de la opresión", o "de la perversa anomia de la sociedad moderna", que conducen a "una sensación de vacío interior y de indignidad, con fre-

25. L. BREGMAN, "Suffering", en *Dictionary of Pastoral Care and Counselling*. Nashville, 1990, 1231.

cuencia junto a una rabia narcisista escasamente suprimida".²⁶ Lo mismo que Cassell, cree que el sufrimiento puede deteriorar la autoestima y la integridad de una persona hasta la desesperación.

En este campo, los autores intentan determinar si se puede evaluar el papel de la culpabilidad en el desarrollo personal. Algunos se preguntan si le toca al psicoterapeuta ayudar a suavizar el sentimiento de culpabilidad, o si el sufrimiento, en forma de culpabilidad, puede provocar un cambio en la persona que de otro modo no se daría. Otros psicólogos y psicoterapeutas sostienen que el acento puesto por la religión en la culpa, el pecado y la abnegación ha sido con frecuencia más una fuente de sufrimiento que un medio de aliviarlo. Sin embargo, los psicólogos pastorales suelen considerar la culpabilidad en el contexto de la necesidad de salvación de la humanidad de modo que "no todo odio a uno mismo es injustificable...". Además, al defender el valor de ciertas formas de culpabilidad, al tiempo que disminuye el masoquismo, afirman que "el sufrimiento provocado por el odio a uno mismo y por la culpabilidad es *de lo que* Dios nos redime; por sí mismo no son redentores".²⁷

Como podemos ver tras este breve recorrido, la psicología actual no sólo considera el sufrimiento desde el punto de vista del dolor físico y de sus efectos psicológicos, sino además y principalmente en cuanto pérdida y tristeza, odio a uno mismo y culpabilidad, y, recientemente, en cuanto opresión e injusticia. El centro, sin embargo, continúa siendo el individuo, los efectos que el sufrimiento tiene en su psiquismo y cómo dominarlo y/o vencerlo.

La aflicción

Otras ideas relacionadas con el sufrimiento proceden del debate sobre otro término que se asocia con él –la aflicción. Simone Weil

26. Id., 1231-1232.

27. Id., 1231-32.

distingue entre "aflicción" y "sufrimiento", en un breve capítulo de su libro *Attente de Dieu*. Para ella, el término francés *malheur* implica algo inevitable y predestinado; es una forma grave y prolongada de sufrimiento, inseparable del dolor físico, pero a la vez bastante distinto.

La aflicción es un desarraigo de la vida, más o menos atenuado, equivalente a la muerte, que se hace irresistiblemente presente en el alma mediante el ataque o la aprehensión inmediata del dolor físico. Si hay ausencia absoluta de dolor físico no hay aflicción...²⁸

Además, al definir la aflicción, considera que el dolor físico no sólo es esencial, sino que, como afirman Morris y Cassell, también implica consecuencias psicológicas, mentales y sociales.

No hay realmente aflicción a menos que el acontecimiento que ha desarraigado la vida la ataque, directa o indirectamente, en todos sus aspectos sociales, psicológicos y físicos. La función social es esencial. No hay aflicción realmente a menos que se dé una degradación social o el temor de ella, de una forma o de otra.²⁹

Mientras que la aflicción es inseparable del sufrimiento físico (debido a la capacidad del dolor para atraer nuestra atención y enganchar nuestros pensamientos), para que el dolor físico sea una aflicción debe ser prolongado o frecuente y afectar a una serie de relaciones personales y sociales. Esto parece casi una descripción de la diferencia entre el dolor agudo y el crónico, según la distinción de Morris:

Necesitamos distinguir cuidadosamente entre dos *tipos* o clases esencialmente distintas de dolor... el dolor agudo sobreviene en una tormenta repentina. La desgracia que se alarga después durante meses y años pertenece a la clase de dolor que los médicos llaman crónico... Dolor crónico es el término médico que designa un dolor

28. S. WEIL, "The Love of God and Affliction", en *Waiting for God*. New York, 1951, 117-136.

29. Id., 118.

que, obstinadamente, se resiste a desaparecer o que reaparece a lo largo de periodos prolongados, en episodios... Al contrario que el dolor agudo, el dolor crónico permanece y no desaparece... El dolor agudo... desempeña una función reconocible: la de protegernos de más dolor... El dolor crónico no arregla nada, es un puro infierno. ... Entramos en una situación muy diferente cuando el dolor agudo pasa, en un momento, de agudo a crónico.³⁰

Según S. Weil, la aflicción (y quizás el dolor crónico según Morris), endurece y desanima a los inocentes, y les marca con el desprecio, con el disgusto, con el odio a sí mismo y con un sentimiento de culpa y de deshonor que normalmente está reservado a los criminales. "Todo acontece como si el alma de un criminal se hubiera separado del delito y se hubiera unido a la aflicción; y hasta parece ser proporcional a la inocencia del afligido".³¹

Según Weil, y tal como aparece en los escritos de psicología que hemos mencionado, la persona afligida interioriza este aborrecimiento a sí misma, y su alma se envenena hasta tal punto que quizá nunca llega a liberarse de él. Si la aflicción ha penetrado lo suficiente en su alma, la persona puede sentirse siempre, hasta cierto punto, maldita. Más aún:

En quien ha sufrido la aflicción durante un tiempo suficientemente prolongado, se da una complicidad en relación a su propia aflicción. Esta complicidad impide todos los esfuerzos posibles para mejorar su situación; llega hasta impedirle buscar un modo de liberarse, a veces hasta el punto de impedirle desear esa liberación... (o) rehuir los medios para liberarse.³²

Hay ejemplos concretos de esta situación en los casos de violencia doméstica en los que los niños y las esposas que han sufrido abusos con frecuencia parecen incapaces de salir de ella. Más aún, aun-

30. MORRIS, o.c., 69 -71.

31. WEIL, o.c., 121.

32. Id., 122.

que Simone Weil no lo trata específicamente, creo que lo anterior puede ser también verdad en el caso de ciertos grupos marginales (como los que sufren racismo, sexismo, homofobia y otras formas de discriminación). Entonces, si el sufrimiento se prolonga y es grave, puede resultar bastante difícil, si no imposible, verse a sí mismo o al propio grupo de una manera distinta a la imagen negativa originada por la aflicción.

Hay que destacar que S. Weil considera también la aflicción como algo que "toma posesión" del alma, marcándola y atándola como a un esclavo. Al contrario de lo que ocurre con el dolor físico, que ella cree que "no deja secuelas en el alma" y puede ser eliminado mediante un control mental adecuado, la aflicción nos controla como un "señor soberano". En un sentido, debido a los efectos debilitadores de la aflicción que ya hemos señalado, dejamos de ser capaces de actuar por nosotros mismos, y de trabajar por nuestro bien. No solamente nos incapacitamos para conseguir nuestros objetivos y metas, sino que nos ponemos en una situación en la que tampoco podemos ayudar a los demás. Otro efecto potencial de la esclavitud de la aflicción, por lo tanto, es la incapacidad para compadecernos de los demás.

En casos más graves, la aflicción también nos conduce a un trauma espiritual en el que:

La aflicción hace que Dios parezca ausente, más ausente que un muerto, más ausente que la luz en la densa oscuridad de una prisión. El alma se sumerge en una especie de horror. Durante esta ausencia no hay nada a lo que amar. Lo terrible es que, en esta oscuridad en la que no hay nada que amar, el alma deja de amar, y la ausencia de Dios se convierte en definitiva.³³

La aflicción hace daño al alma por su fría indiferencia, que deshumaniza a la persona y conduce al alma a la pérdida de la esperanza y del deseo de algo mejor.

33. Id., 120- 121.

La aflicción, sobre todo, es anónima; priva a sus víctimas de su personalidad y las convierte en cosas. Es indiferente; y es la frialdad de esta indiferencia –una frialdad metálica– la que hiela todo lo que toca hasta las profundidades de su alma. No volverán a encontrar calor. No volverán a creer que son alguien...³⁴

Para Simone Weil, lo misterioso no es el sufrimiento, sino la aflicción y la reacción que puede provocar. No le sorprende que se mate al inocente o que se le torture –porque eso es lo que se espera cuando los seres humanos interactúan– o que la enfermedad golpee a alguien –porque la naturaleza está a merced de los mecanismos ciegos de la necesidad–. Lo que para ella *constituye* un enigma es que “Dios haya dado a la aflicción el poder de asir las almas de los inocentes y de adueñarse de ellas” de ese modo.³⁵ Con ello, S. Weil se adentra en las eternas preguntas sobre la religión y el sufrimiento.

Respuestas religiosas y teológicas a la experiencia del sufrimiento

En todas las religiones, la pregunta por el sentido constituye un tema central, de modo que no resulta sorprendente que las tradiciones más importantes hayan intentado abordarla. Sin embargo, la religión aporta un matiz especial a la cuestión que plantea el sufrimiento, como señala el antropólogo Clifford Geertz:

Como todo problema religioso, el problema del sufrimiento no consiste, paradójicamente, en cómo evitar el sufrimiento, sino en cómo sufrir, en cómo hacer del dolor físico, de la pérdida personal, del fracaso, o de la inevitable contemplación de la agonía de los demás, algo soportable, algo sufrible.³⁶

34. Id., 125.

35. Id., 119-120.

36. CLIFFORD GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*. New York, 1973, 103.

Las discusiones teológicas tradicionales sobre el sufrimiento se han centrado en lo que con frecuencia se denomina “el problema del sufrimiento”, o “el problema de Dios en el sufrimiento”. Esos debates están vinculados inevitable con el problema del misterio del mal –su origen o su fuente, qué o quién es responsable de él, y por qué existe. En el siglo XVIII David Hume formuló sucintamente la preocupación central de una manera parecida a esta: ¿Quiere Dios evitar el mal, pero no puede? Entonces Dios no es todopoderoso. ¿Puede evitarlo, pero no quiere? Entonces Dios es malvado. ¿Puede y quiere Dios evitar el mal y el sufrimiento? Entonces ¿por qué existe el mal en el mundo? El lugar teológico de muchas reflexiones cristianas se centra en la pregunta de cómo un Dios bueno, justo, y omnipotente puede permitir que el mal y el sufrimiento tengan lugar en una creación básicamente buena. Si ese Dios existe ¿por qué sufren los seres humanos, qué sentido tiene el sufrimiento? Y no menos importante: el mal y el sufrimiento ¿vienen de Dios? Y si es así ¿qué nos dice esto acerca de Dios y de nuestra relación con él?

Injusticia

Más aún, la injusticia del sufrimiento se plantea con frecuencia en la pregunta “¿por qué a mí?”. Mientras que algunos parecen sufrir en exceso por lo que hacen, otros parecen no tener que dar cuenta a nadie de sus malas acciones y de sus crueldades. Los inocentes y los “mejores” soportan tanto mal como los “peores”, y a veces parece que hasta más que los que perpetran la destrucción, la maldad, la injusticia, y la discriminación. La enfermedad y las catástrofes naturales no respetan la calidad ética de las personas. Es decir, que esperaríamos que la vida nos trate a todos igual y eso no ocurre, y la comunidad y el individuo se ven empujados a enfrentarse con el misterio y a cuestionarlo.

Poder e impotencia

En la experiencia del sufrimiento también surge la pregunta por el poder y por la impotencia, como ya quedó indicado cuando tratamos las definiciones que los diccionarios dan al sufrimiento, y sobre el sentido del dolor y de la aflicción. Walter Brueggemann también la plantea desde el testimonio bíblico del sufrimiento que nos ofrecen los salmos. En su opinión, el sufrimiento no sólo plantea preguntas sobre Dios, sino también sobre el modo en que se estructura una sociedad que conduce a la experiencia del sufrimiento personal o grupal. Las respuestas teológicas al mal tienen indudablemente mucho que ver con “la racionalidad o legitimidad del modo en que una sociedad se estructura”³⁷ y necesitan ser confrontadas con “la idea de Dios que se encuentra en el sistema de valores de esa sociedad”.³⁸

Teodicea

Para responder a esas preguntas cruciales, las teologías ha elaborado lo que se conoce como “teodiceas”, del griego *theos* (Dios), y *dike* (justicia). Por lo tanto, las teodiceas son discusiones o explicaciones teóricas que demuestran que, a pesar de la existencia del mal y del sufrimiento, Dios es justo. De una manera menos formal, las teodiceas también pretenden explicar por qué un Dios amante y todopoderoso permite que existan el mal y el sufrimiento en el mundo, y qué es lo que él hace para vencer esas situaciones. En resumen, como dice Brueggemann, “la teodicea es la preocupación por un trato justo”.³⁹

37. WALTER BRUEGGEMANN, *Message of the Psalms*. Minneapolis, 1984, 169.

38. Id., 170.

39. Id., 21.

Tipología de las teodiceas tradicionales

En general, los enfoques de las teologías más tradicionales han distinguido entre dos clases de sufrimiento: en primer lugar, el que procede del “mal natural” (como los terremotos, la enfermedad, los accidentes) y en segundo lugar, el producido por el “mal moral” (el que resulta de la acción humana, del mal histórico y del pecado). A lo largo de los siglos se han elaborado otras teorías para responder a las preguntas que plantea la teodicea. Apoyándose en la tipología desarrollada por Richard Sparks, las aproximaciones tradicionales a estas cuestiones se pueden organizar en categorías o tipos de teodiceas, que explicamos a continuación. Aunque hay muchas tipologías, he elegido la de Sparks porque es completa y detallada. Además, al mismo tiempo que la he utilizado para fundamentar la organización que hago de las diversas teodiceas tradicionales, la he modificado incorporándole algunas contribuciones de otros autores y críticos de estas teodiceas.

1. El *dualismo* considera el sufrimiento como resultado de una lucha permanente entre las fuerzas de la luz y de las tinieblas, el bien y el mal, o el caos. La humanidad está prisionera en medio de un conflicto entre dos deidades contrarias (como en las mitologías del antiguo Oriente Medio), o entre un dios benévolo y los poderes creados del mal (Dios contra Satanás, el Diablo, los demonios, los espíritus malos). Este planteamiento subraya la división del mundo y del cosmos en campos opuestos y polarizados, y el sufrimiento acontece al estar la humanidad entre estos dos campos y ser afectada por esos dos polos.

Como podemos ver, este enfoque, que está presente en el Apocalipsis, en el evangelio de Juan y en los escritos apocalípticos del judaísmo y del cristianismo, supone que Dios no es la única fuerza poderosa del universo. Generalmente, esos otros poderes son específicamente malvados, y potencialmente, al menos, tan poderosos como Dios. En algunos casos, la fuerza opuesta se consi-

dera totalmente independiente de Dios, y, para algunos críticos de esta teodicea, abre una brecha en la doctrina fundamental de la unidad de Dios. Una variante de este enfoque implica un límite en el poder de Dios para detener y erradicar el sufrimiento. Depende del autor el que este límite venga impuesto por Dios mismo o por el otro polo del cosmos. De este modo, el atributo de Dios que se sacrifica al determinar por qué existen el mal y el sufrimiento es que Dios no es todopoderoso, o que su poder, por lo menos, tiene algunos límites, mientras permanecen su benevolencia y su justicia.

2. La *teodicea Agustiniana* retrotrae el origen del mal hasta el pecado, que se manifiesta en las elecciones humanas destructivas que llevan a consecuencias negativas y al consiguiente sufrimiento. Como resultado de la Caída, el mal existe debido a las acciones y a las decisiones de los seres humanos libres, racionales y fallibles, y Dios no lo quiere. Lo que conduce al mal y al sufrimiento es el hecho de que los seres humanos no tuvieran en cuenta el plan previsto por Dios en la creación. Dios sólo permite que la gente elija el mal y que éste les sobrevenga. Tenemos ejemplos de esta teodicea en las exhortaciones bíblicas a conversión del pecado, en las Escrituras judías, en el Nuevo Testamento, en los capítulos 4 a 7 de las *Confesiones* de San Agustín, en los primeros escritos de C. S. Lewis, Paul Tillich, Alvin Platinga y Richard Swinburne, por nombrar algunos.
3. Una variante de la categoría anterior, y muchas veces en conjunción con ella, es la teoría de *castigo/retribución*, en la que se nos ofrece una explicación de aquellas experiencias de sufrimiento que no son necesariamente el resultado de una elección libre y consciente, pero siguen siéndolo del pecado, personal o social. Por ejemplo, normalmente se incluyen aquí las catástrofes naturales, como un justo castigo por los pecados de la humanidad, aunque no sean intencionados. Se considera a Dios como alguien que persigue las acciones individuales o grupales y que intervie-

ne en la historia para que sean castigadas o retribuidas con justicia. Los relatos veterotestamentarios del diluvio, de las plagas, de las epidemias, y las teologías de Calvino y de Karl Barth reflejan ciertos aspectos de este enfoque. Lo mismo ocurre, por ejemplo en Nm 12,1-15 (el castigo de Miriam); Deut 8,19-20; 2 Sm 24,10-17; Ez 31,1-18.

Como podemos ver, lo que se subraya en esta teodicea, y en la anterior, es la justicia y el poder de Dios, mientras su bondad y su misericordia se consideran, al menos, algo misterioso, cuando no cuestionable. Por ejemplo, esta explicación del castigo suscita aún más preguntas sobre el sufrimiento de los inocentes, como ocurre en el libro de Job, puesto que las personas y la colectividad sufren males y atrocidades sin cuento sin haber cometido ningún mal. Como se echa de ver en los escritos del Nuevo Testamento, los creyentes señalan que Jesús previene contra la interpretación evidente de que el sufrimiento es la consecuencia de los propios pecados, aunque llama claramente a la conversión a los individuos y a los grupos.

Él contestó: – ¿Pensáis que aquellos galileos, dado que sufrieron aquello, eran más pecadores que los demás galileos? Os digo que no; pero si no os arrepentí, acabareis como ellos. O aquellos dieciocho sobre los cuales se derrumbó la torre de Siloé y los mató ¿pensáis que eran más culpables que el resto de los habitantes de Jerusalén? Os digo que no; pero, si no os arrepentís, acabaréis como ellos. (Lc 13,2-5)

4. La cuarta respuesta tradicional a las preguntas que suscita el sufrimiento es la *teodicea del sufrimiento redentor y de la expiación*, que encuentra su expresión en los Cantos del Siervo de Isaías (Is 40-55), y en las teorías de San Anselmo y de Abelardo. Como remedio a las consecuencias de la Caída, encontramos la salvación en la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, como atestiguan los evangelios. La pasión y la muerte redentora de Jesús aparecen como la expiación vicaria del pecado de toda la humanidad.

Él padeció y murió “para pagar el precio”, o para “soportar el castigo” por el pecado, y de este modo satisfacer la justicia de Dios y levantar la amenaza de Dios sobre la humanidad.

Siguiendo el ejemplo de Jesús, el sufrimiento humano aparece también como expiatorio, por uno mismo y por los demás. El cristiano tiene que ser como Jesús, y la imitación de Jesús alcanza su máxima expresión en la disponibilidad para soportar el sufrimiento. Este sufrimiento puede presentarse como sacrificio personal o como servicio desinteresado a los demás, lo cual, se cree, puede conducir a un mayor bien.

En esta teodicea, generalmente un “inocente” acepta de buen grado el suplicio, y hasta la muerte en lugar de los demás y en pago de la deuda contraída con Dios o exigida por Él. De nuevo se subraya la justicia de Dios, mientras, que, en la opinión de ciertos críticos, su amor y su bondad son seriamente cuestionados. Por ejemplo ¿cómo un Dios verdaderamente amoroso puede exigir semejante paga y semejante sacrificio?

5. Sparks habla de un quinto enfoque, la teoría *Ireneana*, cuyo origen se remonta a San Ireneo, el obispo de Lyon del siglo II, y que también se asocia con los Padres de Oriente y con las tradiciones de las Iglesias Orientales (por ejemplo, Clemente de Alejandría y Gregorio Nacianceno), con Friedrich Schleiermacher y con la teología liberal moderna. Podemos llamar a este enfoque *evolucionista*, y describe el mal como parte integrante de un ambiente en el que Dios moldea al alma para asemejarla a sí mismo. El mal es el resultado del mal uso de nuestra libertad y de nuestra desobediencia a Dios, puesto que hemos recibido el conocimiento del bien y del mal y tenemos la capacidad de aprender a conformarnos con la imagen de Dios. El mal puede ser permitido por Dios para que podamos contrastarlo con el bien, lo cual puede fortalecer el deseo y la capacidad de la humanidad para hacer el bien. El sentido de la vida sería, entonces, desarrollarse

y crecer hacia la imagen perfecta de Dios a cuya semejanza somos hechos.

Desde esta perspectiva, el sufrimiento humano resulta una dimensión esencial del ritmo de la vida, un resultado del movimiento universal de la humanidad hacia la perfección mediante la prueba y el error. El sufrimiento es un derivado de este proceso natural de maduración de la materia y del espíritu, que culmina cuando el cosmos llegue a su plenitud y/o cuando llegue a su plenitud el Reino de Dios. El sentido del sufrimiento puede que no se revele hasta el final de los tiempos, y por lo tanto tendría una orientación escatológica.

Sabemos que hasta ahora la humanidad entera está gimiendo con dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos por dentro aguardando la condición filial, el rescate de nuestro cuerpo. (Rm 8, 22-23)

En este enfoque se mantienen el amor y la bondad de Dios, mientras que su poder y su justicia quedan en segundo plano.

6. Una variante de la teoría anterior, combinada con la teoría de la retribución, concibe el *sufrimiento como algo pedagógico*, una especie de examen impuesto por Dios para el fortalecimiento de una persona o de un grupo. Este enfoque, que resulta duro, difícil, incluso insoportable, es de hecho beneficioso cuando se ve a la luz adecuada. El sufrimiento puede conducir a la rectitud, a una fe mayor, a una relación más cercana con Dios, y según John Hick, uno de sus defensores, se convierte en un proceso cuyo objetivo es modelar el alma. Actúa como un estímulo para crecer, ofrece la oportunidad de hacerse humilde, y manifiesta una mayor profundidad de la experiencia humana y una comprensión más rica del sentido de la vida. Más aún, puede provocar en quien sufre una mayor compasión y una preocupación activa por el sufrimiento de los demás, al mismo tiempo que le ayuda a apartarse de la superficialidad de la vida diaria. Desde este

punto de vista, estas experiencias, son en realidad caminos para alcanzar la sabiduría, la virtud y una mayor fortaleza, y el sufrimiento debe ser soportado para que sus beneficios puedan tener lugar.

No sólo eso, sino que además nos gloriamos de nuestras tribulaciones; pues sabemos que sufriendo ganamos aguante, aguantando nos aprueban, aprobados esperamos. Y la esperanza no defrauda, porque el amor de Dios se infunde en nuestro corazón por el don del Espíritu Santo. (Rm 5,3-5)

Una variante de esta teoría afirma que el sufrimiento autoimpuesto, en forma de diversas prácticas piadosas y ascéticas (por ejemplo, el ayuno, la abstinencia, la limosna) puede también ayudar a la persona a alcanzar una mayor finura espiritual. Este enfoque, si lo relacionamos con la teoría de la expiación, afirmaría que el que sufre lo hace por algo mejor para sí mismo o para los demás.

En opinión de varios críticos, el problema que plantea este enfoque es que suscita otros muchos temas, por ejemplo, el sufrimiento, visto como una prueba, puede de hecho destruir o deteriorar a la persona, más que ennoblecerla. A pesar de toda la buena voluntad de soportar y de crecer a partir de las experiencias de sufrimiento, algunas personas empeoran y quedan dañadas por la gravedad, diversidad y magnitud del sufrimiento que les toca vivir. De modo que, aunque se mantienen la justicia y el poder de Dios, se ponen en cuestión su amor, su bondad y su compasión para con la creación.

7. La última teodicea que Sparks presenta en su tipología se conoce como la *solución creyente*, que se expresa en los libros de Job, del Segundo Isaías, en los salmos de lamentación, en los evangelios (cf. Mt 26,36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,40-46), y en los escritos de autores contemporáneos como Simone Weil y Karl Rahner. Lo más destacado de este enfoque consiste en que cuando no encon-

tramos respuesta al origen y al sentido del mal y del sufrimiento en las demás teodiceas, "debemos enfrentarnos cara a cara con el misterio último del mal y con la imposibilidad de comprender a Dios".⁴⁰ Esta teoría no propugna una respuesta racional adecuada ni una explicación rigurosa al problema del sufrimiento. La persona se somete por amor al misterio de Dios. No se da ninguna justificación de la libertad soberana ni de la opacidad del amor de Dios. La persona se queja, protesta, y se entrega a Dios y a su poder, justicia, amor y bondad, a pesar de todo, con confianza y con fe.

Otras perspectivas de las respuestas teológicas al sufrimiento

Al dialogar sobre estos enfoques tradicionales y confrontarlos, han surgido otros que intentan responder a las limitaciones de cada uno de ellos. Lejos de preocuparse por justificaciones teóricas de la acción de Dios en relación con la humanidad, la prioridad de muchos de esos enfoques alternativos va en una línea más pragmática, más orientada a la praxis. Estos enfoques subrayan con frecuencia experiencias concretas de sufrimiento que abarcan no sólo la experiencia individual, sino también las estructuras sociales e históricas que lo hacen posible. Además, plantean cuestiones que se centran no solo en la responsabilidad de Dios, sino también en la que tenemos nosotros de erradicar y vencer el mal y el sufrimiento. Voy a detenerme en las tres más significativas: la teología del proceso, el enfoque del "sufrimiento de Dios", y las teologías de la liberación.

La teología del proceso

La teología del proceso, formulada por Charles Hartshorne y elaborada por John Cobb y David Griffin, se ha hecho popular en los últimos años. Su enfoque del sufrimiento se formula con frecuencia

40. SPARKS, o.c., 952.

afirmando que "Dios no puede controlar a los seres finitos, y lo único que puede es proponerles metas que Él mismo tiene que convencerles para que logren".⁴¹ Dios es convincente y benevolente, justo y poderoso, pero depende de los seres humanos para dar forma a su acción divina en el mundo. Cobb y Griffin lo expresan de este modo:

Dios procura en cada ocasión esa posibilidad, pues eso sería lo mejor; pero Dios no puede controlar el modo en que esa ocasión lleve a término. Según esto, la actividad creadora divina implica un riesgo. Lo que resulta obvio es que puesto que Dios no controla en absoluto los acontecimientos del mundo, el que el mal acontezca no es incompatible con la benevolencia de Dios para con todas sus criaturas.⁴²

En este enfoque, a lo que se renuncia a la hora de entender el sufrimiento es a la omnipotencia de Dios, y con ella a la esperanza, en muchas personas que sufren, de que Dios erradique el sufrimiento y castigue el mal de una vez en esta vida.

El enfoque del "sufrimiento de Dios"

En segundo lugar, muchas de las teodiceas de las que hemos hablado conciben a Dios como impassible, es decir no afectado directamente por el dolor y el sufrimiento de la humanidad. Dios, al ser la fuente inmutable de todo ser, es totalmente distinto de la creación, autosuficiente y por lo tanto no puede (y no debe) dejarse afectar en su mismo ser por el sufrimiento de la humanidad. Esta postura viene sintetizada en las palabras de Elizabeth A. Johnson:

Desde el punto de vista teológico y filosófico, el lenguaje acerca del Dios apático, palabra procedente del término griego *apatheia*, que

41. KENNETH SURIN, "Evil, Problem of", en *Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Oxford, 1993, 194.

42. JACOB B. COBB y DAVID R. GRIFFIN, *Process Theology. An Introductory Exposition*. Belfast, 1977, 53. Citado por Surin, o.c., 194.

significa no-pasión o no-sufrimiento, pretende preservar la libertad divina de una dependencia de las criaturas que de hecho convertiría a Dios en finito. Incapaz de dejarse afectar por influencias exteriores, el típico Dios impassible no actúa por necesidad ni por obligación, sino desde su serena autosuficiencia. Negar que la pasión y la vulnerabilidad son cualidades divinas capacita a la bondad universal de Dios a actuar sin miedo y sin preferencias... Al ser independiente del mundo, Dios puede actuar para salvar con amor gratuito y absoluto.⁴³

Parejo con este símbolo del Dios impassible va también el clásico atributo de la omnipotencia de Dios. En este enfoque, el poder divino se interpreta en el sentido de que nada acontece que esté fuera de la voluntad y del control de Dios. De este modo, puesto que Dios puede hacer lo que quiera, y no evita los acontecimientos destructivos, debe permitir que ocurran por alguna razón. Esta razón, como hemos visto antes, puede ser castigar el mal, probar a alguien, educar o moldear su personalidad, o sacar de ello un bien mayor. Independientemente de las dimensiones personales o globales del desastre, la teodicea clásica afirma que todo es para gloria de Dios.

Más aún, aunque el teísmo clásico afirma que en Jesús Dios se ha identificado con la profundidad del sufrimiento humano para redimirlo, también mantiene que la angustia de Jesús afecta sólo a su naturaleza humana –protegiendo de este modo la imagen de un Dios lejano e impassible. Ya en el siglo XI San Anselmo de Canterbury reconocía el dilema que esto provoca, y preguntaba:

¿Pero como puedes Tú ser compasivo, y al mismo tiempo impassible? Porque si eres impassible, no sientes simpatía; y si no sientes simpatía, tu corazón no se abate con el abatido; y en esto consiste la

43. ELIZABETH A. JOHNSON, "Suffering God: Compassion Poured Out", en *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York, 1992, 247.

compasión. Pero si no eres compasivo, ¿de dónde le viene al abatido tanto consuelo?⁴⁴

En el último siglo, diversos pensadores, desde puntos de vista distintos y a veces opuestos, han propuesto un contraste conmovedor a este Dios impassible, la imagen y el concepto del Dios que sufre apasionadamente lo que el mundo sufre. Pensadores como Dietrich Bonhoeffer, James Cone, Kazoh Kitamori, Reinhold Niebuhr, Wolfhart Pannenberg, Hans Küng, Jürgen Moltmann, Karl Rahner, William Temple y Miguel de Unamuno. También las teologías del proceso, de la liberación y feminista se han identificado en general con la idea de que Dios sufre con nosotros. Desde este punto de vista Dios es un abogado y un "compañero comprensivo en el sufrimiento", alguien íntimamente vinculado con la creación en su agonía y en su confusión.

Desde la perspectiva de este "Dios sufriente", la muerte de Jesús, la cruz como acontecimiento central, y la identificación de Dios con la angustia y el dolor humano en la persona de Jesús resultan la respuesta fundamental que Dios da al sufrimiento. Ya no se acepta más el sufrimiento simplemente como mandado o permitido por un Dios que permanece lejano, sino que su implicación en la angustia humana afirma el sentido del sufrimiento y ofrece una esperanza en medio de la aflicción. Aunque este enfoque no resuelve todas las preguntas sobre el "por qué" del sufrimiento, ofrece un sentido de solidaridad divina con el dolor y la angustia, que puede proporcionar a quien sufre consuelo, sentido y esperanza.

Además "la teoría del sufrimiento de Dios nos empuja a cambiar nuestra comprensión del poder de Dios, y, por lo tanto, a dar otra calidad a nuestra comprensión de su omnipotencia".⁴⁵ En este enfoque, lo mismo que se subrayan la presencia amorosa y la compa-

44. ANSELMO, *Proslogion*, cap 8. *Saint Anselm: Basic Writings*, 13. Citado en Johnson, o.c., 248.

45. BREGMAN, o.c., 1231.

sión de Dios, se afirma que así debe ser también nuestra respuesta al sufrimiento —hecha de compasión y de solidaridad en la permanente transformación del sufrimiento.

Las teologías de la liberación

La tercera perspectiva de diálogo con las teodiceas tradicionales la representan las teologías de la liberación, formadas por un grupo de enfoques teológicos que toman muy en serio las experiencias de sufrimiento de los individuos y grupos marginados, y dan a la teología un enfoque orientado a la praxis. Como afirma un autor, "la teología de la liberación ha asumido como tarea la articulación del dolor del mundo".⁴⁶ Para muchos de estos teólogos, ya procedan de África, Asia, América Latina, Norteamérica o Europa, el contexto en que el teólogo se sitúa es crucial a la hora de enfrentarse con experiencias concretas de sufrimiento. Este contexto viene moldeado por realidades concretas geográficas, económicas, políticas y sociales, y por una realidad histórica marcada por el sufrimiento prolongado de las masas. Todas esas realidades deben ser tenidas en cuenta en cualquier intento de erradicar el sufrimiento.

Por lo tanto, para muchas teologías de la liberación, el sufrimiento es el resultado, en gran parte, de la explotación y de la opresión política, económica y social. El sufrimiento tiene su origen en la injusticia y en la pobreza, que conducen a la destrucción de la dignidad humana y de la solidaridad. Como afirma Jon Sobrino, "para la teología de la liberación el principal sufrimiento del mundo de hoy es el sufrimiento histórico, el que unos infligen a otros".⁴⁷ Este sufrimiento histórico, consistente en un crecimiento desmedido de los contravalores sociales y personales, afecta a la mayoría del pueblo, y le impide llevar una vida con un objetivo personal.

46. RICHARD, o.c., 89.

47. *Ibíd.*, 90, 149.

Para muchos teólogos de la liberación, la pobreza es la causa principal de este sufrimiento histórico, y la pobreza se puede disfrazar de muchas maneras, como son el hambre, la falta de vivienda, el desempleo, la falta de higiene y de cuidados médicos adecuados, y de oportunidades educativas, así como "sentirse excluido de las decisiones que le afectan a uno, ser incapaz de solucionar los problemas de la vida diaria, y ser discriminado".⁴⁸ Según Gustavo Gutiérrez, los pobres "irrumper" en la historia como la revelación de una situación de contraste, como el desvelamiento de la contradicción que rompe la historia misma,⁴⁹ y desafían la creencia en el progreso, la seguridad y los derechos fundamentales de las personas. Los pobres nos muestran la fragilidad de nuestra existencia, y en parte por eso, intentamos distanciarnos de ellos. Este mismo distanciamiento aumenta también su sufrimiento, como hemos dicho antes.

Para contrarrestar esta situación, el objetivo básico de esta teología consiste en liberar al pobre de su sufrimiento y en llamar a los creyentes a amar y a preocuparse de los que están aprisionados por la opresión estructural o del sistema. La tarea de la teología es encontrar un camino para hablar de Dios en medio de un sufrimiento de las masas que implica hambre, discriminación, muerte, tortura, terrorismo y pérdida de esperanza. Para estos teólogos, las teodiceas anteriores, como la de la retribución y la de la expiación, de las que ya hemos hablado, no tienen en cuenta ni tratan adecuadamente los sufrimientos inmerecidos de un inmenso número de víctimas de una opresión y de una discriminación prolongadas.

Además, en contraste con el enfoque psicológico/terapéutico del que hemos hablado, las teologías de la liberación consideran la aceptación el sufrimiento como una capitulación ante las fuerzas

48. PETER HENRIOT, *Opting for the Poor: A Challenge for North Americans*. Washington, D.C., 1990, 24-25. Citado por Richard, o.c., 91.

49. RICHARD, o.c., 93.

sociopolíticas que son malas y destructivas para la mayoría de los pobres y de los marginados del mundo. "La respuesta humana ideal a este sufrimiento es luchar contra él".⁵⁰ La queja, la protesta y la resistencia son la señal característica de estas teologías. Como señala Lucien Richard, al hablar de la protesta como lenguaje profético:

La protesta va contra la situación y hasta contra Dios... subraya el "debería" no solo de la situación, sino también de Dios: Dios mismo debe comprometerse con el sufrimiento del inocente. Dios no puede ser Dios y aceptar la situación de sufrimiento.⁵¹

Con frecuencia, junto con el enfoque del "dios sufriente", opinan que Dios sufre con los pobres y que se le reconoce en medio del sufrimiento. Dios libera al pobre y al oprimido de los regímenes totalitarios, del racismo, de la distinción de clases, y del patriarcado, y convoca a los creyentes a diseñar y a establecer un orden social completamente diferente. Como sintetiza Richard:

Jesús es el modelo y el símbolo de la oposición a la pobreza y al sufrimiento. La salvación traída por él está destinada a toda la realidad e implica oposición a todo lo que se oponga a la plenitud de la humanidad. Jesús nos libera de la raíz misma de la injusticia... En sus acciones liberadoras y proféticas, Jesús es revelación y símbolo de Dios, del Dios compasivo. Dios es un Dios que nos salva no mediante su poder, sino mediante su sufrimiento.⁵²

Visto así, la cruz es al mismo tiempo el símbolo central de la solidaridad de Dios con los pobres y los oprimidos y la revelación de su amor. En la cruz Jesús experimentó el sufrimiento y el abandono del inocente. Sin embargo, también expresa la esperanza, significada en la resurrección, en una salvación que le libera del pecado y de sus consecuencias, que son la injusticia y la opresión. En

50. BREGMAN, o.c., 1231.

51. RICHARD, o.c., 97.

52. *Ibíd.*

dos palabras, desde esta perspectiva, "liberación es sinónimo de salvación".⁵³

Según Gustavo Gutiérrez, Dios ha elegido revelarse a los pobres y a los que sufren como un Dios de libertad y de amor gratuito. Dios también se revela en los pobres y exige de los creyentes una respuesta caracterizada por "una opción fundamental por los pobres y por la identificación de la fe cristiana con un itinerario de solidaridad liberadora".⁵⁴ Dios libera en la historia, y los creyentes son llamados a la solidaridad con los pobres y oprimidos implicándose en su sufrimiento. La fe, necesariamente, lleva a la acción; y la acción, cuando se reflexiona sobre ella, fortalece y desarrolla la fe. A través de este proceso, uno se hace consciente de que es agente de la historia, creador, y en parte responsable de su propio destino y de la transformación del mundo. Para los teólogos de la liberación, la fe conduce a la transformación no sólo de la propia vida, sino también de las estructuras políticas y sociales de las que se forma parte. Al hacerlo así, se alivia el sufrimiento de los pobres y de los marginados.

Como podemos ver en este necesariamente breve resumen de las aportaciones de las teologías del proceso, del enfoque del "sufrimiento de Dios", y de la liberación a las preguntas planteadas por el sufrimiento, las respuestas teológicas al dolor humano necesitan tener en cuenta no sólo cómo Dios actúa en la historia para aliviar la angustia y la miseria, sino también cómo los seres humanos colaboran con Él para vencer el pecado y el mal que producen el sufrimiento de los inocentes. En este enfoque, la compasión y la solidaridad amorosa de Dios con los que sufren son de extrema importancia, y su poder se reinterpreta en el sentido de considerarse "poder-con", en vez de "poder-sobre". Por lo tanto, en lo que res-

53. GUSTAVO GUTIÉRREZ, "Terrorism, Liberation and Sexuality", *The Witness* (abril 1977), 10.

54. RICHARD, o.c., 95.

pecta a la pregunta de la teodicea tradicional, se subrayan el amor y la justicia de Dios, mientras que con frecuencia se limita su poder, a veces, por el deseo de proteger la libertad y la responsabilidad humanas.

Conclusión

Volviendo a la pregunta que nos hacíamos al principio de este capítulo, ¿qué podemos decir hoy sobre el misterio del sufrimiento? Como hemos mostrado en las páginas anteriores, el sufrimiento es una experiencia compleja, polifacética, que depende de las experiencias dolorosas y sobre todo del sentido que demos a esas experiencias. Este sentido viene influenciado por sensaciones físicas, emociones, factores sociales, políticos y culturales, conciencia de futuro, ansiedad, pérdida de elección y de control, odio a uno mismo y culpabilidad, esperanza, y todo un amplio contexto de creencias en el interior de las cuales tiene lugar la experiencia. Dorothee Sölle concluye:

... el "sufrimiento" desborda el diagnóstico científico de "dolor". La palabra sufrimiento expresa ante todo la duración y la intensidad del dolor y después la multiplicidad de dimensiones que arraigan al sufrimiento en la esfera física y social.⁵⁵

Basándonos en lo que antecede, entre las características que tenemos que tener en cuenta cuando formulamos las posibles respuestas teológicas y espirituales al sufrimiento, estaría el hecho de que el sufrimiento es inevitable. El sufrimiento es una experiencia humana fundamental, e intentar evitarla conduce a la apatía, la trivialización, y a la acentuación de lo banal, que en último término destruye la humanidad. Además, es importante recordar que el sufrimiento es algo imposible de expresar y de compartir, que tiene la capacidad de aislar y de alienar a las personas. El sufrimiento des-

55. SÖLLE, o.c., 16.

truye los propios objetivos, y puede llevar a la ruptura personal y colectiva, al odio a uno mismo, a la pérdida de esperanza, y culminar en una especie de complicidad con la propia aflicción y en el desinterés por aliviar el sufrimiento propio y el de los demás. Por esto, el sufrimiento se describe a veces como una situación de impotencia y de debilidad, y de abandono por parte de Dios y de los demás.

Sin embargo, el modo cómo experimentamos el sufrimiento depende de cómo lo interpretemos, del sentido que demos a un acontecimiento doloroso. Este sentido depende de cada persona, de su propio psiquismo, de su ambiente cultural y social, de su lugar en la historia y de sus creencias, y esto hace del sufrimiento algo concreto e individual, al mismo tiempo que común. Al ser una experiencia de finitud y una situación límite, el sufrimiento puede paradójicamente conducir a un encuentro con el sentido.

La religión, con frecuencia, ha resaltado esta faceta del sufrimiento para intentar ofrecer a los que sufren descanso, consuelo y explicación a sus desgracias, y fuerza para cambiar. Sin embargo, muchas de las respuestas teológicas tradicionales no llegan a dar solución al sufrimiento tan masivo y tan prolongado del que somos testigos en nuestros días. Otros enfoques alternativos de estas cuestiones acerca de cómo un Dios bueno, justo y poderoso puede permitir que los inocentes sufran de una manera tan tremenda, han desplazado el énfasis de las respuestas teológicas hacia situaciones más concretas y aproximaciones más pragmáticas al tema del sufrimiento. Como pone de relieve Jürgen Moltmann, este desplazamiento ha impulsado a la reflexión teológica a encontrar respuestas más adecuadas para el sufrimiento de los inocentes:

El sufrimiento de un sólo niño inocente es una irrefutable impugnación de la idea de un Dios poderoso y amable en el cielo. Porque un Dios que deja que el inocente sufra y que permite la muerte sin sentido no merece llamarse en absoluto Dios. Cada vez que el sufrimiento de los vivos, en sus múltiples formas, atraviesa nuestra

consciencia con el dolor, perdemos nuestra inocencia y nuestra confianza en Dios.⁵⁶

Teniendo en cuenta estas diversas aportaciones y enfoques, en el capítulo siguiente veremos cómo las respuestas teológicas propuestas resuenan en la experiencia de las mujeres y en el debate feminista sobre estas cuestiones y son confrontadas por ellas. ¿Se reflejan estos enfoques en los escritos sobre el sufrimiento realizados por mujeres? ¿Añaden éstas algo a este debate? El capítulo siguiente estudiará las formas en que las mujeres hablan del sufrimiento e investigará hasta qué punto las respuestas teológicas descritas han tenido en cuenta la experiencia concreta del sufrimiento de la mujer.

56. JÜRGEN MOLTANN, *Trinity and Kingdom*. New York, 1981, 47.

3

Experiencias de
algunas mujeres y
reflexiones teológicas sobre
el sufrimiento

**EXPERIENCIAS DE ALGUNAS MUJERES Y
REFLEXIONES TEOLÓGICAS
SOBRE EL SUFRIMIENTO**

CUANDO EMPECÉ ESTE TRABAJO SOBRE las experiencias de sufrimiento de las mujeres, suponía que apenas habría estudios disponibles desde una perspectiva propiamente religiosa o creyente. Esto resultó ser verdad solamente a medias.

Por un lado, muchas norteamericanas, novelistas, poetas, expertas en ética, artistas, exegetas, historiadoras de la Iglesia, liturgistas, directoras espirituales y escritoras de temas religiosos tratan del sufrimiento en sus escritos. Muchas, sin embargo, lo hacen desde su especialidad, es decir, desde la historia, la exégesis, la ética, la pastoral, el arte o la literatura, y encuadran sus reflexiones dentro de un contexto más amplio (por ejemplo el libro de Phyllis Tribble *Texts of Terror*). Con frecuencia, la reflexión propiamente teológica sobre el sufrimiento no constituye un tema central, sino que se entretiene en una discusión más amplia sobre la opresión de las mujeres tal y como se refleja en situaciones de sexismo en los textos bíblicos, en la historia de la Iglesia, y en los valores y estructuras de

la sociedad. Por otra parte, lo que encontré me confirmó en mi intuición inicial de que sólo unas cuantas teólogas feministas norteamericanas contemporáneas habían tratado el tema desde una perspectiva específicamente teológica. Mientras que muchas mujeres asiáticas y africanas incluyen el sufrimiento en su reflexión teológica, la mayor parte de las escritoras norteamericanas no lo hacen así, sino como un aspecto de un trabajo o de un tema teológico más amplio. Hay tres excepciones notables: el estudio sobre el sufrimiento, de Dorothee Sölle, en 1875; el trabajo de teólogas feministas, como Delores Williams, quien considera el sufrimiento a través del acento en la supervivencia; y más recientemente, el trabajo de Wendy Farley. Parece, por lo tanto, que el sufrimiento como categoría en el discurso teológico de las feministas norteamericanas apenas ha merecido la atención como un tema importante en la reflexión teológica sistemática.

¿A qué se debe esta reticencia? Sostengo que la teología feminista se ha preocupado principalmente (y con justicia) de tareas de recuperación y de redefinición, así como de cuestiones de lenguaje y de metodología. Sin este trabajo de fundamentación, no se puede concebir un debate serio sobre el sufrimiento de la mujer, y ahora estamos en otra etapa de la reflexión teológica en la cual las feministas se implican en áreas que habían permanecido inexploradas, y elaboran teologías que tienen en cuenta de manera más directa ese sufrimiento.

Un factor muy importante que explica esta ausencia de un debate serio y abierto sobre el sufrimiento quizás sea que la reflexión anterior sobre él había tenido unos efectos tan perjudiciales y duraderos sobre la mujer que muchas optaron por ignorar o rechazar la categoría en sí misma. Cualquier pensadora feminista sería descubre el campo de minas que le espera en este debate, incluyendo la eterna asociación simbólica de la mujer con el mal en el teísmo tradicional, así como la consecuente admonición de poner "al mal tiempo buena cara", porque ese es el lugar que merece la mujer. En

vez de promover una discusión que llevó en el pasado a las mujeres a una derrotada pasividad y al masoquismo ante el mal y el sufrimiento, muchas escritoras se concentraron en aspectos que subrayan los medios más positivos para promover el papel de la mujer en el mundo.

En conexión con esta postura crítica se da una resistencia a buscar respuestas amplias y universales a cuestiones profundas. Muchas feministas están preocupadas (nuevamente con justicia) con la tendencia de la tradición teológica a reducir muy diversas experiencias a amplias generalizaciones sobre la humanidad, así como a extrapolar a segmentos concretos de la sociedad características generales que se intentan aplicar a la humanidad en general, pero que realmente sólo son aplicables a unas cuantas personas. Las feministas blancas, además, han sido criticadas justamente por hacer generalizaciones sobre las mujeres, y por eso ha habido un movimiento de retirada a la hora de afrontar tópicos como el sufrimiento desde una perspectiva más amplia.

Opino también que la falta de un debate teológico sobre el sufrimiento en sí mismo refleja, en parte, la extendida situación de negación, anulación y apatía característica de nuestro mundo. Las mujeres, también, se ven afectadas por el deseo de dejar de lado el sufrimiento, y de implicarse en otras áreas de la vida en las que se puedan ver algunos resultados tangibles. También diría que, hasta cierto punto, tenemos miedo de llamar la atención sobre este tema, no vaya a ser que se vuelva a usar, otra vez, contra la mujer. En mi opinión, en el desarrollo del discurso feminista, el sufrimiento ha sido, hasta ahora, un tema demasiado grande como para ocuparse de él.

Pero, como suele ocurrir, las poetisas, como Toni Morrison, Anne Sexton y Flannery O'Connor han abierto el camino y se han negado a apartar demasiado su mirada del sufrimiento. Cada vez más, las reflexiones teológicas feministas utilizan más esa poesía y esa

ficción como fuentes para un trabajo teológico serio, y el sufrimiento está empezando ahora a ser tratado como un área que merece la atención de la teología feminista norteamericana.

Teniendo en cuenta los objetivos de este estudio, he seleccionado unas cuantas reflexiones recientes de mujeres que consideran el sufrimiento desde el punto de partida de "la fe que busca entender", según el adagio de San Anselmo, y que utilizan los principios de la teología feminista. En algunos casos, localizar el material ha sido todo un desafío, porque, como he dicho antes, muchas de estas opiniones sobre el sufrimiento están insertas en trabajos más amplios sobre otros temas. Sin embargo, mi búsqueda resultó fructífera, puesto que estos escritos representan una amplia gama de perspectivas sobre el sufrimiento, con frecuencia en conflicto unas con otras en una sana atmósfera de discusión y debate. Al presentar juntos estos escritos espero poder proporcionar la base para un debate más amplio en la teología feminista del sufrimiento.

Definición de feminismo y de feministas

Sin embargo, antes de avanzar y de concretar algunos puntos clave que los escritos de estas mujeres ponen en evidencia, y puesto que hay actualmente muchas definiciones posibles, muchas interpretaciones y muchos supuestos en lo que respecta a esta terminología, puede ser prudente detenernos un momento para clarificar qué es lo que significan para mí las palabras "feminista" y "teología feminista". Lo que entiendo por "feminista" en este estudio se basa en la definición dada recientemente por Sandra Schneiders:

Una ideología amplia que se enraíza en la experiencia de opresión sexual que sufre la mujer, que se compromete en la crítica del patriarcado como un sistema esencialmente perverso, que promueve una manera de ver alternativa para la humanidad y para la tierra, y que busca activamente realizar esta intuición.¹

Vale la pena caer en la cuenta de que, según esta definición, el feminismo es un sistema amplio, enraizado en la experiencia de opresión de la mujer como mujer, y que conduce al análisis crítico y a la evaluación de los efectos del patriarcado en las vidas de las mujeres del pasado y del presente. Más aún, debido a la diversidad de experiencias que implican una serie muy amplia de relaciones, las mujeres proporcionan una perspectiva alternativa que es beneficiosa no sólo para ellas, sino también para los varones, los niños, y la creación. Y finalmente, esa ideología feminista conduce a un esfuerzo activo para afrontar las situaciones sociopolíticas concretas desde esta perspectiva, para cambiarlas y transformarlas.

Junto a esta idea del feminismo, el término "feminista" refleja la amplia definición dada por Carolyn Osiek, "una preocupación por la promoción y dignidad de la mujer en todos los aspectos de la sociedad",² posteriormente subrayada por la identificación que Rosemary Ruether hace del principio de la teología feminista en las líneas siguientes:

El principio crítico de la teología feminista es la promoción de la plena dignidad de la mujer. Todo lo que niegue, aminore, o distorsione la plena dignidad de la mujer es, por lo tanto, valorado como no redentor.³

Es decir, que la originalidad de las diversas teologías feministas se basa en su énfasis en la utilización de la experiencia de la mujer como punto de partida para la reflexión teológica, así como en la centralidad de su principio crítico acerca de la promoción de la plena dignidad y de la humanización de la mujer, lo que a mí me gusta llamar "el florecer" de la mujer como persona.

1. SANDRA SCHNEIDERS, *Beyond Patching. Faith and Feminism in the Catholic Church*. New York, 1991, 15.
2. CAROLYN OSIEK, "The Feminist and the Bible", en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. Adela Yarbro. Chico, California, 1985, 97.
3. ROSEMARY RUETHER, *Sexism and God -Talk: Toward a Feminis Theology*. Boston, 1983, 18-19.

Además, la tarea que las teólogas feministas asumen incluye, en primer lugar, la crítica de la tradición desde las perspectivas feministas, incorporando las teorías feministas laicas; segundo, la recuperación de las aportaciones de la mujer a la tradición cristiana, identificándola no como simples víctimas pasivas, sino como agentes activas en la historia de la Iglesia y en la reflexión teológica; y tercero, el desarrollo de "teologías constructivas" mediante la reformulación de la doctrina y de la enseñanza de la Iglesia, para promover una visión del cristianismo que incorpore la voz de la mujer. Es decir, en general, las tareas que asumen las teólogas feministas son al mismo tiempo deconstruir y construir, corregir o criticar las formulaciones teológicas tradicionales, pero también reformular radicalmente la comprensión que la teología tiene de sí misma, su visión, y su método, con el objetivo de lo que Rebecca Chopp llama "una transformación emancipadora".⁴

Un esquema de los escritos de las mujeres sobre el sufrimiento

Teniendo en mente los acentos y las tareas de las teologías feministas, volvamos a los escritos de las mujeres para fijarnos con más detalle en lo que dicen sobre el sufrimiento. Aunque estos escritos, ampliamente considerados como de naturaleza teológica, se pueden organizar de diversas maneras, propongo el siguiente esquema como un medio para sintetizar los diversos enfoques que dan al sufrimiento.

1. Reconsideraciones sobre el mal, o escritos que redefinen el mal desde la perspectiva de la mujer. Los trabajos de Rosemary Rutherford, Nel Noddings y Kathleen Sands son una contribución a este debate.

4. REBECCA CHOPP, *The Power to Speak: Feminism, Language, God*. New York, 1991, 18-24, etc.

2. Críticas de las teodiceas tradicionales y reinterpretaciones del misterio pascual. Aquí se incluyen los escritos que critican o reelúan las teodiceas agustiniana y del castigo y la retribución, la teoría ireneana, y las teodiceas del sufrimiento redentor, que hemos presentado sumariamente en el capítulo anterior. Al hacerlo así, estos escritos señalan las limitaciones concretas y los peligros potenciales para las mujeres que tienen estas teodiceas. Esta categoría estaría representada por Carter Heyward, Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, y Pamela Dickey Young.
3. Reflexiones teológicas que ponen al descubierto áreas no tratadas formalmente en teología, o trabajos que subrayan aspectos escondidos o pasados por alto, que afligen especialmente a la mujer. En este grupo se incluyen los escritos de Marie Fortune, Joy Bussert y Mary Potter Engel que tratan de los abusos y de la violencia contra la mujer, o entre las mujeres.
4. Escritos sobre "la lucha con Dios", o que han nacido de la experiencia viva y directa de cada autora. Estos escritos utilizan las experiencias de la vida diaria como molienda de la reflexión sobre Dios, la humanidad, la relación entre Dios y la humanidad, y sobre las relaciones con los demás seres humanos y con el resto de la creación. Estas autoras serían Melanie May, Pamela Smith, Elizabeth O'Connor y Jean Blomquist, en las que nos detendremos posteriormente.
5. Investigaciones teológicas más amplias sobre el sufrimiento que incorporan relatos y experiencias de mujeres. Durante varios años, el único estudio del sufrimiento realizado por una teóloga feminista era el de Dorothee Sölle, hace veinte años; pero se van oyendo voces nuevas, como ocurre con Wendy Farley y con la antología feminista editada por Emilie Townes, de la que también hablaremos más adelante.
6. Finalmente, aquellos escritos que apuntan hacia el desarrollo de una teología feminista del sufrimiento, junto con algunas consi-

deraciones sobre metodología, preocupaciones fundamentales, y pistas para estudios posteriores. En este grupo estaría Patricia Wismer.

¿Cuáles son, pues, los puntos clave que las mujeres aportan al estudio del sufrimiento, en paralelo con las teodiceas tradicionales que he presentado en el capítulo anterior? Y ¿qué añaden las mujeres a este debate?

Revisiones del concepto de mal

Como hemos señalado antes, al hablar de las teodiceas tradicionales, cualquier debate sobre el sufrimiento está vinculado necesariamente con el misterio del mal. Para muchos creyentes, el mal (junto con el pecado, la ignorancia y la muerte) es lo que conduce al sufrimiento, y éste es el resultado del mal en el mundo en general, y en la vida de la gente en particular. Flora Keshgegian nos recuerda que

El sufrimiento dice relación a un estado de dolor, tristeza y/o angustia que puede ser experimentado física, emocional o espiritualmente, de forma personal o grupal. Puede ser el resultado de desgracias naturales, como los terremotos y las enfermedades, o del mal histórico o de la acción humana, que son la guerra y la injusticia.⁵

Es decir, que según la división tradicional, el mal moral depende de las acciones humanas que pretenden hacer daño, mientras que el mal natural dice relación a los desastres naturales, que se consideran así por sus consecuencias perjudiciales.

Mal cultural y social

Mientras que las mujeres que escriben sobre el sufrimiento utilizan normalmente en sus discusiones las categorías de mal moral y mal

5. F. KESHGEGIAN, "Suffering", en *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville, Ky, 1996, 279.

natural, Nel Noddings, en su libro *Women and Evil*, propone la adición de una tercera categoría, la de mal "cultural". En ella incluye el mal producido no "por acciones deliberadas de un agente individual", sino por normas culturales aceptadas y con frecuencia "respetables", imbricadas en el mismo tejido social.⁶ Mientras que el mal natural incluye el dolor de la enfermedad y la muerte, y el mal moral la imposición deliberada de un dolor físico o psíquico por parte de una persona sobre otra (por ejemplo, el abuso sexual), los males culturales incluyen situaciones como la pobreza, el racismo, la guerra y el sexismo. Si no evaluamos crítica y permanentemente nuestras prácticas culturales, podemos cometer este mal y/o colaborar con él, a veces inconscientemente y de manera devastadora, con consecuencias a largo plazo para grupos numerosos de personas, como en el caso de la negación, por parte de Aristóteles y de Kant, de la racionalidad y de la autonomía de la mujer; o en la situación de opresión de las mujeres negras por parte de las blancas; o en cualquier sentimiento cómplice con el sexismo por parte de la mujer, que suponga un obstáculo, para ella y para otras, a su plena dignidad.

En su decisiva crítica de la teología sistemática desde la perspectiva feminista, Rosemary Ruether reconoce también que el mal es social e histórico, al mismo tiempo que personal, y que ambos aspectos son distintos entre sí, aunque están muy relacionados.

El pecado siempre tiene una dimensión personal y estructural. Nunca es sólo "individual": no hay ningún mal que no sea relacional. El pecado existe precisamente en la distorsión de la relación, incluso con uno mismo. Aunque hay pecados que se comenten primariamente como una auto-violación personal o como violación de otra persona –el abuso de las drogas, la violación, la agresión o el asesinato– también esas acciones personales tienen lugar en un contexto estructural, histórico y cultural.⁷

6. NEL NODDINGS, *Women and Evil*. Berkeley, 1989, 104-105.

7. R. RUETHER, o.c., 181.

Como ella misma indica en su libro *Sexism and God-Talk*, los “poderes y los principados” paulinos existen, no como fuerzas sobrenaturales, demoníacas, más allá de la humanidad o en otro reino en el que podemos proyectar el mal, sino como “la herencia del mal social sistemático, que condiciona nuestras opciones personales antes de que elijamos y que nos impide entender plenamente nuestras acciones”.⁸

Esta nueva clase de mal social y cultural resulta muy importante para las mujeres que con frecuencia experimentan un aislamiento mayor por parte de la sociedad, especialmente las más marginadas debido a su raza, clase, o estatus socioeconómico, o a las que se releva del sector público para cuidar niños. Esta situación puede llevar a la sensación de que el propio sufrimiento es únicamente personal, y no forma parte de una herencia y de un contexto más amplios, produciendo así un sentimiento aún mayor de aislamiento y de alienación.

Por el contrario, el mal moral que la mujer puede hacer y que de hecho hace a los demás se considera de tal manera privado, que resulta muy difícil captar su importancia al interior de las estructuras que provocan y perpetúan ese sufrimiento. Como afirma R. Ruether:

Esto no significa que las mujeres sean inocentes en esta historia. Se han beneficiado de las otras opresiones históricas de la raza y de la clase. También han colaborado con el sexismo y con la violencia indirecta contra sí mismas y contra otras mujeres...

Las mujeres pecan al cooperar con su propio sometimiento, con la violencia indirecta contra otras mujeres que buscan emanciparse, y al oprimir a otros grupos que están bajo su control, como ocurre con los niños y con el servicio doméstico. Las mujeres pueden ser racistas, clasistas, manipuladoras de los varones, dominadoras de los

8. *Ibíd.*, 181-182.

niños. Pero esas formas de mal femenino colaboran en la estructura de una humanidad distorsionada y ayudan a que se perpetúe.⁹

No es sólo cuestión de responsabilidad personal por las propias opciones, sino también de una responsabilidad corporativa para desengancharnos de la trampa de nuestra herencia social que violenta a los individuos y a los grupos. Según R. Ruether, también es un imperativo “separar la responsabilidad que nos corresponde” reconociendo “la diferencia y la interconexión entre el mal individual y el mal social”.¹⁰ De modo que el mal cultural, social o estructural es una creación humana, y se perpetúa mediante nuestra cooperación, pero también podemos influir sobre él para cambiarlo. Para ella, y para muchas feministas

... a pesar de la realidad del mal estructural que heredamos, que ya nos influye antes de que elijamos, no hemos perdido la capacidad de elegir el bien en vez del mal, y de ahí nuestra responsabilidad.¹¹

Esta perspectiva se opone directamente a la de pensadores tan influyentes como San Pablo, San Agustín y Lutero, que sostenían que, debido a la Caída, los seres humanos habían perdido la capacidad y la libertad para elegir el bien. Según lo cual, sólo Cristo, mediante su vida, muerte y resurrección podía restaurar en su potencial humano bueno a una humanidad alienada, lo cual, para algunas feministas, entre ellas R. Ruether, puede llevarnos a un sentimiento de impotencia al enfrentarnos tanto con el mal individual como con el estructural. En vez de asumir personal y colectivamente la responsabilidad de erradicar el mal y el sufrimiento, la perspectiva en que se sitúan esos pensadores puede llevarnos a creer que merecemos ese sufrimiento, o a un fatalismo de “dejar que Dios arregle las cosas”, abdicando de nuestra responsabilidad y anulando los posibles esfuerzos concretos para mejorar lo que se

9. *Ibíd.*, 165, 180.

10. *Ibíd.*, 181.

11. *Ibíd.*, 182.

pueda. Volveremos a tratar este tema cuando hablemos de los escritos de las mujeres sobre el sufrimiento.

Además, para R. Ruether y para otras teólogas que trabajan desde la perspectiva de la liberación, parte del daño ocasionado por el mal estructural está en que no consiste sólo en la suma de males individuales, sino que es "mayor que el mal de cualquiera de nosotros, y que el de todos nosotros en cuanto individuos... Esta estructura nos trasciende a todos en cuanto individuos, en el espacio y en el tiempo. Constituye una estructura que organiza la sociedad y una ideología social, que a su vez es producto de muchos siglos y generaciones".¹² En este sentido, el mal estructural tiene vida y entidad propia, que inflige el sufrimiento sobre generaciones de grupos y de personas, lo cual paraliza a los individuos y los incapacita para cambiar el sufrimiento que tiene lugar como resultado de un mal tan arraigado. De modo que, frente a este mal social o cultural, la desesperación se convierte en un daño subsecuente nada despreciable.

Nel Noddings también reconoce la capacidad de adaptación y la elasticidad de los males culturales. En su opinión, los males culturales no sólo lo penetran todo, son resistentes, y deben ser transformados, sino que además "permanecen fuertes". Esto significa que algunos males son tan elásticos y se adaptan tanto que son esencialmente imposibles de erradicar. De modo que vivimos en un mundo de males naturales, personales y sociales, algunos de los cuales no pueden ser completamente eliminados, mientras que hay otros que podemos y tenemos la responsabilidad de suavizar y de erradicar.

Sexismo y Caída

Un aspecto del mal estructural que, comprensiblemente, estudian las escritoras feministas, es el del patriarcado y de su acompañan-

12. *Ibíd.*, 182.

te, el sexismo. R. Ruether presenta algunos de los temas más preocupantes, dentro del debate teológico sobre este punto, al afirmar:

El error subyacente al pensamiento patriarcal consiste en que la dialéctica de la existencia humana –varón/mujer, cuerpo/consciencia, naturaleza humana/no humana– se convierte en el dualismo del bien y el mal. Además, estos dualismos de las polaridades de la existencia consideran "Mal" al lado "femenino". El sexismo es el fundamento social que subyace a la ideología del bien y el mal.¹³

Muchas feministas echan la culpa de este dualismo a la influencia de Aristóteles y de Platón, con su separación entre alma y cuerpo, así como a la desconfianza de San Agustín respecto del cuerpo y a su compromiso con el orden jerárquico. Las mujeres, asociadas desde siempre con la materia, la sexualidad y la preocupación por las necesidades corporales básicas, han sido históricamente consideradas en el patriarcado cristiano como inferiores y malas, mientras que al hombre se le considera superior y bueno.

Basándose en la devaluación del cuerpo y de la materia, que es a su vez una desviación heredada de la influencia del pensamiento griego, el antifeminismo empezó en el cristianismo con San Pablo y con los primeros Padres, como Tertuliano, San Agustín y San Jerónimo, continuó con la obra de Santo Tomás de Aquino, de Lutero, de Calvino, y llega hasta hoy.

Esta dicotomía de "bien-mal" se combina con frecuencia con una segunda dicotomía, la de "uno mismo-los demás". La manera de pensar según el esquema patriarcal se apoya "en la idea de que el mal está en el otro, y que éste es más capaz de mal que uno mismo. Para muchos varones, la mujer, como claramente "otro", se ha convertido en un recurso histórico para la proyección masculina del mal, y según estas tesis feministas, ha sido asociada simbólicamente con el mal, como el Otro demoníaco, y como el inferior que se rebela.

13. *Ibíd.*, 160.

Esto ocurre, según Nel Noddings y Rosemary Ruether, al combinarse proyección y explotación:

La proyección expresa el sentido de insuficiencia y de negatividad del grupo dominante, haciendo del otro el responsable cultural de las cualidades rechazadas... conduce a irracionalidades que exceden el simple interés del grupo dominante... en las cuales el grupo dominante imagina que al "purgar" a la sociedad del "otro", puede de alguna manera erradicar el "mal".¹⁴

... lo auténtico, lo bueno se identifica con el centro favorecido (el varón) que domina la interpretación cultural de la humanidad, y se describe a los otros, por contraste, con categorías negativas. Esta percepción negativa del otro se refuerza cuando el grupo favorecido es capaz de dominar a los demás, ya sea para anularlos o para reducirlos a un estado de servidumbre. Los dos elementos se entretienen: la percepción del otro como inferior, menos capaz, justifica su explotación... Así vemos dos aspectos distintos e interrelacionados de la ideología del "otro" como de menos valor: proyección y explotación.¹⁵

En opinión de bastantes autores, esta ideología de la bondad y la superioridad del varón y de la maldad e inferioridad de la mujer sofoca y suprime la autonomía y la autoestima de ésta, y se convierte en el motivo racional para "mantener a las mujeres en su sitio". Esto se refleja en muchos ambientes seculares y sagrados, desde "la antigua tradición que ha concedido autoridad al discurso del varón, y ha silenciado a la mujer en la vida pública",¹⁶ pasando por el concepto de la mujer como propiedad del varón y a su servicio, hasta la justificación de la violencia contra las mujeres como un medio de corrección o de castigo.¹⁷

14. *Ibíd.*, 162-163.

15. *Ibíd.*, 162.

16. N. NODDINGS, o.c., 81.

17. JOY M. K. BUSSERT, *Battered Women: From a Theology of Suffering to an Ethic of Empowerment*. New York, 1986, 12-15.

Como demuestran N. Noddings y R. Ruether, esta combinación de las dicotomías del bien y el mal y de uno mismo y los demás llega a su máxima potencia destructiva contra las mujeres en la idea tradicional de que la mujer, "debido a su falta de voluntad y de sensibilidad moral", fue la causante de la Caída del Hombre, que supuso el inicio de toda clase de sufrimientos. Como han señalado con frecuencia los discursos alternativos de las mujeres sobre el mal, la conocida frase de Tertuliano de que la mujer es "la puerta del diablo" expresa esta opinión teológica y popular, a veces inconsciente:

¿Sabéis que cada una de vosotras es otra Eva? La sentencia de Dios sobre vuestro sexo permanece en estos tiempos: la culpa debe también existir. Vosotras sois la puerta del Diablo. Vosotras sois las que habéis abierto la puerta de aquel árbol prohibido. Vosotras sois las primeras desertoras de la Ley divina. Vosotras sois las que persuadisteis a aquel a quien el Diablo no se atrevió a atacar. Vosotras las que destruisteis tan fácilmente al hombre imagen de Dios. A causa de vuestro abandono, que es la muerte, hasta el Hijo de Dios tuvo que morir.¹⁸

De este modo, Eva se convierte en la causa de la caída de Adán, y las mujeres, como hijas de Eva, comparten su culpa y conservan el potencial de aquel pecado radical en el que Eva cayó antes. A causa de su debilidad y de su capacidad para dejarse influir por el mal, los orígenes de éste se remontan hasta la mujer y la sexualidad femenina, justificando así la ignorancia, la negación, o la trivialización de todo lo que se identifica con la mujer, y justificando también el castigo y la violencia para con las mujeres, especialmente para aquellas que representan una amenaza para los valores patriarcales. Las consecuencias de esta perspectiva para el sufrimiento de la mujer son enormes, como estamos viendo en este capítulo.

Además, la mujer no es sólo responsable de la venida del mal a este mundo, sino que, según la tradición patriarcal:

18. TERTULIANO, *De cultu feminarum*, I, I. Cf. R. Ruether, o.c., 167.

La mitología del varón... transforma el mal femenino en un principio ontológico. La mujer llega a representar las cualidades del materialismo, la irracionalidad, la carnalidad y la finitud, que degrada el espíritu "masculino" y lo hunde en el pecado y en la muerte.¹⁹

Semejante orientación refuerza la permanente sumisión y represión de la mujer, en privado y socialmente, como "castigo justo" por el "primer pecado" de ser la causa de la caída del hombre, echando así a andar una lucha constante entre la búsqueda de medios para expresar su propia autonomía como personas y los esfuerzos conjuntos de los varones y de las mujeres para impedir a éstas ejercer su plena dignidad. Estos esfuerzos van desde la fuerza bruta hasta el desprecio, la trivialización y el ridículo, y tienen como resultado las mil formas de sufrimiento de la mujer en cuanto tal, desde las diversas maneras de abuso físico, hasta el odio a sí misma y la desesperación.

Más aún, como grupo dominado, las mujeres interiorizan esta perspectiva falsa de falta de dignidad y de mal que moldea su socialización, haciéndose por lo tanto cómplice de su autonegación y subsecuente sufrimiento. Mientras muchas de ellas se consideran secretamente superiores, con frecuencia son temerosas y están poco convencidas de su propia dignidad. Como afirman Carlson Brown y Rebecca Parker:

Llegamos a creernos que lo nuestro es sufrir. La ruptura del silencio sobre la victimización de las mujeres, y de las maneras en las que hemos sido anestesiadas ante nuestra violación se ha convertido en un tema central en la literatura, la teología, el arte, la acción social y política de las mujeres. Nos enfrentamos al profundo y doloroso secreto que nos mantiene en la opresión con cada nueva revelación: hemos llegado a estar convencidas de que nuestro sufrimiento está justificado.²⁰

19. R. RUETHER, o.c., 168-169.

20. JOANNE CARLSON BROWN y REBECCA PARKER, "For God So Loved the World?", en *Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique*. New York, 1989, 1.

Por lo tanto, como señalan N. Noddings, R. Ruether y otras teólogas feministas, esta idea de la mujer como mal y como inferior no es sólo un anacronismo, pues contribuye a la penetrante misoginia mental y sustenta los modelos sociales destructivos en la cultura actual (por ejemplo, una ética y una doctrina de la Iglesia centradas en el varón, unas leyes que influyen en el estatus de la mujer, o la contribución de las mujeres al mantenimiento de ese *status quo*). Estas ideas son los ladrillos que construyen las estructuras sociales, económicas y culturales que marginan a la mujer y fomentan la idea de la mujer como "diferente", y por lo tanto inferior. De modo que no sólo necesitan convertirse los individuos y los grupos, sino que estas estructuras sociales sexistas exigen también un cambio fundamental, una *metanoia*, para reconocer a la mujer como una persona humana plena y de igual dignidad que el varón.

El mal, pues, está, para feministas como R. Ruether, precisamente en este "falso denominar" al "diferente" como mal, en la proyección sobre él de las cualidades que rechaza el grupo dominante, y en su explotación, justificada por la ideología del grupo dominante, el del varón. En consecuencia, lo que tiene lugar es una distorsión elemental de la relación, lo que las feministas llaman el pecado del sexismo.

Este mismo proceso del falso denominar y de la explotación constituye la distorsión y la corrupción fundamental de la relación humana. El mal aparece precisamente por la distorsión de esta relación *uno mismo-los demás* en el dualismo del bien y el mal, de lo superior y lo inferior. El potencial bueno de la naturaleza humana tiene que empeñarse, en primer lugar, en una conversión a la relación.²¹

Para algunas escritoras, como N. Noddings y R. Ruether, el cuidado, el desarrollo y la promoción de relaciones mutuas positivas entre una misma y las demás, así como con una misma, es un "bien"

21. R. RUETHER, o.c., 163.

primordial, mientras que las formas más significativas de sufrimiento surgen cuando se corrompe y de destruye esta relación.

Como escribe Katheen Sands en *Escape from Paradise*:

En general, las feministas llevan a cabo un doble movimiento en relación al mal –por una parte, exorcizando las ideologías del mal y de la inferioridad que han estado vinculadas a la mujer y a algunos varones, y por otra parte, volviendo a imputar las nociones de mal y de pecado a esas mismas ideologías y a los intereses dominantes que las sostienen.²²

El trabajo de Mary Potter Engel es un ejemplo de este doble movimiento, pues propone maneras alternativas de considerar el pecado, basándose en su trabajo con mujeres que han experimentado la violencia doméstica y el abuso sexual. Se detiene en los efectos de este desplazamiento de nuestra visión del pecado, desde el pecado como ira y resistencia al pecado como encallamiento moral o “endurecimiento del corazón” frente a la violencia contra la mujer; desde el pecado como desobediencia a una autoridad al pecado como una traición activa de la virtud; desde el pecado como orgullo y amor propio al pecado como distorsión de los propios límites; desde el pecado como concupiscencia al pecado como falta de aceptación de nuestra fragilidad y vulnerabilidad. Al hacerlo, Mary Potter Engel nos capacita para ver el pecado desde una perspectiva muy diferente, la de la mujer que experimenta un sufrimiento extremo, pero que con frecuencia no se tiene en cuenta en el discurso público.

Las feministas no sólo echan por tierra la noción tradicional de mal y de pecado, sino que transponen los “géneros” en los que la discusión sobre el mal ha sido formulada, “de lo doctrinal a lo simbólico, de lo individual a lo social, de lo espiritualmente abstracto a lo político”. Al alterar el género de la pregunta y el contenido de

22. SANDS, o.c., 40.

las respuestas, las feministas estudiosas de la religión, según K. Sands, “han cambiado de una vez por todas el discurso teológico sobre el mal”.²³

Desobediencia y patriarcado

A esta idea de la mujer como mal y responsable de la Caída y unida a la de que el mal es el resultado de la desobediencia voluntaria de la humanidad al plan querido por Dios en la creación. Aunque muchas teodiceas tradicionales han considerado el mal como la actividad de una fuerza malévolas distinta de Dios (las teodiceas dualistas) o como una privación (o ausencia) del Bien (San Agustín), actualmente prevalece la idea de que el pecado conduce al mal y al sufrimiento que experimenta la humanidad. A causa de la Caída y del pecado original, la humanidad quedó alienada de su ser auténtico, fue y continúa siendo incapaz por sí misma de rectificar la situación, y necesita la redención divina para restaurar su autenticidad original.

La teología cristiana ha considerado tradicionalmente el mal, en este sentido de pecado, como una capacidad específicamente humana en la que el pecado implica “una perversión o corrupción de la naturaleza humana, es decir, de su ser bueno o auténtico”. De este modo, a causa de la característica distintiva de la libertad humana, los seres humanos tenemos la capacidad de elegir el mal en vez del bien –una capacidad para pecar.

Como señalan R. Ruether y K. Sands, esto es también cierto desde el punto de vista de muchas escritoras. Por ejemplo, D. Sölle afirma:

El concepto de pecado es clave para ayudarnos a entender el sufrimiento a la luz de la responsabilidad humana. Se emplea mal cuando se le considera un castigo para los que sufren... La manera más fácil y más superficial de explicar el sufrimiento es echar la culpa a

23. R. RUETHER, o. c., 160.

la víctima; mientras que lo que caracteriza el modo de actuar de Cristo es la compasión y el sufrir con ella.²⁴

O Rosemary Ruether

El feminismo continúa, de una manera nueva, la idea cristiana de que el pecado, como perversión del bien potencial en mal, no es simplemente individual, sino que hace referencia, históricamente, a un estado caído de la humanidad. La exigencia del feminismo de juzgar como malo al patriarcado significa que no éste puede evadir la capacidad de pecado de la humanidad.²⁵

Sin embargo, añade N. Noddings, en la perspectiva tradicional, la capacidad humana para el mal ha estado asociada con la desobediencia "al Padre" y a sus representantes, y firmemente vinculada, no sólo con el pecado, sino también con la culpa, la impureza, y la falta. A ella y a otros autores, les preocupa que esta manera de ver el mal

... se ha concentrado en el terror producido por la desobediencia al padre, a dios, o a la autoridad, y esto llevaba consigo su cólera... (esto) convierte al protector en una fuente de nuevo terror y construye la ética sobre el fundamento del miedo.²⁶

Y más aún

La vuelta a una ética de terror en vez de, por ejemplo, una ética de inquietud sitúa de entrada un padre o una deidad amenazante que puede imponer el sufrimiento por una equivocación, por una transgresión, o incluso por un poco de mala suerte.²⁷

Aquí Dios se convierte más en una fuente de miedo y de terror, que manda el sufrimiento para corregir y castigar lo mal hecho. En este

24. DOROTHEE SÖLLE, "Suffering", en *New Handbook of Christian Theology*. Nashville, 1992, 465.

25. R. RUETHER, o.c. 161.

26. N. NODDINGS, o.c., 9.

27. *Ibíd.*, 10-11.

sentido, el sufrimiento resulta ser una señal de la desaprobación y de la ira de Dios, y del pecado, impureza y culpa del individuo. El problema es que esto puede conducir a la preocupación que D. Sölle mencionaba más arriba, que le echemos las culpas al que sufre, en vez de trabajar para aliviar su sufrimiento.

En vez de ver a Dios como quien acompaña en el sufrimiento (como ocurría en la perspectiva del Dios sufriente) o como protector/liberador (como subrayan en general las teologías de la liberación) este enfoque tradicional distancia al que sufre de Dios, y establece la pauta de las relaciones basada en el miedo que critican algunas autoras, entre ellas N. Noddings. En su opinión, ese enfoque distorsiona la relación entre Dios y los seres humanos, convirtiéndola, de amorosa preocupación, en miedo al castigo, y conduce a unas acciones y relaciones humanas que imitan esa relación basada en el miedo.

Este enfoque tradicional del mal como "desobediencia al patriarca" centra su atención en la relación divino-humana, especialmente en apaciguar la ira de Dios y evitar su castigo. Algunas autoras, como N. Noddings, subrayan que, al hacerlo así, no nos preocupamos demasiado del daño que nos hacemos unos a otros. "Aunque los teólogos tradicionales tienen en cuenta ese daño, lo describen como mal sólo cuando transgrede las leyes de Dios, del estado, del padre o del jefe. Esto coloca a la investigación sobre el mal en un camino equivocado, quizá en un intento desesperado de ser justos ante la mirada de Dios. Desvía de la idea de Dios como alguien que tiene una actitud amorosa hacia los que sufren y que puede aliviar y hasta eliminar su sufrimiento:

Puesto que Dios, que sin duda puede y sabe hacer las cosas de otra manera (ya que las teodiceas tradicionales subrayan la omnisciencia y la omnipotencia de Dios), inflige o permite el mayor de los sufrimientos, la imposición de dolor no puede ser un abuso ético de primordial importancia. Puesto que Dios se esconde de nosotros, el descuido de una relación personal amorosa no puede ser un mal

primordial, y la responsabilidad de permanecer en contacto recae sobre el débil y el dependiente. Puesto que Dios nos presenta el mundo como un misterio impenetrable, hay un precedente para el desconcierto, y el dependiente y empobrecido debe aprender a confiar en esa autoridad.²⁸

Esto no solamente distorsiona la imagen de Dios y la relación con Él, sino que además establece un precedente que subraya el poder, el desconcierto y el castigo en el trato con las demás personas.

Las teologías feministas, al confrontar estas teorías sobre el pecado principalmente como desobediencia a Dios Padre, echando la culpa de la Caída ante todo a la mujer, reconsideran el mal desde la perspectiva de ésta. Al hacerlo así, no sólo *deconstruyen* las teorías tradicionales sobre el mal, lo que hacen autoras como N. Noddings y R. Ruether, sino que además intentan *construir* nuevos modos de considerar el mal incorporando la perspectiva de la mujer. Desde este punto de vista, el mal asume algunas características diferentes de las que manifiestan las teorías tradicionales, como demostraremos en las páginas que siguen.

Nuevas perspectivas sobre el mal y el pecado desde la óptica de la mujer

Como hemos visto, para muchas autoras el mal se centra en torno a la distorsión y a la ruptura de la relación, especialmente en forma de patriarcado y de sexismo. Lo que pasa también en los sistemas patriarcales, en parte debido a la falta de igualdad, es que hay diferencias importantes entre las tentaciones al pecado y al mal en el varón y en la mujer.

Un artículo pionero de Valerie Saiving Goldstein, ampliamente debatido en círculos feministas, habla de que las tentaciones concretas de la mujer incluyen "frivolidad, aturdimiento, disipación; falta de organización; dependencia de los demás a la hora de definirse;

28. *Ibid.*, 20.

tolerancia a costa de los niveles de excelencia; incapacidad para respetar los límites de la privacidad; sentimentalismo; y desconfianza en la razón".²⁹ Posteriormente, Sandra Schneiders presentó una lista parecida, que incluía "sumisión, miedo, odio a una misma, celos, timidez, preocupación absorbente por una misma, poca cabeza, ocultamiento de la identidad personal, y manipulación".³⁰ Mientras que el pecado primordial del varón se centra en el orgullo y la afirmación propia (y de ahí el énfasis en la desobediencia), el pecado de la mujer se centra en torno al miedo a reconocer su propia incompetencia y en la falta de desarrollo de sus propias cualidades. Aunque el pecado es considerado como una condición universal, según K. Sands, "impide de manera diferente el desarrollo pleno del varón y de la mujer".³¹ El daño que hace al varón o por su medio puede ser o no el mismo que el que hace a la mujer; mientras que el sufrimiento resultante puede ser bastante diferente según los géneros. Como afirma Elizabeth Johnston:

Si el orgullo es el primer bloqueo en el camino hacia Dios, el trabajo de la gracia consiste en descentrar ese yo rapaz. Pero la situación es diferente cuando este lenguaje se aplica a personas que ya están relegadas en los márgenes de la insignificancia, y excluidas del ejercicio de autodefinición. Para esas personas, el lenguaje de la conversión como pérdida de uno mismo, salir del propio amor, funciona como un camino ideológico para hurtarles poder, manteniéndolas en una posición subordinada en beneficio de los que mandan... El análisis de la experiencia de la mujer está penetrado de que, dentro de los sistemas patriarcales, la tentación primordial de la mujer no es el orgullo ni la autoafirmación, sino su ausencia.³²

29. VALERIE SAIVING, "The Human Situation: A Feminine View". *Journal of Religion*. 40 (1960), 100-112.

30. SANDRA M. SCHNEIDERS, "The Effects of Women's Experience on their Spirituality", en *Women Spirituality: Resources for Christian Development*. New York, 1986, 39.

31. K. SANDS, o.c., 43.

32. E. JOHNSON, o.c., 64.

De este modo, se consideran malas y pecaminosas las situaciones y las actividades que inducen y fundamentan esas condiciones en las mujeres, y tienen como resultado más daño a la plena dignidad de la mujer.

En un estudio fenomenológico dirigido por Nel Noddings encontramos otra idea distinta del mal y del pecado. Al considerar numerosos ejemplos de experiencias de mujeres en relación al mal y sus reacciones a los acontecimientos de la vida diaria, N. Noddings descubre que mientras las teodiceas tradicionales ven el mal primariamente como desobediencia, y separación de Dios, cuando se asume el punto de vista de la mujer el mal implica con frecuencia el miedo al dolor, a la pérdida o a la separación, y al desamparo. En su opinión, cuando alguien se pone en la situación de los que tienen la responsabilidad de cuidar, alimentar o sostener a otros, el mal siempre se ve como aquellas actividades que "infligen o ignoran el dolor, inducen la separación o niegan la relación, y agravan o ignoran el desamparo".³³

Es importante destacar, en esas definiciones, que el mal implica la negación o el descuido de las relaciones humanas, además de la distorsión de la relación entre Dios y el ser humano. Lo que N. Noddings ha descubierto es que las mujeres están recuperando la importancia de la relación interpersonal y el significado religioso de "el mal que nos hacemos unos a otros" como algo primordial en sus discusiones sobre el sufrimiento.

Uno de los errores de la tradición cristiana, como hemos visto, consiste en localizar el mal en la vida corporal, y situar el bien en el reino de lo espiritual, separado de las relaciones humanas normales. En esta tradición el descuido de la relación humana raramente aparece como mal, porque con frecuencia se justifica por la búsqueda de Dios. Ciertamente, un interés excesivo en la vida ordinaria tiene bastante relación con el mal. Pero desde la perspectiva de

33. N. NODDINGS, o.c., 2, 113.

la experiencia de la mujer, veremos que el descuido de la relación es de hecho un mal fundamental.³⁴

Quizás debido al hecho de que históricamente las mujeres de todas las clases sociales y de diversas procedencias étnicas han alimentado, cuidado y servido a los que sufren e intentado aliviar su sufrimiento en miles de relaciones, en estas corrientes de pensamiento sobre el mal y el sufrimiento suelen prevalecer las actividades que se dirigen a personas concretas. Por lo tanto

El mal real –el mal moral– tiene lugar cuando alguien causa dolor o deja de aliviarlo cuando claramente puede hacerlo... La moralidad está ligada por completo con el modo en que nuestra experiencia y nuestra reflexión nos dicen que debemos tratarnos unos a otros, y esta reflexión exige una mirada clarificada al mal como lo que nos hiere.³⁵

Según esto, el daño que una persona inflige a otras, ya sea físico o psíquico, tiene una importancia primordial en muchos debates sobre mal llevados a cabo por mujeres, y se considera evitable mediante reformas sociales, resistencia, y reinterpretación de los valores religiosos y de las políticas sociales.

A partir de la experiencia de la mujer, no sólo el dolor, sino también el miedo a la separación y la pérdida producida por esa separación son otras de las causas del sufrimiento, según afirma N. Noddings. Esta separación puede asumir muchas formas: en la muerte o la desertión de los miembros de la familia más cercana, en el apartamiento del compromiso activo en la vida debido a la enfermedad o a la vejez, en el miedo a ser quitada de en medio por otros, o en cualquier separación física que provoca un dolor emocional no compensado por el sentimiento de plenitud, ni de alivio, ni por otros sentimientos positivos. También puede incluir una sensación

34. *Ibíd.*, 101.

35. *Ibíd.*, 99.

de abandono por parte de Dios, o de separación de él, como señala D. Sölle:

El sufrimiento es el resultado de estar separado a la fuerza o de separarse uno mismo del amor vivificante de Dios... Señala un rechazo de nuestra conexión con los demás y de nuestra separación del dador de la vida.³⁶

De modo que para muchas mujeres, la pérdida del sentido, y por lo tanto, el sufrimiento, no empieza con un rechazo o una separación de las ideas o de los principios, sino con una pérdida del contacto con Dios, con otras personas o con la vida ordinaria.

N. Noddings habla de una tercera condición, o estado de consciencia asociado con el mal tal y como lo experimentan las mujeres. Muchas experimentan no sólo una sensación de impotencia sino también una mistificación que a veces mantiene una "impotencia aprendida". La sensación de impotencia puede variar de más positiva (por ejemplo, cuando alguien se libera de una gran responsabilidad y puede permitir que otra persona la asuma), a más negativa (como la sensación de no tener control sobre el propio cuerpo, la mente y la vida). En una perspectiva del mal centrada en la mujer, dentro del contexto de las culturas patriarcales, esta última forma de impotencia se identifica con la principal condición del sufrimiento. Todo lo que frustra nuestra sensación emocional de ser capaz o de querer llevar algo adelante", o "ser incapaz cuando se quiere actuar, o cuando se siente que se *debe* actuar –eso es el mal".³⁷ También para D. Sölle, la conciencia de que se es incapaz, o de que la propia conducta no puede decidir el fin de una situación, es fundamental en la experiencia del sufrimiento. Esta situación produce ira, frustración, ansiedad, pérdida de sentido, y, según el estudio de N. Noddings, constituye un impedimento significativo para poder experimentar un sentimiento de bienestar, de autonomía, y de plenitud.

36. D. SÖLLE, o.c., 465.

37. N. NODDINGS, o.c., 93.

Otra forma de impotencia que puede convertirse en una seria trampa para algunas mujeres es lo que N. Noddings llama "impotencia aprendida". Este estado se produce por el deseo consciente o inconsciente de mantener un sentimiento de dependencia o de incapacidad, y así abdicar de la responsabilidad de enfrentarse directamente con las vicisitudes de la vida. "Podemos descansar, estar tranquilas, sentirnos seguras de que cualquier esfuerzo que hagamos será ineficaz y por lo tanto, desperdiciado".³⁸ Esta clase de impotencia impide a algunas mujeres buscar alternativas a su manera de vivir, ir en auxilio de otras que experimentan la opresión personal o social, y mantener su propio sufrimiento en situaciones de descuido, de sumisión, y de violencia.

Por último, el estudio de N. Noddings habla de ansiedad en relación con el bienestar corporal, de miedo a la muerte, y de falta de sentido ante las vicisitudes de la vida en lo que respecta al sufrimiento. Las mujeres temen el dolor físico y psíquico que rodea a la enfermedad, la tortura, y la angustia que precede a la muerte, y sufren por su causa; lo mismo ocurre con la separación de los seres queridos y de las amistades provocada por la muerte; y quizá sobre todo, con la impotencia radical de las situaciones de violencia y muerte. Puesto que el cuidado de otros es un elemento tan importante en la experiencia de esas mujeres, la separación de la gente y de la vida diaria, de cualquier modo que sea, puede y de hecho lleva a una profunda ansiedad, falta de sentido y desesperación.

Según este estudio, por lo tanto, el mal es "real positiva y relacionamente". No es sólo la ausencia de conocimiento o "del bien", sino que puede ser "el resultado de intentar hacer algo que se piensa honradamente que es bueno o que se racionaliza paso a paso con evidente mala fe. El mal y el sufrimiento están muy vinculados entre sí en el debate sobre el bien".³⁹

38. *Ibid.*, 94.

39. *Ibid.*, 229.

En un tercer enfoque sobre el mal y el sufrimiento desde la perspectiva de la mujer, Kathleen Sands insiste en esta idea de que el mal es “algo” y no “nada”. Para el racionalismo tradicional, el mal no puede existir porque es la completa ausencia de bien, la completa ininteligibilidad, y no tiene referentes ontológicos. En su opinión, el mal, por otra parte, es

... un juicio moral negativo, pero formulado en un juicio ontológico positivo. Definir algo como malo es establecer su existencia, incluso aunque se proteste, se resista, se rechace o se acabe con ella. El mal no es lo que se destruye a sí mismo, sino la decisión de destruir; no es lo ininteligible, sino lo que se puede entender y rechazar; no la ausencia de ser, sino la destrucción o supresión voluntaria del ser.⁴⁰

Según esta autora, los juicios tanto ontológicos como morales están sujetos a condiciones y a limitaciones de consciencia puesto que se construyen socialmente. Los juicios morales están siempre enraizados en el interés de las personas y de las comunidades reales, y, en un mundo radicalmente plural, crean conflictos de intereses. De modo que “no podemos estar a favor de todo, y aquello a lo que renunciamos tiene sus costes”.⁴¹

El caos del mundo es por lo tanto mucho más profundo que si solamente hubiera una brecha entre el bien natural y la sociedad alienada. Hay conflictos entre bienes en litigio, entre niveles de bien, entre métodos para conseguir esos bienes. El paraíso soñado de la no-represión, al que se invoca en momentos de relativa impotencia, ofrece poca sabiduría moral acerca de cómo crear y destruir en el proceso de conseguir poder y manejarlo”.⁴²

En opinión de K. Sands, lo que se ha llamado con frecuencia “el misterio del mal” suele ser una mistificación de juicios ontológicos

40. K. SANDS, o.c., 8.

41. *Ibid.*, 9.

42. *Ibid.*, 48.

y valorativos distintos entre sí, plurales, e interrelacionados. Al definirlo, intenta iluminar nuestra conciencia acerca de las ambigüedades del mal, y señala que la dependencia de los ideales universales o trascendentes puede oscurecer nuestra comprensión del mal en un mundo postmoderno.

La clasificación de K. Sands sobre las respuestas feministas al mal

Kathleen Sands ha clasificado en tres grupos las respuestas al mal dadas por las teólogas feministas. En su “crítica elogiosa” señala que en cada grupo de respuestas las feministas (lo mismo que los teólogos tradicionales) muestran tendencias hacia el dualismo y el racionalismo en sus reflexiones sobre el mal. He resumido la clasificación que hace esta autora porque ayuda a caer en la cuenta de algunas contribuciones que las mujeres están aportando en el diálogo con los enfoques tradicionales.

Uno de los grupos, formado sobre todo por feministas blancas, entre las que se incluye R. Ruether, intenta encontrar una herencia positiva y un futuro para la mujer en el cristianismo y defiende la idea de un Dios trascendente. Teológicamente, esta respuesta aboga por la bondad del cuerpo y de la naturaleza y por la de la mujer. En su interés por defender la dimensión trascendente de Dios, también tiende, según K. Sands, a rechazar cualquier identificación de la divinidad con lo real e inmanente. Dios, o a veces la naturaleza, se considera como el bien inclusivo y absolutamente trascendente, que sustenta una inteligibilidad universal. Los males, como la supremacía del varón, son distorsiones o alienaciones tras las cuales el creyente puede discernir una verdad y un bien común a todos.

Además de R. Ruether, otras feministas como Mary Hunt, Carter Heyward, Rita Nakashima Brock y Rebecca Chopp se incluyen también en el primer grupo de respuestas al mal. Para Mary Hunt, el problema del mal se convierte en un problema de métodos teo-

lógicos en el que la teología feminista representa un desplazamiento paradigmático de la pregunta de la teodicea, que pasa de ser doctrinal o especulativa, a ser práctica y política.

Carter Heyward reevalúa el poder y su papel en el mal y el sufrimiento. Afirma que "el poder omnipotente y dominante, lejos de ser la personificación del bien, es el paradigma mismo del mal en el mundo". Junto con otras, esta autora ha buscado recobrar a Dios desde una ontología relacional, más que abandonarlo a favor de una bondad puramente inmanente, y redefinir la divinidad como "nuestra-fuerza-en-la-relación-correcta". De este modo, considera a Dios como una forma "buena" de poder, que da fuerza a la lucha por la justicia, al mismo tiempo que funciona como fuente de ella.⁴³ Poder y bondad, redefinidos, se emparejan en la divinidad, lo que puede servir de modelo para las relaciones humanas.

Rita Nakashima Brock, Carter Heyward, Judith Plaskow y Patricia Hunter intentan rescatar la sexualidad como un bien. El sexo, frecuentemente demonizado en las teologías tradicionales, es justificado como una expresión del eros, "una clase buena de poder, enraizado en el carácter relacional de los seres creados".⁴⁴ No se niega el hecho de que eros tenga un lado perjudicial, incluso doloroso, del que no se pueden echar todas las culpas a la injusticia, pero

... ese lado también es santificado entre los ritmos de la vida, con la esperanza de que la desorganización erótica consiga desestabilizar definitivamente la rigidez jerárquica. Esto implica, de nuevo, que esa "naturaleza" auténtica pueda actuar de correctivo moral de la falta de autenticidad de la sociedad... La violación, el abuso, y la pornografía misoginista se consideran represión o distorsión de este eros.⁴⁵

43. ISABEL CARTER HEYWARD, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Washington, D.C. 1982, 1-2, 6.

44. K. SANDS, o.c., 45.

45. *Ibid.*

K. Sands también discute brevemente la teología sobre el lenguaje de Rebecca Chopp, en la que "la diferencia es asumida como esencialmente buena, mientras que la injusticia se considera como la represión de la diferencia". Para ella y para otras autoras, el hablar abierta y libremente promueve la especificidad y la diferencia entre las mujeres, y entre éstas y los varones, y esa diferencia, e incluso el conflicto, puede alimentar una solidaridad beneficiosa para todos.

En opinión de K. Sands, las personas que confían en la trascendencia del Dios bíblico, lo mismo que las teólogas feministas mencionadas más arriba, suelen estar atentas a los modelos racionalistas y dualistas de los autores tradicionales, pero no a los que se pueden dar al interior de su propio discurso. Tras considerar críticamente estos escritos feministas sobre el mal, afirma, entre otras cosas:

En el pensamiento cristiano, desde S. Agustín, los esquemas dualistas están vinculados a premisas racionalistas... el dualismo y el racionalismo han sido motivados no sólo por un misoginismo o antinaturalismo puro y duro... sino también por loables intenciones intelectuales y morales que comparten las feministas. Por ejemplo, al construir el Ideal como trascendente, las feministas han sido capaces de afirmar la bondad de la mujer sin excluir la posibilidad de la autocrítica por parte de las mujeres, y entre ellas. La creencia racionalista de que todos los bienes auténticos forman parte de un Dios trascendente e inclusivo ha mostrado también sus ventajas, al impulsar una búsqueda de los puntos en los que intereses aparentemente conflictivos puedan confluir, o en los que los diversos movimientos de liberación puedan aliarse. Estas, y otras muchas feministas confían en esquemas que yo llamo racionalistas, creyendo que esas ideas defienden estrategias de cambio que son más progresivas, más realistas, y menos violentas que otras alternativas. Dicho de otro modo, su racionalismo no es sólo un compromiso intelectual, sino moral.⁴⁶

46. *Ibid.*, 46.

Sin embargo, para K. Sands los puntos débiles de esta creencia racionalista en un Dios trascendente, contra el que se cometen todas las acciones y juicios morales, incluyen nociones falsas acerca del alivio del sufrimiento. Desde el punto de vista político, “creer en una Bondad abstracta es peligroso, porque se puede fácilmente sustituir por soluciones reales, pero limitadas, para los males sociales”.⁴⁷ Más aún, el afirmar positivamente que todos los bienes verdaderos deben encontrar su lugar en el interior de un Bien inclusivo y trascendente puede conducir a lo que K. Sands llama “un asumir la congruencia natural de los bienes” que la realidad demuestra que es insostenible (por ejemplo, cuando la liberación de un grupo oprimido *no* lleva a apoyar la liberación de otros). De modo que, como ella nos avisa, “cuando a los ideales se les concede una realidad trascendente en sí misma, pierden su capacidad para afirmar la experiencia de modo convincente o para criticarla eficazmente”.⁴⁸

Un segundo grupo de respuestas al mal por parte de las teólogas feministas aboga por un Dios inmanente. De nuevo predominan en este grupo las feministas blancas, entre ellas Carol Christ, Mary Daly, Charlene Spretnak y Starhawk, todas las cuales han rechazado el cristianismo decantándose a favor de espiritualidades de la diosa o por lo que han llamado “espiritualidades post-bíblicas”. Para este grupo, el mundo del patriarcado es miserablemente malo, y por eso, a las estructuras y a las racionalidades alienadas y definidas por los varones se les niega autoridad moral sobre las mujeres, la tierra, y otros bienes en peligro. La naturaleza y la mujer constituyen el terreno de la autoridad moral y de los ideales inmanentes.

El lenguaje del mal se dirige directamente contra el patriarcado, y resulta, como el lenguaje del “Otro rechazado”, del dualismo teo-

47. *Ibíd.*, 47.

48. *Ibíd.*

lógico tradicional de que ya hemos hablado. Por ejemplo, autoras como Mary Daly ven el feminismo como una lucha contra el mal, determinado en parte por la lucha entre el ser y el no ser. El no ser patriarcal es el reverso del ser, un conjunto de mentiras, que debe ser rechazado en su totalidad. La manera más eficaz de tratar con esta clase de mal, según ella, es separarse de él. Al hacerlo así, según K. Sands, “el mal protege las fronteras de una espiritualidad específica de la mujer, en la que diversas formas de placer, belleza y poder pueden florecer libres de la vigilancia moralista del varón”.⁴⁹

Las reinterpretaciones del mal en el feminismo post-bíblico también han rechazado el sexo como pecaminoso y han incorporado “eros” como un ideal inmanente. La experiencia sexual se considera cauce de lo sagrado, y la sexualidad expresa “la fuerza que mueve todas las formas de vida”. “El eros auténtico se contrasta con el “sexo como poder-sobre”, y se ve como una fuerza poderosa de conexión que promueve la vida en vez de degradarla.

Para K. Sands, estas recuperaciones del valor y de los aspectos positivos del sexo y de la sexualidad son reconfortantes y limitan el desarrollo de otro modo mejor de considerar el mal en nuestras vidas. Mientras que las feministas post-bíblicas dan muestras en sus trabajos de una afirmación concreta y apasionada de la vida, y sus opiniones nos llevan a preferir la integración y el equilibrio por encima de la represión y de la fragmentación, también encierran un peligro, “especialmente cuando el buen deseo se iguala con lo que psicológica o socialmente tiene fuerza para nosotras”. K. Sands (con la que estoy de acuerdo en este punto) cree que juzgar algo como bueno exige algo más que experimentarlo como poderoso y aboga por una mayor reflexión, por ejemplo, sobre las ambigüedades y las consecuencias de semejante poder.

49. *Ibíd.*, 49.

Desde el punto de vista positivo, las dimensiones místicas y estéticas de la religión están experimentando una profunda renovación en los círculos feministas post-bíblicos. Esto ha promovido en las esferas de la mujer, con frecuencia, medios más integrales de tratar lo que se ha considerado tradicionalmente como negativo, a través de formas imaginativas y creativas de ritos, oración y manifestaciones artísticas:

Cuando se evocan y se celebran, de forma ritual, el envejecimiento, la ira, el conflicto, junto con el placer y la armonía, las mujeres se hacen mucho más capaces de entrar en contacto con sus sentimientos y sus energías más fuertes. En esas profundidades transpersonales, muchas mujeres encuentran el manantial de lo sagrado. Esto también tiene dimensiones políticas: si sabemos lo que sentimos... podemos discernir lo que queremos y liberar energías para crearlo.⁵⁰

Hay que decir, en su favor, que estas espiritualidades centradas en la mujer no han perdido de vista la necesidad de fundamentar sus reflexiones en una experiencia religiosa permanente y concreta.

Entre los puntos débiles que K. Sands encuentra en este segundo grupo de respuestas, el más importante es el que ella llama "bifurcación dualística del bien y el mal". Las respuestas al mal dada por estas feministas, entre las que se encuentra M. Doly, muestran con frecuencia tendencias en las que se interpreta el patriarcado como una realidad opuesta, separada y destructiva. Por ejemplo, el modo de ser del varón se considera rígidamente analítico, manipulador y dominante, mientras que el de la mujer es naturalmente comunicativo, integrador, y relacional.

Cuando se utiliza el lenguaje moral (casi siempre en referencia al patriarcado), se hace de forma simplista y moralista, y cuando no es así, no deja espacio a la autocrítica. Por ejemplo, a estas respuestas les falta una crítica del racismo que se da entre las mujeres, y de

50. *Ibíd.*, 53-54.

los privilegios heredados de los que se han beneficiado las mujeres blancas, a pesar de los efectos negativos del patriarcado.

Por último, según K. Sands, estas respuestas también necesitan:

... enfrentarse con el mal como auténtico misterio. Ante él, me parece, hay que asombrarse; no es algo cerrado cognitivamente que procede de la naturaleza del varón, ni de otra realidad ontológica. Enfrentarse a ese misterio es pensar qué hacemos cuando pensamos en el mal, con qué autoridad y a qué precio, para las demás mujeres y varones.⁵¹

En el tercer y último grupo de respuestas al mal según la clasificación de K. Sands están incluidas las mujeres de color estudiosas de la religión. Estas insisten en considerar el mal como algo que puede ser cambiado, en vez de algo que entender o que explicar, de manera que sus respuestas vienen formuladas en términos de praxis, y no sólo de teorías. Algunas autoras, como las que recoge Emilie Townes en su antología titulada *A Troubling in My Soul*, se centran en los recursos y en los problemas específicos de sus propias comunidades e historias, e intentan afirmar la legitimidad de esas formas culturales e indígenas propias, en lo que se refiere a la manera de vivir el cristianismo. Al revés de las espiritualidades post-bíblicas, apelan menos a la naturaleza que a la justicia como garante de sus exigencias éticas, haciendo de ella un principio estructurador de una enorme importancia teológica.

Los escritos de estas mujeres de color suelen coincidir en que el mal y el sufrimiento que la religión refleja y produce en las mujeres negras es muy diferente del que produce en las blancas. Por ejemplo, critican el énfasis que ponen las feministas blancas en principios abstractos, y buscan el cambio político concreto. La batallas contra el sufrimiento vividas por estas mujeres de color no son sólo contra las ideas y los símbolos, sino también contra las fuerzas socia-

51. *Ibíd.*, 42.

les, militares y económicas, y por lo tanto subrayan los rasgos autónomos y estructurales de la opresión a la que se enfrentan las mujeres y los varones de color. Además, feministas como Delores Williams sostienen que “el concepto de patriarcado omite demasiado, en concreto, la responsabilidad de las mujeres blancas en lo que toca a la opresión de las afroamericanas”.⁵² La codificación de las normas culturales relativas a la superioridad racial y a la sexualidad en símbolos de género como “mujer”, “cuerpo” y “naturaleza” se considera problemática. Este es un aspecto tan importante en la actualidad que volveremos a tratarlo más adelante.

Resumen

Lo que resulta claro, tras esta panorámica de las teorías de las mujeres sobre el mal y el sufrimiento es que “el feminismo representa un desplazamiento fundamental en la valoración del bien y del mal. Hace un juicio fundamental acerca de algunos aspectos de la descripción de la naturaleza y de la etiología del mal como ratificaciones del mal mismo”. Los escritos sobre el mal realizados por estas mujeres subrayan las dimensiones sociales e históricas del mal, así como las personales e individuales, y lo redefinen en términos de relación distorsionada o rota, no sólo en el plano divino-humano, sino también en lo que respecta a los demás seres humanos y a la misma creación.

Al mismo tiempo que mantienen que el pecado es una corrupción del auténtico ser, estas discusiones pasan, de ver el mal como desobediencia primaria a Dios, concupiscencia, e impunidad, a verlo como toda una serie de pecados que llevan al sufrimiento a las mujeres y a todas las demás personas. En estos escritos, el pecado aparece como falsa denominación del “otro” como malo e inferior, e implica la distorsión de los límites del propio ser. Puede implicar

52. *Ibíd.*, 56.

también la traición a la verdad, la rigidez moral y la incapacidad para aceptar la propia vulnerabilidad. Según la experiencia de las mujeres que hemos estudiado, las ocasiones de mal y de pecado que provocan sufrimiento se asocian con mayor frecuencia con el miedo al dolor y a la separación, con una sensación de impotencia y pérdida de sentido, que con un estado de privación y de culpa.

En sus reflexiones sobre el mal, estos escritos también pasan de una devaluación de la materia a una reclamación de la bondad y del valor del cuerpo, de la sexualidad y de la creación. Reinterpretan el poder divino como un *empoderamiento* en vez de como poder dominante, y ponen ejemplos de experiencias concretas en las que las mujeres sienten este poder, como en eros, en la sexualidad, y en los movimientos por la justicia. Junto con esto, procuran desvincular las perspectivas tradicionales de la Caída de la tendencia a culpar a las mujeres como responsables principales del origen y de la existencia permanente del mal, y re-evalúan la responsabilidad de cambiar las situaciones de mal que conducen al sufrimiento.

Resumiendo, las discusiones feministas sobre el mal se hacen eco de las teologías de la liberación al considerar el sufrimiento no sólo individual, sino también social, enraizado en valores sociales distorsionados, y en el pecado estructural. Se hacen también eco de la teología del proceso al subrayar la responsabilidad compartida de Dios y de los seres humanos para cambiar las situaciones de mal personal y estructural. Subrayan también la importancia de la relación, y nos recuerdan que el mal con frecuencia implica una distorsión o una ruptura de la relación con uno mismo, con los demás y con Dios. De este modo, estas autoras defienden el papel fundamental que tienen los seres humanos, y Dios, en el alivio de situaciones personales y estructurales de mal, y de este modo, en la transformación de las situaciones de sufrimiento en acción y en esperanza.

Crítica de las teodiceas tradicionales y reflexiones sobre el misterio pascual

Muy relacionados con las consideraciones acerca del mal formuladas por las mujeres, están aquellos escritos que critican y/o re-evalúan las teodiceas agustiniana del castigo y la retribución, la ireneana y la de la expiación, y la del sufrimiento redentor y las teodiceas del asombro, y señalan las limitaciones concretas y los peligros potenciales de estos enfoques a la luz de la experiencia de las mujeres. Aunque ya hemos mencionado algunos de estos temas, autoras como Carter Heyward, Pamela Dickey Young y Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker tratan algunas preocupaciones adicionales provocadas por estas teodiceas tradicionales.

Crítica de las teodiceas agustiniana e ireneana

En su libro *The Redemption of God*, la teóloga feminista Carter Heyward vuelve a la pasión de Jesús a la hora de reclamar la importancia del misterio pascual para las mujeres, y para destacar su papel en su teología de la relación mutua. Al mismo tiempo, re-evalúa las teodiceas agustiniana e ireneana y considera que sus enfoques del sufrimiento se equivocan al desviar nuestra atención del "aquí y ahora" y al cuestionar la libertad, la bondad y la responsabilidad humanas.

Esta autora considera de interés teológico la divergencia de estas dos perspectivas tradicionales. Cree que el enfoque ireneano es más "optimista", en el sentido de que destaca la bondad de la creación y cultiva una teología centrada en la humanidad, mientras que el enfoque agustiniano es más "pesimista", al poner el énfasis en el pecado de la humanidad caída y en la distancia infranqueable entre la omnisciencia y la bondad de Dios, y el desconocimiento del bien y del mal por parte de la humanidad. Aunque la humanidad no es mala en sí misma, ambas teodiceas piensan que el mal en la historia dimana del hecho de que el ser humano se apartase

de Dios y de su plan, y que Jesús ha resuelto el problema del mal en la historia.

Lo que Carter Heyward valora en la perspectiva ireneana es que nos enseña a aceptar el hecho de nuestra imperfección y a esperar la posibilidad de mejora a pesar de ella. Lo que considera más problemático en este enfoque, en lo que respecta al sufrimiento, es que parece negar la responsabilidad humana del mal en la historia. Puesto que Dios es en definitiva responsable de la imperfección original del ser humano, que es la raíz del mal moral, entonces la humanidad es "naturalmente imperfecta" y está "vinculada al pecado, al tener como base la tentación y el error en el mundo".⁵³ En el enfoque ireneano, la redención es el movimiento de la humanidad desde la imperfección a la perfección, o hasta alcanzar la semejanza de Dios, a través de la tentación y del error. De este modo, en la interpretación que esta autora hace de la teodicea de San Ireneo, el mal moral tiene una función indispensable en nuestro crecimiento hacia la perfección; sin él, no es tan probable que alcancemos la semejanza con Dios. De este modo, en tanto en cuanto el mal es considerado al interior del movimiento de la humanidad hacia la perfección por el camino de la prueba y del error

... el mal es algo de lo que aprendemos a salir, más que algo que se nos da en la experiencia humana; algo que nos hace crecer, más que algo de lo que somos *inmediatamente* responsables.⁵⁴

Heyward critica este enfoque al considerar que ofrece un alivio demasiado rápido del mal que nos hacemos unos a otros y a la creación. En la interpretación que ella hace de la perspectiva ireneana, lo que parece más importante no es la pregunta acerca de cómo pasamos de la imperfección a la perfección, sino el papel de la fe en este camino. Según esta perspectiva teológica optimista, todas las

53. HEYWARD, o.c., 108.

54. *Ibíd.*, 127.

cosas trabajan juntas (demasiado limpiamente) hacia un bien definitivo, que no experimentaremos hasta un futuro lejano:

Nuestra atención queda apartada de la responsabilidad del mal en el mundo, y dirigida hacia una anticipación de la perfección futura, que está siendo llevada a cabo por Dios, sin tener en cuenta, en definitiva, lo que nosotros hacemos o dejamos de hacer. De hecho somos asumidos en ese proceso divino... Nuestra fe voluntaria en ese proceso es más importante que nuestra participación voluntaria en él. La religión desplaza a la ética.⁵⁵

Este enfoque se apoya en la capacidad humana para evitar el pecado y en la habilidad de Dios para sacar bien de cualquier mal, lo que aboga por una postura pasiva o sumisa ante el mal y el sufrimiento en el mundo. "La justificación de Dios descansa implícitamente en la fe de la humanidad en que todo el mal permanece misteriosamente sometido a la creatividad y a la omnisciencia providenciales de Dios, y en que realiza una función vital para el crecimiento moral de la humanidad".⁵⁶ Visto así, Dios puede incluso permitir o mandar el mal y el sufrimiento, de modo que el bien pueda ser más plenamente experimentado en contraste con el mal, clarificando así la diferencia entre uno y otro.

Pero para Heyward la pregunta se convierte en la siguiente: ¿en qué consiste la intervención de Dios, dada la violencia histórica? ¿Cuándo y en qué condiciones va Dios a actuar para salvar a la gente de un sufrimiento sin sentido?, ¿sólo en una esfera futura de vida humana y divina?

Esta comprensión de la redención presupone la definitividad de una deidad esencialmente ahistórica y la predefinitividad de la vida humana en el mundo. Presupone una jerarquía de valores más altos y más bajos: Dios vale más que la humanidad; el cielo, más que la tierra; el reino futuro de Dios, más que la situación presente.

55. *Ibíd.*

56. *Ibíd.*, 116.

Entender escatológicamente la redención es atribuir un valor penúltimo a nosotros y a lo que experimentamos como real en el mundo presente. Siempre hay algo más, algo mejor, que nuestra vida juntos en la tierra. Ni incluso un desastre moral como el Holocausto se puede tomar en su seriedad *definitiva* porque, al final, Dios redimirá al mundo, incluso... a las víctimas de la injusticia de la humanidad.⁵⁷

Por lo tanto, los seres humanos quedan definitivamente liberados de la responsabilidad de lo que acontece en la historia, y esto puede llevar a infligir a los demás atrocidades increíbles, y a mala voluntad a la hora de ver qué sufrimientos podemos cambiar.

Según Heyward, este proceso trasciende nuestras opciones individuales y colectivas con relación al pecado y a nuestra actuación como parte del proceso divino de educación del alma humana. De modo que no sólo nos quita la responsabilidad, sino que oscurece cualquier experiencia individual de relación con Dios que podamos elegir o rechazar. "O sea, que no necesitamos *relacionarnos* con Dios. Estamos *en* Dios... Dios ha sido siempre perfecto... y por lo tanto nuestras acciones y lecciones no le afectan".⁵⁸ En su crítica, Heyward reúne diversos escritos de mujeres cuando se trata de subrayar los efectos negativos que este enfoque tiene en la ética (en las relaciones interpersonales) y en la fe (en la relación con Dios).

Así como a San Ireneo se le puede culpar de no haber reconocido nuestra responsabilidad inmediata para atajar los efectos de nuestro propio mal y se le puede cuestionar por sugerir que Dios permite el mal y el sufrimiento simplemente para ofrecernos el contraste entre el bien y el mal, podemos decir que "San Agustín falló a la hora de reconocer empíricamente nuestra responsabilidad inmediata de saber lo que es bueno y de llevarlo a cabo". Mientras que San Ireneo niega la radicalidad del mal y el papel de la elección

57. *Ibíd.*, 113.

58. *Ibíd.*, 127.

humana para hacer el bien o el mal, San Agustín, por el contrario, destaca que el ser es universal, inevitable e irresponsablemente corrupto, prisionero en una situación completamente malvada y destinado a hacer elecciones dañinas.

En opinión de Heyward, ambas soluciones al problema del sufrimiento, “fallan a la hora de ayudarnos a entendernos a nosotros mismos como agentes del bien moral (la justicia) y del mal moral (la injusticia) del mundo”. Una apunta a una solución escatológica (Ireneo), y la otra mira hacia atrás, hacia un estado primordial, perdido, de inocencia (Agustín). Ambas pueden llevar a una aceptación y a una resignación pasivas ante el sufrimiento presente, y de este modo, a no cambiar apenas ni a mejorar las situaciones injustas. Esto deja al creyente esperando que Dios cambie las cosas, mientras que Heyward cree que debemos reclamar la responsabilidad que tenemos de llevar al mundo a una situación más justa y menos atormentada. Para esta autora, la redención no cae del cielo, ni llega al final de la historia, sino que se realiza en lo que ella llama una redención inmediata, una “liberación de los seres humanos de las relaciones injustas en este mundo”, que procura “establecer una relación justa entre nosotros aquí y ahora”.⁵⁹

Crítica de las teodiceas redentora y expiatoria

Otro campo del debate teológico entre las feministas es el del sufrimiento redentor de Jesús y las teodiceas que lo utilizan como explicación y modelo del sufrimiento humano. Como afirma Flora Keshgegian,

El remedio al sufrimiento... se encuentra en la salvación ofrecida a través de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. La pasión y la cruz de Cristo se han considerado como el lugar teológico de la acción salvadora de Dios, especialmente en la cristiandad occiden-

59. *Ibíd.*, 132.

tal. Consecuentemente, el cristianismo desarrolló la noción del sufrimiento redentor: el sufrimiento como una condición buena o necesaria para la salvación, como imitación de la acción salvadora de Jesús”.⁶⁰

Este es un tema difícil para las feministas y para los grupos que experimentan la opresión y la violencia –¿cómo se puede pensar que el sufrimiento es un medio para la salvación?

Más en concreto, ¿cómo se puede pensar en la muerte de Jesús como salvífica? En opinión de muchas mujeres, una tradición que ensalza la muerte de un hijo mientras su padre permanece en silencio, acepta, o quiere esta muerte aparece como una forma de “abuso divino”, y refleja un Dios que defiende la crueldad y la violencia, incluso para con alguien amado. Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, dos de las críticas más conocidas de las teodiceas de la expiación, señalan que esto puede tener consecuencias que desbordan la teología y la religión, en el sentido de que

... la imagen de Dios Padre que pide y lleva a cumplimiento el sufrimiento y la muerte de su propio hijo ha sido el sostén de una cultura del abuso y ha llevado al abandono de las víctimas del abuso y de la opresión. Hasta que esta imagen no desaparezca será casi imposible crear una sociedad justa.⁶¹

En opinión de muchos críticos, esta respuesta al sufrimiento plantea serias preguntas. ¿Cómo puede alguien reconciliarse con Dios mediante esa muerte? ¿Cómo *querrá* alguien reconciliarse con ese Dios?

Además, como señala Pamela Dickey Young, si el sufrimiento de Jesús es la condición necesaria para el perdón y la reconciliación con Dios, aunque no se considere este hecho como que una perso-

60. FLORA A. KESHGEGIAN, “Suffering” en *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville, 1996, 279.

61. BROWN y PARKER, o.c., 9.

na de la Trinidad “castiga” a otra, “todavía se corre el riesgo de glorificar el sufrimiento en nombre del perdón. ¿Dónde está la *necesidad* del sufrimiento de Dios en Jesucristo encarnado, a menos que sea impuesta por Dios a sí mismo, a condición del restablecimiento de la relación?”.⁶² En los enfoques tradicionales, la creencia en que Jesús debía necesariamente sufrir y morir *como hombre* para que la salvación y la reconciliación se llevaran a cabo parece ser el cumplimiento de un contrato, y coloca el honor de Dios por encima de su amor por la humanidad. Como defienden Brown y Parker, “podría ser que este dogma fundamental del cristianismo –que Cristo sufre y muere *por nosotros*– de pie a acciones y actitudes que aceptan, glorifican y hasta promueven el sufrimiento”.⁶³

Más aún (sostienen las críticas de la teodicea de la redención y la expiación) si Jesús, el hombre paradigmático, sufrió, entonces el sufrimiento se convierte en algo a alabar, buscar o imponer a otras personas para establecer una relación interpersonal. Debido al hecho de que semejante enfoque se ha aplicado a la mujer de forma desproporcionada, como ya hemos visto, y como veremos más adelante, las feministas señalan que este sufrimiento de Jesús se utiliza de forma acrítica como ejemplo a imitar por los creyentes. Puesto que a las mujeres se les ha asignado con más frecuencia el papel de siervas sufrientes en la Iglesia y en la sociedad, algunos creen que esto promueve el martirio de la mujer y su continua victimización.

Por ejemplo, la discusión de Brown y Parker sobre la forma en que la teodicea tradicional (que empieza con Abelardo y continúa hasta hoy en algunas corrientes de la teología tradicional y de la liberación) influye en la moral señala que estas teodiceas

... se fundamentan en la creencia de que una víctima inocente y sólo una víctima inocente que sufre por los que sufren y de cuyo sufri-

62. PAMELA DICKEY YOUNG, “Beyond Moral Influence to a Atoning Life”, *Theology Today* 52 (1995), 348.

63. BROWN y PARKER, o.c., 4.

miento somos responsables tiene el poder de confrontarnos con nuestra culpa y de empujarnos hacia una nueva decisión. Esta creencia tiene conexiones sutiles y terroríficas en el modo en que vemos a las víctimas del sufrimiento... A veces esto se une a una utilización de las víctimas para la edificación de algunos.⁶⁴

Según estas autoras, el problema que se plantea es que esto pide que el inocente y el desvalido sufran para atraer sobre el malhechor el arrepentimiento y el cambio. Sitúa la preocupación por el malhechor por encima de la que tiene por objeto a la persona que sufre, y convierte a ésta en víctima por la salvación de aquel. Al hacerlo así no sólo perpetúa la teoría de que el sufrimiento forma parte del proceso, ordenado por Dios, de la transformación personal y social, sino que además ignora la responsabilidad y la obligación de cambiar que tiene el malhechor.

De este modo, como señala Young, el hecho de colocar el sufrimiento en el centro de la tradición cristiana no afecta a todos por igual. Se espera de algunos que sigan el ejemplo de Jesús sufriente más que otros, ya que las estructuras sociales, políticas y religiosas necesitan cambiar. Esta teología puede llevar a más dolor, a la destrucción del espíritu humano mediante la muerte del sentido del poder, del valor, de la dignidad o de la creatividad de la persona, y puede conducir incluso a la muerte. Según estas críticas, esta teología puede producir como resultado que se perpetúe una gran parte del sufrimiento que las mujeres experimentan y que *puede* ser suavizado. Teniendo todo esto presente, ¿cómo podemos entender y reinterpretar “una tradición que parece glorificar el sufrimiento al situarlo como central para la salvación?”.⁶⁵

Como punto de partida es importante señalar que, para algunas escritoras como Young, el hecho de centrarse en el sufrimiento físico de Jesús en la cruz coloca mal el énfasis de la reconciliación. En

64. *Ibid.*, 12.

65. YOUNG, o.c., 344.

su opinión, el momento de la reconciliación no es el del sufrimiento físico en sí mismo, sino el momento del perdón, de la ofrenda de una relación renovada, “ese incesante ofrecimiento de gracia, integridad, y amistad restaurada, experimentado por las personas que siguen a Jesús en su vida y en su resurrección, y no única, ni siquiera necesariamente, en su sufrimiento”.⁶⁶

En los enfoques tradicionales se ha tenido poco en cuenta la restauración de las relaciones rotas a través de los encuentros de Jesús con aquellos con lo que se encontró *a lo largo* de su ministerio, y se ha puesto el énfasis salvífico en la muerte de Jesús, por encima de su vida y su ministerio. Como destaca Young, si, a pesar de todo, la expiación está intrínsecamente vinculada a la encarnación, entonces se puede considerar que el acontecimiento Jesucristo, y no sólo ni en primer lugar su muerte y su resurrección, es la victoria de Dios sobre los poderes del pecado, de la muerte, y del mal. Visto así, el sufrimiento no es algo que haya que buscar activamente para restaurar o reparar un mundo roto.

Para Young, en este movimiento más allá del enfoque tradicional de la muerte de Jesús como *el* acto salvador o expiador por excelencia, la muerte de Jesús es una encarnación del sufrimiento de Dios, el cual “forma parte del proceso, pero constituye la plenitud del acto de la reconciliación”.⁶⁷ Lo importante en el sufrimiento de Jesús es que Dios soporta (“sufre”) en sí mismo los males que las personas nos hacemos unos a otros y a Él, y a pesar de ello ofrece la reconciliación, no como un acontecimiento que pasó, sino como un ofrecimiento permanente. Como ella dice, “los poderes del mal ni se dejan de lado ni son conquistados, sino *vencidos* por Dios, quien, a pesar de ellos, nos ofrece la gracia que nos permite resistir y enmendarnos”.⁶⁸

66. *Ibid.*, 349.

67. *Ibid.*, 352.

68. *Ibid.*, 351.

Creo que es importante caer en la cuenta de que es Dios quien asume y soporta este tipo de sufrimiento, y no los seres humanos. Según esto, el sufrimiento y la muerte de Jesús no son una condición necesaria para la reconciliación, sino que el sufrimiento de Dios en Jesús es el resultado de la acción de las criaturas contra Dios y contra los demás. La crucifixión deja en evidencia el daño que las criaturas han hecho a Dios, pero también deja claro, en mi opinión, que en último término es Dios quien soporta el sufrimiento y lleva a cabo el proceso de reconciliación. En mi opinión, el sufrimiento y la resurrección de Jesús constituyen un mensaje que afirma que es Dios quien quita el poder al pecado del mundo, de modo que nunca más el sufrimiento sea “nuestro señor” y nosotros “sus esclavos”, como diría Simone Weil. Lou Ann Trost viene a decir lo mismo cuando afirma que

... la teoría de la expiación tiene que ser sostenida junto con la de la justificación por la fe... la gracia consiste en que no tenemos, ni podemos salvarnos a nosotros mismos ni a los demás. En este punto, el principio de la justificación por la fe, defendido por la Reforma, nos puede evitar una interpretación equivocada. Si es Dios quien “justifica”, quien “hace justo”, quien perdona y cura, entonces el sufrimiento de Jesús, su muerte y su resurrección significan que Dios se identifica con nosotros en el sufrimiento. El poder de Dios para confrontar la muerte y darnos nueva vida fortalece a las víctimas con el valor necesario para afrontar el sufrimiento que inflige la violencia con la confianza de que Dios tiene la última palabra sobre el sufrimiento y la muerte.⁶⁹

Dios no sólo soporta el sufrimiento, sino que va más allá al ofrecernos la gracia y la restauración de la relación para todos –los malhechores y las víctimas.

69. LOU ANN TROST, “On Suffering, Violence, and Power”, *Currents in Theology and Mission* 21, (1994) 38.

Esto no significa, sin embargo, que los desvalidos tengan que ser el instrumento sacrificial de la reconciliación de los demás, ni tampoco que

Dios solicite ni desee el sufrimiento, ni para sí mismo ni para sus criaturas. El sufrimiento que se puede prevenir es un mal al que hay que oponerse. Esta gracia es posible a pesar de que el sufrimiento es un testimonio del amor de Dios, no un argumento para más sufrimiento.⁷⁰

Según Young y otras, esto implica que la muerte de Jesús no debe ser considerada como una glorificación del sufrimiento, sino como el producto del mal humano, y no de la voluntad divina. Lo importante en la vida de Jesús, y lo que debe ser imitado es su resistencia al mal y su rechazo a comprometerse con lo que destruye la vida, y no lo que se ha considerado con frecuencia como su aceptación pasiva del sufrimiento y de la muerte.

El hecho de que en Jesús podamos ver una resistencia al mal humano no convierte a la muerte en salvífica. El que en la muerte reconocamos la plena humanidad de Jesús y sepamos que todos tenemos que morir no hace que la muerte violenta sea algo loable. Hay que resistirse a ella como mal.⁷¹

Algunas autoras, como Brown y Parker, también critican algunas de las revalorizaciones actuales de las teodiceas tradicionales, entre ellas el enfoque del sufrimiento de Dios que pone el énfasis en el aguante paciente del sufrimiento por un bien mayor, y el enfoque de la teología de la liberación que subraya la necesidad del sufrimiento en el proceso histórico de la lucha por la liberación. Estas autoras, por ejemplo, plantean una serie de temas en relación al enfoque del sufrimiento de Dios, y expresan la siguiente preocupación:

70. YOUNG, o.c., 354-355.

71. *Ibíd.*, 353.

Al confundir el “sufrir con” con la acción que hace algo contra el mal en vez de afirmar que dar testimonio de la vida es lo que sostiene la justicia, las teologías del Dios sufriente prosiguen, de una manera nueva, la piedad tradicional que sanciona el sufrimiento como imitación del Santo. Puesto que Dios sufre, y él es bueno, somos buenos si sufrimos. Si no sufrimos, no somos buenos. Ser como Dios es asumir el dolor de todos.⁷²

Es decir, que el enfoque del Dios sufriente sugiere que cuanto más sufre alguien, más se acerca a Dios, y por lo tanto se legitima así la violencia efectuada por los que se resisten a la gracia y a la vida abundante. El problema principal que plantea esta teodicea, según Brown y Parker, consiste en que sugiere que el sufrimiento y el dolor son equivalentes al amor y constituyen el fundamento de la acción social.

Más aún, al repensar estas interpretaciones tradicionales de la muerte y del sufrimiento de Jesús, necesitamos reconsiderar no sólo el concepto de expiación y de reconciliación, sino también reevaluar categorías teológicas como el pecado original y la antropología (qué significa ser humano), a la luz de nuestro contexto contemporáneo postmoderno. Por ejemplo, para Young, la interpretación de la acción salvadora de Jesús tiene que ser considerada en un contexto en el que aquellos aspectos de la situación humana (de los que necesitamos ser salvados) implican “una falta de integridad y de plenitud en la relación”. El sufrimiento, en su opinión, es el resultado de la ruptura de la integridad, pero también destruye la integridad.

Además, nacemos en un mundo en el que “la excepción, y no la norma, es vivir la vida humana en plenitud y procurar que otros la vivan también”.⁷³ Venimos a un mundo de “pecado original”, caracterizado por la alienación, las relaciones rotas, y la falta de inte-

72. BROWN, PARKER, o.c., 19.

73. YOUNG, o.c., 346.

gridad, y con frecuencia experimentamos esta situación, a nivel intelectual, como falta de sentido, o de búsqueda de sentido. De este modo, para algunas autoras como Young, el sufrimiento y la muerte violenta de Jesús no dice mucho acerca de la salvación ni de la redención, sino de la situación de mal, de ruptura, de fracaso, y de falta de integridad. Dicho de una manera un poco distinta, el sufrimiento de Jesús sintetiza lo que les ocurre a los seres humanos en medio de un mundo caracterizado por ese pecado. En ese sentido, nos lleva al conocimiento de la necesidad que tenemos de ser salvados de ese mal, como señala Carter Heyward:

La experiencia del sufrimiento –el soportar el dolor– es fundamental para comprender auténticamente la *necesidad* de redención. No se trata de que debamos “buscar el sufrimiento” como un camino espiritual. Más bien, no podemos evitarlo si queremos vivir plena, humana y apasionadamente en solidaridad unos con otros y con todas las criaturas.⁷⁴

Además, el hecho de que los poderes del mal y del pecado continúen existiendo ante el rostro de un Dios que, en el enfoque tradicional, se piensa que los ha vencido definitivamente en la muerte expiatoria de Jesús, pone en cuestión, según muchas autoras, la bondad de Dios, ya que el sufrimiento continúa, especialmente en las increíbles dimensiones de las que hemos sido testigos en el último siglo. En el intento de mantener la bondad de Dios como el primer atributo divino, autoras como Young demandan un replanteamiento de su poder y de su omnipotencia a la luz de la existencia incesante del sufrimiento.

Si nuestra visión del poder de Dios no es la del poder coactivo de quien puede acabar unilateralmente con el pecado, la muerte y el mal, sino la de un poder relacional que quiere la victoria sobre ellos, y, a pesar de ello, Dios en su libertad no puede ultrapasar la liber-

74. E. CARTER HEYWARD, “Suffering, Redemption and Christ: Shifting the Grounds of Feminist Christology”, *Christianity and Crisis* 49 (11 diciembre 1989) 381.

tad de las criaturas, entonces necesitamos encontrar una manera diferente de hablar de lo que Dios hace en Jesucristo... Una visión del poder de Dios como relacional en vez de coactivo, ofrece un camino para entender la bondad de Dios y su voluntad salvífica frente a la persistencia del mal.⁷⁵

Según ella, si vemos el poder de Dios como relacional, entonces las expectativas de lo que Dios y los seres humanos hacen son distintas de las que pueden propugnar los enfoques tradicionales. En vez de esperar que Dios pase por encima de la libertad humana, o en vez de culpar a Dios de la libertad que ejercen los demás,

... lo que hacemos es afirmar que Dios ofrece al mundo la mayor variedad posible de opciones en el ejercicio de la libertad, y que responde a ese ejercicio de libertad de las criaturas el buscar maneras de obtener las mejores respuestas posibles por parte de las criaturas.⁷⁶

Young, junto con otras teólogas de la liberación y del proceso, espera ser capaz de mantener la idea de la bondad de Dios y de reinterpretar el significado de su poder frente al sufrimiento incesante. El poder de Dios, para muchas de esas autoras, no es omnipotente ni altísimo. Al modificar el concepto de este poder, desplazan el acento sobre lo que Dios hace solo para aliviar el sufrimiento, y tienen en cuenta lo que los seres humanos hacen y deben hacer actualmente para ayudar a erradicar el mal y el sufrimiento que depende de ellos.

Así, al reconsiderar las teodiceas de la redención y de la expiación, autoras como Young, Brown y Parker subrayan el modo en el que las teodiceas evaden con frecuencia el sufrimiento que la gente padece, y cómo esos puntos de vista afectan concretamente a las mujeres. También reevalúan aspectos de Dios, tales como su omnipotencia y su control sobre todas las facetas de la vida, al tiempo que intentan mantener su bondad para con la humanidad y la cre-

75. YOUNG, o.c., 350.

76. *Ibid.*

ación. Al hacerlo así, algunas autoras esperan una teología de la cruz que no glorifique el sufrimiento, pero que mantenga la centralidad de la cruz de Jesús en la vida cristiana.

En todos estos puntos que critican tanto las teodiceas tradicionales como las más actuales, muchos escritos de las feministas que he estudiado se preguntan cómo, en último término, cualquier forma de sufrimiento puede ser redentora. En vez de proponer que simplemente aguantemos el sufrimiento, algunas veces incluso por un bien mayor, abogan por un mayor compromiso con la vida, y se oponen con vehemencia a una aceptación acrítica del paradigma del "siervo sufriente". En palabras de Brown y Parker, "el sufrimiento nunca es redentor ni puede serlo".⁷⁷

No es la aceptación del sufrimiento lo que produce vida; es el compromiso con la vida lo que da vida. La pregunta, sin embargo, no es ¿estoy dispuesta a sufrir? sino ¿deseo vivir en plenitud? Esta pregunta marca una gran diferencia en el modo en que la gente interpreta y responde al sufrimiento.⁷⁸

Aunque este punto de vista es generalmente bien aceptado, hay otras voces que contrastan con la opinión de Brown y Parker, en particular, y con las revalorizaciones de la teodicea de la expiación en general. Lou Ann Trost señala que las interpretaciones cristológicas de Brown y Parker hacen de Jesús un simple modelo para nosotros, y está de acuerdo en que ese modelo se puede utilizar, y de hecho se utiliza, para justificar la victimización de los indefensos y condonar el sufrimiento permanente. Como correctivo, introduce la incorporación de un modelo trinitario –encarnacional– que destaque la obra de Dios en Jesús y en el Espíritu. Según ella

La expiación hay que mantenerla en el contexto de la doctrina de la encarnación, de la creencia en el Dios trino cuyo amor creador está siempre curando y restaurando al mundo, que en Jesús libera a

todos de los poderes del mal, y cuyo definitivo dar vida tiene lugar en la resurrección de Jesús y en el envío del Espíritu Santo.⁷⁹

En opinión de Trost no somos llamados a repetir el acontecimiento salvífico de Jesús, sino a enfrentar el sufrimiento y a resistir al mal en todas sus formas. El ejemplo de Jesús y de otros mártires no debe ser utilizado para mantener a los indefensos en un estado de sufrimiento, ni para aceptar el sufrimiento innecesario, ni la muerte, pero tampoco debemos prescindir de él, puesto que proporciona ánimo y esperanza a muchas personas que se encuentran en una situación desesperada. En contraste con Brown y Parker, Trost cree que considerar a las personas que han sufrido como modelos de esperanza, de valor y de resistencia puede dinamizar a mucha gente que libra una batalla con el sufrimiento. De este modo, es su vida, y no su sufrimiento ni su muerte, lo que da esperanza a los angustiados y a los oprimidos.

Trost también nos ayuda a ver de una manera algo diferente la afirmación que hacen Brown y Parker de que el sufrimiento nunca es redentor, al presentar una visión más matizada que ellas: para Trost no es el sufrimiento lo que tiene que ser redimido, sino que "es la vida de la persona la que tiene que ser redimida *del* sufrimiento, de las ataduras, del pecado, y de la muerte. A la luz de esta redención, vista como curación, se puede interpretar lo que cada persona *ha* sufrido de manera que no condicione para siempre el resto de su vida".⁸⁰ Desde esta perspectiva, el sufrimiento en sí mismo no se eleva a la categoría de algo que debe ser imitado, pero se reconoce como una situación real en la que mucha gente necesita permanente curación y alivio. Por lo tanto, el sufrimiento en sí mismo no es redentor, pero Dios en Cristo y en el Espíritu, en el evangelio (buena noticia), nos hace llegar su poder liberador, que libera a las personas y a sus vidas de las ataduras del pecado y del sufrimiento.

77. BROWN, PARKER, o.c., 27.

78. *Ibid.*, 18.

79. TROST, o.c., 38.

80. *Ibid.*, 40.

Reflexiones teológicas que descubren aspectos no tenidos en cuenta por la teología

En relación con estos temas de la teología tradicional, algunos escritos feministas plantean también el sufrimiento de las mujeres como resultado de situaciones concretas de violencia contra ellas en cuanto tales, incoadas por varones y también por otras mujeres. En el tercer grupo de estos escritos se señalan algunos aspectos concretos del sufrimiento, con frecuencia ocultos o no tenidos en cuenta, que afectan especialmente a las mujeres. Estos escritos tratan temas como la violencia doméstica, el abuso sexual y la homofobia, y concretan las creencias religiosas tradicionales que han contribuido a ese sufrimiento. Voy a tratar algunos aspectos clave recogidos en la literatura que trata de las formas de violencia contra la mujer, ya que esto afecta a muchas mujeres de distintos ambientes socioeconómicos y de etnias distintas, y porque esta literatura es un ejemplo del trabajo que se va haciendo sobre las experiencias de sufrimiento de las mujeres.

Un aspecto que los debates teológicos han descuidado y que ahora está recibiendo una mayor atención por parte de algunas autoras, es el que tiene en cuenta cómo las teorías tradicionales sobre Dios, sobre la expiación, sobre el sufrimiento y sobre la mujer han afectado a aquellas que han experimentado el abuso físico o sexual. A partir de la experiencia de su trabajo como Directora del *Centro para la Prevención de la Violencia Física y Sexual*, Marie Fortune afirma que las mujeres que han sido violadas, golpeadas y/o de las que se ha abusado sexualmente cuando eran niñas intentan con frecuencia comprender su sufrimiento a la luz de sus creencias religiosas. Continuamente se preguntan: ¿Por qué sufro de esta manera? ¿Dónde está Dios en mi sufrimiento? ¿Por qué existe el sufrimiento? Son preguntas que no sólo tienen que ver con las causas y con la fuente de su sufrimiento, sino también con su sentido.

M. Fortune y otras han descubierto que las respuestas teológicas al sufrimiento no solo no satisfacen en absoluto a las mujeres que sufren un abuso sexual prolongado, sino que a veces hasta las abruman más. El que Dios “permita” el mal y el sufrimiento y “elija” no intervenir para no entrometerse en la libertad humana, es una respuesta insostenible a la violencia que estas mujeres experimentaron repetidas veces en sí mismas o en los niños que tenían a su cargo. En vez de proporcionarles instrumentos para comprender y resolver su situación, la incorporación de las perspectivas tradicionales sobre el sentido del sufrimiento ha traumatizado más y más profundamente a muchas mujeres.

Por ejemplo, en su búsqueda de respuestas a las preguntas sobre el sufrimiento, estas mujeres, como otras muchas personas que sufren, se preguntan quien tiene la culpa de su sufrimiento o qué razones hay para él. Debido en parte a las perspectivas teológicas tradicionales sobre la mujer, la sexualidad y el pecado, de las que ya hemos hablado, esta búsqueda acaba echando la culpa a Dios o a sí mismas, y no a quien abusa de ellas. “Entiende que la situación refleja la acción de Dios proporcionándole su sufrimiento por una razón justificada; se echa las culpas y acepta las palizas como la voluntad de Dios sobre ella”.⁸¹ La mujer maltratada, en vez de ver a Dios como liberador de su situación, lo ve como el último instigador del trauma que ella padece, puesto que es inocente. En lugar de ver que puede resistir a esa violencia y utilizar otras respuestas teológicas al sufrimiento, con frecuencia sus creencias religiosas y la comunidad a la que pertenece le aconsejan pasividad y aceptación de esa violencia.

El objetivo del sufrimiento se convierte en la lección que proporciona, y ese resultado debería ser una mayor fe en Dios. El tener un

81. MARIE F. FORTUNE, “The Transformation of Suffering: A Biblical and Theological Perspective” en *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*. New York, 1989, 140.

objetivo suele aliviar el sufrimiento. Si se va a seguir un bien mayor, puede que el sufrimiento merezca la pena.⁸²

Deberíamos preguntarnos si verdaderamente vale la pena que las mujeres, sus maridos y sus hijos, paguen ese precio.

M. Fortune ha comprobado muchas veces que las mujeres maltratadas suelen creer que su violación, sus palizas, y/o su falta de autoestima se deben a algún pecado anterior o alguna acción que han cometido con anterioridad, y que Dios las castiga ahora, como en una especie de juicio por algo hecho (mucho) antes. Como afirma Joy M. K. Bussert:

Sobre todo, si creció en una tradición religiosa que honra el valor inherente a cada persona, que postula que todas las personas son creadas a imagen de Dios y que merecen respeto y consideración –y no ha sido esa la experiencia que ella tiene de la vida– se vuelve hacia su interior e intenta localizar en sí misma la fuente del problema. Cuando las mujeres comienzan a preguntarse ¿Por qué? y no parece haber ninguna respuesta para sus malos tratos, sólo pueden llegar a la conclusión de que “debo haberme equivocado. Debo haber hecho algo para merecer esto. Debo ser mala”. Muchas mujeres pasan horas recordando los pequeños fallos que cometieron de niñas, preguntándose si Dios las está castigando por sus “pecados” pasados.⁸³

Aunque esto resulta más evidente en el trabajo con mujeres que han experimentado el abuso físico o sexual, también añadiría que es habitual en muchas mujeres que sufren. El buscar ante todo la culpa en ellas mismas debido, en parte, a la concepción que se tiene de la mujer en la tradición cristiana y al modo en que han sido socializadas en esa tradición y en el conjunto de la sociedad.

82. *Ibíd.*, 141.

83. JOY M. K. BUSSERT, *Battered Women: >From a Theology of Suffering to an Ethic of Empowerment*. New York, 1986.

En este sentido, la culpabilidad tradicional, que puede ayudar en situaciones en la que la persona haya actuado mal, en el caso de la violencia sexual se invierte y se vuelve de forma destructiva contra esas mujeres. La culpabilidad, en este caso, funciona para perpetuar la violencia, la opresión, y el sufrimiento, no para aliviarlo. El mal, en este caso, ofusca el bien, y distorsiona la culpabilidad para destruir a la persona.

Según M. Fortune y J. Bussert, esto se debe, en parte, al hecho de que las víctimas de la violencia doméstica rara vez creen que quien abusa de ellas es responsable de la acción violenta que destruye su bienestar físico, emocional y social. Aunque el echarse las culpas a sí misma o a Dios permite a la mujer explicar lo que le está pasando, y controlar de alguna manera una situación aparentemente sin sentido, este desplazamiento de su ira y este culpar a Dios o a sí misma puede desviar su atención del hecho de cuestionar, confrontar y resistirse al culpable concreto de su sufrimiento. Al echar la culpa a Dios o a sí misma, la mujer maltratada ni siquiera cuestiona la violencia, lo que le provoca una falta de motivación para buscar justicia o una solución para sí misma y para otros, por ejemplo, sus hijos, a los que puede afectar su situación o que se pueden ver implicados en ella. Su ira se invierte, al echarse las culpas a sí misma, o a Dios, como el culpable de haber sido seleccionada para este sufrimiento. Esto la aparta más de las posibles fuentes de sanación, la separa del amor de Dios que podría capacitarla y darle fuerzas para buscar un cambio en su situación, y con frecuencia la hace sentirse impotente y abandonada.

Como alternativa, M. Fortune sugiere que una reinterpretación de Dios como “justa ira”, en las personas y las circunstancias que originan el sufrimiento en casos de violencia doméstica o de asalto sexual, y como una “fuente de compasión” en medio de los actos de violencia, puede resultar más sanador y dador de vida que ver a Dios como el autor de la violencia (aunque sea por un motivo “bueno”) que aflige a esas mujeres. También Carter Heyward de-

fiende esta idea, y basa su opinión en una explicación de la ira de Jesús en el evangelio de Marcos. Considera que las expresiones más características del dolor de Jesús son la ironía, la indignación y la ira, en vez de la vacilación, la depresión o la impotencia, y vincula esta ira a su coraje profético y su amor a la humanidad:

La ira de Jesús (excepto en Mc 15,34) no se dirige a Dios, o a la "realidad", o a la "vida, o al "mundo", o a "como son las cosas". Su ira no es difusa, ni sin objeto. La ira de Jesús tiene un objetivo específico: la falta de relación, la relación rota, o violada, la destrucción de Dios en el mundo: injusticia, maltrato, o abuso de la humanidad por parte de la humanidad.⁸⁴

Al buscar otros modos de enfrentarse con el sufrimiento de las mujeres maltratadas, algunas autoras como Bussert, Fortune y Mary Potter Engel, que trabajan directamente con estas mujeres, buscan también en las raíces de la tradición cristiana algunos de los fundamentos de la conducta violenta de los varones para con las mujeres. Todas critican con vehemencia la tradición del cristianismo que glorifica la abnegación y la obediencia de la mujer, que acentúa el dualismo cuerpo-alma heredado de la filosofía griega y que la considera como intrínsecamente mala e inferior al varón. Kathleen Sands afirma también que "la violencia y la explotación que las mujeres sufren como tales, no se deben simplemente a las estructuras sociales en general, sino a los privilegios familiares y bien arraigados del varón".⁸⁵

Por ejemplo, Bussert afirma que las opiniones de San Agustín y de Tertuliano se han utilizado para justificar la sujeción de la mujer al varón, lo que ha llevado a una dinámica de dominación-sumisión, generalmente considerada como normal entre varones y mujeres, "puesto que a la mujer se le dio un cuerpo inferior, la consecuencia era que la mujer debía vivir sometida al varón, lo mismo que el

84. HEYWARD, o.c., 56.

85. SANDS, o.c., 53.

cuerpo debe estar sometido al espíritu, en la jerarquía de la vida cristiana".⁸⁶ También señala que los escritos de algunos autores, como Lutero, se utilizan para apoyar la opinión de que, a causa de la Caída, la mujer debe aceptar el papel subordinado que se le ha asignado en la vida como mandado por Dios, y obedecer absolutamente a su marido:

La mujer aguanta la sumisión con la misma desgana con que soporta los dolores y las incomodidades que han sido impuestas a su carne. El varón es quien manda, y la esposa está obligada a obedecerle por mandato de Dios. Él gobierna la casa y la hacienda... La mujer, por otra parte, es como un clavo clavado en la pared. Su sitio está en la casa, y por eso Pablo la llama doméstica.⁸⁷

La insistencia en la obediencia absoluta de la mujer a su marido ha sido una de las justificaciones más repetidas de la violencia doméstica -de la imposición de un castigo físico para "corregir" a las esposas que desobedecen o que exigen como un derecho que su sexualidad sea tenida en cuenta. Algunas autoras, como Bussert, subrayan esta vinculación entre la doctrina religiosa y el sufrimiento de la mujer para mostrar que las doctrinas que se desarrollan sin tener en cuenta la opinión y las experiencias de las mujeres, pueden tener consecuencias violentas, como el sufrimiento infligido mediante el maltrato físico y sexual:

Los varones que actualmente acuden a los programas de tratamiento de parejas violentas, son hombres que sufren en su interior este desgarrón culturalmente impuesto entre el cuerpo y el espíritu y que lo proyectan sobre las mujeres a través de la violencia física. Son productos de la violencia verbal contenida en los escritos de los pensadores religiosos de nuestro pasado. Esta violencia verbal, como hemos visto, hunde sus raíces en un profundo sentimiento de alienación de uno mismo, de Dios y de los demás, y continua pro-

86. BUSSERT, o.c., 9.

87. MARTIN LUTER, *Luther's Works*. Citado por Bussert, 11.

moviendo odio hacia las mujeres y proporcionando argumentos teológicos para la violencia contra ellas.⁸⁸

M. Fortune y otras han contribuido también al debate sobre el sufrimiento desde la perspectiva de la mujer que experimenta maltrato físico o abuso sexual recordándonos que existen varias clases de sufrimiento. Para poder comprender o encontrar un sentido a las experiencias traumáticas o angustiosas, M. Fortune insiste en la necesidad de diferenciar el sufrimiento voluntario del involuntario a la hora de reclamar, desde la religión, un sentido y un valor al sufrimiento. El sufrimiento voluntario acontece cuando el individuo o el grupo *elige* la experiencia dolorosa para conseguir un bien mayor, mientras que el sufrimiento involuntario nunca está en función de un bien mayor porque es *infligido* por otra persona, contra la propia voluntad. En el primer caso, se elige sufrir las consecuencias de los propios compromisos incluso frente a una autoridad opresora que amenaza la propia vida, mientras que en el segundo el sufrimiento procede del dominio de un ser humano sobre otro. Por lo tanto, la elección o no del sufrimiento lleva consigo que éste se integre en la propia vida de manera completamente distinta, o que se resista y se proteste contra él, y en el hecho de que ese sufrimiento conduzca a una mayor plenitud de la persona o a su destrucción.

Otro problema importante, para autoras como Fortune y Bussert, es la costumbre de aceptar el maltrato poniendo a Cristo como modelo de sufrimiento y abnegación que las mujeres deben especialmente imitar. Como ya hemos indicado, algunos teólogos actuales importantes utilizan con frecuencia el tema del "siervo sufriente" como recordatorio visible de la identificación de Dios con los que sufren, para ofrecerles solaz y esperanza. El enfoque teológico del "Dios sufriente" se ha utilizado para confortar a las mujeres maltratadas, pero, en la opinión de algunas autoras como Bussert, esta

88. BUSSERT, 15.

perspectiva no saca del mensaje bíblico todas las consecuencias posibles:

Trabajando con mujeres maltratadas he descubierto que con demasiada frecuencia la aplicación directa de esta perspectiva teológica a la experiencia de vida de una mujer sirve para glorificar el sufrimiento y para reforzar su creencia en que es "semejante a Cristo" al soportar una relación violenta. Necesitamos, por el contrario, empezar a fundamentar una fe que proporcione a las mujeres recursos para luchar en vez de recursos para aguantar.⁸⁹

M. Fortune también discute la interpretación del "siervo sufriente" aplicada al misterio pascual, al señalar que la crucifixión de Jesús fue "un testimonio de su amor, no de su sufrimiento". Para ella, la idea de que el sufrimiento de Jesús estaba movido por el amor, y no por una preocupación por el sacrificio, está más en consonancia con el anuncio global del cristianismo como "buena noticia".

La misma autora utiliza el ejemplo de encuentro de Jesús con el ciego (Jn 9,1-20) para ofrecer una respuesta diferente al sufrimiento. En su opinión, Jesús *cura* la ceguera del hombre; no pierde el tiempo buscando alguien a quien echar la culpa de su situación, sino que reformula la búsqueda del sentido del sufrimiento con una acción concreta y pragmática. En vez de discutir sus causas, Jesús actúa para quitar el sufrimiento y nos proporciona un modelo de actuación, en vez de encontrar un culpable de ese sufrimiento. De modo que debemos actuar para curarnos, en vez de sacrificarnos a nosotros mismos simple y pasivamente. Para ella, y para otras muchas feministas, la verdadera pregunta no es *por qué* tiene lugar el sufrimiento, sino *qué hacemos* con el sufrimiento que existe.

M. Fortune distingue otro conjunto de respuestas potenciales al sufrimiento: por ejemplo, la de aguante *versus* transformación. Lo que subyace a la idea del aguante es la teoría de que Dios es el últi-

89. *Ibíd.*, 65.

mo responsable del sufrimiento, lo que implica la creencia en que Dios es omnisciente y omnipotente. Puesto que Dios lo sabe todo y lo puede todo, la causa y el sentido del sufrimiento están bajo el control de Dios. De este modo, el aguante se convierte en un medio viable, dentro de este esquema, para tratar con el sufrimiento, puesto que éste debe ser merecido como un castigo o aguantado como un ejemplo moral, y si no, Dios lo aliviaría. Esto puede llevar a lo que M. Fortune llama "teología de felpudo", según la cual es "voluntad de Dios" que la gente sufra y el único recurso que nos queda es aguantar y someternos pasivamente. Por lo tanto, "esta manera de comprender el sentido del sufrimiento conforta al que está tranquilo y aflige al afligido, pero ignora la exigencia de un Dios que busca justicia y que promete vida abundante".⁹⁰

Para M. Fortune y otras, no hay por qué aguantar si no se va a seguir un bien mayor. Por ejemplo, el que la víctima aguante normalmente no ayuda a quien la maltrata (aunque esa sea una de las razones que se dan a las mujeres para que soporten una situación de maltrato), porque no le aporta ni arrepentimiento ni redención.

M. Fortune defiende que, más que a la resistencia, el misterio pascual señala hacia otra interpretación del sufrimiento. Esta interpretación no sanciona el sufrimiento ni lo santifica, sino que indica la posibilidad de que una nueva vida brote del dolor del sufrimiento —el misterio pascual apunta a la transformación. En su opinión, y en la de Bussert, la clave consiste en ver el sufrimiento de Jesús en la cruz a la luz de la resurrección y de los acontecimientos que siguieron:

La resurrección y los acontecimientos que siguieron fueron el sorprendente caer en la cuenta de que Dios está presente en medio del más profundo sufrimiento y de que es posible una nueva vida. No es un modelo de cómo soportar un sufrimiento, sino un testimonio del deseo de Dios de que nadie tenga que volver a sufrir esa violencia.⁹¹

90. FORTUNE, o.c., 144.

91. *Ibid.*, 145.

El misterio pascual no es un testimonio del sufrimiento que Dios nos manda para reparar el mal hecho, un castigo a la desobediencia, ni siquiera una ocasión de transformación, sino un testimonio del amor a través del cual Dios opone la vida al sufrimiento. Es un testimonio de "la fe en que las cosas no son como tienen que ser".⁹²

Según M. Fortune, las mujeres que sufren personalmente la violencia pueden apoyarse en el mensaje del sufrimiento y de la resurrección de Jesús: que Dios está presente en medio de su dolor y también en su esfuerzo para salir de esa situación de violencia, cuando utilizan los medios a su alcance para ello. Al hacerlo así, la persona que sufre avanza de una posición, pasiva e indefensa, de víctima (que espera que Dios o alguien venga a librarla) a otra posición más madura, más confiada, de cuidarse a sí misma con la ayuda de Dios y de los demás. Busserts afirma que esto supone un desplazamiento de una "teología del sufrimiento" a una "ética del empoderamiento que la capacitará para empezar a reconstruir una nueva vida para ella y para sus hijos".⁹³ De este modo, según M. Fortune y otras, "aguantar significa seguir siendo víctima; la transformación significa convertirse en superviviente" con la ayuda de Dios. De este modo, la víctima pasiva que se sacrifica a sí misma puede convertirse en agente de su propia transformación.

Lo que la literatura especializada añade a nuestra comprensión del sufrimiento de la mujer tiene diversas facetas, y se parece a lo que los teólogos latinoamericanos de la liberación han hecho por los que sufren la pobreza y la opresión política. Estas autoras muestran cómo las respuestas teológicas tradicionales no ha ayudado a muchas mujeres que sufren a entender su experiencia de sufrimiento, y, en el caso de la violencia doméstica, de hecho lo han agravado. Esta literatura subraya la importancia de utilizar de manera crítica y selectiva las fuentes, las perspectivas y las categorías tradiciona-

92. *Ibid.*, 146.

93. BUSSERT, o.c., 66.

les (como el pecado, la culpa, la abnegación y la obediencia) a la hora de comprender y de debatir el sufrimiento en situaciones de violencia doméstica y de violación.

Estos escritos también revalorizan conductas que anteriormente se consideraban pecaminosas (como la ira) y les devuelve su utilización positiva cuando se trata de ayudar a la gente a encontrar curación y solución a su sufrimiento. La contribución que hacen estas mujeres al debate sobre el sufrimiento también destaca el papel crítico que las mujeres que sufren tienen que asumir para aliviar situaciones de abuso y de opresión. Esto supone decidirse a tomar otra postura frente al sufrimiento que se centre en lo que *se puede hacer*, en vez de asumir que nada va a cambiar, que el problema es demasiado grande y que no tiene remedio, y que Dios de alguna manera manda ese sufrimiento. Cuando se hace así, resultan posibles la curación y la esperanza en situaciones que de otra manera serían destructivas para el desarrollo de la plena dignidad de la mujer.

Escritos sobre "la lucha con Dios"

La cuarta categoría en este resumen de los escritos de mujeres sobre el sufrimiento recibe su título de una frase o metáfora recurrente en muchos de esos escritos. Nacidas de la propia experiencia de sus autoras, estas obras utilizan la experiencia diaria de dolor y de limitación como una molienda de la que sacan sus reflexiones sobre Dios, sobre la humanidad y sobre la relación entre ambos. Son obras que, al revés de muchos de los escritos revisados en este estudio, hablan de un encuentro con la presencia de Dios en medio del dolor y del sufrimiento, de una esperanza restaurada, de una apertura de posibilidades no percibidas antes de la experiencia de sufrimiento. Las autoras que representan esta categoría son Pamela Smith, Melanie May, Elizabeth O'Connor y Jean Blomquist.

Pamela Smith

Pamela Smith, en un ensayo que presentó en la reunión anual del *College Theology Society*, plantea lo que denomina "el misterioso parentesco entre el dolor y la imaginación". A partir de su larga experiencia personal de enfermedades crónicas, y también en las de otras personas cuyas vidas han estado marcadas por limitaciones importantes y por una "decidida actividad creativa", observa que la experiencia del dolor no produce necesariamente "parálisis psíquica y emocional". Al contrario, este dolor y esta limitación conducen con frecuencia, de una forma bastante inesperada, a una conexión entre el dolor crónico y la "posibilidad creadora".⁹⁴

Por ejemplo, según ella, muchas personas que padecen minusvalías y enfermedades crónicas perciben que sus límites les ayudan a estructurar sus proyectos creativos. Sus límites físicos, su aislamiento y su marginación les proporcionan una considerable libertad en relación a una serie de exigencias externas. Más aún, muchas experimentan y manifiestan infrecuentes "impulsos de energía" y notable capacidad de concentración, que ellas relacionan específicamente con sus limitaciones impuestas, y que a veces hasta suavizan las manifestaciones de su enfermedad. En esos casos, estas limitaciones no son percibidas, por parte de quienes las padecen, como totalmente debilitadoras y demoledoras, y por lo tanto no se viven como algo que arrasa todo en su vida. En estas personas, el proyecto creativo que tienen entre manos resulta con frecuencia más importante que su enfermedad o que su sufrimiento.

Lo que sí parece significativo es que, a veces, el sentido y el afán por crear puede hasta suavizar los efectos de la enfermedad. En algunos casos, según P. Smith, la necesidad de crear es tan grande que "genera una enfermedad que proporciona a las personas las

94. PAMELA A. SMITH, "Chronic Pain and Creative Possibility: A Psychological Phenomenon Confronts Theologies of Suffering", en *Broken and Whole: Essays on Religion and the Body*. Latham, N.Y., 1995, 159.

limitaciones y la libertad que necesitan para crear".⁹⁵ De este modo, "el ansia de crear se sirve de una enfermedad que es molesta, pero no atormentadora, que necesita ser cuidada, que impone algunos límites y exige que se aminoren algunas actividades".⁹⁶

También, según el mismo estudio, hay individuos que imaginan que su estado sirve a un objetivo mayor, y que son capaces de tomarse con sentido del humor los efectos negativos de su enfermedad. Muchos de ellos, afirma P. Smith, que sienten que su vida tiene un gran sentido y que trabajan más allá del dolor que experimentan y que usan el humor para afrontar los límites diarios que les impone su enfermedad, experimentan una desaparición temporal de los efectos debilitadores de sus molestias. Esto, cree la autora, viene confirmado por la investigación biomédica reciente que vincula "el estrés positivo y negativo con múltiples efectos endocrinos (por ejemplo, la producción de endorfina, y con cambios significativos en el estado de bienestar de la persona".⁹⁷ Incluso en las personas con minusvalías importantes, el trabajo creativo y el tener un objetivo vinculado con éste proporciona, en muchos casos, momentos largos de descanso, o de olvido de uno mismo y alivio del dolor.

Teniendo en cuenta algunos de los descubrimientos de Eric Cassell y de David Morris a los que ya nos hemos referido en este libro, es interesante caer en la cuenta de que el sufrimiento, en algunos casos, puede ser utilizado para lograr objetivos creativos, para aumentar la creatividad y puede tener incluso efectos adversos sobre una enfermedad bajo control, sobre todo en las fases más intensas del proceso de creación. El sufrimiento experimentado en esos casos no es completamente debilitador, y se puede utilizar para promover los intereses y los objetivos del enfermo crónico.

95. *Ibíd.*, 163.

96. *Ibíd.*

97. *Ibíd.*

P. Smith, haciéndose eco de las intuiciones de Elaine Scarry, también defiende que el proceso creativo en sí mismo es un medio para la re-creación de uno mismo. Como señala E. Scarry, la obra de arte, o el resultado del proceso creativo, no es el único producto de la actividad creadora. "El objeto es un punto de apoyo o una palanca a través de la cual la fuerza de creación rehace al creador".⁹⁸ Según P. Smith, además, la acción creadora altera la realidad misma de quien la emprende, y parte de su objetivo es "rehacer" también a esa persona creadora. Afirma.

El trabajo del enfermo crónico, de la persona que sufre crónicamente, se puede entender como reestructurador de un mundo, de una vida, y de una identidad personal rota o disminuida por la minusvalía. Esta alteración de la realidad puede ser en verdad una cuerda de salvación: una seguridad de que la realidad en su conjunto es mucho mejor y mucho más controlable que los malos momentos que el sufrimiento lleva consigo. El proceso creativo en sí mismo es el camino para la realización de una visión. También significa la redefinición del propio yo.⁹⁹

El dolor, la vulnerabilidad y la marginación que el enfermo crónico y el minusválido experimentan en una gran parte de su vida, son relegados, en esos momentos, a la periferia de su vida, y por lo menos durante algún tiempo, esas personas se experimentan como "capaces, realizadas y fuertes". Para P. Smith, por lo tanto, a través del proceso de creación, algunos minusválidos y enfermos crónicos experimentan una transformación, o una recreación personal.

Según P. Smith y E. Scarry, esta transformación implica que el dolor se convierte en gozo en las personas que sufren, "al creer que el mundo, la vida, y ellos mismos son transformados por lo que sueñan y por lo que hacen. Mientras tanto, han disfrutado del placer de realizarse en su trabajo, de haber sido fecundos".¹⁰⁰ Puesto que

98. *Ibíd.*, 164.

99. *Ibíd.*, 166.

100. *Ibíd.*, 167.

son capaces de comprometerse y de ser productivos, las personas con enfermedades crónicas corren el riesgo de agotarse y de retroceder, pero también de experimentar cómo nace en su interior un ser nuevo.

Mientras que P. Smith reconoce los riesgos potenciales que implica el adoptar una visión ingenua de este sufrimiento, como ya hemos advertido en otros lugares de este capítulo, también afirma que el enfermo crónico creador alivia su dolor y remodela su vida gracias a su producción creadora. Al hacerlo así, cree que el dolor infligido por una enfermedad incurable, por la opresión, la guerra, los malos tratos y las palizas aíslan y paralizan a la gente, pero también la pueden llevar a una situación en la que su mundo se reconstruya o se rehaga –lo que E. Scarry denomina “un acto de imaginación” o “una creencia” que puede trascender y transformar el dolor del cuerpo.

Esto quiere decir que a través de ciertas clases de sufrimiento (quizás el que se diagnostica como irremediable, o el que se considera mal natural) algunos individuos se ven impulsados a la transformación de algo que les aflige, pero también de su propio ser en cuanto afligido. Para P. Smith, el modo en que alguien perciba y utilice creativamente la adversidad y el sufrimiento, le puede llevar a un nivel en el que, independientemente de que ese sufrimiento le debilite o no, influya en el impacto del sufrimiento. Según ella, el sufrimiento físico y psicológico puede ser, aunque de hecho no ocurra siempre, una ocasión de transformación.

Melanie May

En una conmovedora descripción de su propia lucha con Dios en tres experiencias de sufrimiento corporal, la teóloga feminista Melanie May narra cómo en esa lucha, y a través de ella, llegó a ser “creyente”. A través de una situación que la obligó a enfrentarse con su limitación y con su falta de control, M. May experimentó la

revelación de la presencia divina y de la empatía humana.

Por ejemplo, con la ocasión de un dolor físico atroz producido por una inflamación de la columna vertebral, en la que “hasta las vibraciones de las pisadas en el suelo resultaban insoportables”, surgió en su interior, como un grito, una voluntad paradójica de vivir. Casi muriéndose, y en respuesta a este grito, “aprendió” que lo que necesitaba en aquel momento era “empatía” y rápidamente se puso en contacto con una amiga íntima. A través de las oraciones de esta amiga, M. May experimentó una presencia que invadía la habitación. Según su amiga, la habitación se llenó de una luz grande y brillante, y M. May experimentó lo que ella describe como “una resurrección. La muerte no era un final, sino un nuevo comienzo”.¹⁰¹

Según esta autora, estas experiencias de intenso sufrimiento le proporcionaron la ocasión de aprender una serie de cosas fundamentales sobre el hecho de ser una mujer que sufre. En primer lugar, que no estaba simplemente limitada por su cuerpo y en posesión de él, sino que ella *era* su cuerpo. En contraste con la idea tradicional de que debemos trascender el propio cuerpo para alcanzar el conocimiento espiritual y el alivio del sufrimiento, M. May experimentó la revelación de “una Presencia siempre fiel” *vía* su cuerpo, *en medio de su existencia corporal* de dolor y de limitación, en el punto en que era más vulnerable y en el que más le faltaba el control sobre lo que estaba ocurriendo. Como ha dicho también Elizabeth O'Connor sobre la capacidad que tiene el sufrimiento para proporcionarnos un encuentro con algo más allá de nuestra propia comprensión:

El sufrimiento tiene la posibilidad de despertarnos con una puñalada. Nos saca de las maneras acostumbradas de vernos como somos, incapaces de cambiar y necesitadas de hacerlo... El sufri-

101. MELANIE MAY, *A Body Knows. A Theopoetics of Death and Resurrection*. New York, 1995, 30.

miento nos puede conducir a lo profundo de nosotras mismas, donde, no en la superficie de nuestras vidas, sino en el centro del ser... permanecemos en el camino para recibir una respuesta. El sufrimiento tiene la posibilidad de mostrarnos a Aquel de quien hemos oído hablar.¹⁰²

A través de estas experiencias, M. May aprendió que “lo que nuestros cuerpos conocen es una fuente vivificante de... conocimiento de Dios”.¹⁰³ Y lo que su cuerpo aprendió y formuló fue “la verdad de que estar viva es estar en conexión” con una misma, con los demás y con Dios.

Estas experiencias de sufrimiento también nos preparan, en opinión de May y de otras, a ser personas con autoridad, una autoridad que dimana, no de la creencia en ciertas enseñanzas o fuentes externas, sino de una presencia que puede ser experimentada directamente en el propio interior.

Empecé a creer que la autoridad consiste en dar testimonio en el propio cuerpo –con palabras y con obras– de la Buena Noticia, de modo que la gente pueda ver y venir a buscar la vida abundante prometida... Dar testimonio es revelador, no regulador.¹⁰⁴

Y E. O'Connor afirma: “ese es el testimonio de la fe. No procede de fuera de uno mismo. Crece dentro, acunado en los dolores de cientos de noches. Si vivimos, descubrimos que nuestro sufrimiento era también el semillero de nuestra fe”.¹⁰⁵

Además, como contrapunto a la resignación y a la sumisión pasiva ante el sufrimiento, M. May ha descubierto también en su experiencia de angustia que

102. E. O'CONNOR, “Creative Suffering”, en *Our Many Selves*. New York, 1971, 99.

103. M. MAY, o.c., 23.

104. *Ibíd.*, 73.

105. O'CONNOR, o.c., 95.

... la presencia cura el desamparo, cura el desamparo que se resigna y reconoce que la realidad está predestinada y establece barreras contra nosotras mismas, contra los demás y contra Dios. Hablar de presencia es, por lo tanto, hablar de comunión... que se anticipa en esperanza en cualquier lugar en que la lucha por vivir y por la vida abundante continúa. La promesa de presencia es, en este sentido, lo que Paul Ricoeur ha llamado “la afirmación... de la restauración de la positividad humana”, un “rebrotar de lo posible”, al otro lado del hastío, del exilio y del mal.¹⁰⁶

Al reflexionar sobre sus propias experiencias de dolor, de limitación humana y de vulnerabilidad, M. May reconoce un cambio de perspectiva en ella misma, que no manifiesta

... ni apatía, ni, amargura, ni cinismo ni desesperación ante la impotencia humana ni ante la tragedia de la vida. No concluye que estaríamos mejor aconsejadas si nos resignamos a que llegue un impulso que nos arrastre, a nosotras y al mundo. La perspectiva que cambió en mí era un gesto de la gracia ante el misterio de la vida, ese misterio de dolor y de éxtasis, como morir y resucitar, dos realidades siempre mezcladas.¹⁰⁷

Según ella, pues, una vida encarnada es siempre misteriosa, ambigua y paradójica. Tiene mucho que ver con la vulnerabilidad y la limitación, y con el hecho de que la falta de consciencia de nuestros límites nos hace prisioneros de la falsedad. Una vida encarnada es aquella en la que nos hacemos conscientes de que no podemos “hacerlo todo nosotros” solos, y de que no tenemos el control. “Porque decir la verdad es ser poseídos... por un mensaje que nos llega para alterar la salvación y la seguridad que queremos preservar y proteger”.¹⁰⁸

Pero una vida encarnada tiene también que ver con dar testimonio de la verdad de la presencia de Dios, aquí y ahora, incluso o especialmente en medio de esa misma impotencia y tragedia humanas:

106. MAY, o.c., 69.

107. *Ibíd.*, 17-18.

108. *Ibíd.*, 88.

Nosotros, los que seríamos poseídos, nos preparamos estando presentes a nosotros mismos, unos a otros, y a Dios, reconociendo la promesa de la presencia reveladora... La promesa de la presencia reveladora se realiza cuando dejamos nuestros cuerpos desnudos, preparados y dispuestos para convertirse en la carne de nuestras palabras.¹⁰⁹

Creo que lo que quiere decir, en parte, con esto, es que cuando de verdad nos abandonamos y nos permitimos sufrir y padecer el dolor, cuando dejamos de huir del dolor, y reconocemos que no siempre somos capaces de controlarlo en nuestra vida, entonces llegamos a un encuentro con el sentido y con la presencia sanante de Dios. Cuando hemos agotado todos nuestros esfuerzos contra el sufrimiento, es cuando encontramos una presencia que es vivificante, esperanzadora y que nos hace sobrevivir. Esto se parece a lo que afirma O'Connor cuando habla de "aceptación" del sufrimiento:

Hay un sufrimiento que vencemos luchando contra él, y hay otro que vencemos cuando lo aceptamos... Si estamos *dispuestos a experimentar* nuestro sufrimiento, que es lo que significa aceptación, él a su vez nos permitirá tener en cuenta las demandas de nuevos sentimientos que pertenecen a momentos distintos.¹¹⁰

Previendo que quizá alguien pueda entenderlo como un consejo para sufrir impasiblemente, M. May también subraya que este "testimonio" a través de la propia experiencia corporal de dolor y de vulnerabilidad debe implicar siempre una elección y un asentimiento. Insiste: "Hablo de abandonar mi cuerpo desnudo, no de *que sea desnudado*, ni de violación. Hablo de una opción, de una opción hecha sabiendo el precio a pagar por ella en una sociedad tan violenta como la nuestra".¹¹¹

109. *Ibíd.* .

110. O'CONNOR, o.c., 94.

111. M. MAY, o.c., 88.

En consecuencia, estas experiencias de sufrimiento, como las describe M. May, la han conducido también "a explorar formas nuevas y vivificantes de empatía humana, en relación con la propia familia y comunidad, pero sobre todo en lo que significa hoy estar en la iglesia".¹¹² Así pues, estos encuentros con Dios no sólo la transformaron individualmente, sino que también la impulsaron a fomentar relaciones con los demás.

Jean Blomquist

En su libro *Luchando hasta el alba* Jean Blomquist explica el tipo de lucha de muchas mujeres creyentes que narran su vida como "un desafío personal de pérdida, de confusión y de dolor, de luchar para ver el rostro de Dios, de empeñarse en vivir fielmente". Representa a esas mujeres que buscan comprender en medio de la duda, de la enfermedad, de la culpa, de la inutilidad, y del fracaso —que "luchan atemorizadas con el poder de lo desconocido", y "reconocen la crudeza, la dureza y la realidad de la lucha".¹¹³ A lo largo de su reflexión sobre experiencias como el divorcio, la muerte de su madre, la mala salud, la depresión y los problemas económicos, J. Blomquist enriquece de tres maneras distintas nuestra comprensión del sufrimiento.

En primer lugar, relata cómo, a través de algunas de sus experiencias de vulnerabilidad y de dolor, se hizo más flexible, más abierta y comprensiva con el dolor de los demás. Su propio dolor fue abriendo poco a poco su corazón y ensanchando su fe, y le ayudó a aceptar a los demás como eran, con los sentimientos y las reacciones que le molestaban. Por ejemplo, en vez de juzgarse severamente y cerrarse en su dolor, J. Blomquist afirma que llegó a ser capaz (a raíz de la ruptura de su matrimonio) de ser más compasiva al enfrentarse con su propio dolor. Al aceptar su pérdida, su

112. *Ibíd.*, 20-21.

113. J. BLOMQUIST, *Wrestling till Dawn: Awakening to Life in Times of Struggle*. Nashville, 1994, 14-15.

culpa, y su vulnerabilidad, empezó a ser más receptiva a la presencia de Dios y a su compasión para con ella, lo que la capacitó para ser más compasiva con los demás.

Esta aceptación del sufrimiento, en el caso de J. Blomquist, lo mismo que en el de O'Connor y May, no es un esfuerzo pasivo, sino un proceso activo, dinámico, en el que la aceptación se vive, o se pelea. De este modo, irónicamente, cuanto más de corazón aceptaba su vulnerabilidad, tanto más abierta se hacía, tanto más se dilataban sus horizontes y sus límites. Afirma:

Perseverar en los momentos duros... puede significar que como personas nos hacemos mucho más profundas, con una mayor flexibilidad, una mayor capacidad de amor y de comprensión, una comprensión más auténtica de quien somos y de cómo cuidar de nosotras mismas y de los demás. Nuestras luchas, en vez de derrotarnos, nos ayudan a avanzar más plena y más fielmente en la vida.¹¹⁴

La segunda aportación que nos ofrece el libro de J. Blomquist consiste en otra manera de enfocar el hecho de rendirse al sufrimiento. Para muchas feministas, el término "rendirse" resulta muy sesgado, altamente sospechoso, y potencialmente mortal para las mujeres que han experimentado una opresión y una marginación prolongadas. Sin embargo, para Blomquist, rendirse puede adquirir un nuevo significado en el contexto de sus propias experiencias de sufrimiento, especialmente en lo que respecta a las limitaciones impuestas por la enfermedad de lupus que padecía.

De muchos modos, el rendirme está en el corazón de mi búsqueda de curación... Rendirse no consiste en abandonarnos ante la dificultad, ni es un sinónimo de sumisión. Clamamos a Dios libremente, no bajo ninguna coacción. Rendirse no es resignarse. Es una invitación a algo mayor, más pleno que nosotros mismos. Es también una invitación a ser más completos.¹¹⁵

114. *Ibíd.*, 14.

115. *Ibíd.*, 67.

Es importante caer en la cuenta de que este clamor es voluntario, y que no se dirige a quien le hace sufrir, sino que es la entrega del sufrimiento a Dios, como una ofrenda. Para ella, pues

Rendirse no es tanto una entrega cuanto una apertura. Es un vivir y luchar dinámicamente frente a lo desconocido. Cuando nos rendimos en la fe, entramos en el poder de Dios, en la esfera de todas las posibilidades. Nos abrimos a nuevas perspectivas, ideas, y dimensiones de la vida aún por descubrir. No nos entregamos en el sentido de desaparecer, sino que la pequeña lucecita que somos se funde con la llamarada que es Dios. Somos llevados más plenamente a ser nosotros mismos, y al mismo tiempo a esa plenitud mayor que todo lo que existe... Mi rendición al poder de Dios lleva consigo un extenderme, un anhelo por lo que está más allá...¹¹⁶

De este modo, en esta forma de rendición que es una ofrenda, la persona no desaparece en el sufrimiento, sino que avanza hacia una nueva dimensión en la que el propio ser se enriquece con un poder que le desborda.

La tercera aportación de J. Blomquist a nuestra comprensión del sufrimiento consiste en que aunque vayamos más allá de ciertas experiencias de sufrimiento, éste permanece. Destaca el hecho de que el movimiento que va más allá de las experiencias de pérdida, de separación, de muerte, y de fracaso no responde automáticamente a todas las preguntas que tenemos sobre el sufrimiento –por ejemplo ¿cómo puede el sufrimiento aportarnos un sentido más verdadero de nosotros mismos? Ni responde si tenemos o no que sufrir de ese modo para conseguir ese conocimiento. Para ella, aunque el sufrimiento amaine, esas preguntas permanecen. Pero sí ha aprendido, sin embargo, a vivir con las preguntas y a ver que, a veces, del dolor más profundo puede brotar la mayor alegría.

Resumiendo, creo que los escritos acerca de la "lucha con Dios" de los que hemos hablado en estas páginas se relacionan muy de cerca

116. *Ibíd.*

con la teodicea tradicional y se elaboran a partir la respuesta dada en los capítulos anteriores –la categoría de la fe. Parece que para muchas mujeres, la respuesta de la fe, que incluye resistencia y protesta, así como rendición y confianza, sigue proporcionando una perspectiva viable en medio de su sufrimiento. Lo que afirma Elizabeth O'Connor de los autores de la Biblia judía y del nuevo testamento, lo aplica también a las mujeres de las que hemos hablado en este apartado:

Encuentran que el sufrimiento es parte de la vida. Se resisten a él, piden a Dios que se lo quite, lo cuestionan, lo aguantan, se rebelan contra él, lo aceptan. A medida que luchan con su sufrimiento, encuentran que luchan con su Dios. Algo les ha pasado –algo tan radical como un nuevo nacimiento. La carga de su mensaje no se convierte en sufrimiento, sino en cambio –en transformación.¹¹⁷

Lo que vienen a decirnos estos escritos, pues, es que la vida es dura y arriesgada, ambigua y sorprendente; pero también fecunda, llena de encuentros con sentido, de posibilidades renovadas, de esperanza, y de una presencia fiel –divina y humana.

Me parece extraño que tan pocas feministas que hayan tratado esta categoría, a no ser desde el punto de vista de las consecuencias negativas que ha tenido para las mujeres esta postura de fe. Por lo mismo, autoras como P. Smith, M. May, E. O'Connor y J. Blomquist representan una voz muy necesaria en la fenomenología del sufrimiento de la mujer, puesto que no hablan sólo de angustia y de limitación, sino también de un encuentro íntimo con Dios y con un nuevo significado en medio del sufrimiento. En los capítulos que siguen utilizaré estos escritos como piedra angular de la esperanza de elaborar una respuesta teológica y espiritual al sufrimiento de la mujer.

117. O'CONNOR, o.c., 99.

Investigaciones teológicas sobre el sufrimiento que integran relatos y experiencias de mujeres

El estudio sobre el sufrimiento de Dorothee Sölle

En un trabajo ya clásico publicado hace más de veinte años, Dorothee Sölle diseña una de las pocas teorías sobre el sufrimiento formulada por una teóloga. Aunque su estudio no se centra solamente en las experiencias de las mujeres, sus historias de sufrimiento le ayudan a cimentar en lo concreto sus puntos de vista teológicos, y de este modo, su estudio puede servir de esquema para el tema de este libro. Además, puesto que sus opiniones han afectado de manera importante a muchas de las autoras citadas en este capítulo, creo que su trabajo tiene una importancia primordial para el desarrollo de las teologías feministas norteamericanas sobre el sufrimiento.

Uno de los aspectos más útiles del estudio de D. Sölle es el vínculo que ella establece entre el leguaje y el sufrimiento. Como ya hemos mostrado antes al hablar de los trabajos de Elaine Scarry, Eric Cassell, David Morris y Simone Weil, dos de los aspectos más difíciles que tienen que ver con el sufrimiento son la imposibilidad de expresarlo y el aislamiento personal y social que dimana de esas experiencias. Sölle concuerda con ellos, en que para ella

... una de las experiencias fundamentales del sufrimiento consiste precisamente en la falta de comunicación, la disolución del sentido y de los vínculos... Permanecer bajo la carga del sufrimiento significa siempre irse aislando cada vez más.¹¹⁸

Para poder avanzar a través de situaciones de sufrimiento y salir de ellas, la persona que sufre debe encontrar un camino, según D. Sölle, para poner nombre a su situación, expresarla y compartirla. Aunque algunas personas puedan hablar en nombre de otras, en si-

118. D. SÖLLE, *Suffering* o.c., 75.

tuaciones de sufrimiento extremo, es esencial que quien sufre tome parte en la formulación de su propio dolor para curarse y cambiar.

Al insistir en la importancia del lenguaje y de la expresión para enfrentarse con el sufrimiento y vencerlo, D. Sölle habla de tres fases que ofrecen una salida a los efectos destructivos del sufrimiento, utilizando para expresarse experiencias tan amplias como las condiciones de trabajo en una fábrica, las consecuencias de la guerra, la represión en el ámbito de la familia y la tortura física y psicológica. Afirma que el proceso del dolor comienza con un estado de entumecimiento (a la que denomina fase 1), en el que se es incapaz de hablar, pensar o actuar por sí misma o por los demás. Esta fase incluye un sentimiento de gran desvalimiento, producido por el peso de la aflicción, y de impotencia para cambiar la situación (comparable con los descubrimientos hechos por Cassell de los que hemos hablado en el capítulo 2). Características de este estado de sufrimiento son también el mutismo y el aislamiento, un retorno del dolor que con frecuencia se caracteriza por una sumisión y una resignación crónicas. El modo en que quien sufre puede comunicar su experiencia consiste en quejidos y lamentos, pero la mayoría de las veces es el silencio. Su conducta es reactiva y defensiva, y aparentemente no dispone de un medio eficaz para expresar su dolor o para liberarse de su situación.

En algunas personas que buscan confrontar su sufrimiento, el deseo de encontrar un lenguaje para expresarse las hace pasar a la segunda fase. Esta etapa lleva consigo intentos de comunicarse con otros, y se caracteriza por una queja de la situación que origina el sufrimiento. Tienen lugar la petición y la oración, con un énfasis especial en la propia inocencia. Para D. Sölle, especialmente la oración puede ser esencial para resistir al sufrimiento en la sociedad contemporánea. Afirma:

En la sociedad contemporánea, la oración es en sí misma un acto subversivo –un acto desvergonzado de autoafirmación contra este

mundo. Es un acto mediante el cual la gente osa expresar sus deseos con palabras y de este modo manejar sus sufrimientos de manera diferente a como lo hace esta sociedad. La oración es un acto que lo abarca todo, por el cual la gente trasciende al Dios mudo de una realidad soportada impasiblemente para encontrarse con el Dios hablante de una realidad experimentada con sentimientos de dolor y de felicidad.¹¹⁹

En esta segunda fase, mediante la oración y otras formas de expresión, la persona que sufre utiliza la racionalidad para analizar el sufrimiento y la emoción para formular lo que le acontece, en un lenguaje parecido al de los salmos. Como ella subraya.

Creo que el lenguaje de la queja, de la formulación... es un paso indispensable en el camino a la tercera fase, en la cual la liberación y la ayuda del desgraciado puede tener lugar. El camino saca del sufrimiento a través de la comunicación y la solidaridad en la que el cambio tiene lugar... Al pronunciar la queja, se puede interceptar el sufrimiento y trabajarlo dentro de la comunicación. La desesperación de ciertas formas de sufrimiento... se puede soportar cuando el sufrimiento se puede formular.¹²⁰

Además, el hacerse más sensible al sufrimiento y más capaz de expresarlo, también permite una cierta distancia y autonomía en relación a la situación. Como recoge Eric Cassell, experto en bioética, esta "capacidad de permanecer autónomo exige que las cosas sobre las que no se tiene control no modifiquen las propias opciones ni la capacidad de elección".¹²¹ Mediante este distanciamiento, la persona que sufre es capaz de ver su situación desde otras perspectivas, y al hacerlo así, abre un camino posible de esperanza de cambio.

Para muchas mujeres, a las que se les ha aconsejado que callen su sufrimiento, esta segunda fase de formulación parece especialmen-

119. *Ibíd.*, 78.

120. *Ibíd.*, 74.

121. CASSELL, o.c., 1902.

te importante. Si estamos de acuerdo con D. Sölle, y parece razonable hacerlo, la expresión en forma de petición, de oración y de protesta puede ayudar a algunas personas a pasar de la desesperación y de la muerte potencial al inicio de la esperanza y de una nueva vida. Como ella afirma, y mi propia experiencia corrobora:

Si una persona no puede hablar de lo que la aflige, esto la destruirá, y la apatía la absorberá. No importa dónde encuentre el lenguaje ni qué forma tome. Pero su vida depende de que sea capaz de expresar con palabras su situación, o más bien, de aprender a expresarse, lo que incluye la expresión no verbal. Sin la capacidad de comunicarse con otros no hay cambio. Quedarse sin palabras, no tener relaciones, es la muerte.¹²²

La segunda fase, pues, no sólo ayuda a quien sufre a describir y a compartir con otros la situación como realmente es para ella, sino también la empuja más allá, a otra fase en la cual la solidaridad con otras personas que también sufren la lleva a hacer algo para cambiarla.

En la fase tercera, el sufrimiento se intensifica, en cierto modo, porque la persona que sufre empieza a ver la situación de tal manera que no puede camuflar más sus aspectos dolorosos, ni ante sí misma ni ante los demás. Esto provoca nuevos conflictos, internos y externos, que pueden proporcionar un impulso para cambiar. Desde el punto de vista más positivo, la solidaridad con las demás personas que sufren se desarrolla mediante la expresión y la identificación del propio dolor con el de los demás y junto con ellos, y surgen nuevas preguntas y opciones para cambiar la situación. Esta fase se caracteriza también por el aumento de la utilización del lenguaje racional para combatir las condiciones que provocan el sufrimiento, y en ella tienen lugar conductas más activas (versus reactivas) cuyo objeto es la liberación del sufrimiento. Así, en esta fase, se reconocen como erradicables algunas formas de sufrimiento

122. D. SÖLLE, o.c., 76.

(por ejemplo, los producidos por la sociedad) y se hacen esfuerzos conjuntos para vencerlos.

Hay que destacar que en su trabajo acerca del desarrollo del lenguaje en relación con el sufrimiento, D. Sölle evita ostensiblemente tratar en profundidad la primera fase del proceso del dolor, porque no quiere recurrir al tópico de "sufrir en silencio" como respuesta adecuada al sufrimiento. Sin embargo, creo que esta fase es especialmente importante debido al movimiento subsiguiente de cambio por parte de la persona que sufre. Por ejemplo, mientras que la persona que sufre en esta fase está "atrapada" en el silencio y la impotencia, ¿qué es lo que la empuja hacia una actitud en la que puede empezar a hablar o a quejarse de su dolor (en la segunda fase)? Pienso que se hace necesario un acercamiento más profundo a lo que puede acontecer en este momento que ayude a quien sufre a pasar a la siguiente fase, en orden a realzar la importancia de la contribución de D. Sölle a las teologías de sufrimiento.

Porque creo que aquí, en este entumecimiento mudo, es donde con frecuencia tiene lugar un encuentro con Dios. Este encuentro puede proporcionar fuerzas para sacar lo suficiente de su angustia a la persona que sufre, para que descubra que puede darse un cambio en la manera en que se enfrenta con su sufrimiento. En la primera parte de este capítulo ya hemos visto cómo algunas autoras, como Smith, May, y Blomquist han llamado la atención sobre algunos aspectos de este encuentro con la presencia de Dios, y sobre un movimiento hacia posibilidades más creativas, junto con el consiguiente desarrollo de la solidaridad con los demás. Volveremos sobre este tema más adelante. De momento, hay que destacar que no está nada claro lo que lleva a quien sufre a pasar de la primera fase a la segunda, en la que se empieza a trabajar el propio sufrimiento. En este estudio de D. Sölle no queda claro cómo se desarrolla la actitud que posibilita que el cambio se vea como una opción.

En el libro de D. Sölle aparece más adelante una pista acerca de cómo comprender esa fuerza que lleva a alguien a pasar del sufrimiento mudo al lamento. Es otra aportación suya en su estudio teológico del sufrimiento. Quizá la manera como ella elabora el tema de la aceptación del sufrimiento en la tradición cristiana, subrayando la distinción entre sumisión y aceptación, nos puede ayudar a entender mejor la experiencia y la motivación que lleva a quien sufre a pasar de la fase uno a la dos.

Al hablar de la tradición de aceptación del sufrimiento en el cristianismo, y recuperar las ideas de la mística medieval acerca del mismo, D. Sölle explica cómo hay una forma de aceptación del sufrimiento que se puede considerar como positiva:

La fuerza de esta posición radica en su relación con la realidad, incluso en condiciones miserables. Cada aceptación del sufrimiento es una aceptación de lo que existe. La negación de toda forma de sufrimiento puede dar como resultado una evasión de la realidad, en la que el contacto con esa realidad se hace más débil, más fragmentario. Es imposible eliminar totalmente el sufrimiento, a menos que la persona se elimine de la vida, no vuelva a relacionarse con nadie, y se haga invulnerable. Al contrario de lo que se podría desear, el dolor, las pérdidas, las amputaciones, forman parte hasta de la vida más placentera que podamos imaginar... Cuanto con más fuerza afirmemos la realidad, cuanto más inmersos estemos en ella, tanto más profundamente seremos tocados por los procesos de muerte que nos rodean y nos presionan.¹²³

Para ella, por lo tanto, el sufrimiento que se experimenta conscientemente y que se afirma sin reservas no es una negación de la realidad, o del mal real que provoca ese sufrimiento. Por el contrario, es más bien una eliminación del fatalismo y de la parálisis que rodean a ese sufrimiento y una afirmación de la totalidad de la experiencia de ser humano, incluyendo su ambigüedad y su dureza.

123. *Ibid.*, 88.

En esta aceptación del sufrimiento, "la persona va más allá, simplemente soportando las situaciones como son, vive el amor de la realidad, afirma la totalidad de su experiencia presente, incluso con sus segmentos dolorosos".¹²⁴ El sufrimiento aceptado y afirmado de este modo puede, según D. Sölle, mostrar su poder transformador.

Este llegar a amar la realidad tal y como se nos presenta sustituye también a las preguntas tradicionales de la teodicea. Lo central en esta experiencia de aceptación de la realidad del sufrimiento ya no es el porqué Dios hace esto o aquello, ni es tampoco una confirmación de que Dios envía el sufrimiento para enseñarnos o para castigarnos. Tiene que ver más con amar la vida en su plenitud y en su ambigüedad. Esta comprensión de la aceptación del sufrimiento en el cristianismo es un intento de ver la vida en su conjunto como llena de sentido y de moldearla como feliz. Por lo tanto, en ella se ve a Dios como un "amante de la vida" que no desea por ninguna razón el sufrimiento de las personas, sino su felicidad.

Como afirma también D. Sölle, el símbolo tradicional de esta totalidad afirmada y amada es "Dios", de modo que amar esta totalidad implica también amar incondicionalmente a Dios. Por lo tanto, en vez de detenerse en lo que Dios da, niega o permite, o en justificar a un Dios bueno y poderoso en medio del sufrimiento, el énfasis se pone en "amar a Dios, que ciertamente no está por encima de nosotros como un ser perfecto, sino como quien está en proceso de hacerse, como ocurre con todo lo que amamos".¹²⁵ Nuestra relación con la realidad y con Dios cambia a través de la afirmación y del amor a la vida tal y como es, incluso con sus aspectos dolorosos:

El requisito previo para la aceptación es un amor más profundo por la realidad, un amor que evita poner condiciones a la realidad. Sólo cuando dejamos de poner las condiciones que una persona tiene que cumplir antes de que la amemos, entonces la amamos... Lo

124. *Ibid.*, 91.

125. *Ibid.*, 108.

mismo ocurre en la relación con la realidad, es decir, el amor a Dios. No podemos hacerlo depender del cumplimiento de ciertas condiciones.¹²⁶

Creo que lo que esto significa es que al afrontar en verdad nuestro sufrimiento tenemos una oportunidad de amar a Dios por sí mismo y no como una proyección de nuestras propias necesidades y deseos (por muy válidos que sean). En nuestras reflexiones sobre el sufrimiento, podemos llegar a entender a Dios como una realidad que ni nos protege del dolor de nuestra existencia ni nos recomienda que nos mantengamos pasivos ante el sufrimiento. Dios ya no se convierte más en la fuente o en la causa de nuestro sufrimiento, ni nos lo evita. Dios nos descubre nuestra realidad como compuesta de alegría y de tristeza, sufre con nosotros en el dolor, y nos ayuda a salir de una postura de sufrimiento y resignación pasiva. Al experimentar y aceptar nuestro sufrimiento, aprendemos a amar a Aquel que existe, en parte, como Incomprensible, Paradójico, Misterio Santo, y a actuar desde un cambio de perspectiva que no espera que Dios nos “salve” de una manera concreta. Al hacerlo así, llegamos a compartir la transformación de nuestro propio sufrimiento.

Lo más importante, según D. Sölle, es que este amor incondicional a la realidad no apaga los deseos de cambiarla, sino que puede permitirse los deseos más absurdos –puede rezar por ellos y puede trabajar por ellos– precisamente porque no hace depender la existencia de Dios del cumplimiento de estos deseos. En esta comprensión del sufrimiento, por lo tanto, las personas trabajan para aceptar la realidad tal y como se presenta, pero también lo hacen porque están libres del miedo al sufrimiento y trabajan para transformarla. En esta perspectiva, el sufrimiento aparece como algo que provoca cambio, como un sí de la fe incluso contra toda experiencia.

126. *Ibid.*, 92.

Naturalmente, esta postura de aceptación tiene sus problemas, y, llevada al extremo, implica diversos peligros y distorsiones, el mayor de los cuales es su masoquismo potencial (en lo que respecta al individuo) y el mantenimiento de la situación existente, o del *status quo* (en lo que respecta a la sociedad). Se puede convertir en lo que D. Sölle llama “una reconciliación falsa, una identificación ingenua con lo que “es”, aunque no sea muy bueno en ningún sentido”, o simplemente en una especie de piadosa sumisión que se utiliza para justificar la injusticia y la opresión.

En vez de considerar esta aceptación radical como un sufrimiento masoquista o como un medio para mantener situaciones injustas, la afirmación del sufrimiento, cuando no viene forzada por nadie, lleva en sí lo que D. Sölle llama “un núcleo místico”: la certeza de que el amor a Dios puede ser más fuerte que cualquier clase de aflicción. Esto significa algo muy distinto de la sumisión ciega y de la resignación pasiva ante el sufrimiento: consiste en colocar la propia aflicción en un lugar secundario frente al amor de Dios, de modo que ese sufrimiento no se convierte en algo absorbente, o en términos religiosos, idólatrico.

Para D. Sölle, la pregunta “mística” sigue consistiendo en cómo la gente puede llegar a aceptar la tristeza como alegría. No se trata de la pregunta de la teodicea, si Dios quiere castigar a los que sufren o si se ha olvidado de ellos, o si los ama a pesar de su sufrimiento –o a causa de él. Es más bien la pregunta por el modo de poner en práctica el amor de Dios, si el poder del amor, la voluntad, puede llevar a la gente a esa clase transformadora de sufrimiento.

Desde esta perspectiva, el sufrimiento nos puede llevar a liberarnos de las ataduras a cualquier cosa, persona o situación que nos quite la libertad, y a ahondar la receptividad a la acción de Dios en nuestra vida:

La comprensión cristiana del sufrimiento, tal y como se expresa en la mística de la cruz, es distinta de éste [del ideal de la tranquilidad

estoica]. Aquí la postura frente al sufrimiento no consiste en apartarlo o en evadirlo... El camino místico apunta en la dirección opuesta: el alma está abierta al sufrimiento, se abandona a él, no se reserva. No se hace pequeña o intocable, distante o insensible; el sufrimiento la afecta de la manera más plena posible.¹²⁷

Mediante esta acción, aprendemos a liberarnos del apego a las cosas, las personas, las ideas y las situaciones que nos mantienen atadas en una parálisis y en un sufrimiento mudos. Aprendemos a liberarnos del miedo. De este modo, podemos llegar a estar más en sintonía con la presencia y la acción de Dios, de donde procede una fuerza serena que lleva consigo la libertad de elegir distintos caminos. Cuando alguien se entrega a la realidad del sufrimiento, como afirmaba M. May en el apartado acerca de "la lucha con Dios", llegamos a una nueva perspectiva y a una nueva fuerza. Afirma D. Sölle:

Esta "predisposición al sufrimiento", es decir, el sufrimiento que una persona ha experimentado, así como la capacidad de sufrir, es lo que la hace más fuerte que cualquier cosa que se le cruce en el camino... Lo decisivo para la mística cristiana es ante todo el conocimiento de que quien sufre injustamente es también más fuerte (no mejor desde el punto de vista moral) que quien actúa injustamente. El que "Dios esté siempre con el que sufre" implica no sólo consuelo, sino también fortalecimiento: un rechazo de toda ideología de castigo, que resulta tan útil para la consolidación de los privilegios y de la opresión.¹²⁸

Es importante caer en la cuenta de que cuando alguien "asume" el sufrimiento, llega a conocerlo plenamente, y de algún modo le quita poder. Al asumirlo conscientemente, cambiamos y el mismo sufrimiento que nos aplasta también cambia gracias a esta aceptación consciente. Esto es algo muy distinto de un martirio impuesto:

127. *Ibíd.*, 101-102.

128. *Ibíd.*, 102.

La idea cristiana de la aceptación del sufrimiento significa algo más y distinto de lo que se expresa con las palabras "aguantarse, tolerar, soportar". Con estas palabras, el objeto, el sufrimiento en sí mismo, permanece idéntico. Es soportado como una injusticia; es tolerado, aunque sea intolerable; soportado, aunque sea insoportable. "Aguantar" y "tolerar" apuntan hacia la tranquilidad estoica, en vez de hacia la aceptación cristiana. La palabra "tomar", junto con otras como "asumir, aceptar", significan que la persona que acepta, cambia. Lo que "asumo" me pertenece en un sentido diferente de lo que solamente "soporto"... Digo sí, acepto, consiento...¹²⁹

En este desafío místico, la persona es fortalecida de nuevo gracias a la acción de la presencia de Dios, y elige luchar contra la duda y la agonía, la falta de sentido y la desesperación. La manera como la mística trata del sufrimiento no insiste en "su irracionalidad, que milagrosamente transforma el sufrimiento en un bien deseado. *Lo decisivo es la pérdida de poder por parte de quien origina el sufrimiento*"¹³⁰ y la recuperación de poder por parte de quien sufre.

De este modo, la persona que sufre, gracias a su disponibilidad para experimentar (para "asumir") el sufrimiento, puede vencer el miedo, la desesperación, y la sensación de impotencia que la mantiene encerrada en el sufrimiento mudo de la fase primera del esquema de D. Sölle. Puede elegir enfocar su sufrimiento de una manera que la transforma, a ella misma y al mismo sufrimiento. Al hacerlo así, cobra fuerzas para trabajar constructivamente en orden a controlar su situación, compartiendo con otros su sufrimiento, y a esforzarse para aliviarlo. Para D. Sölle, por lo tanto, la afirmación cristiana del sufrimiento es "sólo una parte del gran amor a la vida en su conjunto que los cristianos expresan con la palabra "creo". Ser capaz de creer significa decir sí a esta vida, a esta finitud, a trabajar por ella y a mantenerla abierta ante el futuro prometido".¹³¹

129. *Ibíd.*, 103.

130. *Ibíd.*, 93. La cursiva es mía.

131. *Ibíd.*, 107.

D. Sölle se aparta también del camino seguido por otras autoras en la clasificación de los tipos de sufrimiento. En vez de dividirlos según sus causas (mal natural, moral o social) o de distinguir entre los sufrimientos que pueden aliviarse y los que no, aboga por una división entre sufrimientos “con sentido” y sin él. Entre los primeros está *cualquier* sufrimiento que impulsa a la acción y que por lo tanto provoca un cambio, independientemente de su fuente o su causa, y de la creencia en que puede o no aliviarse; entre los segundos está el sufrimiento con el que no se puede hacer nada, puesto que ha destruido todas las fuerzas esenciales.

Según esta autora, el sufrimiento “con sentido” brota de la experiencia consciente y del recuerdo vívido del sufrimiento con que alguien se encuentra, que provoca un grito de rebeldía por uno mismo y por los demás. Las personas que “aprenden” del sufrimiento, que no reprimen ni olvidan el dolor, son capaces de transformar la realidad del sufrimiento en una actividad llena de sentido. Esto se debe a que

... todo sufrimiento que no las destruye les enseña a amar más la vida; les enseña a estar más disponibles para trabajar para cambiarla. Este sufrimiento las hace más sensibles al dolor del mundo. Puede enseñarnos a tener un mayor amor a todo lo que existe.¹³²

En esta clase de sufrimiento, pues, la expresión y la acción son poderosos contrapuntos ante la depresión y la desesperación, y actúan como instrumentos para salir del sufrimiento que debilita y enmudece.

Por el contrario, el sufrimiento sin sentido nos priva de la actividad de vivir. Simplemente destruye, no cambia. Los afectados por este tipo de sufrimiento no perciben ninguna posibilidad, lo que les conduce al abandono de toda esperanza y a la apatía. La persona así afectada, como señala también Simone Weil, no puede cuidar de

132. *Ibid.*, 125.

nadie más que de sí misma, no empatiza con nadie, y la alienación la separa cada vez más de los demás. Se convierte en pre-ocupada con su sufrimiento y excluye todo lo demás. Como resultado, la muerte y el cese de toda actividad llegan a ser un atractivo para salir del sufrimiento. Este sufrimiento generalmente impone el silencio como respuesta, lo que aleja aún más de los demás a quien sufre, y hace que se vuelque completamente sobre sí misma; destruye su capacidad de comunicación.

Según D. Sölle, es válida esta distinción entre el sufrimiento que tiene sentido y el que no lo tiene, puesto que describe mejor que otras nuestra realidad. Más importante aún es el que nos impide crear una jerarquía de sufrimientos –como la de determinar que unos sufrimientos tienen más sentido que otros, o que unos sufrimientos son “justos” y otros “equivocados”– lo que puede destruir nuestra capacidad de percibir el sufrimiento en conjunto. Para D. Sölle

No hay sufrimientos equivocados. Hay un sufrimiento imaginario, vergonzoso, aparentado, simulado, fingido. Pero la afirmación de que alguien sufre por una razón justa o equivocada presupone un juicio divino, que lo penetra todo, capaz de distinguir históricamente formas obsoletas de sufrimiento de otras actuales, en vez de dejar esta decisión a las personas que sufren.¹³³

Este último punto parece de extrema importancia para el sufrimiento de las mujeres: corresponde a quien sufre determinar en sus circunstancias qué sufrimiento tiene sentido y cual no. A través de su propio discernimiento, debe llegar a comprender su sufrimiento y a decidir personalmente si ese sufrimiento es para un objetivo mayor o si es simplemente un martirio pasivo.

Otro aspecto del trabajo de D. Sölle que quiero subrayar ahora es su opinión sobre el sufrimiento del inocente. Explora profundamente la experiencia de sufrimiento extremo e inmerecido en el que

133. *Ibid.*, 106-107.

Dios puede aparecer con frecuencia más como un tirano y un vengador de su honor que como Alguien que ama, acompaña, y protege a quien se encuentra en medio del un agudo sufrimiento. Aunque utiliza a Job como la figura emblemática del inocente que sufre, no se deja guiar por las imágenes de Dios a las que con frecuencia recurre quien se encuentra en medio de este sufrimiento.

En la historia de Job, destaca ella las tres principales interpretaciones de Dios que también tienen las mujeres inocentes que sufren. La primera imagen de Dios que brota con frecuencia es la del Dios "tirano que prueba". Es la imagen de Aquel que inventa pruebas absurdas que implican un agudo sufrimiento y que cada vez es más imposible que nadie las supere satisfactoriamente. Como ocurre con Job, pronto se hace clara para quien sufre la insensatez de estas pruebas. No tienen otro objetivo que demostrar el poder y el capricho de un Dios así imaginado.

Lo que se debe hacer frente a ese Dios, siguiendo el ejemplo de Job, es mantenerse, quejarse, y luchar contra esa imagen que oscurece la inocencia de quien sufre y la bondad de Dios. Lo mismo que Job se empeña en no tener nada que ver con ese Dios tirano, del mismo modo, sugiere D. Sölle que la persona inocente que sufre debe rechazar "permitirse el ser el objeto de prueba de ese Dios". Al rechazar esta imagen de Dios, la persona que sufre se hace más fuerte, puede insistir en sus derechos, y pedir justicia en su sufrimiento. Al hacerlo así, su imagen de Dios no le sigue impidiendo que mejore su situación.

Según D. Sölle, la segunda imagen posible de Dios que nos muestra el relato de Job, y que frecuentemente tienen muchos inocentes que sufren es la de Aquel que castiga, que se venga implacablemente de las ofensas de la gente. Esta imagen da cuenta del sufrimiento a causa del pecado y como castigo de la culpa, puesto que un Dios justo nunca rechazará a un inocente. Por lo tanto, cualquiera que sufra debe ser culpable y merecer ese castigo.

Lo mismo que hace Job insistiendo tanto en la verdad de su inocencia como en la realidad de su sufrimiento, según D. Sölle, debe hacer el inocente que sufre, y aprender a cuestionar la imagen de un Dios cuya esencia es "poder" para castigar, y no "justicia". Al intentar comprender por qué sufre el inocente, se debe prescindir de una imagen de Dios que combina justicia y omnipotencia.

La tercera interpretación de Dios, descrita en el libro de Job, y que debe ser rechazada, es la de un creador todopoderoso que llama a la sumisión y a la obediencia al ser humano que sufre. Es la imagen que subraya el poder definitivo del Creador de todo lo que existe y el temor a Él, y al mismo tiempo subraya la total insignificancia de los seres humanos en relación a ese Dios. La persona que sufre, a la luz de esta imagen de Dios, no tiene ningún derecho. La justicia y el cuidado que Dios tiene para con sus criaturas queda ensombrecido por la distancia, la pureza, la justicia, y el poder de ese Dios.

Al interpretar el sufrimiento de Job, D. Sölle implica que lo que el inocente puede hacer es abandonar y rechazar las imágenes destructivas de Dios. Debe alejarse del Dios tirano, del Dios vengador y del Dios creador todopoderoso y aceptar una cuarta interpretación, la de un Dios que se toma en serio la protesta y la rebelión de quien sufre, Aquel que da testimonio de su inocencia y le rescata de una culpabilidad debilitante, y Aquel que se convierte en un verdadero abogado y redentor, una auténtica ayuda y compañía. Para D. Sölle, este Dios es aquel que ha sufrido y que conoce por sí mismo lo que es el sufrimiento inmerecido y profundo. El cristiano, al abandonar esas imágenes destructivas de Dios, puede acercarse al Dios descrito en la "buena noticia".

Este breve resumen del importante estudio de D. Sölle sobre el sufrimiento no agota las muchas intuiciones que nos proporciona para dar respuesta al sufrimiento de las mujeres. Ni mucho menos sus ideas acerca de la importancia del lenguaje y de la expresión para pasar del sufrimiento al cambio; su manera de comprender la

aceptación y la afirmación de las respuestas cristianas al sufrimiento, y la distinción que hace entre el sufrimiento que tiene sentido y el que no, así como su consejo de liberarse de las imágenes destructivas de Dios en el sufrimiento del inocente. Todas estas ideas resultan especialmente útiles para la elaboración de respuestas, teológica y espiritualmente viables, a las experiencias de sufrimiento de la mujer. Más adelante retomaremos sus aportaciones.

El sufrimiento trágico de Wendy Farley

En un trabajo más reciente sobre la teología del sufrimiento, Wendy Farley se centra con más intensidad aún en el tema del sufrimiento extremo y sin sentido del que hablaba Dorothee Sölle. En su libro *Tragic Vision and Divine Compassion* se concentra en la eterna pregunta de por qué los buenos o los más vulnerables tienen que sufrir, y con frecuencia son destruidos por lo que escapa a su control. Afirma.

Una vez que el sufrimiento humano es posible, nada restringe su alcance, de modo que las personas más amables, o las más débiles, o las más admirables puedan ser protegidas de él por arte de magia. Nada impide al sufrimiento, en su intensidad, llevar a la gente a la desesperación mediante la tristeza, el dolor, o la crueldad. Una vez que el sufrimiento se sitúa como un componente esencial de la existencia humana, el sufrimiento radical amenaza a toda persona. Nadie está protegido de un sufrimiento que es tan terrible como para partir el alma.¹³⁴

La preocupación de W. Farley se centra en este sufrimiento que ella llama "radical" o "trágico", a cuya destrucción son más vulnerables las personas virtuosas o inocentes, y en la falta de respuestas adecuadas a este sufrimiento por parte de las teodiceas tradicionales. En su opinión, ante al sufrimiento radical, las teodiceas tradi-

134. WENDY FARLEY, *Tragic Vision and Divine Compassion. A Contemporary Theodicy*. Louisville, 1990, 34.

cionales se han limitado a exorcizar los demonios que susurran que la vida es vana, el sufrimiento sin sentido y el cosmos un vacío maligno. W. Farley busca un esquema conceptual alternativo en el que tratar el sufrimiento radical de manera más efectiva.

La autora empieza por definir este sufrimiento radical o trágico como esa forma de sufrimiento "que tiene el poder de deshumanizar y degradar a los seres humanos... y que no procede del castigo ni del abandono. De esta forma de sufrimiento brota la sensación de que se sufre no porque se haya hecho algo malo, sino porque hay algo que no funciona en el modo mismo en que la vida está condicionada o estructurada. Implica un sentimiento de vulnerabilidad y de contingencia radical, una sensación de que se está a merced de algo o de alguien que busca destruir la vida y todo lo bueno y verdadero. No importa lo que se haga, lo bien que se comporte uno, o lo bien que se justifique el sufrimiento que acontece, se es vulnerable hasta una destrucción que puede no sólo arrebatar la vida, sino que puede destrozarse hasta la misma humanidad y dignidad.

W. Farley reconoce también que este sufrimiento radical al mismo tiempo es concreto y está contextualizado, y brota de un conjunto concreto de circunstancias culturales, económicas, sociales, y personales. Se experimenta inmediata y personalmente. De modo que no se trata de "tu" o "su" sufrimiento; es "mi" o "nuestro" sufrimiento. Debido en parte a estas características específicas, este sufrimiento inocente o inmerecido despoja a quien sufre de su humanidad y de su dignidad, sobre todo porque no se puede entender como merecido o con un objetivo. A pesar de la originalidad de cada una de estas experiencias individuales de sufrimiento radical, lo que permanece inmutable es que ese sufrimiento radical es destructivo e injusto.

El sufrimiento radical se hace presente cuando la negatividad de una situación se experimenta como un asalto sobre la propia personalidad *como tal*... El sufrimiento radical aísla y degrada lo que

hace a una persona más humana. Este asalto reduce su capacidad de ejercer la libertad, de sentir afecto, de amar a Dios. El sufrimiento radical atenaza el espíritu de quien sufre, entumeciéndolo y disminuyendo su alcance. Lo que diferencia al sufrimiento radical no está en su intensidad ni en su injusticia, sino en su poder sobre la persona que sufre.¹³⁵

Quizá, como apuntaba D. Sölle a propósito de la aceptación mística del sufrimiento, hace falta la fuerza de Dios para romper esta clase de poder.

Este “poder sobre la persona que sufre” implica no sólo consecuencias físicas, sino también emocionales y espirituales, como ya apuntó Simone Weil al hablar de la aflicción y Dorothee Sölle al hacerlo sobre el sufrimiento sin sentido. La dignidad fundamental de la persona se ve asaltada hasta el extremo del odio a sí misma y la desesperación, y tanto la persona como su autoconcepto quedan paralizadas por la situación:

El sufrimiento radical define al ser humano como una víctima, de manera que se convierte en una criatura deforme cuyo *habitus* es el sufrimiento. Toda experiencia queda absorbida en el sufrimiento y la persona que sufre se ve atravesada por su dolor. El pasado desaparece y el futuro no es sino una miserable repetición del presente... El sufrimiento radical es la herida incurable de la desesperación que anula el futuro, corta las relaciones y retira todo posible significado a ese sufrimiento.¹³⁶

Debido a esta degradación, sobre todo si el sufrimiento se prolonga, la persona que padece ese sufrimiento radical puede perder de vista que ha sido agraviada y se incapacita para defenderse eficazmente. De este modo, ese sufrimiento puede convertir a la persona en incapaz de autodefensa, porque la chispa del respeto a sí misma y de la propia dignidad se ha extinguido debido a la humillación y

135. *Ibid.*, 53-54.

136. *Ibid.*, 58-59.

al dolor. De modo que este sufrimiento trágico o radical no hace más fuerte a la persona que sufre, ni más sabia, o animosa o compasiva; no conlleva ningún bien, sino que daña y destruye a sus víctimas.

Al estudiar este sufrimiento, y como respuesta alternativa a las dadas por las teologías tradicionales que hemos mencionado en el capítulo anterior, W. Farley propone una teodicea que incorpora una visión trágica de la realidad, así como una fenomenología de la compasión divina. En el desarrollo de esta teodicea alternativa explica tres aspectos en los que rompe con las teodiceas tradicionales.

En primer lugar, coloca el sufrimiento, no el pecado, en el centro del problema del mal, puesto que para ella el sufrimiento supone un desafío más radical a la fe cristiana. En segundo lugar, el esquema conceptual de sus reflexiones está estructurado en torno a la tragedia, más que en torno a la Caída. Se ocupa de la tragedia

... con objeto de encontrar categorías para el mal que no justifiquen ni expliquen el sufrimiento... La tragedia está enraizada en un convencimiento profundo del valor de la creación... atraída por un deseo de justicia, pero que no se satisface en la historia... Tampoco especula sobre una Caída, ni sobre una armonía escatológica que sustituyan adecuadamente a la justicia histórica y a la compasión.¹³⁷

En tercer lugar, rechaza la asunción de que el modelo adecuado del poder divino es el poder de dominar. Para ella, el concepto de omnipotencia apenas ilumina nuestra comprensión de un Dios radicalmente distinto, aunque bueno, y de este modo busca una metáfora distinta de ese poder divino en medio del sufrimiento radical –un poder modelado por el amor y que se expresa en compasión, más que en dominio.

Lo que más destaca en su estudio, y lo más importante para el debate actual, es el segundo aspecto en que se aparta de las teodi-

137. *Ibid.*, 13.

ceas tradicionales —el afán por encontrar un esquema conceptual alternativo para tratar las experiencias de sufrimiento radical. Para ella, y gracias a la incorporación del concepto de tragedia, en vez de poner el énfasis en la Caída, el sufrimiento radical en un mundo ordenado por un Dios misericordioso y amante ni se explica ni se justifica, sino que se reconoce y se afirma en toda su poderosa capacidad de destrucción.

La tragedia clásica, lo mismo que nuestra existencia diaria, da testimonio de una realidad en la cual “el sufrimiento es crudo, no redundante en justicia ni en utilidad; atestigua el poder del absurdo o de la maldad, o de una fuerza extraña para echar abajo lo noble y lo bueno”.¹³⁸ En su opinión, semejante sufrimiento, especialmente a escala masiva, como en el régimen de Pol Pot, en El Salvador, en Irlanda del Norte y en Oriente Medio, no se puede resolver mediante explicaciones que se apoyen en la Caída, o que apelen al sufrimiento como una necesidad de retribución penal, de purgación, de justificación, de pedagogía o de redención. La espantosa crueldad del sufrimiento humano radical desafía a estos intentos para justificarlo. Como esquema alternativo para confrontar ese sufrimiento, y “al contrario de las teodiceas tradicionales, la tragedia no intenta penetrar la opacidad del mal ofreciendo justificaciones al sufrimiento. Reconoce que ciertos tipos de sufrimiento son absolutamente injustos”, y que ese sufrimiento debe ser un componente esencial de la reflexión teológica.

En opinión de W. Farley, la tragedia proporciona un esquema viable para confrontar ese sufrimiento que impone sobre nosotros una visión oscura de la realidad, pero también presupone un orden moral que trasciende esta visión oscura mediante la aprehensión de una bondad definitiva. En la tragedia, el énfasis sigue estando en “el problema de la *injusticia* de ciertos acontecimientos más que en la *justicia* de castigar a los pecadores. La justicia no queda res-

138. *Ibíd.*

taurada tanto cuando se castiga a quien sufre, sino cuando se le reivindica y se deja de perseguirle”.¹³⁹ De este modo, atraída por un deseo de justicia, la tragedia, que para W. Farley constituye una alternativa, conserva el filo agudo de la ira ante la injusticia y la capacidad destructiva del sufrimiento, al mismo tiempo que mantiene el convencimiento de un orden ético más amplio en el que tiene lugar nuestro sufrimiento. Según ella, un estudio de la tragedia puede, por lo tanto, ayudar a la teología a enfocar el problema del mal de un modo nuevo, al mismo tiempo que a tomarse más en serio las experiencias actuales y concretas de sufrimiento.

Por ejemplo, el sufrimiento radical confronta a la teología con un problema que no puede ser tratado en el contexto de la Caída, puesto que una teología gobernada por la culpa no está equipada para reconocer y responder a la existencia de un sufrimiento injusto y destructivo. Por otra parte, al tratar del sufrimiento, la tragedia reconoce y muestra que la amenaza y la realidad del sufrimiento radical forma parte de la misma condición de nuestra existencia humana encarnada. La tragedia

... sitúa al mal en un contexto que es más inclusivo que la culpa humana. Esto no significa que el pecado, la maldad, la crueldad y la indiferencia no tengan nada que ver con el mal. Pero toda acción humana tiene lugar en un contexto que no está solamente moldeado por la decisión o el deseo humanos.¹⁴⁰

La tragedia permite ver a la teología que la creación es buena, que las criaturas y las relaciones son buenas, pero que están también condicionadas por una existencia finita que implica conflicto, ignorancia, decepción, fragilidad y limitación. Esta “estructura trágica”, como ella la llama, no es mala en sí misma, pero hace que el sufrimiento sea no sólo posible, sino inevitable, anterior a toda acción humana.

139. *Ibíd.*, 29.

140. *Ibíd.*, 31.

La tragedia, por lo tanto, ofrece una alternativa al paradigma tradicional basado en la Caída y en la culpa en la que

... la visión trágica sitúa la posibilidad del sufrimiento en las condiciones de la existencia y en la fragilidad de la libertad humana. Las mismas estructuras que posibilitan la existencia humana nos sujetan al poder destructor del sufrimiento. Al no ser la culpa el problema principal, la expiación y el perdón no pueden ayudar a trascender la tragedia. El sufrimiento trágico no puede ser expiado, debe ser desafiado. La compasión es el poder que sobrevive para resistir al sufrimiento trágico.¹⁴¹

De este modo, el sufrimiento del que se ocupa la tragedia es el inmerecido y el que tiene el poder de dañar y de destruir a la persona que sufre. Este sufrimiento radical implica un mal tan poderoso que destruye toda posibilidad de cambio, de armonía, y hasta de esperanza. Para W. Farley, lo que puede restablecer esa posibilidad es una combinación de resistencia y de compasión. Si no se puede vencer al sufrimiento y a la destrucción, sí se puede resistir a ellos. La tragedia se trasciende en la misma resistencia, en esa negativa a dejar de apasionarse por la justicia. La compasión es el poder que resiste y desafía a ese sufrimiento trágico con la fuerza moral de la pasión por la justicia y la esperanza. Por lo tanto, según W. Farley:

La visión trágica está marcada por el sufrimiento, pero la tragedia se caracteriza más por el desafío que por la desesperación. El principio de la visión trágica es la ira y la tristeza ante el sufrimiento. El horror al sufrimiento provoca resistencia. Como tal, es una respuesta ética (y en definitiva, teológica) al sufrimiento: empieza y termina en la compasión.¹⁴²

En los capítulos que siguen trataremos otras opiniones de W. Farley sobre la tragedia y la compasión divina. Al tema de la resistencia al

141. *Ibíd.*, 29.

142. *Ibíd.*, 37.

sufrimiento se le presta más atención en los escritos teológicos de las mujeres de color. Vamos a aproximarnos a una antología de escritos de teólogas afroamericanas, para completar esta sección de mi trabajo sobre los estudios acerca del mal y del sufrimiento llevados a cabo por mujeres.

Las aportaciones feministas

Las mujeres de color han hablado mucho de resistencia y de desafío ante sus sufrimientos, como lo atestigua una reciente antología de escritos de mujeres sobre estos temas, titulada *A Troubling in My Soul*, editada por Emilie M. Townes.¹⁴³ En esta compilación de ensayos llevados a cabo por varias eruditas y profesionales, las autoras utilizan experiencias pasadas y actuales de mujeres afroamericanas para formular enfoques orientados a la praxis para confrontar el mal y el sufrimiento en sus comunidades. Como afirma Kathleen Sands, las feministas, en este caso, se preocupan menos por teorizar acerca del sufrimiento o por "reformular a Dios, que por encontrar recursos para combatir las injusticias en la vida de las mujeres afroamericanas".¹⁴⁴ Uno de esos recursos que aparece repetidamente en estos escritos es la resistencia.

Por ejemplo, en un ensayo que empieza formulando una teología del sufrimiento desde una perspectiva feminista, M. Shawn Copeland habla de la resistencia como un rasgo característico de los relatos de esclavas narrados por mujeres afroamericanas que "se abren paso entre sus penas, dominando sus sufrimientos, en vez de ser dominadas por ellos".¹⁴⁵ Cuando a estas mujeres se las deja hablar, cuando cuentan e interpretan sus experiencias con sus propias pa-

143. EMILIE M. TOWNES (Ed.), *A Troubling in My Soul. Womanist Perspectives on Evil and Suffering*. Maryknoll, N.Y. 1993.

144. K. SANDS, o.c., 56.

145. M. SHAWN COPELAND, "Wading through Many Sorrows. Toward a Theology of Suffering in Womanist Perspective", en E. M. Townes, o.c., 118.

labras, descubren su papel activo como agentes de la resistencia más que como sujetos pasivos de la opresión. A partir de esos escritos, M. Copeland entresaca diversas formas de resistencia que permitieron a estas mujeres sobrevivir a las brutalidades de la esclavitud, “dar sentido” a su sufrimiento, y convocar a otras a ayudar a cambiar las condiciones en las que vivían.

Para estas esclavas, la resistencia incluía la defensa y el desafío verbales. El descaro o la impertinencia se usaban con frecuencia para confrontar y soportar las situaciones en las que se abusaba de las personas física, psicológica y socialmente. Como afirma M. Copeland:

Las esclavas negras utilizan el descaro para mantener, recuperar y asegurar su autoestima; para conseguir y mantener una distancia psicológica; para decir la verdad; para desafiar “la atmósfera de ambigüedad moral que las rodea”; y a veces, para protegerse contra el asedio sexual.¹⁴⁶

Lo mismo que ocurría con el vínculo que establecía D. Sölle entre la formulación del sufrimiento y la fuerza para salir de él, el lenguaje era para estas mujeres una forma fundamental de resistencia, al mismo tiempo que una conducta audaz y valiente. El ingenio, la astucia, y el coraje moral se utilizaban para conseguir algo de libertad psicológica frente a los amos crueles e injustos. A veces, a pesar de las posibles represalias, se llegó a la lucha física para mejorar la situación. Sobre todo, estas mujeres resistieron el sufrimiento que se les imponía mediante el rechazo a ser conquistadas psicológicamente o deshonradas físicamente.

Según la lectura que M. Copeland hace de estas narraciones, otro recurso fundamental utilizado por estas mujeres era su consciencia religiosa. Al adaptar sus prácticas cristianas, sus rituales, y sus valores a sus experiencias concretas, a sus expectativas religiosas y

146. *Ibíd.*, 121.

culturales y a sus necesidades personales, esas mujeres se formaron una imagen de sí mismas y modelaron un mundo interior, una escala de valores, y fijaron posiciones ventajosas desde las que juzgarse a sí mismas y al mundo circundante.

Utilizando materiales bíblicos cristianos, también mitigaron su dolor al compararlo con el acontecimiento bíblico de la liberación de los pueblos oprimidos llevada a cabo por Dios, y expresaron su dolor y su esperanza de libertad en sus *negros espirituales*. Estos relatos y estos cantos hablan de la misericordia de Dios, atestiguada en los modos en los que los pueblos esclavizados se encontraron con Dios en medio de sus sufrimientos y sus luchas, y describen cómo Dios sufría junto a ellos, como aparece en la cruz de Jesús. Los negros espirituales también funcionaron como un medio de resistencia al ser utilizados como mensajes cifrados, que significaban el movimiento de los esclavos en el Metro.

La resistencia no es sólo un rasgo característico de estos relatos narrados por las mujeres afroamericanas; es también un elemento clave en la emergente teología del sufrimiento desde la perspectiva feminista llevada a cabo por M. Copeland. Afirma que las mujeres negras pueden aprender la resistencia de sus antepasadas, para identificarse y dismantelar las imágenes que se han utilizado para dominarlas y humillarlas. Un modo de hacerlo consiste en revalorizar las virtudes cardinales cristianas a la luz de la experiencia de las mujeres negras. Lo mismo que otras autoras recogidas en esta antología, M. Copeland exige una revisión y una reinterpretación críticas de virtudes como la paciencia, el amor, el servicio, la fe, la esperanza, y la mansedumbre, para distanciarse de toda forma de masoquismo. Más en general, pide a las mujeres negras que evalúen críticamente todos los dogmas cristianos desde su experiencia y anima a una dialéctica entre la opresión, la reflexión sobre la experiencia de esa opresión y la acción para resistir y cambiarla. Al hacerlo así, como aparece en los relatos que analiza, espera demostrar que “la matriz de la dominación es sensible a la actuación

humana; la lucha de las mujeres negras demuestra que se puede actuar –y hacerlo mansa e ingeniosamente”.¹⁴⁷

Además, lo mismo que D. Sölle, otro componente de su teología del sufrimiento es el papel esencial de la memoria para reaccionar en las situaciones de sufrimiento:

Para la comunidad esclava, la memoria era una acción vital y fortalecedora. Recordar daba a los esclavos acceso a “nombrar, situar y otorgar significado”, y de este modo, a recobrar, reconstruir la propia identidad, la propia cultura y el propio yo. La memoria era, pues, una esencial fuente de resistencia.¹⁴⁸

Al recordar y volver a narrar las vidas y los sufrimientos de aquellas que “pasaron por ellos” no solamente se honra a las que han sufrido antes, sino que también se fortalece la propia lucha para imitar las estrategias que adoptaron para controlar su propio sufrimiento. Mediante el recuerdo, también la solidaridad se intensifica.

Y finalmente, la teología que desarrolla M. Copeland acerca del sufrimiento subraya la necesidad de rechazar “toda tendencia hacia una espiritualización *artificial* del mal y del sufrimiento, del dolor y de la opresión”. Lo mismo que a otras autoras de esta antología, le preocupa que cualquier teología del sufrimiento viable para las mujeres afroamericanas evite *per se* condonar el sufrimiento y considere un agravio cualquier sufrimiento o degradación de las mujeres negras. Para ella, el énfasis en una teología del sufrimiento necesita seguir comprendiendo y clarificando “la Palabra liberadora y la acción de Dios en Jesús de Nazaret para todas aquellas que luchan contra los principados y las estructuras, los poderes y las fuerzas del mal”.¹⁴⁹ Anima a las mujeres de color a invitar a Dios a ser su compañero en la liberación de los negros, y a utilizar su sufrimiento no

147. *Ibíd.*, 124.

148. *Ibíd.*, 121.

149. *Ibíd.*, 123.

como una justificación para una posterior victimización, sino para lograr la emancipación. Lo mismo que las esclavas de los relatos que analiza, M. Copeland anima a las mujeres de color a ser “testimonios vivos del poder de la gracia divina, no solamente para sostener a los hombres y a las mujeres en su lucha contra el mal, sino para capacitarles para convertir la victimización en un triunfo cristiano”.¹⁵⁰

Otra feminista, Clarice Martin, algunos de cuyos escritos están también recogidos en la antología de E. Townes, se hace eco de este asociarse con Dios como un medio para combatir el mal que abruma a las mujeres afroamericanas. Basándose en un estudio de Maria Stewart, pensadora del siglo XIX, C. Martin encuentra en los escritos de M. Stewart lo que ella llama “la praxis de un compromiso activo y de oposición al sufrimiento y al mal provocados por el racismo”, y señala que M. Stewart creía que la resistencia era la forma suprema de obediencia a Dios. En la autobiografía espiritual de M. Stewart, esta praxis de compromiso de oposición aparece como la postura que activamente confronta y resiste las causas y los efectos del sufrimiento y del mal, y que es alabada como una respuesta adecuada y efectiva al racismo individual e institucional.

En su estudio de los escritos de M. Stewart, C. Martin encuentra también, no una justificación estándar de Dios en medio de una atroz opresión racial, sino una preocupación por “cómo Dios está cerca y toma partido por los desposeídos”. Mediante la utilización de las tradiciones bíblicas, M. Stewart afirma y proclama en sus escritos un Dios que se implica en la historia, que lucha contra los males opresores de la vida, y que anticipa una justicia social, económica y política para los pobres y los despreciados de la sociedad. Utilizando comparaciones pragmáticas y polémicas entre los relatos bíblicos y el sufrimiento racista actual, M. Stewart llega a un dogma fundamental de la fe religiosa afroamericana: que Dios es un Dios de liberación y de libertad, y se hizo hombre en Jesucristo para que

150. *Ibíd.*, 119.

el reino de Dios se haga una realidad liberadora para todos. Como afirma C. Martin, para M Stewart y otras muchas afroamericanas, “la Biblia da testimonio de Dios como Alguien que mantiene y procura poderosa y creativamente la libertad y la formación de una comunidad para los extranjeros y para los alejados”.¹⁵¹

Este Dios no sólo procura poderosa y creativamente la libertad y la vida de los oprimidos, sino que también quien sufre se asocia al trabajo de Dios para hacer efectiva la justicia divina en la historia. C. Martin afirma:

La liberación del sufrimiento, del mal, y de la opresión se percibía como representativa del inicio de un viaje en el que la persona actúa *con* Dios para iluminar las realidades de la libertad y de la justicia y de la formación de la comunidad en el interior de las instituciones sociopolíticas y religiosas de una sociedad. Es la combinación de “las acciones poderosas de Dios” y de la “respuesta humana” la que trastoca el sufrimiento y la opresión que distorsiona los planes de Dios... Los hombres son liberados y se forma la comunidad no simplemente por el fiat divino, sino por el conflicto, la lucha y la opción humana... la libertad buscada y realizada es al mismo tiempo política y espiritual, la camaradería que se crea es al mismo tiempo social y religiosa.¹⁵²

Así, según Martin, a través de un asociarse con Dios que resiste activamente a las manifestaciones del mal, las personas de color que sufren evitan la parálisis y la sumisión pasiva frente al mal y al sufrimiento destructivos, y pueden empezar a afianzar una personalidad y una vida verdaderamente humanas en la comunidad afroamericana.

Las escritoras de la antología de E. Townes, además de encontrar recursos para combatir las injusticias perpetradas contra la comuni-

151. CLARENCE MARTIN, “Biblical Theodicy and Black Women’s Spiritual Autobiography”, en E. Townes, o.c., 24, 26.

152. *Ibíd.*, 24, citando a Stewart.

dad afroamericana, redefinen también los conceptos de pecado y de sufrimiento desde una perspectiva feminista, como podemos ver en los trabajos de Delores Williams y de la misma Townes. D. Williams, utilizando como fuente experiencias tanto de mujeres como de varones de color, redefine la noción de pecado desde la perspectiva feminista y sitúa a la culpa del lado de la sociedad en su conjunto, así como en el interior de la misma comunidad afroamericana.

A medida que va investigando las diversas maneras en que las afroamericanas han hablado del pecado, a lo largo de la historia, en sus cantos, en los relatos autobiográficos de ex-esclavas y en la Teología Negra, Williams explica el desarrollo de una conciencia característica de la mujer de color sobre el pecado que tiene en cuenta las condiciones sociales que provocan la falta de autoestima personal y perpetúan la deshora física de las mujeres afroamericanas.

Como ejemplo, muestra cómo, en los relatos autobiográficos de las mujeres de color del siglo XIX y de principios del siglo XX, el desarrollo de la conciencia femenina de pecado “pasa con frecuencia de ser un sentimiento de falta de autoestima personal a un sentimiento de “ser alguien” al que da origen un encuentro con Jesús. Alcanzar este nivel de “sentirse alguien” significa lo que ellas perciben como una liberación. Más que identificar los pecados concretos individuales, estas autobiografías muestran que la falta de autoestima personal parece brotar de un tipo de pecado que se entiende con frecuencia como una realidad ontológica que existe por sí misma. Más que considerar el pecado como actos concretos de desobediencia o de injusticia, estas escritoras parecen decir que hay algo corrupto en la misma naturaleza de la existencia humana y en las relaciones humanas cotidianas.

D. Williams vincula este desarrollo de la conciencia femenina de pecado con el método utilizado por James Cone para descubrir el modo en que una sociedad arrebató la dignidad de las personas. Utilizando las creencias de Cone y de la comunidad de color acer-

ca del pecado social, las teólogas feministas, según D. Williams, “proclaman que la manera en que la sociedad devalúa a la mujer de color es también un pecado. Para las mujeres de color el ser mujer constituye su dignidad. Devaluar su ser mujer es arrebatarles su dignidad”.¹⁵³ De este modo, al elaborar una noción feminista de pecado a partir de la creencia de la Teología Negra en el pecado social, D. Williams redefine el pecado como la devaluación de la femineidad de la mujer de color, y la deshonra de sus cuerpos, mediante el exceso de trabajo, el linchamiento y la violación “como el pecado social que el patriarcado ha cometido contra las mujeres de color y contra sus hijos”.¹⁵⁴

Además, D. Williams, desde su enfoque feminista, distingue cuatro características del pecado. En primer lugar, esta perspectiva toma muy en serio el cuerpo humano y sus recursos sexuales, de modo que el abuso y el agotamiento de estos recursos constituyen una deshonra, y por lo tanto un pecado. Segundo, considera que devaluar la femineidad y la sexualidad (independientemente de la orientación sexual) de las mujeres de color es un pecado, puesto que el hecho de ser mujer por parte de las mujeres negras, es estar hecha a imagen de Dios, igual que todo ser humano. Tercero, también se toma en serio la reducida autoestima de las mujeres de color, y por eso, la salvación para la comunidad afroamericana debe incluir el restablecimiento de la autoestima de las mujeres de color. Cuarto, considera que existe además un paralelismo entre la deshonra de los cuerpos de las mujeres de color, y la deshonra de la naturaleza, y exige un trabajo común permanente que suavice esas formas de pecado que son la desvalorización y la deshonra.

Antes de pasar a otro punto me parece importante resaltar que el movimiento que va desde el sufrimiento infligido por este pecado

153. DELORES S. WILLIAMS, “A Womanist Perspective on Sin”, en E. Townes, o.c., 145.

154. *Ibid.*, 144.

social de desvalorización y de deshonra, desde ese sentimiento de indignidad, a “ser alguien” ha tenido lugar gracias a un encuentro de muchas mujeres con Dios o con Jesús. Por ejemplo, D. Williams señala que “a través de un encuentro con Jesús, estas mujeres de color adquieren la fuerza no sólo para creer que se puede alcanzar la victoria sobre este fallo de la existencia llamado pecado”. Este encuentro también da fuerza a algunas para “predicar y para creer que el ministerio de la predicación es una vocación propia de la mujer”.¹⁵⁵ Para estas mujeres, la liberación de los efectos del pecado social tiene lugar con frecuencia en medio de experiencias místicas o visionarias, aparentemente provocadas por la depresión mental o incluso por una inclinación al suicidio asociada con el sentimiento de indignidad. De este modo, en una situación de sufrimiento amenazante, estas mujeres dan testimonio de un encuentro con Dios o con Jesús a partir del cual su vida queda transformada.

Además del pecado, también el sufrimiento se redefine desde una perspectiva feminista. Basándose en los escritos de Audre Lorde,¹⁵⁶ Townes lo define como “un dolor no examinado ni asimilado”, una reacción pasiva ante lo que le proporciona a cada una la vida. Distingue el sufrimiento del dolor de la siguiente manera:

El sufrimiento es el ciclo inevitable de volver a vivir una y otra vez cuando los acontecimientos o las personas lo desencadenan. Es un proceso estático que generalmente termina en opresión. El dolor es una experiencia que se reconoce, a la que se pone nombre, y después se utiliza para la transformación. Es un proceso dinámico que apunta a la transformación.¹⁵⁷

Para ella, el sufrimiento es un fallo en el uso de la libertad, un modo de ser que impide una acción eficaz y que el individuo y la comunidad digan “no” a su opresión. El sufrimiento, según esta defini-

155. *Ibid.*, 142.

156. AUDRE LORDE, “Eye to Eye. Black Women, Hatred and Anger” en *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Trumansburg, N.Y. 1984.

157. E. TOWNES, o.c., 84.

ción, es pecaminoso, porque la persona que sufre no ejercita su libertad para elegir, por sí misma, pasar del sufrimiento a la justicia. De este modo, el desafío que se le plantea a la comunidad afroamericana en lo que respecta al sufrimiento, tal y como Townes lo percibe, consiste en trabajar “conjuntamente para dar el paso del sufrimiento al dolor, individual y comunitariamente”.¹⁵⁸

Pero esto no lo hacen los seres humanos solos. Las ideas de Townes se fundamentan en la fe en la resurrección, en que el sufrimiento no es definitivo, gracias a la imagen que Dios da de sí mismo en la muerte y la resurrección de Jesús. En su opinión, si se toma en serio la resurrección

El verdadero sufrimiento ha desaparecido gracias al acontecimiento redentor de la resurrección. A través del Siervo sufriente, Dios ha hablado contra el mal y la injusticia. La cruz y la tumba vacías son símbolos de la victoria. Los oprimidos son liberados para luchar contra la injusticia, no por su sufrimiento, sino porque su dolor puede ser reconocido y formulado como injusticia y como ruptura. La resurrección lleva a la humanidad a pasar del sufrimiento al dolor y a la lucha. La resurrección es la irrupción de Dios en la historia para transformar el sufrimiento en plenitud –para hacer que la persona se transforme de víctima en agente de cambio. El mensaje del evangelio llama a la transformación.¹⁵⁹

Townes también subraya que “la reflexión ética feminista rechaza el sufrimiento como voluntad de Dios”, y haciéndose eco de la preocupación de W. Farley, “cree que es un ultraje que exista al sufrimiento”.¹⁶⁰ En su opinión, la ética feminista pretende cambiar la situación de sufrimiento, desafiando con fuerza su inevitabilidad y su conveniencia. Después de definir el sufrimiento, Townes nos avisa de que puede convertirse en un instrumento de opresión, lo mismo que ocurre con cualquier teoría que lo acepte como bueno.

158. *Ibíd.*

159. *Ibíd.*, 84.

160. *Ibíd.*, 78, 83-84.

Como podemos ver en este resumen de la antología de Townes, estos escritos feministas sobre el sufrimiento y el mal manifiestan con bastante frecuencia su confianza en la definitividad de la justicia de Dios. La fe en Él es lo que sostiene a muchas de estas mujeres, pero esta fe no tiene como objetivo promover la pasividad o sustituir unas respuestas por otras. Igual que hacían las autoras que escribían sobre el tema del abuso, cuyas opiniones hemos recogido en otras partes de este libro, las feministas representadas en la antología de Townes critican la utilización de las fuentes cristianas para mantener la opresión de las mujeres de color. Exigen una revisión sustancial de las doctrinas eurocéntricas (por ejemplo, de la teoría de la expiación, en la cual la salvación acontece mediante la deshonra y la muerte de una víctima inocente), que no aportan salvación a las mujeres afroamericanas. Al hacerlo así, invitan a los individuos y a los grupos de sus comunidades a trabajar para aliviar las situaciones de sufrimiento.

Y sin embargo, muchas de estas escritoras hablan de un Dios de la liberación en medio del sufrimiento, que quizá no sirve como garante de la liberación, pero que impulsa la iniciativa humana y la lucha y que trabaja junto al que sufre y con él para conseguir la libertad. Como afirma Kathleen Sands, detrás de estas esperanzas de liberación hay una fe trascendente. En palabras de Delores Williams:

La mayor verdad de la supervivencia de las mujeres de color y de su lucha por la calidad de vida, es que han trabajado sin vacilar y con todas sus fuerzas... Han dependido de su fuerza, de todas y de cada una de ellas. Pero en un análisis final su mensaje es claro: confiaron el final a Dios. Esta es la verdad que se manifiesta en todo acontecimiento importante en los relatos de estas mujeres de color.¹⁶¹

161. DELORES S. WILLIAMS, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God –Talk*. Maryknoll, N.Y., 1993, 238-239.

Escritos que apuntan hacia el desarrollo de una teología feminista del sufrimiento

Como hemos visto, los escritos de las mujeres sobre el sufrimiento son muy diversos, pero se pueden clasificar a partir del esquema que propuse al principio. Patricia Wismer ha propuesto otro modo de clasificarlos, a partir de las dos corrientes principales que se dan en estos escritos que responden desde la teología y la pastoral al sufrimiento de las mujeres. Incluyo a continuación su opinión, puesto que refleja con claridad algunas de mis propias observaciones.

La primera corriente importante está representada por autoras como Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, que se centran en el tipo de sufrimiento originado por los agentes humanos, y que pretenden exponer y criticar cualquier racionalización o legitimación del sufrimiento de la mujer. Esta corriente, con su tono de justa indignación y su firme negativa a aceptar cualquier sufrimiento como redentor, sostiene que algunos ideales, como el de la abnegación y el de la obediencia han mantenido a la mujer encerrada en su sufrimiento, y deben ser rechazados. Para ellas, el compromiso con la vida es clave, y nunca hay que elegir directamente el sufrimiento, puesto que nunca, o casi nunca, es redentor.

Una segunda corriente importante, representada por algunas escritoras de la "lucha con Dios", tratan del sufrimiento provocado por los procesos naturales (más que por los agentes morales) y abogan por un tipo de aceptación y de confrontación del sufrimiento. Para estas autoras, la vida y el sufrimiento o la muerte no se oponen, sino que se relacionan entre sí; estar comprometidas con la vida incluye aceptar la muerte. Defienden una vida en plenitud en todas las situaciones, y encuentran sentido hasta a la muerte.

Según Patricia Wismer, con la que estoy de acuerdo, ambas corrientes deben incluirse en cualquier teología feminista del sufrimiento que pretenda ser viable. La primera nos recuerda que nunca debemos minimizar el sufrimiento presente de la mujer, o resignarnos si

puede ser eliminado. La segunda nos anima a buscarle sentido al sufrimiento (especialmente al que no se puede eliminar) y propone como modelos a las que lo encontraron, lo aceptaron y crecieron gracias a él. Según ella, hay que mantener en tensión y en armonía ambas corrientes:

Una teología feminista del sufrimiento, por lo tanto, debe afirmar al mismo tiempo que el sufrimiento nunca se puede justificar y que debe ser aceptado como parte de la vida. Debe afirmar al mismo tiempo que nunca puede ser redimido y que se le puede encontrar un sentido.¹⁶²

Poco antes de su muerte, acaecida recientemente, P Wismer también utilizó estas corrientes para diseñar un esquema de los factores que hay que tener en cuenta en una teología feminista del sufrimiento. Desde su preocupación porque toda teología cristiana del sufrimiento sea experimentalmente relevante, y por lo tanto significativa para las mujeres que sufren, enumeró estos factores en forma de cuatro preguntas, que recogemos a continuación:

1. ¿Cuáles son las causas de mi sufrimiento y cómo se pueden eliminar? Esta pregunta mantiene la crítica formulada por la primera corriente y se enfrenta a la tendencia al masoquismo y a buscar en el sufrimiento un martirio pasivo.
2. ¿Cómo puedo encontrarle sentido a mi sufrimiento y crecer gracias a él? Esta pregunta recoge la segunda corriente y afronta la necesidad de integrar en la vida personal el sufrimiento inevitable.
3. ¿Dónde y cómo debo asumir un sufrimiento que puedo evitar? Esta pregunta reconoce el carácter problemático y la necesidad (por ejemplo, por el amor y la justicia) de implicarse en situaciones que aumentan el sufrimiento personal.

162. PATRICIA WISMER, "For Women in Pain" en *In the Embrace of God. Feminist Approaches to Theological Anthropology*. Ed. Ann O'Hara Graff. Maryknoll, N.Y., 1995, 148.

4. ¿Por qué estoy sufriendo y quién sufre conmigo? La primera parte de la pregunta, para Wismer, y para muchas de las autoras que he estudiado, no tiene respuesta, y sin embargo, en su opinión y en la mía, hay que formularla. En palabras suyas “debemos resistirnos a evitar la pregunta porque no sabemos la última razón de nuestro sufrimiento”, y como defiende Jean Blomquist, vivir con ella. Esta postura conduce, no a una trivialización del propio sufrimiento o a hacer de Dios una especie de sádico, sino que poco a poco puede llevarnos a la segunda parte de la pregunta. ¿Quién sufre conmigo? sí tiene respuesta y puede conducir a la curación a través de la revelación de su sentido y del apoyo de los demás, como mostraba el estudio de D. Sölle. La combinación de estas preguntas da pie a la integración necesaria de ambas corrientes, lo que puede ayudar al desarrollo de las teologías feministas del sufrimiento.

Resumen

Por encima de todo, como hemos podido ver en las páginas precedentes, estas mujeres luchan para encontrar un lenguaje teológico nuevo en relación al sufrimiento que tenga en cuenta las diversas experiencias de las mujeres. Aunque concuerdan en una serie de ideas sobre el sufrimiento propias de los enfoques tradicionales (por ejemplo, el pecado como ruptura del auténtico ser) las teologías feministas critican una serie de creencias sobre las perspectivas religiosas del sufrimiento.

Por ejemplo, confrontan la idea de que el sufrimiento es el resultado de la Caída, y por lo tanto, fallo de la mujer, y la de que puede ser bueno o redentor. Muchas teologías feministas también están de acuerdo en que la tradición teológica que ha dado origen a las diversas teodiceas sintetizadas en el capítulo anterior han alimentado y reforzado el abuso de la mujer y han promovido la pasiva aceptación del sufrimiento por parte de las mujeres (lo mismo que

afirma Simone Weil acerca de la complicidad de la persona que sufre en la continuación de su propio sufrimiento). Para muchas escritoras feministas, como ya hemos señalado, estas respuestas teológicas tradicionales a las cuestiones que plantea el sufrimiento pueden contribuir a aumentar el sufrimiento de los empobrecidos y de los oprimidos, más que ayudar a comprenderlo y a solucionarlo.

Líneas generales

En los escritos revisados en este capítulo, creo que hay al menos cinco líneas generales de pensamiento que difieren de los enfoques tradicionales desde los que se responde a las cuestiones planteadas por el sufrimiento. *En primer lugar, se da un desplazamiento de una teodicea abstracta a un debate más práctico, más concreto, sobre el mal y el sufrimiento.* Esta corriente incluye un cambio, de centrarse en Dios como fuente de nuestro sufrimiento, a centrarse en lo que Dios hace para suavizarlo, y en lo que nosotros tenemos que hacer para cambiar las situaciones de sufrimiento.

Muchas de las autoras que he estudiado no pretenden resolver la pregunta de la teodicea (principalmente, porque sigue siendo para ellas racionalmente insoluble), sino concentrar la atención de la teología y de la pastoral en lo que se puede hacer para aliviar las situaciones concretas de sufrimiento. Desde este enfoque orientado a la práctica, la pregunta fundamental se desplaza con frecuencia de “¿por qué un Dios bueno, justo y todopoderoso permite que acontezcan el mal y el sufrimiento?” a “¿por qué nosotros, creados a imagen de Dios, permitimos que ese mal y ese sufrimiento continúen?”. Formulada de un modo un poco diferente, la pregunta de muchas escritoras feministas se desplaza hacia cómo podemos permitir que ciertas formas de sufrimiento continúen, en vez de, en primer término, cómo Dios puede hacer que exista ese sufrimiento. De este modo, esos escritos buscan menos justificar un Dios bueno

y omnipotente y más hacer hincapié en una humanidad buena, que merece la atención y el cuidado de Dios hasta el punto de compartir nuestro sufrimiento, y su solución.

Además, en esos escritos, con frecuencia el centro se desplaza, de maldecir a Dios como el autor del sufrimiento, a insistir en cómo Dios sufre con el afligido y conoce íntimamente las profundidades de ese sufrimiento. Como hemos visto en el capítulo anterior, este enfoque de “Dios que sufre” subraya la presencia compasiva y fortalecedora de Dios en medio de la aflicción, y prescinde de un Dios distante, impasible, e insensible a la desgracia de la humanidad.

Este enfoque no sólo deja de acusar a Dios como la fuente del sufrimiento, sino también de echar las culpas a quien sufre. La mayor preocupación para muchas de estas autoras, es que exista el sufrimiento, y que su causa, en general, no se puede concretar. Dicen que más importante que las preguntas típicas de la teodicea es determinar la responsabilidad que tiene cada persona de aligerar su sufrimiento y el de las demás. Pasamos así de una consideración más abstracta (¿podemos justificar a Dios en medio del sufrimiento?) a otras consideraciones más pragmáticas, de cuidado, de alimentación y de justicia.

Para muchas de estas autoras, echar la culpa a Dios o a una misma conduce con frecuencia a una impotencia debilitadora y a una pasividad y resignación paralizantes –lo que constituye una forma de mal especialmente peligrosa para las mujeres– que sólo produce más sufrimiento. Además, muchas pensadoras feministas creen que concentrarse demasiado en las causas del sufrimiento, ya sea Dios o una misma, conduce a un callejón sin salida, porque esas causas son en definitiva imposibles de conocer y pueden dañar la imagen que se tiene de Dios y la propia autoestima.

Más aún, centrarse en esto puede llevar a quitar a quien lo perpetra (por ejemplo, un violador, un compañero violento, o un sistema sexista en el interior de una institución o de una tradición) la res-

ponsabilidad del sufrimiento, y adjudicarla a un ser divino distante o a una misma, que quizá está ya en una posición relativamente indefensa. Al hacerlo así, se debilita o se frustra la motivación para actuar, para buscar la justicia, para suavizar o eliminar ese sufrimiento, y con frecuencia se llega a una clase de “pecado” que, como avisa Valerie Saiving Goldstein, puede ser la tentación y el peligro específico de las mujeres –un desarrollo deficitario o la negación del propio yo. De este modo, la búsqueda de un culpable divino o humano resulta con frecuencia equivocado y peligroso, pues conduce a más sufrimiento y a una mayor devaluación de las mujeres por sí mismas y por parte de otros. Más que buscar algo o alguien a quien echar la culpa, muchas autoras abogan por encontrar la manera de adjudicar a quien corresponda la responsabilidad del sufrimiento que acontece.

Así pues, por encima de todo, los escritos de las mujeres reflejan aspectos tratados en general por Patricia Wismer en su trabajo sobre los enfoques modernos del mal y del sufrimiento. Como ella señala, estos escritos:

Desde un enfoque liberador, se centran en lo que Dios hace para combatir el sufrimiento (por ejemplo, sufrir con las víctimas, provocar resistencia, y resucitar de la muerte); en lo que las personas deberían hacer para luchar contra el mal (por ejemplo, optar por los pobres, luchar contra las estructuras injustas, evitar el masoquismo y estar con los que sufren); y en cómo la humanidad pueden relacionarse entre tanto con Dios (por ejemplo, expresar ante Dios su ira como lo hacen los salmos de lamentación, practicar la contemplación, y celebrar la liturgia y los sacramentos con otras personas en una comunidad de fe).¹⁶³

Una segunda línea manifiesta que *los escritos de estas mujeres dan testimonio de otro desplazamiento, el que pasa de mirar el pecado, el mal y el sufrimiento como una experiencia única y monolítica, a diferenciar entre*

163. P. WISMER, o.c., 175.

varios tipos de sufrimiento. En conjunto, estos escritos consideran la complejidad y la diversidad del sufrimiento, inclusive del que es intrínseco a la naturaleza humana, limitada y contingente, el que unas personas infligen a otras y el que una sociedad perpetúa en sus estructuras y en sus políticas. Junto con otras teologías de la liberación, las diversas teologías feministas que hemos estudiado también se preocupan del sufrimiento que generan la violencia, el abuso, la injusticia sistemática y la opresión, es decir, de las formas concretas de sufrimiento, más que del sufrimiento en general. Muchas se preocupan por las situaciones de sufrimiento que van desde la pobreza hasta el patriarcado, producidas como resultado de la distorsión de los valores sociales, políticos y religiosos. También distinguen el modo en que la situación social, los parámetros étnicos y culturales y el contexto histórico afectan a las cuestiones planteadas y a las soluciones que se buscan en la experiencia de sufrimiento.

Sobre todo, diferencian entre el sufrimiento que se puede aliviar, el que no, y el que puede ser asumido como un medio para conseguir un bien mayor (por ejemplo, cambiar situaciones de injusticia social, recuperarse de una adicción que amenaza la vida, confrontar a alguien para que efectúe los cambios necesarios en su vida). Si embargo, he observado que en esta literatura se presta menos atención al sufrimiento que no puede ser erradicado mediante cambios en las estructuras sociales, políticas y religiosas. Poco se ha dicho hasta el momento acerca de cómo se las puede arreglar con lo que Wendy Farley llama el sufrimiento trágico o radical.

Más aún, muchas autoras otorgan una importancia fundamental al hecho de distinguir distintos tipos de sufrimiento, puesto que cada uno de ellos puede conducir a enfoques teológicos y espirituales muy diversos a la hora de manejar esa situación. No hay un único enfoque que se adecue a todas las formas de sufrimiento. Un enfoque puede ser válido en determinadas circunstancias, y nefasto en otras.

La tercera línea que podemos encontrar en estos escritos implica *un desplazamiento en el centro del significado y en la racionalidad del propio camino de fe.* Mientras que muchos de los enfoques tradicionales del sufrimiento han tratado principalmente la relación Dios-hombre (en muchos casos literalmente), el acento en los escritos de mujeres sobre este tema ha insistido en la conservación y en la promoción de una gran variedad de relaciones, ya sea con Dios, con una misma, con las demás personas, o con el orden creado. Puesto que para muchas de estas autoras Dios es relación, nosotros también lo somos, y nuestro sufrimiento acontece en medio de relaciones que se rompen o se deterioran, y a causa de ellas. El mal, en muchos casos, es causa y resultado del deterioro o de la destrucción de las relaciones.

Una cuarta línea en el debate feminista sobre el sufrimiento tiene que ver con *qué parte de la pregunta de la teodicea tradicional –la justicia de Dios, su bondad o su poder– se rechaza con más frecuencia en las descripciones que las mujeres hacen del mal y del sufrimiento.* En la mayor parte de la literatura estudiada, lo mismo que ocurre en general con las teologías de la liberación y del proceso, muy frecuentemente la omnipotencia divina se deja de lado, se limita o se reinterpreta. Como afirma Pamela Smith:

Un tema central para todas las personas que sufren lo constituye la pregunta de si hay que considerar como omnipotente o no al Dios con que nos encontramos en el sufrimiento.¹⁶⁴

Mientras que en las interpretaciones de las teodiceas tradicionales el poder de Dios se asocia con mucha frecuencia con la fuerza, la dominación, y la obligación, las interpretaciones feministas, siguiendo el enfoque de la liberación, reorientan una comprensión del poder de Dios como “capacitador, dador de fuerza y compasivo”.¹⁶⁵ Una vez más, como señala P. Smith:

164. P. SMITH, o.c., 175.

165. WISMER, o.c., 174.

No debemos esperar que Dios cure todas las heridas, ni que pueda hacerlo. En vez de eso, debemos esperar de Él que sea una continua fuente de fuerza y de libertad en nuestro interior, y a veces a pesar de todo, en todo... A Dios se le encuentra en los impulsos hacia el altruismo y la liberación.¹⁶⁶

Según esto, la omnipotencia divina se reinterpreta como lo que da fuerza a la esperanza para perseverar y para dar una respuesta compasiva y humanitaria.

Aunque la mayoría de las autoras defienden la idea de la bondad y de la compasión de Dios para con los que sufren, algunos escritos también ponen en cuestión esa bondad. Así ocurre en primer lugar en las teodiceas de la expiación, en la que las mujeres cuestionan la racionalidad y la compasión de un Dios que exige la muerte de su hijo amado para lograr la reconciliación con la humanidad, o la imitación del Siervo sufriente como modo de responder al sufrimiento humano.

Por parte humana, una quinta línea que ponen al descubierto los escritos de las mujeres sobre el sufrimiento implica *el desarrollo de las diferentes maneras de considerar a la persona humana que tienen como objetivo ayudar más a las mujeres que sufren*. Como hábilmente destacó Patricia Wismer, muchas pensadoras están elaborando una antropología teológica feminista que revaloriza aspectos como el cuerpo, la capacidad de relación, las virtudes, el pecado y la gracia. Por ejemplo, investigan la necesidad de una comprensión más holística de la persona humana, en la que nos veamos a nosotros mismos como “seres encarnados”, con sentimientos además de con inteligencia. Para muchas de estas autoras, es crucial tener una idea exacta de la bondad y del valor del cuerpo y de los sentimientos, y entender que, en sentido amplio, somos cuerpo. Esta perspectiva pretende también incorporar la ambigüedad que forma parte de la experiencia corporal, que implica al mismo tiempo la bondad y la

166. P. SMITH, o.c., 178.

tragedia de vivir en un cuerpo capaz de sufrir.

Más aún, como señala Patricia Wismer en su trabajo sobre el sufrimiento de las mujeres, Dios se relaciona con nuestro cuerpo de una manera más positiva de la que con frecuencia atestigua la teología tradicional. En muchos de los escritos de estas mujeres, el énfasis se pone en que Dios se complace en nuestra existencia encarnada (como por ejemplo, en nuestra sexualidad) y en que a través de nuestros cuerpos expresamos a Dios.

En conexión con esta valoración de lo corporal está otro principio fundamental de la antropología teológica feminista que tiene que ver con la relación. Como ya dijimos más arriba, en la tercera línea, para muchas de estas autoras la relación es clave para comprender qué es ser humano. El ser se constituye ontológicamente por sus relaciones y por su ser físico. En los escritos de estas mujeres sobre el sufrimiento, como señala P. Wismer, aparece una línea que modifica la conexión entre autonomía e identidad y subraya la importancia del ser-en-relación con los demás. Muchas defienden la idea de que una gran cantidad del sufrimiento generado por la humanidad se podría reducir reconociendo y desarrollando positivamente la relación con uno mismo, y con los demás —especialmente con los que parecen “distintos”.

Otro aspecto de esta antropología teológica feminista es la necesidad de revisar las muchas virtudes tradicionales que son “tóxicas” para las mujeres, como la obediencia a toda costa, la abnegación y el sacrificio propio, o la supresión o la negación de los sentimientos, para alcanzar un nivel espiritual más elevado. Por ejemplo, se subraya la importancia crucial de reconocer los propios sentimientos en las situaciones de sufrimiento. Como afirma P. Wismer, “mientras que reprimamos el propio dolor, no podremos caer en la cuenta del dolor de los demás”.¹⁶⁷ Muchas de estas autoras (como

167. P. WISMER, “For Women in Pain”, o.c., 153.

M. Fortune) buscan, en concreto, recuperar la ira como una virtud cristiana de las mujeres, y siguen a Beverly Wildung Harrison que considera la ira “como una forma de conexión con los demás” y “una forma muy vívida de cuidado”. A veces es una forma de resistencia y de protesta de la calidad de las relaciones sociales y políticas en las que las mujeres están inmersas. Además, la ira oculta o no expresada puede llevar a una atrofia de la propia capacidad de amar, de actuar y de profundizar la relación con el mundo.

Un cuarto aspecto que la antropología teológica feminista revisa, según P. Wismer, y que yo encuentro en los escritos estudiados, es el pecado. En las críticas acerca de los enfoques tradicionales del mal y del pecado se percibe un matiz de género muy arraigado, y el deseo de castigar el pecado más que de curarlo. Algunos de estos escritos llegan a decir que se debería considerar como el pecado fundamental de la mujer “la pérdida de sí misma, la autodestrucción... o el masoquismo”, mientras que otras alteran esta perspectiva al incorporar elementos percibidos sólo desde la perspectiva de las mujeres de color. Más que considerar el pecado, por ejemplo, como desobediencia, muchas mujeres creen que el pecado humano fundamental es lo que rompe o deteriora nuestra relación con nosotros mismos o con los demás –incluyendo los actos, las actitudes, las inclinaciones sociales atrincheradas, los valores distorsionados, etc.

Una quinta área que reevalúan las teólogas feministas es la de la gracia. Para muchas de ellas, la gracia es lo que P. Wismer llama “radicalmente inmanente”, en el sentido de que se considera como una poderosa fuerza vital que promueve la capacidad de relación y de intimidad. Esta gracia integra profundamente nuestro cuerpo, nuestro espíritu, nuestra razón y nuestra pasión, y nos ayuda a plenificar nuestro deseo humano de dar y recibir amor. La gracia está siempre presente y disponible en y entre los seres humanos, especialmente en situaciones de sufrimiento, y sin embargo se puede manifestar de maneras inesperadas y paradójicas. Para muchas de

estas autoras, la gracia cura nuestro pecado restaurando nuestras relaciones con Dios y con los demás.

¿Tiene valor el sufrimiento?

Fuera de estas cinco líneas generales que encontramos en los escritos de las mujeres sobre el sufrimiento, no parece haber un consenso general sobre el valor del sufrimiento. Algunas otorgan valor al sufrimiento como un medio eficaz para la curación y la redención; otras consideran que el sufrimiento no es nunca intrínsecamente bueno, sino inevitable y problemático; mientras que otras se niegan a ver en él algún valor redentor. Algunas piensan que el valor es la supervivencia –vivir a pesar y a través del sufrimiento, y vivir bien, más allá de él.

Hasta las que defienden el valor redentor de la cruz, sin embargo, tienen cuidado en no sugerir que el sufrimiento es bueno en sí mismo ni por sí mismo. Más bien, que el sufrimiento por la justicia y la compasión, por la curación y la liberación puede ser eficaz para la redención.¹⁶⁸

Sin embargo, junto con las que afirman llanamente que el sufrimiento nunca es redentor, están los escritos que hablan de “la lucha con Dios”. Autoras como Jean Blomquist, Melanie May, y Patricia Smith conceden un cierto valor al sufrimiento, el de hacernos avanzar más allá de nuestras categorías racionales de intentar “entender” o controlar el sufrimiento hasta encontrar un nuevo sentido en el mismo centro del sufrimiento. Trataré esto con más detalle en los capítulos siguientes, porque creo que este es un aspecto importante que hay que desarrollar más en las respuestas teológicas feministas al sufrimiento.

168. MARY POTTER ENGEL, “Evil, Sin and Violation of the Vulnerable” en *Lift Every Voice. Constructing Theologies from the Underside*. San Francisco, 1990, 152.

Aspectos inquietantes, o que faltan, en estas discusiones

En los escritos “ampliamente” teológicos que he revisado, apenas se da un debate sobre el mal específicamente producido por las mujeres en relación con otras mujeres o con las demás personas en general. Las dos excepciones obvias a esta afirmación la constituyen aquellos escritos que hablan de la conservación, por parte de la mujer, de los valores y las estructuras patriarcales, y los escritos feministas que se rebelan no sólo ante el sexismo, sino también ante el racismo. Opino que este punto necesita un debate teológico más profundo, sobre todo a medida que las mujeres vamos ganando terreno en la escena pública al aumentar nuestro acceso al poder en la vida pública y en la académica. Por ejemplo, la traición de unas mujeres a otras en el campo laboral –con frecuencia debido al miedo a perder privilegios– es un tema del que hablan con frecuencia aquellas mujeres con las que me relaciono, pero del que apenas se trata en la literatura teológica.

Otro aspecto que queda sin tocar en estos escritos tiene que ver con la experiencia del mal como fuerza malévol y palpable. Estos escritos no tratan las experiencias que muchas mujeres relatan, en forma anecdótica, de una presencia concreta que se siente como maligna y destructora de la vida, que parece imitar a Dios, pero que conduce a más sufrimiento. Debatir esto más en serio podría ayudar a que esas experiencias vayan haciendo calar la idea de que el mal no es “nada”, sino que es “algo”. Estos debates podrían también promover nuestra comprensión del sufrimiento que no tiene necesariamente que ver con las estructuras y los valores políticos y sociales, y que se puede abordar desde el plano psicológico o espiritual.

Finalmente, la experiencia del sufrimiento radical, tal y como lo define Wendy Farley, no ha sido tratada a fondo por muchas teólogas, excepto como parte de una discusión más amplia en relación con el mantenimiento social y político del sufrimiento de las muje-

res. Sin embargo, este tema del sufrimiento radical es el que más me interesa, y el que creo que preocupa más a las mujeres cuando se plantean las preguntas sobre Dios. Por esto, en el último capítulo de este trabajo me detendré en la experiencia de ese sufrimiento radical y propondré una respuesta teológica/espiritual a este sufrimiento. Per antes, sin embargo, hay un elemento que no ha sido tratado en profundidad y que puede ser útil para lo que me propongo en último capítulo y que consiste en detenerme un poco más en los estudios recientes que han incorporado la visión trágica a las discusiones cristianas sobre el sufrimiento.

4

Visión trágica y
sufrimiento

VISIÓN TRÁGICA Y SUFRIMIENTO

HAN TRANSCURRIDO CASI VEINTE AÑOS DESDE que las palabras “tragedia” y “trágico” entraron de golpe en mi vida con ocasión de la muerte repentina e inesperada de mis padres en veinticuatro horas debida a una epidemia de neumonía vírica. Al conocer aquella noticia, muchos amigos y miembros de la familia utilizaron la palabra “trágico” al referirse a estos acontecimientos, para poder expresar su horror, su tristeza y su incapacidad para comprender un hecho tan sobrecogedor para nosotros. Mi propia respuesta inicial fue una mezcla de terror, incredulidad, ira y culpabilidad, pánico al tomar decisiones literalmente de vida o muerte que afectaban a mis padres, incredulidad paralizadora que esto pudiera ocurrir a pesar de todos mis esfuerzos para hacer “lo correcto”, ira contra los médicos que actuaron como si fueran dioses, aunque no eran más que seres humanos, y culpabilidad por haber fallado en algo o por no haber rezado lo suficiente para impedir que aquello ocurriera.

Paralizada por estos acontecimientos, no calificué como “tragedia” o “trágico” lo que estaba ocurriendo. Pero lo que sí he descubierto

después es que a partir de esta experiencia que cambió mi vida, estos términos se alojaron en mi subconsciente hasta tal punto que busqué (quizá sin quererlo) su significado en cursos diversos a lo largo de mis estudios y en la literatura que a partir de entonces he ido leyendo. Entrelazado con otras experiencias que han subrayado las limitaciones de nuestros esfuerzos individuales y colectivos para evitar y tratar eficazmente el sufrimiento profundo, el estudio de las diversas formas de la literatura griega clásica, pasando por la Edad Media y el Renacimiento, hasta nuestros días, me hizo evidente la profunda fragilidad y vulnerabilidad de nuestra vida. Algo en esos escritos me "sedujo", habló a mi propia experiencia, y exigió ser integrado en mi fe como cristiana. Lo que entendí después era que este "algo" implicaba la relación de la tragedia con el sufrimiento inmerecido, con la elección y los límites de la comprensión humana y con el control sobre los resultados de nuestras acciones. La tragedia, según la interpretación de Larry Bouchard, habla de fortaleza en el sufrimiento extremo, de elecciones desagradables que hay que hacer, de fuerzas físicas y psíquicas enfrentadas, y de situaciones que pueden dejar sin apoyos la propia capacidad de entender, de controlar, de restaurar una situación.¹

Además del deseo de integrar esta sensibilidad hacia la tragedia en mi propia fe cristiana, lo que encontré también en mis estudios fue una relación de amor-odio entre el cristianismo y la tragedia. Mientras que una gran parte de la literatura, el arte y la música cristianas han utilizado lo trágico como un aspecto, si no el centro, de su estudio, una gran parte del pensamiento teológico y filosófico cristiano ha minimizado o negado su valor para la elaboración de las respuestas teológicas al sufrimiento. Como afirma Bouchard, la visión cristiana ha tendido a interpretar la tragedia como el efecto destructivo del pecado o a rechazarla como una negativa fatalista

1. LARRY D. BOUCHARD, "Tragedy", en *Encyclopedia of Bioethics*, New York, 1995, 2491.

de la responsabilidad humana frente al mal. Con unas pocas excepciones, como la de Max Scheler en su ensayo sobre lo trágico, sólo muy recientemente se ha dado un cierto interés, en los círculos teológicos, por lo trágico en sí mismo. Quizá esta antipatía se debe a una concentración de definiciones concretas o de trabajos que han mostrado lo trágico de un modo que parece contrario a la doctrina y a la fe cristianas, o quizá ideas erróneas sobre la tragedia. Sin embargo ¿puede la tragedia ofrecer a la fe cristiana un instrumento útil para considerar algunas formas de mal y de sufrimiento y proporcionar así una fundamentación para la elaboración de respuestas viables a ese sufrimiento?

En este capítulo espero mostrar cómo una incorporación de la visión trágica de la realidad, a través de la cual nos enfrentamos cara a cara con la finitud humana, puede enriquecer las consideraciones teológicas sobre el mal y el sufrimiento radical en relación a la mujer. Debido a la falta de espacio y a mi propio desconocimiento de todo el corpus de la literatura trágica, y de los debates sobre ella, no voy a tratar todos los aspectos de la tragedia, ni pretendo ser una experta. Con ayuda de las intuiciones de algunos autores, como Larry Bouchard, Paul Ricoeur, Wendy Farley, Kathleen Sands y Tiina Allik, me propongo únicamente considerar formalmente cómo una visión trágica puede ayudar a los que buscan respuestas viables al sufrimiento. Así pues, este capítulo se va a centrar, en primer lugar, en los temas que emergen generalmente en los relatos de tragedias; después, en cómo hablan de la estructura trágica de la realidad; a continuación, en un modo de acercarnos al relato de Job como ejemplo del sufrimiento trágico; y, finalmente, en por qué esto puede ser importante para un debate sobre el valor del sufrimiento para las mujeres. Espero tratar temas como la falibilidad o la fragilidad humanas, la libertad, y la apertura, en un contexto de fuentes más amplias de significado, y defender la utilización de esta visión trágica de modo que sirva para ayudar a quien sufre a pasar del sufrimiento a la esperanza, a la resistencia y a la compasión.

Temas

Como ocurre con muchos de los temas que hemos tratado, entre los que se incluyen el feminismo, el mal y el sufrimiento, sobre la tragedia hay opiniones distintas, y ninguna teoría las abarca a todas. La palabra se puede utilizar para referirse tanto a la experiencia humana (como en mi propia historia) y a la tradición literaria originada por los clásicos griegos como Esquilo, Sófocles y Eurípides, y desarrollada posteriormente por diversos filósofos y literatos desde Aristóteles a Hegel, Schopenhauer, Boccacio y Racine, hasta autores contemporáneos como Arthur Miller, Shusaku Endo y Toni Morrison. Podemos encontrar algunos rasgos de la sensibilidad trágica en relatos bíblicos como el libro de Job, las Lamentaciones y la historia de Saúl, lo mismo que en los Salmos de lamentación, como indicaba Wendy Farley. Curiosamente, a pesar de la diversidad de definiciones y de enfoques, lo que la tragedia puede hacer, en cuanto tradición literaria, es proporcionarnos “algunos de los paradigmas que utilizamos para entender el sufrimiento y las elecciones que éste nos plantea”.²

Quizá la definición más famosa y más conocida de la tragedia procede de la *Poética* de Aristóteles. Para Aristóteles lo trágico se asocia con una “seria acción” que implica incidentes que provocan compasión y miedo en la audiencia (*Poética*, XIII.2), y que implica a “un hombre que no es eminentemente bueno ni justo, pero cuya mala suerte viene provocada no por el vicio ni la depravación, sino por alguna equivocación o debilidad”. (XIII.3).³ Estos incidentes conducen generalmente a un reverso de fortuna, que provoca piedad, a causa de la naturaleza inmerecida de la desgracia, y miedo, porque vemos la desgracia que les ocurre a otros como algo que nos puede ocurrir a nosotros.

2. *Ibíd.*

3. ARISTOTLE, *Aristotle's Poetics*. New York, 1961. Cf. Weitz, o.c., 155.

Más aún, como sintetiza Bouchard:

Un drama trágico representa una acción o una elección de una persona que la conduce equivocadamente o sin quererlo a una gran desgracia a la que la audiencia asiste con compasión y horror... Entre la acción que se representa y la audiencia, un coro da testimonio de la desgracia... Ese coro a veces participa en el sufrimiento y.. siempre actúa de puente para con la audiencia. El coro puede formular pensamientos o emociones que la acción evoca, y puede por lo tanto ayudar a la audiencia a enfrentarse con el dolor de los límites de la comprensión.⁴

Bouchard opina que en literatura la tragedia se define mejor en términos de lo que *hace*, que de lo que *es*. Según él, lo que hace la tragedia es inquirir, investigar, y mostrar la diferencia entre cómo son las cosas y cómo creemos que “deben ser”. Al hacerlo así, prueba los límites de las expectativas morales de una cultura y los límites de sus virtudes y sus normas. Esto sugiere que tanto el drama en el teatro, como la tragedia en la vida, tiene mucho que ver con los que presencian el sufrimiento y las opciones que se hacen, y reflexionan sobre ambos. Un valor de la tragedia literaria, por lo tanto, consiste en que nos ilustra acerca de nuestras creencias, nos invita a reflexionar sobre nuestros límites y valores y promueve nuestra reflexión acerca del sufrimiento planteándonos cuestiones cruciales sobre nuestra habilidad para evitarlo, controlarlo y aliviarlo.

Según Wendy Farley, hay cuatro temas clave en las ideas de Aristóteles, y en la tragedia clásica en general. En primer lugar, en la tragedia clásica *el sufrimiento aparece en el mismo corazón de la situación humana*. La desgracia y el sufrimiento constituyen el tema central del argumento, y generalmente (aunque no siempre) implica la perdición de una persona bastante buena, merecedora de respeto y de honor, y que generalmente no se merece el sufrimiento que experimenta. Parece, pues, que el héroe o la heroína de la tragedia

4. BOUCHARD, *Ibíd.*

es alguien con quien nos podemos identificar, o a quien en algunos casos deseamos imitar, y a quien la audiencia o el lector considera inocente (o al menos no merecedor) de su sufrimiento. Estas características hacen que los acontecimientos narrados rebosen lástima y provoquen miedo. Como señala W. Farley:

El sufrimiento del héroe trágico evoca lástima; es doloroso ver sufrir a una persona. Este sufrimiento descubre un orden mundial hostil a lo bueno o virtuoso. La derrota del héroe trágico sugiere que el cosmos es violento y sin sentido. Este es el horror de la tragedia.⁵

Sin necesidad de emplear mucho la imaginación, la situación descrita por la tragedia clásica parece bastante aplicable a los actuales tiempos postmodernos, como atestiguan los periódicos y la literatura de la que hemos hablado en los capítulos segundo y tercero.

Además, el sufrimiento descrito en la tragedia clásica se caracteriza por alguna acción del héroe o de la heroína que se tuerce por una serie de razones —por un juicio erróneo, por ignorancia de las consecuencias de la propia acción, por falta de alternativas en una situación dada. El héroe o la heroína, alguien razonablemente bueno con un conocimiento limitado, pierde el control sobre una situación mediante una combinación de lo que los griegos llamaban *hubris* (celo, exceso, pasión, actuar como los dioses o igualándose con ellos) y *hamartia* (error, ignorancia, equivocación, no dar en el blanco). De donde brotan consecuencias tremendas no sólo para el individuo, sino también para su familia y toda la comunidad.

Uno de los puntos sobre los que pivota la tragedia literaria es, pues, ese sufrimiento trágico que puede acontecer como resultado de un celo moral o de una pasión, de un sobrepasarse o de un error de juicio que tiene consecuencias destructivas inesperadas e inintencionadas. La desgracia y el sufrimiento son, pues, no el resultado

5. W. FARLEY, o.c., 28.

directo de un pecado, una desobediencia o una depravación consciente, sino que se deben a lo que se llama con frecuencia “fallo trágico”, un error humano *inevitable* o una inclinación que conspira con las fuerzas ya presentes y que escapan al propio control. De este modo, los protagonistas de la tragedia son al mismo tiempo actores y padecedores, agentes y víctimas, y sus acciones implican su propio sufrimiento y el de los demás, independientemente de que sean o no directamente culpables.

En este sentido, la acción que provoca el sufrimiento no es culpable, y, por lo mismo, el sufrimiento provocado no se puede entender como un castigo. Como destaca W. Farley, “puesto que la culpa no es el principal problema en este tipo de sufrimiento, la expiación y el perdón no pueden ayudar a trascenderlo”.⁶ Así pues, la tragedia habla de un tipo de sufrimiento al que no pueden responder con eficacia muchas de las teodiceas tradicionales que vimos en el capítulo segundo, especialmente las que subrayaban el castigo, la redención del pecado o la culpa consciente. Este sufrimiento exige una respuesta diferente de las que estas teodiceas nos han proporcionado. Como afirma W. Farley:

No se puede echar mano de nada para que este sufrimiento tenga sentido... Los héroes resultan casi siempre destruidos en el curso del relato... El sufrimiento es crudo, no viene mediado por la justicia o la utilidad; da testimonio del poder del absurdo o de su malicia, o de su fuerza para echar abajo lo noble y lo bueno.⁷

Más aun, el sufrimiento que describe la tragedia está siempre relacionado con las vidas de los demás. Rara vez se muestra a los individuos sufriendo completamente solos, sino en una red social que también está sujeta a los efectos de los incidentes trágicos. Por ejemplo, la tragedia habla de relaciones rotas cuando, debido a los

6. *Ibíd.*, 19.

7. *Ibíd.*, 24.

acontecimientos trágicos, la persona que sufre se aísla o se ve forzada a exiliarse de las relaciones sociales normales, incurriendo en un aislamiento social o espiritual que es característico del sufrimiento profundo, como hemos visto en los primeros capítulos de este libro. Más aún, la naturaleza desestabilizadora de los acontecimientos complejos que tienen lugar no sólo ponen en riesgo al individuo y cuestionan sus puntos de referencia, sino también los de su familia y los de toda la comunidad de la que forma parte (por ejemplo, las historias de Medea, Agamenón y Edipo).

De este modo, la tragedia amplía nuestra comprensión de este tipo de sufrimiento que tiene el poder de degradar y de deshumanizar precisamente porque es simultáneamente grave, inmerecido y destructor de la vida. No sólo afecta a la persona directamente implicada, sino que puede afectar también a la comunidad de la que forma parte. Por lo tanto, parece razonable afirmar, también, que el sufrimiento que la tragedia trata es muy semejante al que W. Farley definió como “radical” y D. Sölle llamó “sin sentido” –que es el que más se resiste a ser erradicado o a cambiar gracias al esfuerzo humano. Quizá, pues, el tema central de la tragedia griega pueda iluminarnos acerca de las características de ese sufrimiento, conduciéndonos a las posibles alternativas para confrontar lo que parece ser un desafío primordial en la reflexión teológica sobre el sufrimiento.

Además de esta preocupación central por el sufrimiento inmerecido, W. Farley destaca también un segundo tema que emerge con regularidad en las tragedias clásicas –el de *los límites de la libertad humana entrettejidos con la responsabilidad*. Como ya hemos indicado, la tragedia habla del sufrimiento que resulta de la mala suerte, de la falta de un conocimiento completo, de la negligencia, del juicio erróneo y de la malicia, de la opresión y de la mala voluntad. Al hacerlo así, reconoce la imposibilidad de evitar el error y la limitación en nuestra existencia diaria. Independientemente de lo inteligente, racional, y bienintencionado que alguien sea, sus decisiones

y sus acciones pueden provocar consecuencias nefastas. Como ha dicho un autor:

Existe también en el género trágico una noción de heroísmo menos fácil de formular... su esfera es la de las vidas vividas, ya sea en la acción o en el sufrimiento, en los límites de la posibilidad humana o cerca de ellos –una forma de heroísmo, incomparable para los griegos, que se puede descubrir tanto en las mujeres como en los varones, y en la que, dentro de los límites humanos, es en sí misma religiosa en lo que implica para la tragedia⁸

Los protagonistas de la tragedia son descritos generalmente como actores relativamente libres, capaces de elegir una línea de acción entre una serie de alternativas. Sin embargo, independientemente de lo heroicos o lo loables que sean, estos protagonistas son también descritos como finitos y falibles, insuficientemente concedores y no lo bastante virtuosos para lo que se avecina. Más aún, estas mismas circunstancias que rodean y afectan al protagonista y a la acción son descritas con frecuencia como caprichosas, moralmente discutibles y hasta malévolas, y pueden afectar de manera significativa a lo que acontece. El héroe o la heroína *tienen* que actuar dentro de este contexto complejo –por ejemplo, el protagonista no puede abdicar de la decisión de actuar, o decidir no actuar para evitar la responsabilidad. De este modo

La libertad queda confinada en el interior de una situación previa y condicionada por la ignorancia o el conflicto. La tragedia exige que el héroe actúe en el interior de una situación en la que toda acción conduce al desastre. El genio de la tragedia consiste en la complejidad de la responsabilidad.⁹

Así pues, el héroe de la tragedia no sólo es libre y está obligado a actuar, sino que también es limitado e influenciado por fuerzas o

8. STEPHEN HALLIWELL, “Human Limits and the Religion of the Greek Tragedy”, *Literature and Theology*, 4 (1990) 173.

9. W. FARLEY, o.c., 24.

condicionamientos equívocos, y por esto los resultados de sus opciones y de sus acciones son muy ambiguos, si no desastrosos. Aunque el héroe no es culpable de la acción que le condena a la destrucción, sigue siendo, sin embargo, a cierto nivel, responsable de lo que ocurre. Como tan acertadamente ha señalado Kathleen Sands, la genialidad de la tragedia consiste en que “se centra con frecuencia en el terrible drama del *fallo sin culpa* que echa por tierra... la moralidad y paraliza el movimiento hasta que se asume la responsabilidad del mal”.¹⁰

En la visión trágica de la realidad, importa lo que se hace, pero los resultados de la acción nunca son plenamente previsibles ni garantizables. Debido a este doble aspecto del sufrimiento trágico, brota un sentimiento de impotencia, de injusticia, y de derrota ante el sufrimiento radical, mientras que la necesidad de actuar y la responsabilidad de esas acciones permanece intacta. Es importante caer en la cuenta de que los héroes trágicos no son absueltos de la obligación de dar cuenta de sus acciones, aunque sean ejecutadas sin culpa y sin querer, y siguen siendo responsables de las consecuencias de esas acciones.

De este modo, mientras que se describe al héroe trágico como libre y responsable, la tragedia habla también de su incapacidad para determinar los resultados negativos de su falta. Por el contrario, no se puede ignorar la culpabilidad —puesto que esto significaría una negación de la complejidad y de la responsabilidad moral. De este modo, la tragedia explora no sólo el error sino también las elecciones que responden a la misma moral.

Un tercer tema importante que emerge de las historias trágicas clásicas consiste en que *la misma constitución del orden del mundo hace que el sufrimiento sea inevitable*. Contra la opinión de que los deseos y las acciones humanas (como la desobediencia) son única o prin-

10. KATHLEEN SANDS, *Escape from Paradise. Evil and Tragedy in Feminist Theology*. Minneapolis, 1994, 16.

cipalmente responsables del sufrimiento que acontece, la tragedia afirma que algo en el interior del mismo orden mundial convierte en destructiva la pasión ética por la piedad, la justicia, la verdad, y la compasión. Además de las acciones del héroe, el modo mismo en que las cosas están estructuradas en cualquier situación histórica, resulta ser el origen del sufrimiento trágico:

La visión trágica localiza la posibilidad del sufrimiento en las condiciones de existencia y en la fragilidad de la libertad humana. Las mismas estructuras que hacen posible la existencia humana nos sujetan al poder destructor del sufrimiento.¹¹

No sólo la libertad, pues, está constreñida y la responsabilidad intacta, sino que también el ambiente de la tragedia dentro del que acontece la acción humana resulta ser una fuente de sufrimiento. Este ambiente trágico en el que el héroe tiene que actuar está generalmente influenciado por poderes externos, no humanos (como el Hado o Zeus) o por una serie de valores en conflicto, los cuales constriñen la libertad de la persona pero también instauran de alguna forma un grave conflicto.

Por ejemplo, en el primer caso, la pasión moral del protagonista de la tragedia está en conflicto con las fuerzas del cosmos y los principios que lo rigen, generalmente descritos en términos de absoluto poder o de omnipotencia de un dios o del Destino. Como ocurre en la historia de Prometeo, su sufrimiento procede de su amabilidad para con la raza humana y es exigida como un castigo por desafiar la omnipotencia de Zeus. En el segundo caso, la tragedia está trazada por la imposibilidad de reconciliación entre obligaciones igualmente importantes, como en el personaje de Antígona, que debe cumplir sus deberes para con los dioses y para con su familia enterrando a su hermano, lo que al mismo tiempo pone en cuestión su lealtad a la autoridad del gobierno al desobedecer a la prohibi-

11. W. FARLEY, o.c., 29.

ción de enterrar a los traidores. Ella representa la pasión por la justicia que es condenada por un ambiente que *exige* una traición a un valor fundamental para poder realizar otro. En ambos casos

La tragedia reconoce en el orden mundano algo que se resiste a la libertad y al bienestar humano, que determina y a veces corrompe la obligación. Pero la tragedia resiste la tentación de elevar esta necesidad enigmática a un determinismo o a una predestinación estrictas que erosionarían la responsabilidad. La dialéctica entre la libertad y el destino resulta ambigua. Los seres humanos no quedan absueltos de la responsabilidad, pero sus acciones se llevan a cabo en un ambiente que no es moralmente neutro; ya está corrompido, disimulado, incluso malévolo.¹²

En la visión trágica de la realidad, pues, la libertad humana es frágil y no absoluta, y se ejercita en un contexto que ya está descrito negativamente de muchos modos, antes de que ninguna voluntad humana actúe o que ninguna acción tenga lugar. De este modo, la tragedia reconoce y muestra que la amenaza y la realidad del sufrimiento radical está incardinada en la misma condición de nuestro ser encarnado, de nuestra existencia social, y que la acción humana acontece en un ambiente que no podemos controlar del todo. De este modo, sitúa el mal en un contexto más amplio que el fallo humano.

Como resultado de ese mal, el sufrimiento que acontece en narraciones con sensibilidad trágica es una manera de mostrar un orden mundial en el que el sufrimiento intolerable y injustificable resulta inevitable... Las catástrofes que caen sobre los héroes trágicos ilustran *cómo son las cosas*. Así pues, la tragedia habla del sufrimiento que se origina, hasta cierto punto, en las condiciones de su realidad histórica, sobre las cuales la persona apenas tiene control. En mi opinión, de este modo, la visión trágica manifiesta bien la experiencia del mal natural y está en línea con la insistencia de Ruether

12. *Ibid.*, 25.

y Noddings en que miremos al mal como algo social y cultural, y también como natural y moral. Como ha dicho Walter Lowe en *Evil and the Unconscious*:

Cuando nos acercamos a la tragedia clásica desde el punto de vista del protagonista, nos asombramos de que se describa al individuo como atrapado en los acontecimientos y a la vez responsable de ellos. Hay un cierto determinismo en la situación, una cierta *facticidad*; y sin embargo el personaje trágico es de algún modo responsable, hay una cierta *complicidad*.¹³

Lo que la visión trágica muestra, pues, es que la vida es conflictiva y la realidad ambigua. Las condiciones que limitan y circunscriben nuestras acciones están siempre presentes, y, como ya señalamos en el capítulo tercero en referencia al mal estructural, son con frecuencia mayores que la suma total de todo esfuerzo humano. Más aún, nuestra misma definición de "bien", como también Kathleen Sands afirmaba en el capítulo anterior, varía debido a su dependencia de constructos socialmente determinados, de manera que experimentamos la vida como un campo de batalla de valores que compiten, lo que puede conducir a varias formas de sufrimiento radical. Como K. Sands sugiere

La tragedia, tal y como yo la entiendo, es la imposibilidad de no estar implicados en el mal, una imposibilidad que aparece como central sólo en un mundo límpido de la infinitud espiritual. En este mundo, en el que existe la multiplicidad pero no la infinitud... pueden darse engaños absolutamente aceptados. En un mundo radicalmente plural y con frecuencia conflictivo, no podemos elegirlo todo, y todo lo que hagamos tendrá un precio. La tragedia infecta la vida moral con las faltas y enturbia el entendimiento con el absurdo, puesto que sin juicios morales negativos la pluralidad de la verdad sería benigna y aceptable... Esas luchas no son de algo contra nada, ni de la tolerancia contra la intolerancia, o del engaño

13. WALTER LOWE, *Evil and the Unconscious*. Chico, California, 1983, 11, 83. Citado en Allik, o.c., 324.

contra la virtud, sino del poder contra el poder y de la verdad contra la verdad.¹⁴

Según esta visión trágica parece que el hecho de ser humanos nos hace estar inevitablemente abocados al conflicto con poderes que desbordan nuestras capacidades de control, y atados a conflictos entre bienes que compiten entre sí. Formamos parte de un orden mundial, al que somos vulnerables, y que distorsiona nuestra libertad y limita nuestro esfuerzo por confrontar y erradicar los efectos morales del mal y del sufrimiento.

La tragedia, sin embargo, habla también de la necesidad de actuar, a pesar de los límites y de los posibles riesgos implicados. Al hacerlo así, la visión trágica no defiende una postura pasiva, como algunos podrían pensar; y se edifica sobre la aceptación de la finitud y la fragilidad, pero en una aceptación que se caracteriza por el desafío, la resistencia y la esperanza. Este es el cuarto tema clave que W. Farley deduce de su estudio de la tragedia griega – *el de la resistencia al sufrimiento trágico*.

Como ella subraya, las tragedias de la Grecia clásica son implacables al describir el hundimiento del noble y del virtuoso, pero no resultan cínicas. Los héroes trágicos no se resignan, ni son estoicos, ni persuasivos; son atrevidos y desafiantes. No son nihilistas, pero sí perseverantes. Para ella, la verdadera integridad ética y la vitalidad del héroe significan un orden moral que se manifiesta en sus acciones.

Incluso en la derrota, permanece una idea de la justicia que justifica al héroe. El desafío del héroe realza y recupera la dignidad humana incluso en los dientes de la destrucción. Si el sufrimiento y el mal no se pueden vencer, sí se puede resistir a ellos. La tragedia es transcendida en la resistencia misma, en este rechazo a renegar de la pasión por la justicia.¹⁵

14. K. SANDS, o.c., 9.

15. W. FARLEY, 27.

En estas descripciones, el desafío y la resistencia son las notas distintivas de una respuesta al sufrimiento trágico que no puede ser vencido solamente por la acción humana ni siquiera por la propia estructura personal. Debido en parte a que semejante respuesta devuelve la dignidad y el poder a quien sufre, la tragedia puede ser transcendida en algunos casos, a pesar de la propia derrota. Aunque continúen las circunstancias y el dolor, cambia la manera en que la persona se adueña de ese dolor. De este modo, el sufrimiento queda situado en una perspectiva con más sentido, y puede ser modificado o reducido mediante la resistencia y el desafío.

Sin embargo, W. Farley afirma que en muchas historias trágicas la brutalidad del poder resulta vencedora, pero sólo para asegurar su propia perdición. Esta perdición puede acontecer no sólo dentro de los límites de un relato perteneciente a un ciclo de tragedias, sino que puede resultar evidente en subsecuentes relatos del ciclo. En un sentido, pues, se asegura un reconocimiento moral, aunque no necesariamente durante la vida del protagonista. Recobrar la justicia que se le debe puede tardar más de lo que dure su propia vida. Son bastante obvios los paralelos que esto tiene con la postura de resistencia descrita por las teólogas feministas y por otras en el capítulo tercero. En mi opinión, esas autoras reflejan una sensibilidad y una respuesta al sufrimiento que también se puede encontrar en las tragedias de la Grecia clásica.

A pesar del poder de las fuerzas externas e internas para provocar el mal y el sufrimiento, o el conflicto intrínseco de valores que existe en un mundo tan diversificado como el nuestro, el mensaje de los dramas clásicos, según W. Farley, consiste en que persiste algún bien que hace que el desafío de la tragedia tenga sentido. Estoy de acuerdo con ella cuando afirma que la tragedia clásica, más que absurda o nihilista, es ética.

La tragedia impone sobre nosotros una visión oscura de la realidad, que a su vez es transcendida por la aprehensión de la bondad defi-

nitiva. Su llamada a la justicia y su evocación de la compasión son rasgos de un orden ético que queda frustrado, pero no destruido por el sufrimiento injusto.¹⁶

Y más adelante:

En la tragedia, el poder del mal para destruir lo bueno está presente en la estructura misma del cosmos. Pero entonces otra capa del orden del mundo queda al descubierto. Se nos permite percibir algo tras la fatalidad aparente del mal. La victoria del poder maligno parece hueca. Reaparece un orden ético para juzgar aquello que ha vencido a lo bueno.¹⁷

La estructura trágica de la realidad

Junto con estos cuatro temas (la preocupación central de la tragedia en relación al sufrimiento, los límites de la libertad humana interrelacionados con la responsabilidad humana, un orden mundial que distorsiona la libertad y que engendra sufrimiento, y la resistencia como respuesta clave al sufrimiento trágico), Wendy Farley explica también lo que ella define como “la estructura trágica de la realidad”. Esta estructura muestra la dialéctica entre la libertad humana y la finitud, y describe los rasgos de la existencia humana que condicionan la posibilidad y la ocasión de destrucción de la vida humana.

Esta estructura trágica de la realidad comparte con el cristianismo la idea de que la creación es buena, las criaturas son buenas y sus relaciones mutuas son buenas; pero esas relaciones pueden entrar en conflicto debido a la estructura de la realidad que rodea estas relaciones. Por ejemplo, la diversidad cultural puede ser una ocasión de celebrar los muchos dones que cada uno aportamos a una situación, pero también puede convertirse en una ocasión de sos-

16. *Ibíd.*, 29.

17. *Ibíd.*, 27.

pecha y de violencia debido a los prejuicios étnicos y sociales que afectan a nuestras relaciones. Es importante caer en la cuenta en este punto de que en sí misma, y por sí misma esta estructura trágica que afecta a las relaciones entre humanos no es el mal, pero convierte al sufrimiento en algo posible e inevitable anterior a una acción humana. Veamos con más detalle cómo puede ocurrir esto revisando algunas de las intuiciones acerca de esta estructura trágica de la realidad que encontramos en el trabajo de Wendy Farley y de otra teóloga, Tiina Allik, así como la contribución que hace Paul Ricoeur en su trabajo sobre la simbólica del mal.

Wendy Farley y esta estructura trágica

W. Farley señala los siguientes elementos clave como contribuyentes a esta estructura trágica de la realidad: finitud, conflicto, y fragilidad. Puesto que cada uno puede ayudar a nuestra comprensión del sufrimiento que llamamos trágico o radical, voy a tratar brevemente a continuación de cada uno de ellos.

La finitud, considerada con frecuencia como la “limitación” del ser humano, constituye un elemento clave en nuestras vidas que permite que el sufrimiento tenga lugar. La finitud se considera con frecuencia como “una función de la participación humana en el mundo físico, biológico, espacial y temporal... [y] ha sido utilizada con frecuencia para referirse a la forma en que los poderes humanos... no alcanzan nunca la perfección sino que son limitados”.¹⁸ Como afirma Stephen Halliwell, al hablar de los límites humanos y la religión de la tragedia griega,

Los límites contra los que se enfrentan las vidas del héroe o de la heroína trágicos se apoyan en los aspectos físicos, éticos, psicológicos y sociales de la experiencia... [tales como] asumir una clase concreta de muerte, vivir sabiendo algo insoportable... confrontando

18. TIINA ALLIK, “Human Finitude and the Concept of Women’s Experience” en *Modern Theology* 9 (1993) 82, n. 1.

una disparidad de valores o sosteniendo la pureza de una entrega contra todas las tentaciones de reserva o de compromiso... El heroísmo trágico es un descubrimiento de las fuerzas y de los límites de la humanidad, y de sus complejas relaciones con lo más que humano.¹⁹

La finitud, pues, es una cualidad de nuestras vidas que determina todas nuestras acciones en el mundo, y nos fuerza a reconocer y a asumir nuestra insuficiencia y nuestra necesidad. Por ejemplo, la finitud puede implicar el hecho de que nuestro mismo ser encarnado constituya al mismo tiempo un placer sin límites y un límite fundamental de nuestra existencia, que nos hace sujetos de deterioro, enfermedad, daño, frustración, accidente y muerte. De modo que el sufrimiento radical está hincado en nosotros, en el hecho de que tenemos cuerpos que tienen límites físicos, que pueden sufrir, y que están sujetos a la mortalidad.

Más aún, la anticipación del dolor en un cuerpo así puede conducir a un sentimiento de ansiedad y de inseguridad ante el futuro, envenenando la satisfacción y la alegría del momento presente. Como clarifica W. Farley

Cuando la mortalidad viene acompañada de terminaciones nerviosas y de autoconciencia, el dolor físico, la angustia, el miedo y la ansiedad pueden aumentar el daño y la enfermedad con formas más profundas de sufrimiento. Puesto que los seres humanos son siempre sociales y culturales, la fragilidad se extenderá hasta incluir significados y amenazas culturales determinados... Los cuerpos equipados para experimentar el dolor y el placer pueden también ser torturados, violados y aprisionados... La encarnación y la mortalidad son también las causas del dolor más intenso y del más profundo sentimiento de anticipación... La intensidad del gozo que procede de un riesgo aporta una mayor perfección a la creación de la que un mundo más suave, aunque menos peligroso, podría permitir. Pero este conflicto metafísico significa que todo lo bueno esconde un lado sombrío... Las condiciones de la existencia finita

19. HALLIWELL, o.c., 174.

están estructuradas trágicamente. La multiplicidad, la encarnación, la mortalidad, la historicidad hacen posible la existencia humana, pero cada una de esas estructuras hacen inevitable cierta clase de sufrimiento.²⁰

Tiina Allik propone otra manera de mirar a la finitud humana que condiciona nuestra experiencia del mal y del sufrimiento. Para ella, la finitud se puede considerar como "una apertura humana al mundo, la capacidad para dejarse afectar por las cosas del mundo que uno no ha querido, inclusive los propios aspectos inconscientes y no deseados".²¹ Esta apertura o vulnerabilidad se puede considerar como negativa o como positiva, dependiendo del valor que la persona otorgue al control sobre sí misma y el dominio sobre lo que le rodea, o de si valora la espontaneidad, la riqueza y la creatividad que proceden de una mezcla de contingencias. Si alguien está interesado en apropiarse de una variedad de experiencias, de personas y de aspectos no deseados de sí mismo, entonces

No querrá nunca suprimir la vulnerabilidad que constituye también la sensibilidad que hace posible esas experiencias e interacciones. Dicho de otro modo, la finitud humana no es sólo la limitación humana, sino también una apertura y una receptividad al mundo, una base para la creatividad y para la espontaneidad de la existencia humana.²²

Independientemente de la perspectiva que se adopte, si la de considerarla como una limitación de libertad y el poder propios, o como una apertura a la receptividad, la finitud hace a la persona susceptible de fuerzas externas e internas que pueden afectar a la propia experiencia de mal y de sufrimiento.

Otro elemento de la estructura trágica de la realidad de la que Farley y otras hablan tiene que ver con el *conflicto*. Aunque la tra-

20. W. FARLEY, o.c., 33-34.

21. T. ALLIK, o.c., *Ibíd.*

22. *Ibíd.*

gedia describe la creación y a las criaturas como buenas, lo mismo que a las relaciones mutuas entre ellas, estas relaciones son inevitablemente conflictivas. Como señala W Farley:

Las relaciones pueden ser conflictivas y a veces lo son necesariamente, como ocurre en la relación entre predador y presa. La multiplicidad de religiones, de culturas, y de naciones da profundidad a la vida humana, pero esta pluralidad inevitablemente (aunque no necesariamente) degenera en competitividad, incomprensión, y conflicto... Los valores, también, pueden ser esencialmente desmesurados y conflictivos... Nicolas Berdyaev describe la vida moral como fundamentalmente trágica, porque valores igualmente importantes tienen que entrar en conflicto.²³

De este modo, la tragedia habla de conflicto de objetivos o de valores igualmente admirables e importantes (por ejemplo, respetar el bien común o respetar la propia autonomía). Como también señaló Hegel en su valoración de la vida y del juicio de Sócrates en sus *Lectures on the History of Philosophy*,

En lo verdaderamente trágico debe haber a ambos lados valores morales que entran en colisión; así fue en el caso de Sócrates... Dos derechos opuestos entraron en colisión, y uno destruyó al otro. De modo que ambos sufren y ambos se justifican mutuamente.²⁴

De este modo, la tragedia trata de dilemas en los que hay por lo menos dos exigencias éticas *válidas* (dos cosas que se deben hacer), pero no se puede llevar una a cabo sin sacrificar la otra. Además, independientemente de la elección que se haga, cualquiera de las dos implica alguna forma de "equivocación" y/o de culpa, y a pesar de ello el protagonista debe elegir y actuar. De este modo, la tragedia trata con frecuencia de elecciones difíciles que surgen de

23. W. FARLEY, o.c., 32. Cf. Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*. New York, 1960, 154.

24. G. W. F. HEGEL, *Lectures on the History of Philosophy*, cit. en M. Weitz: "Tragedy" en *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8, New York, 1967, 58.

los valores en conflicto o de la limitación de los recursos, y que pueden incluso implicar cómo distribuir con justicia esos recursos. Al hacerlo así, la tragedia puede expresar ante nosotros los matices y la complejidad de nuestra existencia y quizá nos conduce a una comprensión del sufrimiento y a unas soluciones a él más satisfactorias. Como afirma K. Sands, de manera algo diferente

Las tragedias, como yo las defino, son relatos o maneras de contar relatos que ilustran los conflictos o las verdades elementales, a las que también llamo conflictos de poderes. Los poderes elementales, en esta definición, son las dimensiones vitales e integrales de la vida en un contexto concreto. No necesitan ser permanentes ni eternas, y nunca se ponen en cuestión. Las tragedias iluminan la manera en que estos conflictos elementales afligen a la humanidad con el mal, es decir, con los juicios morales negativos en los que se oponen necesariamente algunos poderes elementales. Al hacerlo así, las tragedias obligan a quienes las observan ... a emitir sus propios juicios acerca de los juicios de los personajes trágicos. A través de la confrontación con el conflicto elemental, la comunidad puede captar su sabiduría moral... y, dentro del estrecho horizonte de lo posible, determinar los actos y las actitudes que garantizan la alabanza o la maldición.²⁵

Para K. Sands, el conflicto trágico no es necesariamente una situación de disgregación social y moral, sino más bien un elemento esencial en la vida normal. No es algo que indica el mal en sí mismo, o algo de lo que debemos huir para evitar la frustración y la exasperación, sino que es más bien una parte inevitable del tejido de nuestra vida que permite que el sufrimiento acontezca. Como ella afirma:

Nuestra sociedad se percibe como una red de poderes diversos y con frecuencia conflictivos, los conflictos trágicos se convierten con frecuencia en una función rutinaria de la contradicción social, y no sólo en una anomalía del colapso social.²⁶

25. K. SANDS, o.c., 10.

26. *Ibíd.*, 6.

De este modo, si asumimos las opiniones de W. Farley y de K. Sands, el conflicto en el interior de la comprensión trágica de la realidad puede implicar “un rasgo constitutivo de la existencia y una corrupción de la diversidad y de la relación.”²⁷ El conflicto hace que la vida humana sea posible en toda su riqueza y su diversidad, pero en algunos casos, también convierte en inevitable el sufrimiento. Quizá, independientemente de la bondad de nuestras teorías sobre el mal y el sufrimiento, o de nuestra lucha para resolver el conflicto, necesitamos aceptar, a cierto nivel, que el conflicto trágico constituye una parte ineludible de nuestras vidas.

Más aún, la realidad, como la presentan muchas tragedias clásicas, está también estructurada por la *fragilidad* humana, según W. Farley. Nuestra libertad no sólo está sujeta a fuerzas externas y limitada por ellas, sino también por lo que Farley define (y con lo que Allik concuerda) como una intranquilidad interior producida por la ansiedad y el deseo. Por ejemplo, la aprehensión del peligro y el terror a un posible futuro perjudicial atemorizan perpetuamente nuestras vidas, hasta el punto de que

La ansiedad harta a la libertad con la desagradable sospecha de que la posibilidad es una palabra en clave para nada. La ansiedad es la aprensión de un futuro más como una amenaza oculta que como una promesa tentadora de felicidad. Es esa inquietud interior que acompaña a la contingencia.²⁸

En semejante estado de ansiedad, la persona puede ser fácil e involuntariamente seducida por el engaño y por el pecado, por la apatía o por una insensibilidad para cambiar la situación destructiva para el desarrollo de la persona humana, o sucumbir a la desesperación o a la impotencia.

Walter Lowe parece estar de acuerdo cuando señala que en la tragedia el conflicto puede surgir no tanto de

27. W. FARLEY, o.c., 32.

28. *Ibíd.*, 35.

... un dualismo que es el resultado de una usurpación extraña del héroe sino más bien de uno que consiste en un auténtico conflicto interno entre aspectos diferentes del héroe. Esto provoca una profundización del conflicto haciendo que parezca inevitable, porque el héroe está implicado en ambos lados del conflicto y es responsable de ellos.²⁹

Aquí Lowe parece apoyar la opinión, que ya discutimos, acerca de que el mal representado en la visión trágica es algo de lo que somos responsables y no lo somos. Pero Lowe amplía esto hasta hablar de una conexión del inconsciente con algunos de los males de la existencia humana —ampliando la noción de nuestra falta de control sobre las decisiones y los actos conscientes. El inconsciente establece conflictos internos que crean una intranquilidad en el agente humano ante el mal y el sufrimiento. El sufrimiento trágico, pues, puede ser un acto no sólo de los conflictos externos a la persona humana, sino también en parte, del propio conflicto interior.

También el deseo, como un aspecto de la fragilidad humana, puede acentuar la inestabilidad de nuestra libertad en el mundo para hacer lo que consideramos “bueno”. Como señala W. Farley, el deseo es ese sentimiento de inestabilidad y de anhelo que constituye una gran parte de la existencia humana, y que no necesariamente implica egoísmo, pero que también puede ser una atracción imposible de plenificar. El problema del deseo consiste, como ella afirma, en que ningún deseo concreto coincide con su posible plenitud. Nuestros deseos son de tal modo que nunca estamos satisfechos del todo.

El deseo no sólo es imposible de plenificar, por su misma naturaleza, sino que también es ambiguo en su contenido. Tenemos deseos mezclados (por ejemplo los que anhelan el final de la violencia física y psicológica para con las mujeres, pero también el deseo de cas-

29. T. ALLIK, “Narrative Approaches to Human Personhood. Agency, Grace and Innocent Suffering” en *Philosophy and Theology* 1, (1987), 324.

tigar con la pena de muerte a todos los violadores y a los que abusan de ellas). De este modo, esta inestabilidad y esta ambigüedad del deseo refuerza los sentimientos de incomodidad y de insatisfacción. Todas nuestras acciones por el "bien", según la literatura clásica, están limitadas por nuestra fragilidad, por los valores en conflicto, por las necesidades y los deseos valiosos y por nuestra propia finitud. Con frecuencia nos vemos atrapados entre fuerzas opuestas y entre deseos en conflicto, entre pasiones y responsabilidades. A pesar de ello, tenemos que actuar en el mundo, aunque seamos conscientes de nuestras limitaciones, para llevar adelante determinados "bienes". De modo que, como describe la literatura trágica:

Se da con frecuencia el caso de que la libertad es más una carga que un placer; las posibilidades de la vida nos enervan más que nos alegran. Sería una merced tan grande, un descanso entregar la libertad a alguien... La aspereza de la ansiedad y la insatisfacción del deseo condenan a la libertad a la traición y a la derrota. La libertad es el fallo trágico de la existencia humana, al mismo tiempo el sello de su grandeza y de su destrucción.³⁰

Tiina Allik y esta estructura trágica

Tiina Allik, que escribe sobre las aproximaciones narrativas a la personalidad humana, se hace eco de muchas de las intuiciones de Farley y de Lowe acerca de la estructura trágica de la realidad y contribuye a nuestra comprensión del sufrimiento mostrando puntos de contacto entre la tragedia y algunos aspectos de la teología cristiana. Pretendiendo reconocer la extensión de la materialidad y de la interdependencia humanas cuando considera el sufrimiento, e incorporando una idea del concepto de concupiscencia basada en el pensamiento de Karl Rahner, Allik muestra algunas afinidades entre la tragedia y el pensamiento cristiano.

30. FARLEY, o.c., 37.

Como ella indica, la concupiscencia, en el pensamiento cristiano tradicional, se refiere generalmente a los deseos y a los apetitos de las facultades más bajas de la naturaleza humana que no han sido controladas por las capacidades racionales. La concupiscencia, en esta perspectiva tradicional, está, pues, considerada como la resistencia de los deseos y apetitos pecaminosos a la decisión racional de la persona de vivir su vida de un modo que le parece bueno.

Sin embargo, en la interpretación que Allik hace de Karl Rahner, aparece otro concepto de concupiscencia considerada más bien como una condición permanente:

... enraizada en nuestra materialidad y en la limitación de nuestros poderes de autocontrol y de autodeterminación que se debe a nuestra materialidad. La concupiscencia no necesariamente tiene que ser pecaminosa. Ciertamente, a veces nuestros deseos concupiscibles son buenos y nuestra decisión racional de autodeterminación es el elemento malo en conflicto... [Rahner] también señala que el hecho de tener deseos y apetitos que no están bajo el control de las facultades racionales no es en sí mismo un indicador de pecaminosidad.³¹

Debido a la materialidad esencial de nuestra existencia humana, la integridad del ser humano para elegir posibles "bienes", o incluso para amar a Dios por encima de todos los demás impulsos, no puede consistir en una deliberación y en un control consciente sobre cada parte de la persona humana, o incluso en la creencia de que este estado se podrá alcanzar por esos medios. Para ella, pues,

Dada la materialidad esencial de la existencia humana, habrá siempre acciones involuntarias y espontáneas, y la integridad de una persona no consistirá, ni podrá ser alcanzada por una ordenación consistente y consciente de todos los aspectos de la persona.³²

31. ALLIK, o.c., 313. Cf. Karl Rahner, "The Theological Concept of Concupiscencia" en *Theological Investigations*, vol. 1. Baltimore, 1961, 347-382.

32. *Ibid.*, 314.

Lo importante para Allik en relación a esta permanente concupiscencia creatural es que hace a los seres humanos permanentemente vulnerables a la destrucción de las fuerzas externas.

Si consideramos que la persona humana tiene siempre deseos espontáneos, también la podemos ver como reaccionando siempre a lo que es externo o distinto a su propia voluntad, y con frecuencia a su consciencia. Dicho de otro modo, la noción de una concupiscencia permanente significa que la persona humana forma esencialmente parte del mundo que la rodea, y está honestamente abierta y vulnerable a ese mundo. De esto se sigue que la capacidad humana para ser un agente autónomo se debe considerar como algo que puede estar sometido a una violencia tal que puede destruirla.³³

Por lo tanto, si la persona está verdaderamente "abierta" a lo que está fuera del propio control o de la propia voluntad (ya sean personas o acontecimientos), entonces está también abierta a una clase de pecado que le hará pecar y violar su consciencia y su manera de ser.

Si este enfoque es correcto, los seres humanos están constituidos no sólo por sus acciones conscientemente seleccionadas y por sus elecciones potencialmente destructivas, sino también por una vulnerabilidad permanente, basada en la propia materialidad y finitud.

Si esto es así, la integridad humana y la capacidad para ser uno mismo dependerá parcialmente del cuidado providencial de Dios. Esto sería así, no sólo debido a la prevalencia de los defectos morales en los seres humanos, sino también debido a la fragilidad inherente de la persona humana en cuanto agente que se hace a sí misma.³⁴

Parece, pues que Allik está preocupada con que no perdamos el sentido de la verdadera tragedia moral, una situación en la que la

33. *Ibíd.*

34. *Ibíd.*

persona se decide de una manera que viola su integridad moral y en un sentido hace que haga lo que no quiere hacer. Le preocupa que neguemos la permanencia y la naturaleza radical de nuestra vulnerabilidad humana ante las fuerzas no queridas, como se expresa en la idea que Ranher tiene de la concupiscencia permanente, y en consecuencia, que neguemos también la necesidad inherente de la gracia de Dios. Lo que hace que las intuiciones de Allik sean tan importantes es que nos previenen para que no demos demasiado crédito al poder de los seres humanos para vencer al mal y el sufrimiento con nuestras fuerzas.

Estoy de acuerdo con Allik en que algunas opiniones acerca de la personalidad humana, procedan o no de círculos feministas, tienen el potencial de reclamar demasiado poder para la autonomía y la actuación humana, y para la capacidad humana de constituirse a sí misma. El peligro puede estar en exigir demasiado al poder humano para erradicar el sufrimiento, un poder nacido del deseo profundo de dar sentido y encontrar justificación al sufrimiento radical que nos asalta.

Paul Ricoeur y esta estructura trágica

En varios trabajos de Paul Ricoeur encontramos algunas aportaciones que se corresponden con las intuiciones de W. Farley y T. Allik sobre la visión trágica de la realidad. Por ejemplo, en *Fallible Man*, Ricoeur habla de un defecto fatal en los seres humanos que permite que el mal entre en el mundo. Para él, existir es proyectarse hacia el futuro; pero, al mismo tiempo, es reconocer que existe una fisura entre lo que somos en el presente y lo que pensamos que podemos ser. Esta alienación de nuestro ser más profundo, esta discontinuidad entre existencia y esencia, es una debilidad nuestra que permite que el mal entre en el mundo a través de nosotros. Este defecto o falibilidad no es un defecto moral, sino una condición del ser finito que hace posibles el mal y la moralidad.

Decir que el hombre es falible es decir que la limitación peculiar de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad primordial de la que surge el mal. Y sin embargo, el mal *surge* de esta debilidad sólo porque está postulada. Esta última paradoja estará en el centro de la simbólica del mal.³⁵

Para Ricoeur, como se manifiesta en algunos símbolos y mitos de la cultura occidental, el mal aparece inscrito en la estructura más interior de la realidad humana. Nosotros, por nuestra naturaleza, somos frágiles y sujetos al error. "El hombre, tal y como lo revela su simbólica, aparece no menos como víctima que como culpable".³⁶ Aquí, también, el sufrimiento no es sólo un producto de la elección humana, sino el resultado de una condición básica de la humanidad.

En su importante estudio sobre *The Symbolism of Evil*, Ricoeur trabaja a partir de su noción de la naturaleza del mal y del sufrimiento mediante una prolongada discusión de los símbolos de la mancha, el pecado y la culpa, y sobre los cuatro ciclos de mitos que él define como teogónico, el mito del alma exiliada, trágico y adámico. Nos interesan sus ideas acerca de las interacciones entre los tres símbolos primarios del mal y los ciclos de los mitos, sobre todo el trágico y el adámico.

Para Ricoeur, los tres símbolos primarios del mal (culpa, pecado y mancha) actúan juntos dinámicamente en su noción de la "voluntad servil". En una actuación recíproca y dinámica, los tres símbolos tienden hacia un concepto paradójico de persona humana como al mismo tiempo responsable y cautiva. El símbolo de la cautividad es común (pecado) e individual (culpa). La mancha entra en este concepto en el sentido de que, para Ricoeur, el mal no es una simple ausencia, una ausencia de orden, una "nada", sino que es "el poder de la oscuridad; está postulado; en este sentido es algo a

35. PAUL RICOEUR, *Fallible Man. Philosophy of the Will*. Chicago, 1965, 224.

36. *Ibid.*, xxix.

hacer desaparecer".³⁷ Así que el mal no sólo no es una ausencia de ser, sino un "algo" con sustancia que puede infectar y contaminar a la persona y a la comunidad.

Más aún, el mal, en cuanto simbolizado por la culpa, es también exterior, el mal llega al hombre como lo exterior a la libertad, como lo diferente a sí mismo en lo que la libertad está prisionera. El mal se caracteriza aquí por la seducción, el-mal-ya-allí, seduciendo, como algo provocado por la voluntad humana y la acción malvada. El mal es algo provocado ahora y algo que está siempre allí; empezar es continuar. La seducción y el engaño desde el exterior son en último término una infección del propio ser, por sí mismo (una auto-infección), que pasa del estado de estar atado al de atarse. He aquí, pues, una descripción de nuestra vida como una combinación de estar atrapado debido a nuestras limitaciones y a nuestra fragilidad, y sin embargo hacer opciones que pueden conducir a más sufrimiento.

Sin necesidad de describir cada uno de los cuatro ciclos del mito de los que él habla, lo importante para nuestra comprensión del mal y del sufrimiento es la manera como él comprende la importancia del mito trágico y del adámico. Para Ricoeur, en los mitos trágicos el héroe es arrastrado o cegado por un dios celoso o malvado y está sujeto a un destino fatal. El héroe trágico no comete la falta en cuanto tal, pero es responsable de permitir que el mal entre en el mundo al convertirse en vehículo de la falta.

Junto con la explicación que él da de la relación de los tres otros mitos con el adámico, Ricoeur parece aportar un sentido de fatalidad a nuestra elección del mal, una anticipación del mal del que hablará en los mitos teogónicos y en la pasividad y externalidad del mal, lo mismo que en los mitos del alma exiliada. Estos aspectos aparecen más desarrollados en los elementos trágicos asumidos

37. PAUL RICOEUR, *Symbolism of Evil*. Boston, 1969, 155.

por el mito adámico, cuya revisión sintetiza algunas de las aportaciones más importantes de Ricoeur.

El aspecto trágico lo podemos ver en la figura de Adán [o de Eva, me parece]. El misterio del mal está representado en Adán que inicia el mal por una elección y una acción (en el instante de elegir al mal por encima del bien), pero también como una "pecabilidad" subyacente a su ser. Para Ricoeur, no se trata de la noción de un pecado primero (u original) que se transmite a las generaciones futuras, sino de lo que él llama "un horizonte del mal actual... en la frontera de la confesión del mal presente". Este es un mal que está ya allí en el mismo momento en que uno confiesa que lo elige –un mal no postulado por ninguna persona, sino *establecido* por las personas y los grupos:

... el mal del que asumo la responsabilidad manifiesta una fuente de mal de la que no puedo asumir la responsabilidad, pero en la que participo cada vez que a través de mí el mal entra en el mundo como si fuera la primera vez.³⁸

Este aspecto del mal está, quizá, mejor representado en el mito adámico por el significado simbólico de la figura de la serpiente.

La serpiente es más que la trascendencia del pecado sobre los pecados, más que lo no postulado sobre lo postulado, más que la radicalidad del mal radical; es el Otro, es el Adversario,... acerca del cual no se puede decir nada excepto que el lado malo, al postularse a sí mismo, *se deja a sí mismo seducir* por la contraposición de una fuente de iniquidad representada por el Maligno, por el Diabólico.³⁹

Los mitos trágicos, relacionados con los elementos trágicos al interior del mito adámico, reafirman el lado fatídico de cualquier visión ética y de cualquier confesión de los pecados en medio del sufrimiento.

38. *Ibíd.*, 311.

39. *Ibíd.*, 313.

Aquí, pues, una falta no lo es en el sentido ético, en el sentido de una trasgresión de la ley moral, sino en un sentido existencial: ser uno mismo es dejar de realizar la plenitud, que sin embargo permanece como el final, el sueño, el horizonte, y a la que apunta la idea de felicidad. Puesto que el destino pertenece a la libertad como la porción no elegida de nuestras elecciones, debe ser experimentado como falta... Este aspecto fatídico, unido a los aspectos de antecedencia y de externalidad expresados por los otros mitos, indica la cuasi –naturaleza del mal ya allí, en el mismo centro de mal que rebrota ahora.⁴⁰

Una parte del mal y del sufrimiento, pues, está fuera de nuestro control, y en el mismo centro del mal que elegimos. A lo que apuntan estas expresiones simbólicas del significado es a esa parte del mal y del sufrimiento que ya está presente en las mismas estructuras de nuestra existencia y en el que todos estamos "atrapados", y de esto dimana otra parte que perpetuamos mediante actos voluntarios de discordia y de daño.

De este modo, para Ricoeur, el mito adámico refleja la polarización de las dos tendencias que se encuentran en esta tipología de los mitos –aquellas representaciones míticas que consideran el mal como algo más allá de nosotros–, y las que se concentran en el mal como una decisión o elección mala –de la cual dimana el dolor de ser humano. Esta tensión de la externalización y de la internalización del mal se resiste a una reducción del mal y del sufrimiento a la trasgresión de alguna ley moral, a que el sufrimiento sea como un simple castigo por actuar mal o como algo simplemente educativo, como reflejaban las preocupaciones de W. Farley y de T. Allik acerca del valor de incorporar una visión trágica de la realidad en el debate sobre el sufrimiento.

Por otra parte, la visión ética del mal y del sufrimiento pone en su sitio el mal únicamente dentro del contexto de nuestra libertad

40. *Ibíd.*, 312-313.

para elegir. La libertad, aquí, es el poder de actuar y de ser, una libertad capaz de digresión, de desviación y de subversión. El mal, entonces, se reduce a una visión moral del mundo, o a cualquier desviación de un medio proscrito.

Pero, lo que esta visión no tiene en cuenta, según Ricoeur, Farley y Allik, es el aspecto "trágico" del mal, que está expresado tan elocuentemente en los símbolos y mitos estudiados por P. Ricoeur (sobre todo en la figura de Job). La visión ética del mal no reconoce "el-mal-como-ya-aquí", un mal en el que nacemos; un mal presente antes de que seamos conscientes de él; y un mal que no puede ser analizado o reducido únicamente a la culpabilidad y a las faltas individuales.

Job, sobre todo, nos recuerda el sufrimiento del inocente sometido a la ley, la destrucción de la visión moral. Con Job, tal y como lo ve Ricoeur (de modo parecido a las aportaciones de Sölle), el sufrimiento no es sólo inmerecido, sino sin sentido, ¿cómo se puede comprender el sufrimiento de un individuo que aparece plenamente de acuerdo con Dios y en contacto con Él? En opinión de Ricoeur, el sufrimiento de Job tiene como objetivo el entendimiento, es decir, plantear la cuestión del Dios de la visión ética de la realidad (de lo que se hace también eco D. Sölle al hablar de la reappropriación de las imágenes de Dios en medio del sufrimiento). Al hacerlo así, se es capaz de descubrir al Dios trágico, inescrutable, de "la fe no verificable". Al Dios que describe el relato de Job hay que acercarse por la fe. Como aclara Ricoeur, las respuestas de Dios a Job no son una reconstrucción o una resolución de los problemas del mal y del sufrimiento, o incluso a un nivel más alto, la sutilidad de la visión ética de la interacción entre Dios y el ser humano.

Como aparece ejemplificado en el caso de Job, en una visión trágica de la realidad el sufrimiento no se puede, pues, erradicar simplemente convirtiéndonos en personas "mejores" o "más perfectas" -haciendo lo correcto. Como señala Ricoeur, el sufrimiento

emerge como un enigma cuando las exigencias de la justicia no pueden explicarlo; este enigma es el producto de la misma teología ética. Por lo tanto, en el sufrimiento radical, que se manifiesta en la experiencia de Job, nada queda definitivamente explicado o establecido de una vez por todas, sino que se pueden incorporar nuevas revelaciones en medio del sufrimiento, que pueden cambiar el propio punto de referencia.

Al unir una variedad de mitos, en un proceso dialéctico, se puede ver el mal descrito no sólo como un acto, como una trasgresión, sino como un hábito, como una condición que precede a la propia consciencia y a las propias acciones individuales (digamos, de sexismo, de racismo, etc.) y que conduce al dolor de la humanidad. Como señala Ricoeur, en la simbolización mítica los elementos trágicos "hablan del misterio de la iniquidad que el hombre no puede manejar del todo, del que la libertad no puede dar razones, al ver que encuentra en su propio interior... un divino misterio del mal". Con la ayuda de la tragedia, vemos que el mal y el sufrimiento no pueden ser explicados de manera definitiva, ni desde el punto de vista ético, ni de otro modo. Se debe aprender a vivir en medio de él, a veces, sin explicación. Como afirma Stephen Duffy, "estamos llenos de ambigüedad".⁴¹

Excursus sobre Job como ejemplo de sufriente trágico

Mi propia opinión sobre los discursos de Dios desde el torbellino al final del relato de Job integra muchas de las intuiciones de W. Farley, de K. Sands, de T. Allik y de P. Ricoeur y confirma la importancia de la utilización de una visión trágica cuando nos enfrentamos con las experiencias de sufrimiento radical e inmerecido. En las páginas que relatan la queja de Job, podemos encontrar parale-

41. STEPHEN J. DUFFY, "Our Hearts of Darkness. Original Sin Revisited" *Theological Studies*, 49 (1988) 621.

los con el sufrimiento del que trataban muchas mujeres en el capítulo tercero, y algunas intuiciones que den origen a posibles respuestas a su sufrimiento.

Por ejemplo, en esos pasajes Dios no pone por delante una lista de los fallos de Job en su relación con el mundo (la "acusación" que Job pedía) y no habla de ningún "pecado secreto" que Job haya cometido. A Dios parece no preocuparle este tipo de conversación. Parece que los sufrimientos de Job no tenían "ninguna razón", en el sentido de que era tan inocente a los ojos de Dios como él creía, y no había hecho nada que justificara el sufrimiento que experimentó. Para profunda desilusión del lector, Dios no *explica* en esos discursos finales lo que ha pasado (dando una razón al sufrimiento de Job), ni revela un motivo oculto para la prueba de Job (quizá, para ver si su piedad se basaba en un servicio y en un amor auténticos a Dios por Él mismo). En ningún lugar culpa Dios a Job de fallos concretos, ni tampoco lo acusa de ningún pecado.

Por otra parte, y en un sentido más positivo, Dios tampoco destruye o rechaza a Job por sus quejas, preguntas y protestas. En ninguna parte le dice Dios que pare de lamentarse, que se calle en medio de su angustia, o que no tiene derecho a pedirle directamente respuestas que no se pueden encontrar en la sabiduría humana, representada en los discursos de los amigos. Dios confirma incluso que Job ha hablado bien de Él, cosa que no han hecho sus amigos (Job 42,7).

Más aún, me parece significativo el hecho de que Dios mismo responda a Job. Job lo ha arriesgado todo para ponerse ante Él (incluso renunciando a algunas de sus bien arraigadas imágenes de Dios). Dios le ha oído y le responde –lo que significa el deseo de Dios de restablecer su relación de una manera que sea evidente para Job. Y sin embargo, Dios responde de una manera que resulta inesperada y opaca al entendimiento humano. En un nivel sí parece que Dios dice que ha estado siempre con Job, aunque éste se

haya sentido abandonado (por ejemplo, en 30, 11, 20) y perseguido (30, 21), así como tentado y atacado. Pero ahora Dios se acerca a Job más directamente, en parte, quizá, para evitar que su sufrimiento venza su fe en su inocencia, y en la rectitud y en la bondad de Dios. Creo, también, que parte del significado de la respuesta enigmática de Dios es ayudar a Job (en medio de su sufrimiento) a conocerle como Dios y no como una proyección de su propio intelecto, deseo, o incluso angustia.

Job ha buscado comprender en qué había fallado y, en su encuentro con Dios ha descubierto que no hay una correlación exacta entre lo que él ha hecho y lo que le pasa. Así, puede dejar de vivir con la expectativa de que sus acciones éticas (por loables que sean) producirán y asegurarán resultados positivos, indoloros. Como señala Francis Andersen, "Job tiene ahora que comprender que ya no es más capaz de ejercer la jurisdicción en la esfera moral de lo que puede controlar la natural..."⁴²

Además, Dios cuestiona el conocimiento de Job (38,2) y su comprensión (38,4) de las actividades y las preocupaciones de Dios –describiendo la amplitud éstas en el universo y su poder (38-39). Dios muestra a Job la extensión de sus preocupaciones, desde la creación y conservación de la tierra, los mares, el tiempo, la oscuridad y la luz, el clima, su cuidado de los animales, tanto domésticos como salvajes, y de las bestias monstruosas que pueden simbolizar las fuerzas del caos y del mal (40,15 - 41.43). Sin referirse en absoluto al orden moral que ha consumido tanto a Job y a sus amigos (y que consume a todos los que sufren hoy día), Dios habla de un orden natural y de un objetivo de la creación (que puede ser únicamente permitir que el cosmos en toda su diversidad, con todos los "bienes" que compiten entre sí, se mantenga en equilibrio). Parece que para el autor del libro de Job uno de los mensajes es captar una

42. FRANCIS I. ANDERSEN, *Job. An Introduction and Commentary*. Leicester, England, 1976, 287.

visión de la realidad de Dios desde la perspectiva de Dios mismo, como energía primera, entre las realidades más elementales, en el centro de las cuales hay un poder indestructible, y una indestructible alegría. Pero ¿por qué tiene Dios que mostrar esto a Job? ¿Qué aporta esto a su sufrimiento trágico y a su angustia, si es que aporta algo?

Para empezar, el que Dios muestre a Job la inmensidad y la majestad de la creación y su trabajo para mantenerla en funcionamiento es en parte un modo de destacar el vínculo cercano que Él tiene no sólo con los seres humanos sino también con todo lo que existe. Los seres humanos, aunque son una parte importante del universo, no son los únicos seres de los que Él se preocupa, y por lo tanto, no están siempre en el centro de esa preocupación de Dios. Más bien, son una parte vital, e incluso crucial, de una corriente más amplia de vida y de energía.

En mi opinión, para hablar de la sutilidad y de la riqueza de la creación *vis a vis* con el sufrimiento de Job, no es necesario minusvalorar el sufrimiento, ni hacer a Job pequeño e insignificante, sino mostrarle su sitio, permitirle tener la auténtica humildad y la verdadera comprensión de quién es él, en relación con el resto de la creación. La creación de Dios, como se describe en los pasajes finales del libro, incluye no sólo a los seres humanos, altamente desarrollados, sino también a los animales que fueron creados no sólo para el servicio de los hombres, sino por sí mismos (38,26-27); e implica actividades que ordenan esa misma creación y a las cuales los seres humanos están sujetos (38,12-15). Parece que Dios intenta mostrar la creación a Job desde una perspectiva más global de la que él tenía antes de esta teofanía, no simplemente para abrumarlo, sino para asegurarle de que Él lo ordena todo con cuidado y con justicia.

Esto no significa que no haya mal, o dolor o muerte, sino que forman parte de un todo más amplio, lleno de sentido. Quizá esto con-

tribuye a la dificultad que tenemos para aceptar que no somos el centro del universo, aunque seamos una parte importante de él. Nuestra *hubris* y *hamartia*, como la llamaban los griegos, de creer que somos el centro del universo nos puede llevar, a veces, a un sufrimiento enorme.

De esta comprensión de nuestro puesto dentro de esta creación más amplia se deduce el que el universo en conjunto no funcione necesariamente de acuerdo con los códigos morales o éticos que los seres humanos hemos formulado para ordenar las relaciones de unos con otros. Una vez más, esto no es una señal para que prescindamos de los códigos éticos de conducta; ni para que dejemos de procurar la justicia social en nuestras actividades diarias. Es más bien para que veamos estos códigos éticos y morales dentro de un contexto más amplio, y permitamos, a veces, que no puedan explicarnos nuestra vida y nuestro sufrimiento, ni funcionar a determinados niveles de nuestra experiencia. Parece, según el ejemplo del relato de Job, que Dios trasciende todos esos constructos humanos y que incluso nos presenta situaciones que exigen que hagamos lo contrario a esas normas humanas aceptadas.

Además, el relato de Job describe una situación en la que podemos también ser probados por Dios hasta nuestro límite, de un modo que no tiene sentido según esas normas humanas. Pero como hacedor y sustentador nuestro que es, este Dios enigmático exige, si Job ha de ser nuestro modelo, no sólo nuestros cándidos lamentos y propuestas, sino también nuestra confianza y nuestra fe en esas ocasiones. Por último, si la experiencia de Job ha de servirnos de guía, somos llevados, en el sufrimiento y mediante él, a un encuentro con Dios que produce un grado mayor de bienaventuranza. Me parece que, en el nivel en que se da este sufrimiento radical e inmerecido, la respuesta de la persona que sufre se convierte en una serie de preguntas y de protestas, así como en una respuesta de fe. Quizá, pues, este relato nos empuja a reconocer el mal y el subsiguiente sufrimiento como parte de una realidad llena de sentido.

Como afirma Ricoeur, "se debe llegar a ese punto en el que se percibe el mal como la aventura de ser, como parte de la aventura de ser".⁴³

Más aún, en lo que respecta al sufrimiento de Job, no creo que lo que él vio con Dios le quitara todo su dolor, ni que tampoco lo convirtiera en "correcto", desde una comprensión moral o ética de la realidad. Quizás lo que el encuentro con Dios hizo fue ayudarlo a verle a Él y sus relaciones con Él de una manera nueva, de modo que su dolor asumió un nuevo significado —que nunca antes había tenido— y redujo o cambió su sufrimiento. Puesto que el lector (como la persona que está fuera de quien sufre) no puede percibir todo el contenido ni la extensión de la experiencia de Job, sólo se puede decir que por alguna razón, gracias a un encuentro revelador con Dios, Job se quedó satisfecho. A pesar de todos los desenlaces posibles, Job experimentó una gracia que le hizo pasar de un sufrimiento radical y sin sentido, a una vida renovada. De este modo, Dios se encontró con Job en su sufrimiento trágico, incluso en su ira y en su protesta para con él, y le proporcionó una visión de Sí mismo ("ahora te han visto mis ojos"), que le dejó en paz, justificado a cierto nivel. La tormenta de su situación anterior de alguna manera se ha apaciguado. Lo mismo que Ricoeur, también Ernest Becker afirma:

Se pasa por todo ello para llegar a la fe, la fe de lo que la propia creaturidad significa para el Creador; que a pesar de la propia insignificancia, debilidad, muerte, la propia existencia tiene sentido en último término porque existe en el interior de un esquema infinito y eterno de las cosas originado y mantenido para algún tipo de designio por una fuerza creadora... se es una creatura que a veces no puede hacer nada, pero que existe ante un Dios viviente para el cual todo es posible.⁴⁴

43. P. RICOEUR, *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of his Works*. Ed. CHARLES E. REAGAN y DAVID STEWART. Boston, 1978, 56.

44. ERNEST BECKER, *The Denial of Death*. New York, 1973, 90.

Una visión trágica de la realidad, pues, es una comprensión de la vida que implica un sentimiento de impotencia individual y grupal y una pérdida de control sobre el resultado de las propias acciones y sobre el propio entorno. Con esta visión, aprendemos a renunciar a "explicar" el mal y el sufrimiento o a que de alguna manera podamos "fijar" el sufrimiento mediante explicaciones y justificaciones racionales. Esto no significa que dejemos de procurar entender o cambiar las situaciones injustas; significa, en parte, que nuestras expectativas en relación con la resolución del sufrimiento deben estar siempre abiertas, aceptando la limitación, como decía en páginas anteriores David Morris al hablar de la diferencia entre la adivinanza y el misterio.

Desde esta perspectiva, por mucho que lo intentemos, no podemos conocer lo suficiente ni hacer siempre "lo correcto", debido al modo mismo en que las cosas están ordenadas en nuestro mundo y a los límites de nuestra existencia. Nuestras acciones están siempre condicionadas por un contexto que está siempre desordenado por un "mal-ya-presente", por fuerzas que deben ser reconocidas por su poderosa capacidad destructiva sobre el vulnerable y el inocente, sobre el virtuoso y el noble, y sobre las que inevitablemente apenas tenemos control. Una visión trágica de la realidad describe nuestras acciones (independientemente de lo moral, éticas o bien intencionadas que sean) como siempre contingentes, limitadas y falibles.

La tragedia habla también de una complejidad de la responsabilidad y sin embargo nos recuerda las ambigüedades de nuestras intenciones y de nuestra ética. Utilizando la frase de Martha Nussbaum, la tragedia habla de "la fragilidad de la bondad", una fragilidad que aflige incluso a los mejores de entre nosotros, y si los griegos están en lo cierto, pone especialmente en peligro al virtuoso. Quizá, la falta de reconocimiento de esta fragilidad subyace a las preguntas (¿por qué a mí? ¿por qué a nosotros?) de la fe en el sufrimiento. Porque independientemente de lo bueno o lo ético que se

sea, independientemente de que la persona intente hacer “lo correcto”, esta bondad no garantiza la inmunidad frente al sufrimiento y al desastre. El sufrimiento radical es exactamente esa clase de sufrimiento que permea incluso la mejor de las vidas.

De este modo, la sensibilidad trágica nos recuerda también que no tenemos el control último de nuestras vidas, por mucho que nuestra cultura norteamericana se empeñe en convencernos de ello, como ya señalaron Eric Cassell y David Morris, citados en páginas anteriores. Semejante visión va en contra de nuestro rudo individualismo norteamericano, de nuestra búsqueda de autorrealización que excluye la construcción de la comunidad, y de nuestra cultura popular de “se puede hacer”, en que la desaparecerán nuestros problemas si encontramos el programa “adecuado” para nuestro desarrollo personal. Pero, como afirma K. Sands:

El objetivo heurístico de la tragedia es discernir en el momento concreto y para los actores históricos concretos qué está bajo nuestro control y qué no, formando juicios responsables por una parte y manteniendo abierta la compasión y el deseo de lo que permanece.⁴⁵

Lo que la visión trágica de la realidad subraya, pues, es que la condición humana no es tan culpable como el sufrimiento y el miedo al sufrimiento. Más aún, no subraya el nihilismo ni siquiera el castigo de los pecados. Se preocupa de iluminar nuestro sufrimiento inherente y de buscar justicia a pesar de los límites de nuestra existencia. La tragedia valora la creación y está guiada por un deseo agudo de justicia, pero se enfrenta con la realidad de que ese deseo con frecuencia no queda satisfecho en la historia, en el tiempo de nuestra vida, ni siquiera durante la vida de nuestros descendientes. Wendy Farley lo resume bien cuando afirma:

El problema ético más característico con que se enfrentan [tanto los relatos bíblicos, como el de Job, y la tragedia griega] es la injusticia de algunos acontecimientos y sufrimientos más que la justicia del

45. K. SANDS, o.c., 14.

castigo de los pecadores. La justicia queda restaurada no tanto cuando [el protagonista] es castigado, sino cuando [un individuo o un grupo] es justificado y liberado de la persecución.⁴⁶

Entonces ¿por qué esta visión trágica es importante para la elaboración de las respuestas teológicas al sufrimiento de las mujeres?

Importancia de la visión trágica en la discusión teológica sobre el sufrimiento

Una visión trágica de la realidad, como la propuesta por Wendy Farley, Tiina Allik y Paul Ricoeur, proporciona una estructura conceptual alternativa para la reflexión acerca de la complejidad del mal –una reflexión que no solamente explique y justifique, ni minimize o no tenga en cuenta el sufrimiento radical. Una visión trágica, diferente de muchas explicaciones tradicionales del sufrimiento, mira directamente a la cara a un cosmos que, a veces, parece vacío y desolado, y que en el interior de nuestras vidas resulta consecuentemente fútil y sin sentido. Se enfrenta directamente con el sufrimiento radical, inmerecido, y busca una respuesta que conserve viva y activa la imposibilidad de ser consolado inherente a ese sufrimiento, es decir, que no intente escabullirse con explicaciones fáciles a preguntas difíciles, ni echar a las víctimas la culpa de su sufrimiento, ni ver simplistamente el mundo como una unidad homogénea e indivisa.

Una visión trágica es importante para las respuestas cristianas al sufrimiento de la mujer porque centra su preocupación, no tanto en la culpa o en la maldad de la persona humana, cuanto en el sufrimiento como la condición humana de la que deseamos y necesitamos salvación. Esta visión trágica reconoce la injusticia y la capacidad destructiva del sufrimiento radical, al mismo tiempo que reconoce e investiga la idea de que este tipo de sufrimiento no siempre

46. W. FARLEY, o.c., 29.

procede de la mala acción consciente o de las malas intenciones. Este sufrimiento puede acontecer a causa de la propia limitación y fragilidad, y a causa de los conflictos que dimanen de elecciones que implican más de un bien.

Semejante visión se hace eco de muchas de las autoras cuyos escritos hemos estudiado en los capítulos anteriores, y nos recuerda a las mujeres que, en la búsqueda de respuestas viables al sufrimiento, no podemos pretender que todos los sufrimientos son iguales y que por lo tanto requieren una única respuesta universal. Por ejemplo, algunos se pueden erradicar mediante los esfuerzos humanos para cambiar las circunstancias injustas, los valores y las políticas sociales distorsionados y las mentalidades opresoras. Otros, sin embargo, pueden resistir a todos los esfuerzos para cambiar la situación, y pueden necesitar una aproximación muy distinta que incorpore la idea de la finitud humana, del conflicto y de la fragilidad. Una visión trágica de la realidad reconoce el contexto de conflicto en el que el sufrimiento acontece, y en el que debemos crear todo el bien que esté a nuestro alcance.

Lo que sí podría hacer una visión trágica de la realidad, por ejemplo, es avanzar desde una autoinculpación o desde una proyección de la responsabilidad, para cambiar las cosas exteriores a uno mismo caminando hacia una comprensión más madura de la responsabilidad *adecuada* a cada uno de nosotros en el interior de un contexto de limitación y de finitud. Esta visión reconoce que somos criaturas limitadas, vulnerables a las condiciones que hacen nuestra vida finita, al mal estructural ya imbricado en las estructuras sociales y culturales que a la vez que nos dan la vida nos destruyen, y a la radical capacidad de destrucción de los males naturales que no podemos contener ni comprender todavía. Así, la tragedia nos habla de una vida de radical contingencia y vulnerabilidad ante el mal, y el sufrimiento y de una capacidad de destrucción que no solamente puede arrebatar nos la vida, sino también destruir su humanidad, su dignidad y sus conexiones sociales.

La tragedia habla también de que esta vida de contingencia y vulnerabilidad es inevitable —es decir, independiente de la virtud, o de la buena voluntad, o de la ideología política. Lo que una visión trágica de la realidad nos puede aportar es ayudarnos a caer en la cuenta de que todos los seres humanos (incluyendo a cada uno y las propias virtudes), todas las instituciones humanas (incluyendo la propia familia y la Iglesia), todas las ideologías políticas y sociales (incluyendo el feminismo), son falibles y susceptibles de mal. Una sensibilidad trágica pone al descubierto la verdad de que en ciertos momentos críticos, todas ellas pueden fallarle a la persona que sufre radicalmente.

En los capítulos anteriores hemos afirmado que los escritos de muchas mujeres sobre el sufrimiento reclaman no sólo un replanteamiento de las opiniones tradicionales sobre este tema, sino también de ciertas categorías teológicas como el pecado original, la antropología y la gracia. Como afirma Pamela Dickey Young, el cristianismo debe revisar la obra salvadora de Jesús dentro de un contexto en el que la situación humana (de la que necesitamos ser salvados) implica, además de una falta de integridad, lo que Wendy Farley, Tiina Allik y Paul Ricoeur han denominado la estructura trágica de la realidad. Como seres humanos, estamos condicionados y circunscritos por nuestra condición de seres encarnados, por nuestra fragilidad y vulnerabilidad ante el mal que seduce nuestra voluntad, y por el sufrimiento radical en sí mismo que agarrota nuestra existencia mediante la parálisis y la desesperanza, la enfermedad, los accidentes y la misma muerte. Creo que para las mujeres que reflexionan sobre el sufrimiento y que intentan encontrarle respuestas adecuadas, es importante este modo de mirar la realidad porque nos ayuda a ver los límites de nuestros esfuerzos para erradicar todas las formas de sufrimiento. Y al mismo tiempo nos recuerda que a pesar de esos límites debemos seguir actuando, debemos *hacer* algo para cambiar nuestro sufrimiento, y el de los demás.

Pero hay algo que me preocupa: es el hecho de que, entretejido con muchas teologías e ideologías feministas existe un hilo implícito e invisible, el de una idea algo romántica, un poco ingenua, de que las mujeres de alguna manera están exentas de la falibilidad, de la limitación, y en algunos casos de la seducción del mal radical. Por lo que he observado, parece que algunas feministas sugieren, si no lo afirman directamente, que sólo si llegamos a un momento en que las mujeres tengamos el poder y seamos capaces de controlar en mayor proporción los ambientes socio-políticos y económicos, tendrá lugar una nueva "edad de oro" de la humanidad.

Y sin embargo, también he observado que cuando conseguimos algo de ese poder, las mujeres seguimos oprimiéndonos unas a otras, a nuestros hijos, e incluso a los varones con los que nos relacionamos. Esto es obvio en la larga historia de opresión de las mujeres de color por parte de las mujeres del Cáucaso, o del sexismo lateral que acontece entre mujeres de cualquier raza.

Aunque se den pasos contra el patriarcado y contra el pecado de sexismo, seguimos infligiendo y experimentando el sufrimiento del que no podemos escapar en nuestra existencia. Hasta cierto punto, estamos atrapadas en las limitaciones comunes a todos los seres humanos, atrapadas por una realidad de la que la tragedia habla con mucha elocuencia. Lo que una visión trágica de la realidad puede hacer es ayudarnos a entender nuestros propios límites de manera realista, lo cual puede reducir la tentación de desesperanza cuando nuestros esfuerzos no logran el final deseado y se paralizan. Puede proporcionarnos una manera de mirar a la propia experiencia que nos ayude a continuar y a resistir ante el sufrimiento radical.

Porque una visión trágica de la realidad no sólo no anima necesariamente a una postura pasiva ante el sufrimiento, sino que puede ofrecer alternativas a la situación y proporcionar una nueva plenitud gracias a la imaginación, la protesta, y la resistencia. Hay que

destacar que algunas tragedias griegas no acaban desgraciadamente y apuntan más bien hacia una experiencia de transformación (por ejemplo, el caso de Filocteto), o de una justificación que llega posteriormente.

Más aun, como indica K Sands, aunque no todos nos enfrentamos con un sufrimiento catastrófico en nuestra vida diaria, todos estamos hasta cierto punto "desarraigados" y en peligro como seres humanos, no sólo por nuestra existencia corpórea, sino también por fuerzas más allá de nuestro control. "No sólo son vulnerables nuestro poder y nuestros bienes; también lo es nuestra capacidad para entrelazarlas en un todo integral que hace más bien que mal".

Así, uno de los valores que tiene el ver la vida a través de una lente trágica consiste en que no nos deja poner falsas esperanzas en las acciones, en los constructos y en las instituciones humanas. Esta perspectiva reconoce la fragilidad hasta de nuestras mejores intenciones y de nuestros planes mejor diseñados. Lo que puede hacer una visión trágica de la realidad es corregir el énfasis excesivo que ponemos en nuestra capacidad para ser agentes del bien moral, algo que me parece problemático en cierta literatura feminista. Este énfasis excesivo llega hasta pensar equivocadamente que podemos de algún modo erradicar el sufrimiento. Lo que una visión trágica puede hacer es ayudarnos a caer en cuenta de la complejidad del mal al que está conectado el sufrimiento, reconociendo así la complejidad de nuestra existencia postmoderna.

Esta visión trágica nos hace conscientes de que nuestra existencia lleva implícita la dificultad de tomar decisiones que afectan a la vida en un contexto de conflicto entre "bienes" a veces competitivos entre sí, antagónicos y antitéticos. Lo mismo ocurre en relación a la complejidad de las elecciones, juicios y decisiones en las que, por muy bien intencionados, reflexivos, socialmente conscientes que seamos, seguimos estando sujetos a la "fragilidad de nuestra bondad".

Esta visión trágica de la realidad también nos ayuda a reconocer que no podemos enfrentarnos a algunas de nuestras experiencias más profundas racionalmente y confiando sólo en nuestra virtud. Anima en nosotros, a veces, la voluntad de rechazar una explicación y el deseo de encontrar una causa, cuando nuestro sufrimiento o el de los demás permanece opaco, y nos empuja a hacer cambios concretos para aliviarlo. De este modo, la visión trágica nos puede conducir, paradójicamente, hacia una modo de enfrentarnos con la realidad que integra la ambigüedad, la paradoja y el misterio. Esta visión de la realidad puede alejarnos, paradójicamente, de la desesperación cuando nuestros mejores esfuerzos fallan, y llevamos a poner nuestra confianza y nuestra esperanza en algo más allá de esta contingencia radical.

Por supuesto, siempre existe el peligro de caer en la desesperación y en el sin sentido. Sin embargo, en el contexto de la fe cristiana, penetrada de la comprensión de Dios como trino e interactuando con este plano histórico (como un creador preocupado con la creación, un compañero sufriente y redentor, y un sustentador, especialmente en medio del sufrimiento más atroz), tenemos la promesa divina de ánimo y esperanza, a pesar de todas las probabilidades racionales de lo contrario. Para mí, esta brecha entre la desesperación y la esperanza es exactamente el lugar donde la propia fe y la comunidad de fe pueden proporcionar una alternativa necesaria. Es aquí donde Dios puede acercarse a nosotros de una manera nueva, para suavizar nuestro sufrimiento con el ánimo, la resistencia, la fortaleza y la esperanza. Aquí descansa la posibilidad de no ser machacados por nuestras limitaciones inevitables o por las de los demás.

Más aún, cuando utilizamos esta visión trágica en una teología feminista cristiana del sufrimiento, no negamos la validez de la responsabilidad humana en algunas formas de mal. Lo que se quiere indicar es que hace falta incorporar una visión del mal como moral (y por lo tanto, como algo que puede ser cambiado por los esfuer-

zos humanos) y una visión del mal como natural y trágico. Como subraya Tiina Allik:

Los intentos de analizar el mal humano únicamente como mal moral, o en términos de una actuar deliberado y autónomo, y también de intentar analizar el mal humano solamente como mal natural, en términos de una segunda naturaleza sobre la que los seres humanos no tenemos control, y de la que no somos responsables, no dan con la clave...

Si nos centramos en el mal natural, la tendencia es a verlo todo mal en las condiciones naturales de la existencia humana; en consecuencia, todo se perdona y nadie se responsabiliza... En este enfoque, el mal generalmente se justifica diciendo que es el resultado necesario de condiciones que son necesarias para alcanzar ciertos bienes en la existencia humana. Si, por otra parte, nos centramos en el mal moral, entonces se da la tendencia a sentir que no hay límites a las mejoras que los seres humanos pueden llevar adelante en sí mismos y en el mundo. El tono de esta clase de teodicea es con frecuencia bastante moralístico –los seres humanos son simplemente lo que eligen hacer de sí mismos. En este enfoque, el mal se justifica como instructivo y como un justo castigo por los fallos humanos.⁴⁷

A partir de su interpretación de la obra de Lowe, T. Allik afirma que ambos enfoques son intentos de resolver por completo el problema del mal, o de explicar la presencia del mal “sin dejar ningún cabo suelto”. Uno de estos enfoques es fatalista, explica el mal como una condición natural y, debido a ello, absuelve a los seres humanos de su responsabilidad. Se niega a aceptar que tenemos control sobre el mal, pero parece afirmar una especie de dominio sobre él para explicarlo. El otro enfoque, de orientación optimista, afirma que sí tenemos control directo sobre el mal y proporciona medios para justificarlo racionalmente. Sin embargo, ninguno de los dos sin el otro da cuenta adecuadamente del exceso de sufrimiento que experimentamos en este tiempo postmoderno.

47. ALLIK, o.c., 326.

La tragedia, pues, reconoce que el pecado, la culpa, la crueldad y la indiferencia juegan un papel importante en el mal y en el sufrimiento, pero también sitúa al mal en un contexto más inclusivo que el fallo humano. Como afirma Stephen Duffy

El pecado es nuestra verdadera situación delante de Dios... el pecado es más que los pecados, más que los actos individuales conscientes o las desviaciones de la voluntad. Es un modo radical de ser, es el "corazón de piedra" de que habla Ezequiel. El pecado surge a un nivel más profundo que el de la intención consciente y el de la elección explícita... El pecado se sitúa a lo largo de un horizonte de gracia hacia el que luchan los seres humanos. Es menos la inocencia perdida que la falta de plenitud.⁴⁸

El fallo y la responsabilidad humana permanecen en la visión trágica, pero la tragedia reconoce la realidad de una existencia condicionada por la finitud, el conflicto, la ignorancia, el engaño, la fragilidad y la limitación. Como Duffy ha señalado:

Dos formas de lenguaje tienen que relacionarse dialécticamente cuando se habla de lo moral y de lo trágico: la de la libertad y la de la inevitabilidad, la contingencia, la universalidad, la responsabilidad y la imposibilidad de eludirlo.⁴⁹

Pero, quizás lo más significativo que la tragedia puede hacer es ponernos en una situación en la que contemplemos el propio sufrimiento y el de los demás. Si pensamos en términos semejantes a la distinción que hace Cassell entre dolor y sufrimiento, y de la que hablamos en el capítulo segundo, quizá lo que una visión trágica de la realidad puede hacer es ayudar a aliviar el sufrimiento aunque las circunstancias que conducen a él estén todavía activas. Quizás, más que intentar quitar el dolor, lo que una visión trágica puede hacer es ayudar a quien sufre a encontrar un nuevo significado (su propio significado) en medio de la aflicción, y llevarle a

48. DUFFY, o.c., 617-618.

49. *Ibid.*, 600.

una situación de "fe imposible de verificar", como diría Paul Ricoeur. Como afirma T. Allik:

La tarea de la teodicea parecería más plausible si pudiéramos decir que los seres humanos, a pesar de la violencia que se les hace y de la profundidad de su sufrimiento, por lo menos nunca pierden su capacidad de interpretarlo libremente, y de adueñarse de los relatos salvíficos que, a cierto nivel, dan sentido al sufrimiento y a la tragedia.⁵⁰

La tragedia puede llevarnos, quizás, a reflexionar de una manera más concreta y más profunda acerca de las imágenes, metáforas y experiencias que tenemos de Dios en nuestra realidad histórica concreta y en nuestros contextos sociales, y tejer con ellas un tapiz que incluya todos los aspectos de la vida tal y como la conocemos. La tragedia no ofrece respuestas fáciles y nos puede llevar a una profunda comprensión religiosa del sufrimiento en la que no todas las tensiones ni las preguntas generadas por él puedan ser resueltas gracias a actos inequívocos de causalidad y de responsabilidad. Creo que en nuestros tiempos esta posición es más relevante que la de aquellos que anhelan un centro religioso/espiritual en medio del sufrimiento radical.

Más aún, como señala K Sands:

Al dedicar atención teológica a lo trágico, propongo un estilo de teología que se fundamenta más en preguntas que en declaraciones teológicas o doctrinales. Las tragedias excluyen la fe que evita cuestionarse. Por el contrario, para ellas cualquier forma de conflicto y de sufrimiento *merece ser cuestionado y merece ser valorado*, especialmente el que se presenta como elemental e inmutable.⁵¹

De este modo, una sensibilidad trágica mantiene abierta la pregunta de "¿por qué el sufrimiento?", reduce las posibilidades de triun-

50. ALLIK, o.c., 315.

51. K. SANDS, o.c., 11.

falismo doctrinal, y clama por una verdad absoluta que hace menos por ayudar a quien sufre radicalmente que por apuntalar justificaciones racionales de la violencia, del sacrificio, de la aceptación pasiva y del silencio.

Finalmente, y quizá lo más importante, lo que el sufrimiento radical y la visión trágica de la realidad pueden también aportarnos es que comprendamos nuestra necesidad de algo trascendente, de un contexto más amplio de significado, que abarque estos acontecimientos trágicos y ese sufrimiento radical, y que esté más allá de las contingencias que experimentamos. En mi opinión, el sufrimiento radical y la visión trágica hablan de la necesidad que tenemos de algo "fuera" de la estructura trágica de la realidad (o no incluido en ella), que interactúa con nosotros, que nos conforta y nos sostiene en medio de lo que nos hacemos unos a otros y de lo que el mundo nos hace. Las tragedias hablan con frecuencia de esta realidad como un contexto más amplio de significación, como un orden ético/moral fuera de la acción del relato —una realidad a la que yo llamaré aquí Dios, que interactúa positivamente con nuestro mundo de finitud, de contingencia, y de sufrimiento. La tragedia, como afirma Allik, nos puede ayudar a reconocer "nuestra necesidad radical de dependencia de la ayuda de Dios para verle sentido al mal".⁵²

Más adelante identifica esta necesidad con la necesidad que tenemos de la gracia.

Otro tema importante, que se basa en los relatos bíblicos de la creación, lo constituye la afirmación de que los seres humanos necesitan la gracia, no sólo debido a que sus cualidades están mermadas por el pecado, sino también porque, como criaturas materiales, dependen de Dios y están interconectadas con el resto de la creación, justamente en virtud de su creaturidad. No se trata de que los seres humanos necesiten ser redimidos de su creaturidad, sino de

52. ALLIK, o.c., 327.

que esa dependencia creatural de los seres humanos de Dios y del mundo afecta a la naturaleza de la benevolencia de Dios en la redención. La necesidad de la gracia de Dios, incluso la apropiación de su don de la gracia, es el resultado, no sólo de nuestro autoengaño pecador, sino de nuestras limitaciones humanas como seres actuantes y pensantes. Nunca podremos conocer por completo ni con certeza total nuestras motivaciones, aunque sean buenas. Ni podremos nunca alcanzar o mantener nuestra unidad y nuestra integridad como actores mediante una ordenación autoconsciente y deliberada de nuestras muy numerosas acciones.⁵³

De este modo, un encuentro con la gracia, una experiencia de la presencia de Dios en medio del sufrimiento radical, puede ser no sólo el único medio viable para la curación de las mujeres que sufren radicalmente, porque sólo la gracia puede estar a la altura de la tragedia —en la esfera de lo inesperado, de lo paradójico y de lo que me gusta considerar como lo "supra-racional". "Así la profundidad del pecado y su enraizamiento en una matriz preconsciente necesita ir a la par con la profundidad correspondiente en la esfera de la gracia de Dios".⁵⁴

Quizá, pues, lo más importante de la visión trágica para quienes sufren radicalmente consiste en que conduce a reconocer, comprender y aceptar la propia insuficiencia, y, por lo tanto, la propia necesidad del trascendente, de Dios. Al hacerlo así, nos abre a la actuación de la gracia de Dios en nuestra vida de nuevas maneras, y puede, en muchos casos, promover un movimiento desde un sufrimiento sin sentido (tal y como lo explica D. Sölle) a un sufrimiento con sentido. Gracias al reconocimiento de la propia necesidad de un encuentro con la presencia sanante de Dios, se puede pasar de una postura de desesperación, de impotencia, y de confusión a otra de fuerza, de protesta, de solidaridad con los demás y de transformación.

53. *Ibíd.*, 312.

54. *Ibíd.*, 331.

Vemos, pues, que una visión trágica puede proporcionar a la fe cristiana intuiciones valiosas acerca de la naturaleza del mal y del sufrimiento, que se pueden utilizar como fundamento para elaborar diversas respuestas teológicas y espirituales al sufrimiento radical. En el capítulo siguiente voy a utilizar la noción de la visión trágica de la realidad para determinar los componentes de una espiritualidad que pueda ayudar a algunas personas que sufren radicalmente a confrontar y a llegar a un acuerdo con sus dificultades y a pasar de la desesperación a la esperanza, a la resistencia y a la compasión.

5

Elementos para una respuesta espiritual al sufrimiento

5

ELEMENTOS PARA UNA RESPUESTA ESPIRITUAL AL SUFRIMIENTO

CON LA INTENCIÓN DE INTEGRAR LAS APORTACIONES de los autores de los que ya hemos hablado, en este último capítulo me detendré en las implicaciones de la investigación que hemos realizado, y me centraré en el papel de la espiritualidad a la hora de responder a las experiencias de sufrimiento de la mujer. Espero que las intuiciones de las escritoras a las que hemos hecho referencia en el capítulo tercero y la visión trágica tratada en el capítulo anterior nos ayudarán a determinar los aspectos de una espiritualidad que conduce, al menos en algunos casos, en vez de a la pasividad y la desesperación ante el sufrimiento radical, a una relación más profunda con Dios, con una misma y con los demás en la creación. No se pretende que esta respuesta espiritual erradique por completo el dolor que muchas mujeres experimentan en su vida, pero quizás pueda proporcionar un fundamento para ayudar a algunas a ver su sufrimiento de una manera diferente.

En este capítulo espero definir lo que llamo una espiritualidad "místico-política", que puede dar fuerzas para confrontar, soportar y

abrirse paso, conscientemente, a través del sufrimiento; a ver la vida como llena de opciones, incluso cuando apenas se tiene poder para cambiar una situación. Creo que esta espiritualidad místico-política puede hacer pasar de una esfera individual, personal y privada, a otra más grupal, interdependiente e interconectada. Al hacerlo así, quizás ese movimiento pueda romper la experiencia de soledad, de secreto, y de aislamiento que es con frecuencia un importante elemento destructivo en las experiencias de sufrimiento radical. Al utilizar los trabajos de los autores, varones y mujeres, de los que hemos tratado anteriormente con cierta amplitud, junto con los de Anne Carr, Constance FitzGerald, y otras, espero empezar a formular una espiritualidad que se caracteriza por dos polos: el de la protesta, la solidaridad y la resistencia (el polo activo o "político"), y el del reconocimiento de nuestra falta de control sobre nuestras vidas y por lo tanto, de la necesidad que tenemos de la presencia actuante de Dios y de nuestra apertura a ella, para suavizar o transformar el sufrimiento (el polo contemplativo o "místico").

Sin embargo, antes de embarcarnos en la concreción de los elementos específicos que pueden ser incorporados en semejante respuesta espiritual, quizá sea oportuno definir las palabras que utilizo, en este caso, clarificar qué entiendo por "espiritualidad".

Definición de espiritualidad

La espiritualidad, según Sandra Schneiders, se puede considerar como "una dimensión fundamental del ser humano", así como "la experiencia vivida que actualiza esa dimensión".¹ Según esto, la espiritualidad no sólo es constitutiva de los seres humanos, sino que se puede desarrollar y expresar en la vida de una persona

1. SANDRA M. SCHNEIDERS, "Spirituality in the Academy", en *Modern Christian Spirituality. Methodological and Historical Essays*, ed. Bradley Hanson. Atlanta, 1990, 17.

mediante actividades normalmente asociadas con la espiritualidad (tales como la oración, los ejercicios espirituales, la liturgia) así como a través del conjunto de la vida de fe, incluyendo sus dimensiones corporales, psicológicas, sociales y políticas. La espiritualidad, pues, no se limita a la vida de una persona *vis à vis* con la divinidad o con Dios, sino que es más bien la propia vida vivida *en* Dios.

Además, como señala S. Schneiders, no existe una espiritualidad "de género". Está siempre determinada por un movimiento hacia un valor concreto definitivo, o central en la propia vida. Para ella, la espiritualidad es

... la experiencia de luchar conscientemente para integrar la propia vida en términos no de aislamiento ni de introspección, sino de trascendencia hacia el valor que se percibe como definitivo. Se trata de una integración personal progresiva, perseguida conscientemente, mediante la trascendencia del propio yo dentro del horizonte por la preocupación última y hacia él.²

De este modo, como la describe también Anne Carr, la espiritualidad es "el conjunto de nuestras más profundas creencias religiosas, convicciones, y modelos de pensamiento, emociones y conductas respecto a lo definitivo, a Dios".³ En opinión de Carr, puesto que la espiritualidad abarca más que un conjunto de valores, o incluso más que la teología en cuanto postura intelectual explícita,

... llega a nuestras profundidades conscientes o medio conscientes. Y al mismo tiempo que moldea nuestra conducta y nuestras actitudes, la espiritualidad es más que un código moral consciente. En relación a Dios, es quién somos, nuestro yo más profundo, no accesible del todo a nuestra reflexión...

2. *Ibíd.*, 23.

3. ANNE CARR, "On Feminist Spirituality" en *Women's Spirituality. Resources for Christian Development*, ed. Joann Wolski Conn. New York, 1986, 49.

Más aun, la espiritualidad puede ser un modelo fundamentalmente inconsciente de relacionarnos sobre el que rara vez reflexionamos, que se activa sólo en determinadas situaciones... una dimensión de la vida no examinada en general... Pero la espiritualidad se puede hacer consciente, se puede reflexionar explícitamente sobre ella, desarrollarla, cambiarla y comprenderla en un contexto de crecimiento y de cultivo de los fundamentos del yo en una situación de respuesta y de relación.⁴

Más aún, aunque es profundamente personal, la espiritualidad no es necesariamente individual o privada. Como indica Carr "toca a todo: nuestra relación con los demás, con la comunidad, con la política, con la sociedad, con el trabajo... Se expresa en todo lo que hacemos". Puesto que la espiritualidad implica una verdadera transformación del propio carácter, puede tener tanto que ver con la ética como con la formación espiritual. A la inversa, puesto que está influenciada por la familia, los amigos, la comunidad, la clase, la raza, la cultura, el género y por el período histórico en el que se vive, la espiritualidad es "compartida individualmente y moldeada culturalmente".⁵ La espiritualidad, pues, puede afectar a todas nuestras relaciones en el mundo y éstas influyen también en ella.

Podemos afirmar, por lo tanto, que la espiritualidad implica una dimensión interior de la persona humana que la capacita para llegar a la plenitud del ser, es decir, para conocer y experimentar lo divino. Esto lleva consigo una experiencia consciente de sí misma, y de algo/alguien que está más allá, y ambas experiencias, juntas, proporcionan un crecimiento hacia la plenitud, una consciencia de conexión con el "otro", y con el resto de la creación. Implica experiencias de comprensión de sí mismo y de auto-determinación, de trascendencia y de estar en relación.

Para mí, la espiritualidad está con frecuencia, si no siempre, enraizada en una experiencia o en un encuentro con lo divino –inde-

4. *Ibíd.*, 50.

5. *Ibíd.*

pendientemente de cómo se entienda, o mejor, de cómo se nos revele-. Este encuentro con "el Otro", que no es totalmente uno mismo, llega a través del yo, y lo integra. Puede ocurrir una o varias veces en la vida de una persona, y tener ramificaciones que alteren la vida. Semejante experiencia puede ser transformadora y conducir a una reorientación de la propia vida según los valores y las verdades experimentadas en el encuentro con lo divino.

Además, la espiritualidad es también una experiencia "vívida" como un desarrollo permanente de la "nueva" vida que ha puesto en marcha el encuentro con lo divino. Se busca estar en mayor contacto con lo divino y con lo más profundo del propio yo, y puede desarrollar prácticas que promuevan esa relación –como diversos ejercicios espirituales, devociones, oraciones, ritos, etc.

En mi opinión, la espiritualidad es también "vívida" en el sentido de que el crecimiento hacia la plenitud nos lleva a compartir esas experiencias con otras personas, para encuadrarlas en un contexto más amplio, y confirmar, a veces, su autenticidad mediante diversas técnicas de discernimiento individual o colectivo. De este modo, experimentamos también el deseo de buscar una estructura más amplia o una tradición que sintonice con la propia experiencia, y de fijar la propia atención en otras personas que tienen una experiencia semejante y que reflexionan sobre ella. Así, llegamos a formar parte de una base común más amplia, que puede incluir relatos orales y documentos escritos que dan cuerpo a las experiencias de fe históricamente y las disciernen en el momento actual. Aprendemos del cuerpo de doctrina y de la fe común y lo enriquecemos con nuestra aportación.

Más aun, la espiritualidad para mí es también "vívida" en un sentido cultural –entendido como adoración, alabanza y acción de gracias por el encuentro divino-humano y como "culto" en el mundo secular-. Este último punto tiene un aspecto sacramental, en el sentido de que ayuda a lo divino a manifestarse en la historia y en la crea-

ción y de que expresa las verdades que se han experimentado en las obras de misericordia, de caridad y de amabilidad. No solamente adoramos, pues, como un acto de gratitud y de alabanza por la experiencia de lo divino, sino que nos sentimos movidos a adorar mediante obras concretas de justicia social, y cuidado de la creación de Dios. La espiritualidad, por lo tanto, nos conecta en el plano vertical con lo divino y en el horizontal con el resto de la creación.

Concretando más, creo que una espiritualidad *cristiana* llama *Dios* a esta "última instancia", en la que echa raíces la propia vida; el Dios revelado en Jesucristo y experimentado a través del don del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia, ampliamente considerada. Lo que hace que una espiritualidad sea cristiana, en mi opinión, es que lo personal y lo interpersonal está orientado hacia el Dios que se expresa como explícitamente trinitario. Como señala A. Carr, la espiritualidad cristiana implica la convicción de que Dios es en verdad personal y que nosotros vivimos una relación inmediata con otro, un Otro que habla y al que se puede hablar, y que afecta de verdad a nuestras vidas. Según esto, la espiritualidad cristiana, en mi opinión, subraya la primacía del amor-en-relación, como afirmó explícitamente Ewert Cousins:

Independientemente del camino que tomemos, o de adonde lleguemos, el amor no puede estar ausente... El camino cristiano consiste en un despertar del centro personal del ser humano, por la gracia personal del Dios y por el amor personal, compasivo y redentor de Cristo, en la comunidad cristiana, en un itinerario que lleva ala unión personal con el Dios Trinidad.⁶

Así pues, para mí, la espiritualidad cristiana insiste en que la fuente, el secreto mismo y el corazón del universo es un misterio de amor mutuo. Y puesto que esto es así, quienes procedemos del amor no podemos encontrar alegría ni plenitud si no es conocien-

6. EWERT H. COUSINS, "What Is Christian Spirituality", en *Modern Christian Spirituality*, 44.

do y viviendo este amor de hecho y en la práctica –en relación con Dios, con uno mismo y con los demás.

Como se refleja en ese modelo de la Trinidad, la espiritualidad cristiana se caracteriza en definitiva por una dimensión más allá de lo solitario y lo individual. Puesto que el Dios Trinidad es en esencia un ser-hacia-los-demás en amor, libertad y solidaridad, esta espiritualidad implica una vida que fluye hacia los demás como don, como entrega, como donación de sí mismo a los demás, en libertad, en el respeto y el cuidado por uno mismo y por ellos.

Y ahora, teniendo todo esto presente, ¿cómo podría ser una espiritualidad que intente responder al sufrimiento radical de la mujer? ¿Qué elementos de esta espiritualidad pueden ser cruciales a la hora de tratar las situaciones concretas de las mujeres que padecen?

Una respuesta espiritual a algunas formas de sufrimiento de la mujer

Para empezar, una espiritualidad específicamente relacionada con el tema de las mujeres que sufren tendría que incorporar la opinión de Anne Carr de que necesitamos tomar cada vez más en serio el sexismo que se da en nuestros diversos contextos culturales. Esta espiritualidad tendría que incorporar un modo de

... relacionarse con Dios, con las personas y con las cosas en relación a Dios... [que sea] consciente de las restricciones históricas y culturales de la mujer en un "lugar" determinado y "estrechado" dentro del ancho "mundo" humano [masculino]. Semejante consciencia significaría que tenemos que ser muy autoconscientes y críticos acerca de las ideologías culturales y religiosas que niegan a la mujer la oportunidad de auto-actualización y de auto-trascendencia.⁷

Esta crítica, en su opinión, necesita incluir no sólo una sana sospecha y una vigilancia en relación a las opiniones religiosas y cultu-

7. CARR, o.c., 54.

rales dadas por supuestas que, de modos diversos y sutiles, siguen limitando las expectativas de la mujer a papeles pasivos, subordinados y auxiliares, pero también, más positivamente, en relación a una visión del mundo en la que prevalezcan la autentica reciprocidad y la igualdad. Aunque mucha gente pueda pensar que el sexismo ha dejado de ser un problema, me parece, si tenemos en cuenta las estadísticas y algunas de las situaciones descritas antes, que las mujeres todavía tienen una experiencia del sufrimiento y del mundo bastante diferente de la de muchos varones.

Más aún, una espiritualidad que se toma en serio las preocupaciones de las mujeres que sufren debería reconocer y afirmar la importancia de una red de ayuda entre mujeres de diversas edades, razas y clases, y reconocer y confrontar críticamente los prejuicios y el sexismo que siguen teniendo lugar *entre* las mujeres. Como señala A. Carr, semejante espiritualidad debería

... asumir modos de relación no competitivos, no jerárquicos, no dominantes entre los seres humanos... debería reconocer los modos competitivos y no ayudadores con los que las mujeres se han relacionado a veces unas con otras en el pasado, y luchar conscientemente para alcanzar modos de relación auténticos e interdependientes.⁸

Esta espiritualidad debería ser continua y auténticamente autocrítica, procurar comprender los aspectos más amplios de la opresión humana, y determinar cómo el racismo, el clasismo y el elitismo de cualquier clase están relacionados con las experiencias concretas de sufrimiento de las mujeres en la sociedad norteamericana. Y debería caracterizarse por un verdadero esfuerzo por pasar del elitismo a la inclusión.

Más allá de esta crítica, sin embargo, está también la necesidad de construir comunidad a pesar de las diferencias, sobre la base de la

8. *Ibid.*

reciprocidad y de la interdependencia. De este modo, una espiritualidad que busca ayudar a las mujeres que sufren tiene que afrontar no sólo los problemas en los que estamos metidos, sino también diseñar modos eficaces de relacionarnos con los demás que no pasen por alto ni trivialicen el dolor de la otra persona. Necesitamos aprender de las historias de dolor de los demás para edificar la solidaridad, pero también para concretar los aspectos que necesitan cambio y conversión en nuestra manera de responder a un sufrimiento que puede ser bastante diferente del nuestro, o del que podemos ser responsables en alguna medida.

Más aún, esta espiritualidad debería promover la autonomía, la actualización y la superación de las mujeres, lo mismo que la de los varones, ante un Dios que desea nuestra plenitud. Debería reconocer la originalidad de cada individuo, ayudarle a ver la variedad de opciones que pueden darse en una situación determinada, y confirmar al individuo que lucha para hacer sus propias opciones ante su sufrimiento. Como ya han señalado Marie Fortune y Joy Bussert, debería proporcionar a las mujeres que sufren recursos para tener fuerzas y para transformarlo, y no sólo para soportarlo.

Además, una espiritualidad que tiene en cuenta la variedad de experiencias de sufrimiento de la mujer no solamente debería luchar conscientemente para liberarse de las limitaciones culturales y religiosas que se le han impuesto en el pasado, sino hacerlo también respecto a *cualquier* ideología que se convierta en opresora para el crecimiento de cada persona hacia la plenitud en Dios. Como afirma A. Carr, también

... debería luchar para liberarse de ideologías en pro de una auténtica libertad del individuo y del grupo en cuanto que intenta ser fiel a su propia experiencia. Como religiosa y como cristiana, debería luchar por una autosuperación cada vez más libre y más humana ante un Dios que no nos llama siervos sino amigos.⁹

9. CARR, o.c., 55.

Mary Giles trata también este tema en un artículo sobre el sufrimiento desde una clave místico-feminista. Nos advierte del peligro de permitir que alguna ideología, incluyendo la feminista, nos convenza de que tenemos el control definitivo sobre nuestras vidas. Como ya dijimos en el capítulo cuarto, incluso una ideología feminista bien elaborada nos puede fallar a la hora de tratar eficazmente con las situaciones de sufrimiento radical con que se encuentran las mujeres. Como nos advierte Giles:

Un peligro del feminismo contemporáneo consiste en que el corazón tienda a ofuscarse debido a las tareas políticas que caracterizan su exterior. El corazón del feminismo es la consciencia que cada mujer tiene de sí misma como un ser humano único cuyo destino es llevar adelante esa consciencia que promueve y alimenta la originalidad. Aunque las tareas nos pueden ayudar a vivir este destino, su naturaleza específica y concreta se inclina al dogmatismo. El apego excesivo a esas tareas... nos engaña haciéndonos creer que tenemos el control definitivo sobre nuestras vidas en tanto en cuanto seguimos los dictados de una agenda. Esta actitud de apego excesivo... tiene que ser destruida si queremos ver el espíritu del feminismo, que es... la presencia de Dios en el interior de cada una de nosotras. Por supuesto, debemos rechazar con todas nuestras fuerzas cualquier victimismo o masoquismo, pues el dolor producido por vivir estos roles no es sino un sufrimiento potencialmente transformador.¹⁰

Me parece que esto implica que un componente clave en cualquier respuesta espiritual al sufrimiento de la mujer debe ser el desarrollo de las técnicas de discernimiento y su práctica.

En conexión con esta puesta en práctica del discernimiento está otro aspecto de esta espiritualidad místico-política que revisa críticamente las propias imágenes, metáforas y comprensión de Dios. En una espiritualidad semejante se puede hacer el trabajo, colecti-

10. MARY E. GILES, "Reflections on Suffering in a Mystical -Feminist Key", *Journal of Spiritual Formation* 15 (1994) 146.

vo e individual, de reconsiderar y renunciar a imágenes de Dios que implican sufrimiento, como veíamos en la discusión de Dorothee Sölle sobre Job, y en las advertencias de Carter Heyward y Marie Fortune descritas en el capítulo tercero. Quizá, al hacerlo así, podremos alejarnos de la idea de que Dios quiere que ese sufrimiento radical acontezca por un "buen" objetivo, y avanzar hacia un Dios que desea nuestra autenticidad, nuestra curación y nuestra justificación. Un modo concreto que se puede emplear para constatar la presencia de Dios en la vida de una persona es animarla a estar atenta a la compasión divina en medio de su sufrimiento —a preguntarse. ¿dónde *está* Dios en todo esto?, ¿quién sufre *con* ella y la llama a una nueva vida más allá de ese sufrimiento?

Una espiritualidad que pretenda acercarse a las preocupaciones de las mujeres que sufren podría también centrarse en ayudar a cada persona a recuperar su autoestima, el sentido de su dignidad y de su vida, especialmente en situaciones de abuso físico o sexual y de prejuicio racial. Al remodelar un mundo interior de valores y modelos desde el que juzgarse a sí misma y a los demás, la persona que sufre puede renunciar a definirse como una víctima, recuperar su autoestima y avanzar hacia una defensa de sí misma y de otras personas que también sufren sin merecerlo. Un aspecto clave de esta recuperación de la autoestima y de la dignidad (como resaltaban algunas teólogas feministas en el capítulo tercero) es, quizá, verse como compañera de Dios llevando a cabo la justicia divina en la historia, quitando al sufrimiento radical su poder para debilitar a la persona que sufre, y resistiendo activamente las manifestaciones del mal en la propia vida. Al hacerlo así, esta espiritualidad puede ayudar a restaurar el respeto a una misma, a devolver el poder a quien sufre, y a reducir su complicidad con la aflicción.

Para hacerlo, esta espiritualidad, como ya señalaban algunas de las teólogas feministas que hemos revisado, podría enfatizar el papel de la memoria en orden a efectuar un cambio de perspectiva en relación al propio sufrimiento, por ejemplo, recordando y volvien-

do a narrar relatos de mujeres que experimentaron una depravación y un sufrimiento semejantes y fueron capaces de superarlo. Al hacerlo así, la persona que sufre puede aprender estrategias de resistencia para confrontar y afrontar lo que puede ser cambiado y vivir con lo que, de momento, no se puede cambiar.

Semejante espiritualidad místico-política debería también acentuar la necesidad de expresión, verbal y no verbal, de la propia situación. Hay que animar a la queja, a la petición, a la oración, etc., especialmente a las mujeres que han sido silenciadas en el pasado. Más aún, cuando la persona que sufre es incapaz de comunicarse o de protestar, entonces la comunidad que la rodea puede asumir su dolor y, como hacían los coros griegos, expresarlo y buscarle un sentido. Un ejemplo de cómo la fe de la comunidad puede ayudar a quien sufre radicalmente podría ser la promoción de espacios de duelo, habitaciones, o lugares de la naturaleza en las que quien sufre pueda libremente expresar lo inconsolable de su sufrimiento.

Mediante la valoración de la propia corporalidad, integrando la bondad y el valor de nuestros cuerpos y de nuestras emociones, esa espiritualidad nos debería hacer salir de la represión y de la negación de nuestros sentimientos y buscar medios para expresar, liberar o transformar el dolor a través de la expresión verbal, de ocupaciones creativas, de movimientos (como la danza), del ejercicio físico (como el tai chi) y de la atención a los recuerdos corporales que deja el sufrimiento (a través del masaje, del trabajo corporal, del boxeo, etc.) Una espiritualidad especialmente consciente y deseosa de responder al sufrimiento de las mujeres que sufren en su cuerpo, por la enfermedad, la violación, la tortura, etc., puede afrontar las necesidades de curación del cuerpo, junto con las de la mente y el espíritu.

Más aún, una espiritualidad que busca resistir al mal y al sufrimiento infligido debería implicar el uso de la autodefensa verbal y del coraje de establecer una distancia psicológica entre el sufrimiento y quien lo inflige. Como ya señalaban las teólogas feministas, el desa-

fío verbal y los actos de resistencia, como puede ser una conducta audaz y valiente, junto con el apartamiento físico de la situación de sufrimiento, pueden ser formas muy eficaces de confrontar las situaciones en las que la persona que sufre se sentiría, de otra forma, impotente. La recuperación de la ira, del ingenio, de la agudeza, de la perspicacia, y del valor moral como virtudes femeninas valiosas y la revalorización de las virtudes tradicionales cristianas, como la obediencia y la abnegación, puede también servir a las mujeres como mecanismos viables de resistencia en medio del sufrimiento radical.

Esta espiritualidad debería utilizar también las intuiciones de Dorothee Sölle (y de otras) acerca de la importancia de unirse solidariamente para compartir, protestar, y formular soluciones que suavicen el sufrimiento, y enfrentarse a formas de éste que con frecuencia son insuperables cuando se está sola. Al fomentar vínculos provechosos, dadores de sentido, con otras mujeres, así como formas diversas de concienciación y de expresión, la persona que sufre puede encontrar un camino para salir del aislamiento y de la desesperación. De este modo, esa espiritualidad místico-política debería encontrar maneras diversas, en el interior de las comunidades cristianas, para ayudar a la persona que sufre a expresar sus experiencias y a protestar por ellas, a manejar su sufrimiento de una manera pragmática, a coaligarse con otras personas que sufren, y a llamar a la conversión y al cambio a la comunidad y a la sociedad.

Mucho de lo que antecede me parece que fortalece el polo "activo" o "político" de la espiritualidad que propongo. En cuanto al polo "místico", y quizá en lugar de la primera fase del proceso del que habla Dorothee Sölle, un aspecto de esta espiritualidad místico-política podría ser también la actividad de la "vigilia" ante el sufrimiento. Se trata de una "actividad" que acontece en silencio, una escucha y una espera de Dios. Un elemento de esta espiritualidad, pues, en medio del sufrimiento radical, sería el desarrollo de una "receptividad", de un modo de aguantar en la angustia lo suficiente como para conocerla de modo diferente y experimentar la pre-

sencia sanadora de Dios. Como decía Melanie May, “la presencia sana el desvalimiento”.

Por ejemplo, en un reciente estudio realizado por la revista *U.S. Catholic*, muchas de las encuestadas, como May, afirman que la mayor ayuda que recibieron de otras personas en momentos de un gran sufrimiento personal consistió en estar presente, escuchar a esa persona y rezar con ella. Lo que ayudó a muchas de ellas fue que la otra persona mostró preocupación, y apoyo, sin juzgar, y a veces, sufrió con quien sufría. Al hacerlo así, la persona que sufría fue más capaz de entrar en su propia angustia y se sintió ayudada en su lucha por encontrarle sentido a la situación. Karen Smith también descubrió, al revisar los resultados de estas encuestas, que lo que ayudó a algunas de las encuestadas, en concreto, fueron las oportunidades de llorar y lamentarse en un ambiente “seguro”, su capacidad para enfadarse con Dios, y la seguridad de que llegarían a conocer más a Dios a través de esa experiencia. Curiosamente, lo que cambió a muchas fue el caer en la cuenta de que Dios estaba con ellas en medio del sufrimiento, a través de una experiencia a la que llamaban “presencia”.

Parece, pues, que el cultivo de esa receptividad a la presencia no es un intento de trivializar el sufrimiento, o de quitárselo de encima rápidamente gracias a una explicación racional de la situación, sino de “sentarse” con él, de contemplarlo, de invitarlo a “hablar” a la persona que sufre. De este modo, esa persona puede aprender a cultivar una disponibilidad para experimentar su sufrimiento, no como una fuerza debilitadora, sino más bien como algo que se puede “asumir” de una manera nueva y diferente en cuyo interior pueden surgir nuevas posibilidades.¹¹

11. Otro ejemplo reciente, que afirma las posibilidades de una transformación positiva después de un trauma extremo en adultos, es la tesis doctoral en psicología clínica realizada por Mary Margaret Baures. El resultado principal de este estudio realizado en una veintena de individuos es que “todos los supervivientes, ante el trauma represor, se transformaron en torno a su

Además, esta forma de vigilia no tiene necesariamente como objetivo esperar que Dios lo resuelva todo, sino algo más: se espera curación de Dios, para poder actuar en nombre propio y en el de los demás. Una espera del auxilio, de la vida y de la esperanza de Dios. Esta espiritualidad puede ayudar a la persona a ofrecer a Dios su sufrimiento, que no es lo mismo que rendirse a él o al maltratador que lo inflige, sino mucho más, entregar a Dios ese mismo sufrimiento (como ya decía Jean Blomquist). Al hacerlo así, se puede romper la garra que el sufrimiento radical tiene sobre quien sufre, mediante un proceso de aceptación y de abandono.

De este modo, en esta espiritualidad la persona no se resigna, ni se sumerge en el silencio, ni se abandona ante el sufrimiento, sino que grita a Dios su sufrimiento, y su protesta. Esto se parece más a traspasar a Dios el sufrimiento que pretende arrebatar la propia dignidad, la libertad, la esperanza y la compasión de sí misma y de los demás.

horror”. Utilizaron una diversidad de actitudes, de conductas, de técnicas, y de capacidades cognitivas para afrontar su sufrimiento. Entre ellas estaban “la creatividad para inventar una nueva realidad, para convertir el dolor en verdad y en belleza, para ver la vida con sentido del humor, y para crear una inmortalidad simbólica. Tomaron partido por fuerzas mayores que ellos mismos (algunos llamaron a estas fuerzas espiritualidad, otros Dios, otros mística, otros destino) y dieron fuerza a otros que estaban sufriendo lo mismo que ellos. Algunas formas de negación les permitieron apaciguarse mediante el proceso de adaptarse a la catástrofe. Se centraron en esperanzadoras visiones de futuro... aceptaron lo que no podían cambiar y cambiaron lo que pudieron. Se hicieron expertos en mediación, en comunión, en independencia y en intimidad... Sus habilidades cognitivas incluyeron la capacidad de elegir una actitud frente a su sufrimiento, tomar una decisión consciente de abandonar la amargura y el odio, y las expectativas previas sobre su vida. Aceptaron el lado oscuro de la vida... sin ser derrotados por él. El contacto directo con el lado oscuro de la vida pareció motivarles para crear un mundo en el que la tragedia no fuera la experiencia definitiva”. MARY MARGARET BAURES, *Positive Transformation after Extreme Trauma*. Keene, N.H.: Antioch University, New England Graduate School, 1994. Citado en *Dissertation Abstracts International* 56B (septiembre 1995) 1691.

Esto se parece más a una entrega en la fe a la promesa y al poder de Dios, en la esfera de lo posible, como dirían May y Ernest Becker.

Puesto que la aceptación, la entrega y la receptividad son tan críticas para salir de la desesperación y de la pasividad en circunstancias de sufrimiento radical, la espiritualidad místico-política que proponemos necesita afrontar una reformulación de estos componentes. La ayuda para ello procede no sólo de las autoras citadas, sino de un estudio fundamental realizado por Constance FitzGerald, en el que vincula de forma constructiva lo que ella denomina experiencias de "impasse" con el simbolismo de la "noche oscura del alma", del místico del siglo XVI Juan de la Cruz. Para ayudar a clarificar el polo místico de la espiritualidad que propongo puede ser útil un resumen de los puntos clave que ella trata.

C. FitzGerald observa que muchas de nuestras experiencias personales y grupales se abren a una experiencia profunda de lo que ella llama "impasse". Esto es algo parecido a lo que ya hemos visto en otras autoras citadas en este libro, y consiste en que en algunas experiencias de sufrimiento, la persona ve

... que no hay salida, ni escape posible de lo que le ata, ni ninguna posibilidad en esa situación. En un verdadero *impasse*, todas las formas normales de actuación llegan a un punto muerto, e irónicamente, el *impasse* se experimenta no sólo en el problema, sino en cualquier solución racional que se intente. Toda solución lógica permanece insatisfactoria, en último término. El agotamiento se cierne sobre toda la vida, con la palabra *límites* escrita sobre ella... [es] una experiencia de estar estrujada en un espacio cerrado. Cualquier movimiento de salida, cualquier paso queda cancelado, y la tentación más peligrosa es abandonar, dejarlo, rendirse al cinismo y a la desesperación, ante el desánimo, el desencanto, la impotencia, y la pérdida de sentido que nos acompaña.¹²

12. CONSTANCE FITZGERARD, "Impasse and Dark Night", en *Women's Spirituality. Resources for Christian Development*. Ed. Joann Wolski. New York, 1986, 287-311.

Puesto que el *impasse* puede provocar una sensación de fracaso y el reconocimiento de que hasta las propias equivocaciones han contribuido a la ambigüedad, semejante experiencia conduce a cuestionarlo todo –incluso la honradez de otras personas, de las ideas, y de las propias acciones y motivaciones. En esta experiencia de desintegración y de privación de dignidad, la razón, la lógica, el análisis y la planificación, dejan de funcionar eficazmente para resolver los temas que rodean al sufrimiento, y esa situación conduce a la persona a una profunda sensación de impotencia y de inmovilización. Pero el *impasse* puede

... [también] forzarnos a volver a empezar una y otra vez, conduciéndonos a la contemplación. Por otra parte, el *impasse* proporciona un desafío y un centro concreto para la contemplación... Pone en marcha el hemisferio derecho del cerebro, buscando respuestas intuitivas, simbólicas, no convencionales, de modo que se renueve la acción para alcanzar un objetivo mayor.¹³

Puesto que una situación negativa constituye una presión contraria en la imaginación, la persona se ve obligada a romper los bloques conceptuales que limitan el propio pensamiento y la propia acción, de modo que sólo la imaginación permanece como el único camino para avanzar más profundamente en la experiencia –de modo que la intuición y el inconsciente se hacen más operativos. De este modo, según FitzGerard, una situación de *impasse* puede convertirse en una oportunidad de reconstruir la propia intuición, y la sensación de incapacidad puede resultar eficaz, dejando de ser únicamente una situación de abnegación que exige pasividad.

En este momento crítico, para que la intuición y el inconsciente se conviertan en operativos, se necesita, según FitzGerard, "dar correctamente, respondiendo con *plena* conciencia del propio sufrimiento en el *impasse*, y atreverse a creer que puede haber nuevas posibilidades más allá de las que vemos". Esto permite avanzar

13. *Ibíd.*, 289.

desde la dependencia únicamente de los enfoques racionales, hacia el sufrimiento, y la posibilidad de que emerjan alternativas inesperadas, incluso paradójicas, del inconsciente y de la imaginación creativa –a través de una forma de reflexión contemplativa.

Los psicólogos y los teólogos, los poetas y los místicos, nos aseguran que el *impasse* puede ser una ocasión de crecimiento creativo y de transformación si nos apropiamos completamente de él en nuestro corazón y en nuestra carne con consciencia y con consentimiento; si las limitaciones de la propia humanidad y de la condición humana se enfrentan francamente y se permite que la tristeza de la finitud invada el espíritu humano con una impotencia real; si el ego no exige comprensión en nombre del control y de lo predecible, sino que está dispuesto a admitir el misterio de su propio ser y a rendirse a él; si se toma libremente el camino hacia los márgenes desconocidos, impredecibles e incontrolables de la vida cuando se difumina el camino de la absoluta claridad.¹⁴

Si la persona no da o no puede dar de este modo y reprime el sufrimiento, entonces corre el riesgo de ser absorbida por la complicidad o la apatía, como afirman Dorothee Sölle y Simone Weil. De este modo, para FitzGerard, “todo intento de humanizar el *impasse* debe empezar con esta situación de impotencia experimentada y reconocida, que puede activar las fuerzas creativas que nos capacitan para superar el sentimiento de que no se tiene poder”.¹⁵

Basándose en su amplio estudio sobre la dirección espiritual, FitzGerard señala también que cuando se vive la experiencia del *impasse* en el contexto de una estructura que lo interprete, como la “noche oscura del alma” de San Juan de la Cruz, “el *impasse* se abre al sentido precisamente porque se puede volver a describir”, y de este modo, es posible adueñarse de él –proporcionando a quien sufre seguridad y nuevas energías para vivir.

14. *Ibíd.*, 290-291.

15. *Ibíd.*

Esta “noche oscura”, tal y como la interpreta FitzGerard, es una especie de educación afectiva... llevada adelante por el Espíritu Santo a lo largo de la vida”, y se caracteriza por un movimiento que va del deseo y la ansiedad que es “posesiva, complicada, egoísta y no libre” a “un deseo que se plenifica en la unión con Jesucristo y con los demás”. En este proceso de “redención afectiva”, como ella la llama, el deseo y la ansiedad no se niegan, ni se suprimen, ni se destruyen, sino que son gradualmente purificados, transformados y encendidos”.

En San Juan de la Cruz, la noche, que avanza simbólicamente del atardecer a la medianoche y a la aurora, es la purificación y la transformación progresiva de la persona humana *a través* de lo que amamos o deseamos y a través de lo que nos da seguridad y apoyo. La noche nos afecta, por lo tanto, en donde más profundamente implicados y comprometidos estamos y en lo que más amamos y cuidamos. El amor nos hace vulnerables, y ese mismo amor y su desarrollo es lo que precipita la oscuridad en una misma y en “el otro”.¹⁶

Parece, pues, que a través de una experiencia de limitación y de agotamiento de los métodos anteriores de enfrentarse con el sufrimiento, la persona es llamada y llevada a una percepción más profunda, a lo que FitzGerard describe como “una fidelidad más profunda, más fuerte, y a la experiencia de un amor y de un compromiso, de una esperanza y una visión no imaginadas ni esperadas en este lado de la oscuridad”. A través de estas experiencias de *impasse*, el deseo y la ansiedad se purifican y se liberan; se pasa *a través* de las luchas y de las ambigüedades para alcanzar la integración y la plenitud.

Este proceso implica también, pues, un encuentro con la ambigüedad. La ambigüedad, como indica FitzGerard, procede de la finitud y de la incapacidad humanas. Pero también procede, si nos fiamos de San Juan de la Cruz, del

16. *Ibíd.*, 291-292. Cf. San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, canciones 3-7.

Espíritu de Dios que nos llama más allá de nosotros mismos, más allá de dónde estamos, hacia la trascendencia. Nos desafía a pasar de amar, servir, "estar con", por la alegría y el placer que nos proporcionan, a amar y servir a cualquier precio. Se nos desafía a volver a aceptar al "otro"... a una nueva experiencia de Dios, a un amor más sereno, más profundo, más libre, mas comprometido.¹⁷

En esta experiencia de impasse, pues, llegamos a comprender que *no* queda otra opción que la fe, lo cual, según FitzGerard, provoca un pánico silencioso, abrumador, que, como una poderosa corriente subterránea, amenaza con el caos y el colapso. A esta experiencia límite de la propia vida, que se puede asemejar a la cruz de Jesús, San Juan de la Cruz la define como el lugar donde el alma se siente más rechazada y abandonada por Dios. Como también ha dicho D. Sölle

Todo sufrimiento extremo evoca la experiencia de estar olvidado por Dios. En lo profundo del sufrimiento la persona se ve abandonada y olvidada por todo el mundo. Lo que daba sentido a la vida se ha convertido en vacío: ha resultado ser un error, una ilusión que se ha hecho añicos, una fallo que no se puede rectificar, un vacío. Los caminos que conducen a esta experiencia de insignificancia son diversos, pero la experiencia de aniquilamiento que tiene lugar es idéntica.¹⁸

Lo que parece afirmar FitzGerard, y otras, es que, de alguna manera, irónicamente, es esta misma experiencia de abandono y de rechazo la que "convierte en amor a la persona humana": A través de ella llegamos a la curación de nosotros mismos, y a la solidaridad con las demás personas que sufren. Como ella afirma, a partir de su lectura de San Juan de la Cruz.

Juan parece decirnos que la persona abandona el mundo del rechazo y de la indignidad entregando la propia impotencia y pobreza a

la inspiración del Espíritu, y avanza hacia un mundo de autoestima, de afirmación, de compasión y de solidaridad. Sólo una experiencia semejante, procedente de la noche del alma, provoca la clase de solidaridad y de compasión que cambia el "yo" en "nosotros", capacitándonos para decir "nosotros los pobres", "nosotros los oprimidos", nosotros los explotados". Los pobres son objetos hasta que nosotros somos también pobres. Esta identificación con el pueblo de Dios, con el "otro", es el fruto de la noche oscura.¹⁹

Parece, pues, que hay experiencias de sufrimiento que pueden ser una especie de encrucijada en la que nuestra fe se reafirma y la fidelidad de Dios se nos desvela. Parece, en los momentos en los que la razón y la racionalidad parecen paralizadas, cuando se erosiona la intimidad, cuando el deseo resulta confuso o muerto, que podemos aprender de nuestra propia fidelidad de respuesta a Dios, y también de la respuesta compasiva de Dios a nosotros. Este encuentro "místico" puede llevar a un fortalecimiento y a una profundización espiritual en medio del sufrimiento y del exilio, que permite a quien sufre adoptar una postura más activa, más política frente a su sufrimiento.

Conclusiones

Si se tiene en cuenta la amplitud de los escritos teológicos sobre el sufrimiento de la mujer, y se integra en ellos la visión trágica de la realidad, una respuesta potencialmente válida a ese sufrimiento se puede caracterizar, en general, por la interrelación de los tres elementos de entrega, fe y protesta, —una respuesta paradójica y en cierta manera peligrosa, semejante a las contradicciones que se expresan en la cruz y en la resurrección.

Por ejemplo, mediante la entrega (en los términos definidos por autoras como Melanie May, Elizabeth O'Connor, Jean Blomquist,

17. *Ibid.*, 292.

18. *Ibid.*, 298.

19. *Ibid.*

Dorothee Sölle y Constance FitzGerard) llegamos a una situación en la que el grito "Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?" se convierte en *mi* grito y *nuestro* grito.²⁰ En él se expresa toda nuestra frágil humanidad –nuestro estar "atrapadas", nuestra incapacidad para vivir como queremos y como debemos, nuestra incapacidad para cambiar y para amar totalmente. En él se expresan todas nuestras decepciones, desánimos, y ofensas, junto con los límites de nuestra sociedad y de las ideologías, con nuestros valores culturales y religiosos, con nuestros amigos fieles y con nuestra familia, e incluso con nosotros mismas. Clamamos llenas de ira y exigimos explicaciones como Job; pedimos misericordia, solución y paz.

Y más aún, a través de la vigilancia sobre nuestro propio sufrimiento, podemos llegar a detener nuestra necesidad de explicaciones racionales del "por qué" del sufrimiento, y avanzar hacia una esfera de fe radical, o de una confianza en la promesa de la eficacia, de la justicia y de la compasión de Dios, y a la convicción de que de algún modo nuestros sufrimientos y los de los demás verdaderamente importan y que algún día serán justificados (aunque quizás nunca plenamente). De este modo, la promesa a la que la fe se adhiere consiste en que este Dios antropomórfico de la fe cristiana nos escucha, sufre con nosotros, asume lo que nos toca vivir, y nos cura y nos libera en medio de nuestro sufrimiento. Y en esa curación llegamos al otro lado del sufrimiento.

Lo que propugno en esta espiritualidad místico-política es la recuperación de una espiritualidad que integre las cualidades ambiguas y paradójicas de nuestra vida, que incluyen una forma de entrega al misterio de la presencia y de la acción de Dios en el sufrimiento. Creo que no somos llamados necesariamente a aguantar el sufrimiento ni a permanecer en él, sino que, con más frecuencia,

somos llamadas, en la fe, a permitir a Dios que nos soporte a través del sufrimiento estando con nosotros.

De este modo, mediante la fe, llegamos a una experiencia inesperada de Dios. Este encuentro nos permite ver a Dios y a nosotros mismos de una manera nueva, que puede llevarnos a una situación diferente de la que experimentábamos antes como una teofanía (como ocurría en el relato de Job). Por lo tanto, podemos dejar de huir del miedo al sufrimiento y ser capacitadas para afrontar el mal en el mundo de una manera nueva y constructiva.

Así que la gracia no solamente responde a la tragedia en sus mismos términos, como destacábamos en el capítulo anterior, sino que nosotros también respondemos al sufrimiento trágico de la misma manera, con nuestra fe "inverificable", una fe afilada por un amor a nosotros mismos y a los demás, una fe que no se contenta con una impotencia aprendida o con un masoquismo sacrificador, una fe que clama justicia a pesar de lo que el mundo ofrece. De muchas maneras, el "misterio de iniquidad" existe siempre, pero esta fe nos acerca a una aceptación del sufrimiento inevitable, que no es resignación ni masoquismo, sino comprensión, integración y plenitud.

Además, esta fe se basa en la experiencia actual de Dios como compañero-en-el-sufrimiento que "conoce" nuestras experiencias y de algún modo vence nuestro estar aprisionados en ellas. Mediante la fe, somos llevados a la promesa, como se diseñaba en los escritos y en los informes de la comunidad cristiana, en que Dios (junto con nuestro esfuerzo) nos liberará de nuestro sufrimiento, aunque quizá no cómo hubiéramos deseado o imaginado en un principio. Al final, como afirman May y Becker, llegamos a la fe y a la esperanza, al misterio de la iniquidad y del sufrimiento, y al Dios vivo e inescrutable, para el cual todo es posible.

Y sin embargo, a pesar de esta entrega y de esta fe, nuestra respuesta necesita también de protesta y de resistencia al mal, de cualquier modo que se manifieste, y de una "lucha con Dios" para

20. Como una entrega de nuestras limitaciones a la inevitabilidad del sufrimiento en nuestras vidas, e incluso una disponibilidad para compartir el sufrimiento de los demás.

poder entender. Autoras como Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, Carter Heyward y Marie Fortune insisten en que nunca debemos minimizar ni aceptar el sufrimiento actual, o resignarnos a un sufrimiento que podemos eliminar. Mediante el polo "político" de nuestras diversas espiritualidades, vivificado y sostenido por el polo "místico", debemos organizar y planificar activamente la liberación de las situaciones de sufrimiento que pretenden despojarnos de nuestra dignidad, de la esperanza, y de la vida.

De este modo, la respuesta espiritual al sufrimiento que propongo tiene dos polos: el místico y el político –la respuesta contemplativa y la activa. Ninguno de los dos es suficiente, por sí mismo, para tratar el tema del sufrimiento que experimentan las mujeres; ambos deben funcionar a la par para sacar esperanza de la desesperanza, fuerza de la debilidad y una acción responsable de la impotencia. Obviamente, hay que debatir críticamente esta respuesta espiritual, pero la ofrezco al final de este estudio como un inicio modesto para esa reflexión y ese debate permanente. Quizá, a través de ese debate continuado que incorpore las intuiciones de la teoría feminista, de los estudios culturales, de la teología, y de la espiritualidad, las mujeres que sufren puedan ser ayudadas dando a su sufrimiento una respuesta que mantenga en su sitio su dignidad y su humanidad, al mismo tiempo que reconozca la necesidad real de la presencia actuante de Dios en sus vidas.

6 Conclusión

6

CONCLUSIÓN

Ha pasado casi un año desde que empecé este estudio en serio, pero tengo la sensación de que ha sido un trabajo realizado poco a poco a lo largo de más de treinta años. En su versión actual, empezó con un análisis de la definición y de la comprensión del sufrimiento en diversas disciplinas, entre las que se incluían la bioética, los estudios históricos y culturales, la psicología y el cuidado pastoral, y las teodiceas tradicionales. A partir de las obras estudiadas, comprendí que el sufrimiento es una experiencia humana fundamental, y que los intentos por evitarla conducen a la apatía, a la trivialización y a una acentuación de lo banal que acaba por destruir nuestra humanidad.

El sufrimiento no es sólo inevitable, sino que se caracteriza también por la dificultad para expresarlo, para compartirlo, y por su capacidad para aislar a las personas unas de otras u alienarlas. Puede destruir las propias metas, llevar a la ruptura individual y colectiva y a una pérdida de la acción y de la esperanza, y culminar en la desesperación y en la muerte. El sufrimiento puede deshumanizar hasta

tal extremo que se actúa de cómplice con la propia aflicción, lo cual conduce a una falta de deseo de suavizar el sufrimiento propio y el de los demás –mostrando una falta de compasión para con uno mismo y para con los demás. Las personas que sufren describen con frecuencia su situación como impotencia, debilidad y abandono por parte de los demás, y en definitiva, de Dios. De este modo, se mire como se mire, el sufrimiento es, sobre todo, una experiencia de aislamiento que amenaza la existencia misma del individuo o del grupo.

Además, el sufrimiento es una experiencia compleja, pluridimensional, en la que actúan conjuntamente el dolor físico y las experiencias psicológicas, y, sobre todo, el sentido que damos a esas experiencias. Este sentido está afectado por cosas como la sensación física, las emociones, la posición social, los factores culturales, la conciencia de futuro, la ansiedad, la pérdida de elección y de control, el odio a una misma y la culpabilidad, la esperanza y las creencias al interior de las cuales se vive la experiencia del sufrimiento. La sociedad y la cultura en la que la persona vive, en un momento concreto de la historia, así como sus circunstancias políticas y sociales, pueden afectar a la existencia, grado, y sentido del sufrimiento en la propia vida. De modo que, según muchos autores, sólo sufren las personas (y no los cuerpos), y la “persona” incluye el cuerpo, la historia personal, la vida interior, la relación con los demás, y las creencias. El sufrimiento, pues, es siempre individual y único, porque la persona que experimenta el dolor y le da sentido es única y concreta. Todas y cada una de estas dimensiones que constituyen “toda” la persona corren el riesgo de un cambio que puede amenazar la propia cohesión e integridad –iniciando así el sufrimiento.

En un intento de comprender cómo un Dios bueno, justo y todopoderoso puede permitir que el mal y el sufrimiento acontezcan en una creación fundamentalmente buena, los teólogos cristianos han procurado desde siempre comprender y explicar el sufrimiento elaborando una serie de teodiceas, de las que hablamos en el capítulo segundo. Estas teodiceas han explicado el sufrimiento como una

consecuencia de fuerzas dualísticas, de la desobediencia, de la ignorancia, del descuido de los buenos propósitos de Dios que llevaron al castigo y a la pena merecida, y teniendo en vistas la expiación, la redención, el desarrollo humano y la instrucción. Sin embargo, en este siglo de terrible y prolongado sufrimiento de los inocentes, muchas personas piensan que las respuestas de los teólogos no llegan, en sus esfuerzos, a justificar a Dios ante la existencia del mal y del sufrimiento continuos. Quizá la teodicea tradicional más duradera o viable sigue siendo la solución de la fe, en la que no se dan explicaciones rigurosas ni racionales que expliquen la existencia continua del sufrimiento en un mundo creado y gobernado por un Dios bueno, justo y poderoso. En medio del sufrimiento inocente y *vis à vis* con ese Dios, esta teodicea nos aconseja que recurramos a la petición, a la queja, y a las respuestas basadas en la confianza y la fe en la justicia y en la bondad de Dios.

En aquel capítulo recogimos también algunas de las críticas que los teólogos del proceso, de la liberación, y del Dios-sufriente planteaban en relación a las limitaciones de esas teodiceas tradicionales. En general, en estas críticas se pone más el énfasis en las experiencias concretas de sufrimiento y en las estructuras sociales que hacen que ese sufrimiento acontezca, y menos en las justificaciones abstractas y teóricas de la acción de Dios o de su ausencia. Estas alternativas se centran en unos enfoques más pragmáticos, más centrados en la praxis y en la responsabilidad humana para erradicar o vencer el mal y el sufrimiento, así como en el modo en que Dios está presente en ese proceso.

A partir de aquí, en el capítulo tercero revisábamos una serie de escritos teológicos acerca del sufrimiento llevados a cabo por mujeres, para determinar las semejanzas y las diferencias existentes en las respuestas al sufrimiento dadas por los autores tratados en el capítulo segundo, y ofrecíamos un esquema para organizar esos escritos. Este esquema consistía en seis categorías de escritos realizados desde perspectivas feministas, en las que se incluían reconsidera-

ciones sobre el mal, críticas a las teodiceas tradicionales, reflexiones que dejan al descubierto aspectos no tratados anteriormente en la teología, escritos acerca de la "lucha con Dios", investigaciones teológicas acerca del sufrimiento que incorporan relatos y experiencias de mujeres, y finalmente, aquellos escritos que apuntan hacia una elaboración de las futuras teologías sobre el sufrimiento.

A partir de esos escritos, señalé cinco líneas generales que van desde los enfoques tradicionales hasta las preguntas que el sufrimiento plantea a la fe, poniéndolas en paralelo, en líneas generales, con los enfoques de la teología del proceso, de la liberación y del Dios-sufrimiento. Estas líneas incluían 1) un desplazamiento desde la pregunta abstracta de la teodicea a un debate más práctico y más concreto sobre el mal y el sufrimiento; 2) un desplazamiento desde mirar al mal, al pecado, y al sufrimiento como una experiencia única y monolítica a diferenciar entre diversas formas de sufrimiento; 3) un desplazamiento en el sentido y el significado del propio camino de fe; 4) una identificación de esa parte de la pregunta de la teodicea tradicional –la justicia de Dios, su bondad o su poder– que es rechazada con más frecuencia en las descripciones que las mujeres hacen del mal y del sufrimiento; y 5) la descripción de las diferentes maneras de ver a la persona humana que ayudan más a las mujeres que sufren. También me referí a unos cuantos aspectos que esta literatura no trata, y señalé la falta de un consenso general en relación al valor del sufrimiento desde las diversas perspectivas de esas mujeres.

A partir del estudio de esos escritos, también observé que, hasta el presente, en las reflexiones teológicas de las mujeres se ha prestado menos atención al sufrimiento que se resiste a ser erradicado mediante cambios en los sistemas sociales, políticos y religiosos. Apenas existe nada acerca de cómo llegar a un acuerdo teológico y espiritual con el sufrimiento "radical", como lo definió Wendy Farley.

Esta situación me llevó, en el capítulo cuarto, a una profundización acerca de la utilidad de integrar la visión trágica en el debate acer-

ca del significado de ese sufrimiento para la mujer. Propuse que una visión trágica de la realidad podría enriquecer de diversas maneras las consideraciones teológicas acerca del mal y del sufrimiento. Por ejemplo, esa visión mantiene la imposibilidad de consuelo que rodea al sufrimiento radical e inmerecido, mientras que reconoce y profundiza la idea de que este tipo de sufrimiento no procede siempre de un fallo consciente o de la mala intención. Nos recuerda que en la búsqueda de respuestas viables no todos los sufrimientos son iguales, y por lo tanto, que hace falta algo más que una respuesta universal. Algunas formas de sufrimiento pueden ser erradicadas gracias al esfuerzo humano y a los cambios políticos, sociales y culturales; pero otras se resisten a todos los esfuerzos para cambiar la situación y deben ser enfocados desde ángulos diferentes, que integren la noción de la finitud humana, del conflicto y de la fragilidad.

Además, una visión trágica de la realidad como la que hemos defendido en el capítulo cuarto nos ayuda a caer en la cuenta de que nuestras vidas contingentes y vulnerables están, hasta cierto punto, determinadas inevitablemente por fuerzas fuera de nuestro control, así como por la fragilidad de nuestra bondad. Estamos atrapados, por muy buenas que sean nuestras intenciones, por la naturaleza radical de nuestro pecado, y condicionados por fuerzas externas e internas que anulan nuestros esfuerzos para aliviar el mal y el sufrimiento. Uno de los valores, pues, de ver la vida a través de una lente trágica consiste en que no nos lleva a una esperanza falsa en las acciones, en los constructos y en las instituciones humanas. Nos ayuda a reconocer y a hacernos conscientes de la complejidad y de la profundidad del mal al que en nuestros tiempos está vinculado el sufrimiento.

Sin embargo, también se indicó que una visión trágica de la realidad no defiende una postura pasiva ante la contingencia y la finitud. Subraya que, a pesar de nuestros límites, tenemos que actuar, tenemos que resistir y desafiar aquello que pretende destruir la

propia dignidad, la propia virtud y hasta la propia vida. Al utilizar una visión trágica en el interior de una teología feminista cristiana del sufrimiento, no se niega la validez de la responsabilidad humana en algunas formas de mal. Se considera el mal como moral (es decir, algo que se puede cambiar mediante el esfuerzo humano) y como natural y trágico. De este modo, la tragedia reconoce que el pecado, la crueldad, y la indiferencia juegan un papel importante en el mal y en el sufrimiento, pero también sitúa al mal en un contexto que abarca más que el fallo humano.

Como señalamos en el capítulo cuarto y quizá sea lo más importante, también la visión trágica puede apuntar hacia una experiencia de transformación de la persona que sufre radicalmente. Puede llevarla a un desplazamiento del modo en que ve su propio sufrimiento y el de los demás, un desplazamiento que implica una reestructuración de sus imágenes, metáforas y experiencias de Dios, y que le ayude a encontrar un nuevo sentido, su propio sentido, en medio de la aflicción. Gracias al reconocimiento de la propia insuficiencia frente al mal y al sufrimiento radical, la persona que sufre radicalmente puede llegar a caer en la cuenta de su necesidad de algo más allá de la estructura trágica de la vida humana, y así, quizás, a una experiencia de fe inverificable. A lo que puede llegar, a través de la comprensión trágica de la realidad, es a caer en la cuenta de que en algunos aspectos, sólo la gracia de Dios puede curar la profundidad y la amplitud del pecado, del sufrimiento y de la tragedia que experimentamos.

Teniendo en cuenta todo esto, en el capítulo quinto intenté definir algunos elementos clave que deben ser tenidos en cuenta en una respuesta teológico/espiritual al sufrimiento del que venimos tratando en este libro. A esta respuesta la llamo una espiritualidad "místico/política" que pretende incorporar las afirmaciones de Patricia Wismer en capítulo tercero (que el sufrimiento actual de las mujeres nunca debe ser minimizado, y por lo tanto nunca debemos resignarnos a un sufrimiento que se puede eliminar, y que se puede descu-

brir un sentido en el sufrimiento), así como ambos aspectos del mal, el moral y el trágico, definidos por Tiina Allik en el capítulo cuarto.

Desde el polo político, una espiritualidad que pretende tratar las preocupaciones de las mujeres que sufren tiene que tomarse cada vez más en serio la situación de sexismo en nuestros diversos contextos culturales, así como el modo en que ese sexismo influye hasta en los valores e instituciones religiosas para impedir el pleno desarrollo de la mujer en nuestra sociedad. Debería también reconocer y apoyar las redes de ayuda entre mujeres, pero también confrontar críticamente y cambiar los prejuicios y el sexismo que tienen lugar *entre* las mujeres.

Esa espiritualidad, que integra un polo político, podría también intentar construir la comunidad a pesar de las diferencias, en base a la reciprocidad y la interdependencia (siguiendo el ejemplo de la Trinidad) y trabajar para inventar modos eficaces de relacionarse con los demás que no pasen por alto ni trivialicen el dolor del otro. Una espiritualidad que intenta tratar los sufrimientos concretos que experimentan las mujeres debería también capacitar a la persona que sufre a desarrollar vínculos significativos y provechosos con otras personas para trabajar solidariamente con ellas, con el fin de afrontar las formas de sufrimiento que pueden ser modificadas o eliminadas mediante cambios sociales y políticos.

Más aún, esta espiritualidad debería fomentar la autonomía, la actualización y la autosuperación de las mujeres, y la de los varones, ante un Dios que desea nuestra plenitud. Por ejemplo, podría animar a las mujeres a utilizar formas diversas de autodefensa verbal y física para establecer una distancia psicológica entre la persona que sufre y la que le inflige ese sufrimiento. Podría también insistir en el papel de la memoria para llevar adelante el cambio, para acentuar el valor de la expresión y de la comunicación en el interior de las experiencias de sufrimiento, e integrar la atención al cuerpo y a los propios sentimientos al responder a esas situaciones.

Semejante espiritualidad podría, por lo tanto, ayudar a las mujeres que sufren a recuperar su autoestima, su dignidad y el sentido de su vida mediante una remodelación de los valores y de los modelos internos a partir de los que juzgarse a sí mismas y a los demás. Podría incluir una revisión de las virtudes tradicionales (como la obediencia y la abnegación) y una recuperación de la ira, de la astucia, del ingenio y del coraje moral como virtudes femeninas cristianas. Esta remodelación podría también incorporar una visión de una misma como "socio" de Dios para realizar la justicia en el mundo, así como para expresar la compasión de Dios a sí misma y a los demás.

Una espiritualidad que incorpore el polo político debería también luchar por liberarse de cualquier ideología, también del feminismo, que pueda ser opresora del propio crecimiento hacia la plenitud en Dios. De este modo, podría emplear sin cesar técnicas y prácticas de discernimiento individual y colectivo, no sólo para decidir la utilidad de las diversas ideologías, sino también para analizar y revisar las propias imágenes, metáforas e ideas acerca de Dios, del ser humano y del propio enfoque del sufrimiento.

Creo, además, que mucho de lo dicho necesita estar bien fundamentado en lo que yo he llamado un polo místico o contemplativo integrado en la propia espiritualidad. Este enfoque integra el valor de la vigilia ante Dios —un esperar de Dios curación, inspiración, y esperanza. Especialmente en situaciones de sufrimiento radical, cuando se llega a lo que Constance FitzGerard define como un *impasse*, las técnicas tradicionales de oración y de contemplación podrían ayudar a la persona que sufre cuando ya no se siente capaz de seguir adelante, y mucho menos de trabajar para aliviar su sufrimiento y el de los demás. En mi opinión, en esta situación, la gracia de Dios junto con la propia fe puede responder a la tragedia con su mismo lenguaje, en la esfera de lo inesperado, lo paradójico, lo misterioso y lo incomprensible.

Con esto, llegamos al final de esta larga reflexión sobre el sufrimiento. A lo largo de este empeño, he vuelto a revivir antiguos recuerdos, a través de aguas profundas, y de muchos lugares inesperados. He intentado no sólo enfrentarme a algunos temas, tanto de fe como intelectuales, sino también presentar los escritos de otras autoras, permitiéndoles "conversar" entre ellas, integrando mis propias críticas y opiniones con las suyas. Las palabras de Melanie May acerca de su libro sobre la "teopoética de la muerte y la resurrección" son el eco de mis propios deseos para este libro. Dice:

Escribo lo que escribo en el modo en que lo hago para aportar al mundo una palabra de fe y de esperanza. Escribo para mantener viva la esperanza y para curar la fractura de la fe sobre la tierra. Y escribo para arrebatar una bendición de la presencia fiel a la que llamo Dios, para ser curada por el Resucitado que creo que da cuerpo a la esperanza de vida abundante.¹

¡Si por lo menos la teología, incluyendo esta zambullida en aguas profundas, hiciera otro tanto!

Además, en este trabajo, no creo haber encontrado ninguna respuesta universal y definitiva al sufrimiento, especialmente para las mujeres, y tampoco lo esperaba. Lo que he descubierto, en todo esto, tiene que ver más bien con los matices, con la ambigüedad y con la paradoja de la vida y del misterio del sufrimiento. He descubierto, a través de una exploración de su complejidad, que el sufrimiento y el mal son verdaderos misterios de los que necesitamos continuamente asombrarnos, reflexionar, luchar con ellos, y transformarlos con la ayuda de Dios. Pero, al final de este estudio, queda aún la pregunta ¿tiene el sufrimiento un valor para las mujeres?

Mi respuesta es un sí con reservas. A muchas, el sufrimiento seguramente las aplasta y las deja desoladas, paralizadas, sin esperanza y con tendencias suicidas. Puede destruir la dignidad de una per-

1. MELANIE MAY, *A Body Knows. A Theopoetics of Death and Resurrection*. New York, 1995, 22.

sona, el sentido de su vida, su esperanza de futuro, y hasta sus ganas de vivir. Para ellas el sufrimiento puede terminar en la muerte o en una vida horrenda, y a ese sufrimiento hay que considerarlo como lo que es: horrible, mortífero, inconsolable. Y sin embargo insisto en que hay que resistir de alguna manera hasta a este tipo de sufrimiento, como afirmaban de una manera tan expresiva muchas de las autoras recogidas en el capítulo tercero. Quizá surge una forma de resistencia cuando la comunidad conectada con la persona que sufre formula y protesta el dolor que esa persona no puede soportar más.

Por otra parte, a otras, el sufrimiento las conduce a la creación artística, a una mayor fortaleza, al caer en la cuenta de nuevas formas de conocerse a sí misma. Ser capaz de resistir (aunque sólo sea un poco), de expresar una protesta, de unirse a las voces y los espíritus de otros que saben lo que significa enfrentarse a los límites de la propia existencia, puede ayudar a alguien que sufre. El valor aquí parece proceder de una elección –la elección de afrontar de manera diferente el sufrimiento en vez de dejarse vencer y destruir por él–. El valor, parece, está en el reconocimiento de que incluso en la angustia aguda y crónica, podemos elegir, a veces, afrontar nuestro sufrimiento de manera diferente. Podemos aprender a no ser cómplices de él, a no permitirle que se convierta en nuestro “dueño”, sino a poner distancia en relación a él, a verlo de otra manera, y a actuar desde ahí. Las palabras de Adrienne Rich, en el poema que citábamos en la introducción, resuenan aquí... “Creo que elijo algo nuevo –no sufrir inútilmente, y sin embargo sentir...”.

Pero incluso aquí, parece, el valor que una encuentra no quita la tristeza o la angustia. No suprime las preguntas por el porqué, y la persona permanece inconsolable a cierto nivel, siendo testigo en su propia vida del dolor del mundo. Y sin embargo, esta postura ante el sufrimiento no necesariamente perpetúa la impotencia, la desesperación, o el nihilismo. El valor, aquí, parece consistir en que ese sufrimiento nos puede llevar a un cálculo, el de tener que contar

con la realidad de la situación, pero también con nuestras propias opciones acerca de cómo actuar, y con nuestras propias limitaciones para cambiar la situación o para controlarla.

Además, me parece que el valor del sufrimiento reside en que puede ponernos cara a cara con nuestros límites y con nuestra vulnerabilidad como seres humanos, y mostrarnos la necesidad que tenemos de los demás y de algo/alguien mayor que nosotros, individual y colectivamente. El sufrimiento nos puede abrir a la realidad de que, como personas humanas, por muy fieles y bien intencionadas que seamos, no podemos echarnos la culpa de todo el sufrimiento que encontramos en esta vida. Debido a la complejidad, a la penetración, y al poder del mal que hacemos y encontramos en la vida, necesitamos mirar más allá de nosotros mismos, en busca de nuestra integridad, de nuestra curación y de nuestra plenitud. Creo que hay que hacer esto para poder confrontar y trabajar eficazmente para aliviar el dolor que podemos erradicar. Como afirma Pamela Dickey Young, con quien estoy de acuerdo:

No estoy tan segura de que residan en mi interior todos los recursos para la integridad que anhelo. Es mi experiencia de la trascendencia a la que, como cristiana, llamo Dios, la que me atrae más allá de mí misma hacia la posibilidad de relaciones integradas con otros y con ese Dios. La integridad es relacional. Sólo la encuentro en relación con los demás, incluyendo... a Dios, que es su misma posibilidad.²

Porque sin el sentido de una realidad mayor, sin un contexto de fuentes de significado más amplias que las que expresa la tragedia clásica y la literatura cristiana y con las que interactuamos, nos encerramos en un ambiente creado por nosotros mismos, atados por nuestras faltas y limitaciones, buscando controlar lo que no podemos. La pérdida del sentido de la trascendencia divina (unida

2. PAMELA DICKEY YOUNG, “Beyond Moral Influence to an Atoning Life”, *Theology Today* 52 (1995) 351.

a su inmanencia) en algunas discusiones teológicas feministas pone en nosotros toda la responsabilidad, y de este modo, niega nuestros límites reales como seres humanos y puede hacer daño a las mismas personas a las que queremos ayudar. Sin un sentido de la trascendencia y de la inmanencia en medio del sufrimiento, el potencial de desesperación e impotencia cuando nuestros mejores esfuerzos son insuficientes, cuando nuestras instituciones, ideologías y valores nos traicionan, e incluso cuando la propia virtud nos falla inevitablemente, puede paralizar todos nuestros esfuerzos para cambiar. De este modo, en mi opinión, parte de lo que el sufrimiento nos aporta consiste en el verdadero conocimiento de nuestros cuerpos y de nuestros espíritus, de nuestra necesidad de trascendencia, de Dios.

Lo que algunos de los escritos recogidos en este libro han sugerido es que el sufrimiento no es sólo algo "a superar", a evitar, ni a resolver en la vida humana. Sugieren que el sufrimiento, especialmente el sufrimiento radical, con frecuencia es fundamental para que la acción de la gracia se manifieste en nuestra vida. El porqué esto tiene que ser así, sigue siendo algo que tenemos que preguntarnos y que discutir más profundamente en un futuro trabajo.

Pero, dada nuestra necesidad permanente de controlar nuestras experiencias, nuestra ceguera común a la manifestación siempre presente de Dios en el mundo, y nuestras limitaciones inherentes como seres encarnados creados, el valor del sufrimiento quizá nos lleve a reconocer nuestra radical vulnerabilidad. Esta vulnerabilidad es anterior al resto del mundo, a las fuerzas externas e internas (algunas de las cuales tienen intenciones dañinas) y a nuestra fragilidad y limitaciones personales y colectivas. Mediante el reconocimiento de esta fragilidad quizá el sufrimiento nos puede conducir en último término a una apertura a Dios, que nos atraiga a un reconocimiento de nuestra necesidad de dependencia de algo o de alguien mayor que nosotros mismos y que el mundo del que formamos parte. Con frecuencia, no reconocemos nuestra situación, ni

la gracia que nos urge en medio de nuestro sufrimiento. Pero algunos autores como Karl Rahner formulan una realidad sobre la que se puede edificar nuestra esperanza en el sufrimiento, al afirmar: "la gracia es Dios mismo, su comunicación en la que él se da a sí mismo a nosotros como la amabilidad divinizadora que es".³

Quizá, el valor del sufrimiento descansa en este conocimiento, pero más aún en el encuentro con Dios en medio del sufrimiento y en las opciones que se nos abren a causa de esa experiencia. En este encuentro con Dios, con frecuencia sorprendente y paradójico, podemos descubrir por nosotras mismas que en definitiva no estamos solas, ni siquiera en las profundidades de nuestra desesperación. Así, mediante el sufrimiento como experiencia límite y como experiencia de la presencia de Dios en medio de esa limitación, podemos llegar a la esperanza frente a la profunda desesperación, a confiar en que hay algo más allá o mayor, o mejor, que el momento presente. Podemos llegar a situarnos, con un conocimiento auténtico de nuestras limitaciones, dentro de un contexto más amplio de significados. Podemos llegar, a través de un encuentro con Dios en el sufrimiento, a la experiencia de que hay algo/alguien en quien vale la pena confiar y esperar. Y decir, como Job en la interpretación que ofrecí en el capítulo cuarto, y con el salmista: "Y yo, por mi inocencia, veré tu rostro; al despertar me saciaré de tu semblante".⁴ A través del encuentro con Dios, nuestro dolor no se trivializa, sino que se transforma.

En medio del ambiente cultural norteamericano en el que muchas personas odiamos lo que nos molesta y nos retiramos de lo difícil, algunas de las autoras estudiadas aquí nos desafían a que nos enfrentemos con el sentido del sufrimiento en nuestras vidas. No ignoran el hecho del sufrimiento constante, terrible y global, o los modos en que afecta especialmente a las mujeres en diversas situa-

3. KARL RAHNER, *Nature and Grace. Dilemmas in the Modern Church*. New York, 1964, 128.

4. Sal 17,15.

ciones concretas; saben que nuestra conciencia de la presencia, gracia, y cuidado providencial de Dios no llega fácilmente, especialmente en estos tiempos postmodernos. Pero, además, afirman que debemos mirar cada vez más de cerca al “fenómeno” del amor y de la compasión de Dios por nosotros, porque no podemos resolver las crisis de sufrimiento por nuestra cuenta. Y dan testimonio de un encuentro con Dios y de un sentido que, de alguna manera, para cada uno de nosotros, individual y colectivamente, puede transformar el sufrimiento que pretende destruirnos.

Y así, terminé este libro con otro de los poemas de Anne Sexton que han dado forma a este empeño. En este, *The Rowing Endeth*, se apoya, me parece, un valor del sufrimiento para las mujeres cristianas de fe –no una explicación o una justificación del sufrimiento. Pero, a través de ese sufrimiento, y a pesar de esperar lo contrario, podemos llegar a un encuentro con Alguien que conoce nuestro sufrimiento, debido a la encarnación de Dios en Cristo mediante el Espíritu Santo. En medio de nuestro sufrimiento, podemos llegar a un encuentro con el amor, con la gracia, y sí, hasta con la alegría.

The Rowing Endeth

Atraco mi barca de remos
 en el muelle de una isla que se llama Dios.
 Este muelle tiene la forma de un pez,
 y hay otras muchas barcas atracadas
 en muchos muelles distintos.
 “Está bien”, me digo a mí misma
 con ampollas que se abrieron y se curaron,
 y se abrieron y se curaron
 salvándose a sí mismas una y otra vez.
 Y la sal se me pega a la cara y a los brazos
 como una piel pegajosa, marcada por la viruela.
 Salgo de la barca de madera
 Y entro en la carne de la Isla.

“¡Adelante!”, dice, y así
 nos ponemos en cuclillas sobre las rocas junto al mar
 y jugamos –puede ser verdad–
 una partida de póquer.
 Él me llama.
 Yo gano porque tengo mano.
 Él gana porque tiene cinco ases.
 Se anuncia un comodín
 que yo no conocía,
 al estar tan asombrada
 cuando sacó las cartas y las repartió.
 Cuando sacó sus cinco ases
 y yo me senté sonriendo con mi mano,
 él empezó a reír,
 y la risa daba vueltas como un aro en su boca
 y en la mía,
 y esa risa se une a un coro
 que canta nuestros triunfos.
 Entonces yo río, el muelle en forma de pez ríe,
 el mar ríe. La Isla ríe.
 El Absurdo ríe.

Querido repartidor,
 yo con mi mano,
 te amo por tu comodín,
 por ese *ha ha* indomable,
 expulsado por las entrañas,
 amor afortunado.³⁰⁹

5. ANNE SEXTON, “The Rowing Endeth” en *The Complete Poems*. Boston, 1981, 473-474.



Bibliografia

BIBLIOGRAFÍA

- ABERNETHY, Ann Greenwalt, et al. *Spinning a Sacred Yarn: Women Speak from the Pulpit*. New York: Pilgrim Press, 1982.
- ALLIK, Tiina. "Human Finitude and the Concept of Women's Experience", *Modern Theology* 9 (1993) 67-85.
- . "Narrative Approaches to Human Personhood: Agency, Grace, and Innocent Suffering", *Philosophy and Theology* 1 (1987) 305-33.
- . "Religious Experience, Human Finitude, and the Cultural-Linguistic Model", *Horizons: Journal of the College Theology Society* 20 (1993) 241-59.
- AMATO, Joseph. *Victims and Values: A History and Theory of Suffering*. New York: Praeger Books, 1990.
- ANCZARSKI, Mary. "The Mystery of Suffering", *Catholic Worker* 59 (1992) 5.
- BECKER, Ernest. *The Denial of Death*. New York: The Free Press, 1973.
- BERGANT, Dianne. "A Look at Suffering", *The Bible Today* 29 (1991) 303-9.

- BLOMQUIST, Jean M. *Wrestling till Dawn: Awakening to Life in Times of Struggle*. Nashville: Upper Room Books, 1994.
- The Book of Job*. Trans. Stephen Mitchell. San Francisco: North Point Press, 1987.
- BOUCHARD, Larry D. "Tragedy", en *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 5. Ed. Warren Thomas Reich. New York: Macmillan Library Reference USA/Simon & Schuster Macmillan, 1995, 2490-6.
- BREGMAN, L. "Suffering", en *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Ed. Rodney J. Hunter. Nashville: Abingdon Press, 1990, 1230-2.
- BRETON, Geoffrey. *Principles of Tragedy: A Rational Examination of the Tragic Concept in Life and Literature*. Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1970.
- BRÈS, Yvon. *La souffrance et le tragique: Essais sur le judéo-christianisme, les tragiques, Platon et Freud*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- BRINGLE, Mary Louise. *Despair: Sickness or Sin?: Hopelessness and Healing in the Christian Life*. Nashville: Abingdon Press, 1990.
- BROCK, Rita Nakashima. *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*. New York: Crossroad, 1988.
- BROWN, Joanne Carlson, y Rebecca Parker. "For God So Loved the World?" en *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*. Ed. Joanne CARLSON BROWN y Carole R. BOHN. New York: Pilgrim Press, 1989, 1-30.
- BUSSERT, Joy M. K. *Battered Women: From a Theology of Suffering to an Ethic of Empowerment*. New York: Lutheran Church in America, Division for Mission in North America, 1986.
- CALLAHAN, Sidney. "A Mother's Death: Is This What God Demands?", *Commonweal* 123 (May 17, 1996) 7-8.
- CARR, Anne. "On Feminist Spirituality", en *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*. Ed. Joann WOLSKI COUN. New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1986, 49-57.

- . "The New Vision of Feminist Theology: Method", en *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. Ed. Catherine MOWRY LACUGNA. San Francisco: Harper San Francisco, 1993, 5-29.
- CASELL, Eric J. "The Importance of Understanding Suffering for Clinical Ethics", *Journal of Clinical Ethics* 2 (1991) 81-2.
- . "Pain and Suffering", en *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 4. Ed. Warren Thomas REICH. New York: Macmillan Library Reference USA/Simon & Schuster Macmillan, 1995, 1897-905.
- CHOPP, Rebecca S. "Feminism's Theological Pragmatics: A Social Naturalism of Women's Experience", *Journal of Religion* 67 (1987) 239-56.
- . *Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986.
- CONE, James H. "God and Black Suffering", en *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*. New York: Seabury Press, 1992, 58-85.
- CONFOY, Maryanne. "Women's Experience and Theology", *St. Mark's Review* 151 (1992) 17-20.
- COUSINS, Ewert H. "What Is Christian Spirituality?" en *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*. Ed. Bradley HANSON. Atlanta: Scholars Press, 1990, 39-44.
- CROWLEY, Paul, ed. "Evil and Hope", *Proceedings of the Fiftieth Annual Convention of the Catholic Theological Society of America* 50 (1995).
- DOWNEY, Michael. "Weakness and Vulnerability", en *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. Ed. Michael DOWNEY. Collegeville: The Liturgical Press, 1993, 1018-21.
- DUFFY, Stephen J. "Evil", en *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. Ed. Michael DOWNEY. Collegeville: The Liturgical Press, 1993, 361-4.
- . "Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited", *Theological Studies* 49 (1988) 597-622.

- DUPRÉ, Louis. "Evil—a Religious Mystery: A Plea for a More Inclusive Model of Theodicy", *Faith and Philosophy* 7 (1990) 261-80.
- ENGEL, Mary Potter. "Evil, Sin, and Violation of the Vulnerable", en *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Underside*. Ed. Susan BROOKS THISTLETHWAITE y Mary POTTER ENGEL. San Francisco: Harper & Row, 1990, 201-14.
- FARLEY, Margaret. "Power and Powerlessness: A Case in Point", *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 37 (1982) 116-8.
- FARLEY, Wendy. "Resistance as a Theological Category: *The Cunning of History Revisited*", *Bridges* 3 (1991) 115-27.
- . *Tragic Vision and Divine Compassion: A Contemporary Theodicy*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1990.
- FATULA, Mary Ann. "Suffering", en *The New Dictionary of Theology*. Ed. Joseph A. KOMONCHAK, et al. Wilmington: Michael Glazier, 1988, 990-2.
- FISCHER, Kathleen. *Women at the Well: Feminist Perspectives on Spiritual Direction*. New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1988.
- FITZGERALD, Constance. "Impasse and Dark Night", en *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*. Ed. Joann WOLSKI CONN. New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1986, 287-311.
- FORTUNE, Marie F. "The Transformation of Suffering: A Biblical and Theological Perspective", en *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*. Ed. Joanne CARLSON BROWN y Carole R. BOHN. New York: Pilgrim Press, 1989, 139-47.
- GALLAGHER, Vera. "Thoughts from Death and Life", *Review for Religious* 52 (1993) 238-40.
- GEAR, Janet Christine. *Love in the Face of Suffering: A Study of Dorothee Solle's Prophetic Mysticism*. M.A. thesis. Berkeley: Pacific School of Religion, 1996.
- GILES, Mary E. "Reflections on Suffering in a Mystical-Feminist Key", *Journal of Spiritual Formation* 15 (1994) 137-48.
- GRANT, Jacquelyn. "Subjectification as a Requirement for Christological Construction", en *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Underside*. Ed. Susan BROOKS THISTLETHWAITE y Mary POTTER ENGEL. San Francisco: Harper & Row, 1990, 201-14.
- GRUBA-MCCALLISTER, Frank. "Becoming Self through Suffering: The Irenaeian Theodicy and Advanced Development", *Advanced Development Journal* 4 (1992) 49-57.
- HALLIWELL, Stephen. "Human Limits and the Religion of Greek Tragedy", *Literature and Theology* 4 (1990) 169-80.
- HARRISON, Beverly Wildung. "The Power of Anger in the Work of Love", en *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics*. Ed. Carol S. ROBB. Boston: Beacon Press, 1985, 3-21.
- HAUGHTON, Rosemary. *The Passionate God*. New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1981.
- HEYWARD, Isabel Carter. *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Washington, D.C.: University Press of America, 1982.
- . "Suffering, Redemption, and Christ: Shifting the Grounds of Feminist Christology", *Christianity and Crisis* 49 (December 11, 1989) 381-5.
- HOWE, Kathryn. "Spirituality of Suffering", *Pastoral Sciences* 12 (1993) 141-65.
- JASPERS, Karl. *Tragedy Is Not Enough*. Boston: Beacon Press, 1952.
- JOHNSON, Elizabeth A. "Suffering God: Compassion Poured Out", en *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 1992, 246-72.
- KESHGEGIAN, Flora A. "Suffering", en *Dictionary of Feminist Theologies*. Ed. Letty M. RUSSELL y J. Shannon CLARKSON. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1996, 278-80.
- KING, Ursula, ed. *Feminist Theology from the Third World*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994.

- KOKOLUS, Cait. "Of Heartwounds and Hope", *Living Prayer* 26 (September/October 1993) 13-6.
- KOLLAR, Nathan R. "Toward a Spirituality of Pain", *Spirituality Today* 42 (1990) 209-16.
- KWOK Pui-Lan. "God Weeps with Our Pain", en *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*. Ed. John S. POBEE y Barbel VON WARTENBERG-POTTER. Geneva: World Council of Churches, 1986, 90-5.
- LEE-POLLARD, Dorothy A. "Powerlessness as Power: A Key Emphasis in the Gospel of Mark", *Scottish Journal of Theology* 40 (1987) 173-88.
- LEIFELD, Wendy. "In the Furnace of Affliction God's Comfort", *New Covenant* 23 (1994) 14-6.
- LOADES, Ann. "C. S. Lewis: Grief Observed, Rationality Abandoned, Faith Regained", *Journal of Literature and Theology* 3 (1989) 107-21.
- LOEWY, Erich H. "The Role of Suffering and Community in Clinical Ethics", *Journal of Clinical Ethics* 2 (1991) 83-7.
- LORDE, Audre. "Eye to Eye: Black Women, Hatred, and Anger", en *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1984, 145-75.
- LOWE, Walter. *Evil and the Unconscious*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1983.
- MANCUSO, Theresa. "Suffering and the Quest for Happiness", *Living Prayer* 27 (July/August 1994) 15-20.
- MAY, Melanie. *A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection*. New York: Continuum, 1995.
- MCALOON, Francis X. *Christianity and the Event of Suffering: The Conditions of Possibility for a Relatively Adequate Contemporary Theological Conversation*. Berkeley: Jesuit School of Theology at Berkeley, 1992.
- METZ, Johannes Baptist. *Poverty of Spirit*. Paramus, N.J./New York: Paulist Press, 1968.

- MILLER, Jerome. *The Way of Suffering: A Geography in Crisis*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1988.
- MOLTMANN-WENDEL, Elizabeth. "Is There a Feminist Theology of the Cross?" en *The Scandal of a Crucified World: Perspectives on the Cross and Suffering*. Ed. Jacob TEFAL. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994, 87-98.
- MORRIS, David B. *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- NODDINGS, Nel. *Women and Evil*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Mass./New York: Cambridge University Press, 1986.
- O'CONNOR, Elizabeth. "Creative Suffering", en *Our Many Selves*. New York: Harper & Row, 1971, 93-198.
- OSIEK, Carolyn. "The Feminist and the Bible", en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Ed. Adela YARBRO COLLINS. Chico, Calif.: Scholars Press, 1985, 97.
- POETHIG, Kathryn. *Suffering: An Interfaith Conversation*. Berkeley: Center for Women and Religion, Graduate Theological Union, 1995.
- QUINN, Philip L. "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith", *Literature and Theology* 4 (1990) 181-93.
- . "Tragic Dilemmas, Suffering Love, and Christian Life", *Journal of Religious Ethics* 17 (1989) 151-83.
- RAHNER, Karl. "Why Does God Allow Us to Suffer?" en *Theological Investigations*, vol. 19: *Faith and Ministry*. New York: Crossroad, 1983, 194-208.
- RICH, Adrienne. *The Dream of a Common Language: Poems 1974-1977*. New York: W. W. Norton & Company, 1983.
- RICHARD, Lucien. *What Are They Saying about the Theology of Suffering?* New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1992.

- RICOEUR, Paul. *Fallible Man: Philosophy of the Will*. Chicago: Henry Regnery Company, 1965.
- . *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Works*. Ed. Charles E. REAGAN y David STEWART. Boston: Beacon Press, 1978.
- . *Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1969.
- . *Time and Narrative*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- ROSS, Susan A. y HILKERT Mary Catherine. "Feminist Theology: A Review of Literature", *Theological Studies* 56 (1995) 327-52.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.
- RUFFING, Janet K. "Physical Illness: A Mystically Transformative Element in the Life of Elizabeth Leseur", *Spiritual Life* 40 (1994) 220-9.
- RUPRECHT, Louis A. *Tragic Posture and Tragic Vision: Against the Modern Failure of Nerve*. New York: Continuum, 1994.
- SAIVING, Valerie. "The Human Situation: A Feminine View", *Journal of Religion* 40 (1960) 100-12. Repoducido en *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1979, 25-42.
- SANDS, Kathleen M. *Escape from Paradise: Evil and Tragedy in Feminist Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- SCARRY, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press, 1985.
- SCHELER, Max. *The Nature of Sympathy*. New Haven: Yale University Press, 1954.
- . "On the Tragic", *Cross Currents* 4 (1954) 178-91.
- SCHNEIDERS, Sandra M. *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church*. New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1991.
- . "The Effects of Women's Experience on their Spirituality", en *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*. Ed.

- Joann WOLSKI CONN. New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1986, 31-48.
- . "Spirituality in the Academy", en *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*. Ed. Bradley HANSON. Atlanta: Scholars Press, 1990, 15-37.
- SCOTT, Nathan A., ed. *The Tragic Vision and the Christian Faith*. New York: Association Press, 1957.
- SEXTON, Anne. *The Complete Poems*. Boston: Houghton Mifflin, 1981.
- SHOEMAKER, M. E. "Pain Theory and Research", en *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Ed. Rodney J. HUNTER. Nashville: Abingdon Press, 1990, 818-9.
- SIA, Marian F. y Santiago. *From Suffering to God: Exploring Our Images of God in Light of Suffering*. New York: St. Martin's Press, 1994.
- SMITH, Karen Sue. "Can You See the Good in Suffering?" [a reader survey], *U.S. Catholic* 59 (February 1994) 6-15.
- SMITH, Pamela A. "Chronic Pain and Creative Possibility: A Psychological Phenomenon Confronts Theologies of Suffering", en *Broken and Whole: Essays on Religion and the Body*. Ed. Maurcen A. TILLEY y Susan A. ROSS. Annual Publication of the College Theology Society, vol. 39 (1993). Latham, N.Y.: University Press of America, 1995, 159-88.
- SÖLLE, Dorothee. *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- . *Suffering*. Trans. Everett R. Kalin. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- SPARKS, Richard. "Suffering", en *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. Ed. Michael DOWNEY. Collegeville: The Liturgical Press, 1993, 950-3.
- SURIN, Kenneth. "Evil, Problem of", en *Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Ed. Alister E. McGRATH. Oxford, England/Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1993, 192-9.

- . "The Sign That Something Else Is Always Possible: Hearing and Saying 'Jesus Is Risen' and Hearing the Voices of Those Who Suffer: Some Textual/Political Reflections", *Literature and Theology* 4 (1990) 263-77.
- SUTHERLAND, Anne V. "Worldframes and God-Talk in Trauma and Suffering", *Journal of Pastoral Care* 49 (1995) 280-92.
- SUTHERLAND, Stewart R. "Christianity and Tragedy", *Literature and Theology* 4 (1990) 157-68.
- TAMEZ, Elsa. "A Letter to Job", en *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*. Ed. John S. POBEE y Barbel VON WARTENBERG-POTTER. Geneva: World Council of Churches, 1986, 50-2.
- THORNTON, Sharon Garred. *Pastoral Care and the Reality of Suffering: Pastoral Theology from the Perspective of a Theology of the Cross*. Ph.D. Berkeley: Graduate Theological Union, 1991.
- TILLEY, T. W. "Evil, Problem of", en *The New Dictionary of Theology*. Ed. Joseph A. KOMONCHAK, et al. Wilmington: Michael Glazier, 1987, 360-3.
- TOWNES, Emilie M., ed. *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993.
- TROST, Lou Ann. "On Suffering, Violence, and Power", *Currents in Theology and Mission* 21 (1994) 35-40.
- WEIL, Simone. *Attente de Dieu*. Paris: Fayard, 1969. Trad. española: *A la espera de Dios*. Madrid: Editorial Trota, 1996.
- WEITZ, Morris. "Tragedy", en *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8. Ed. Paul Edwards. New York: Macmillan and The Free Press, 1967, 155-61.
- WELCH, Sharon. *A Feminist Ethic of Risk*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- WHITNEY, Barry L. *Theodicy: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil, 1960-1990*. New York: Garland Publishers, 1993.
- WILLIAMS, Delores S. *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993.
- WILSON-KASTNER, Patricia. *Faith, Feminism, and the Christ*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- WISMER, Patricia L. "Evil", en *New Handbook of Christian Theology*. Ed. Donald W. MUSSEY y Joseph L. PRICE. Nashville: Abingdon Press, 1992, 173-5.
- . "For Women in Pain", en *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*. Ed. Ann O'HARA GRAFF. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995, 138-58.
- YOUNG, Pamela Dickey. "Beyond Moral Influence to an Atoning Life", *Theology Today* 52 (1995) 344-55.
- Young-Eisendrath, Polly. *The Gifts of Suffering: Finding Insight, Compassion, and Renewal*. Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing, 1996.

Títulos de la Colección

EN CLAVE DE MUJER

Dirigida por: Isabel Gómez-Acebo

RELECTURA DEL GÉNESIS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Dolores Aleixandre
- Carmen Bernabé - Elisa Estévez - Mercedes Navarro

CINCO MUJERES ORAN CON LOS SENTIDOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) -
Alicia Fuertes - Trinidad León - Mercedes Navarro - Marta Zubía

AMOR MALTRATADO. MATRIMONIO, SEXO Y VIOLENCIA EN LOS PROFETAS
HEBREOS. Renita J. Weems

DIEZ MUJERES ORAN ANTE UN CUADRO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M^a.
Josefa García Callado - M^a. Teresa Pandelet - Justa del Sol - Rosario García
- Beatriz Arescurrinaga - Rosa Carbonell - Inés Gramajo - Marifé Ramos -
M^a. Carmen Massé

RELECTURA DE LUCAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Victoria Howell -
Xabier Pikaza - Nuria Calduch-Benages - Pilar de Miguel Fernández -
Mercedes Navarro

MUJERES QUE SE ATREVIERON. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M^a. Jesús
Muñoz Mayor - M^a. Teresa Pandelet - María del Mar Graña - María de
Pablo-Romero - Victoria Howell - Diana de Vallescar

DEL COSMOS A DIOS. ORAR CON LOS ELEMENTOS. Isabel Gómez-Acebo
(Ed.) - María José Arana - Toty de Naverán - Emma Martínez

MARÍA. MUJER MEDITERRÁNEA. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Esperanza
Bautista - Mercedes Navarro - María del Pino Tejera - Demetria Ruiz López

MUJERES Y ¿SECTAS? AYER Y HOY. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Julio Trebolle
- Victoria Howell - Magdalena de Quiroga - M^a del Carmen Fernández -
Juan Bosch - M^a José López - Izaskun Sáez de la Fuente - Mercedes Navarro

Y VOSOTRAS, ¿QUIÉN DECIS QUE SOY YO? Isabel Gómez-Acebo (Ed.) -
Mercedes Navarro - Dolores Aleixandre - Demetria Ruiz López - Nuria
Calduch - Irene Vega - Carmen Bernabé - Pilar de Miguel

ASÍ VEMOS A DIOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Felisa Elizondo - María
Claustre Sole - María del Carmen Aparicio - Trinidad León - Elisa Estévez

¿QUÉ ESPERAMOS DE LA IGLESIA? LA RESPUESTA DE 30 MUJERES. Isabel
Gómez-Acebo (Ed.)

LAS MUJERES EN LA VIDA DEL NOVIO. UN ANÁLISIS HISTÓRICO-LITERA-
RIO FEMINISTA DE LOS PERSONAJES FEMENINOS EN EL CUARTO EVANGELIO.
Adeline Fehribach

ORAR DESDE LAS RELACIONES HUMANAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)

LA MUJER Y EL VALOR DEL SUFRIMIENTO. UN TREMENDO Y ASOMBROSO
REMAR HACIA DIOS. Kristine M. Rankka

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 3 de enero de 2003.