



La cruz de Cristo y la violencia sexual contra las mujeres en contextos de Guerra

The cross of Christ and sexual violence against women in war contexts

Olga Consuelo Vélez*

Resumen

La legitimación del sufrimiento de las mujeres como voluntad de Dios ha sido una realidad expresada en muchas instancias, entre ellas, los contextos de guerra donde la violencia sexual contra las mujeres se utiliza como arma de guerra. En este horizonte, este artículo busca proponer una lectura feminista de la cruz de Cristo, buscando contrastar la violencia ejercida contra el cuerpo de las mujeres con la teoría de la expiación de nuestros pecados por la cruz de Cristo. Se parte de la experiencia de las mujeres en el contexto de guerra colombiano para, en un segundo momento, interpretar esa realidad con los datos de la reflexión cristológica feminista de varias autoras que han abierto caminos para la recuperación de la dignidad y valor de las mujeres. Todo esto nos permite concluir en el inaplazable compromiso de una relectura feminista de la cruz para favorecer la paz y la justicia para todos y, por supuesto, para las mujeres víctimas de tanta y tan variada violencia.

Palabras clave: Violencia sexual; cruz de Cristo; expiación; liberación.

Abstract

The legitimacy of the suffering of women as God's will has been a reality expressed in many instances, including war contexts where sexual violence against women is used as a weapon of war. In this horizon, this article seeks to propose a feminist reading of the cross of Christ, seeking to contrast violence against women's body with the theory of atonement of our sins by Christ. We start our reflection of the women's experience in the context of Colombia's war and, in a second moment, we interpret that reality with feminist Christological reflection of several authors who have opened the way for the recovery of the dignity and worth of women. All this allows us to conclude on the urgent commitment to a feminist reading of the cross to foster peace and justice for all and, of course, for women victims of such violence.

Keywords: Sexual violence, cross of Christ, atonement, liberation

Artículo recibido el 08 de mayo de 2015 y aprobado el 18 de setiembre de 2015.

* Doctora en Teología por la Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro. Profesora Titular de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. País de Origen: Colombia. E- mail: ocvelez@javeriana.edu.co

Introducción

La teología feminista¹ es una teología contextual que parte de la experiencia de Dios en la situación de discriminación que han vivido las mujeres en la sociedad y en la Iglesia. Denuncia el sistema patriarcal² o kyriarcal³ que ha mantenido en condición de subordinación a la mitad de la humanidad (las mujeres) y busca encontrar -en el mensaje revelado- una palabra liberadora que permita un cambio de situación. En ese esfuerzo se han ido realizado muchos trabajos, tanto en el campo bíblico, como también en el campo sistemático⁴.

En este horizonte nos detenemos en la “Cristología Feminista” buscando ahondar nuevos aspectos de reflexión que permitan avanzar en este tópico⁵. Un breve desarrollo sobre este campo de reflexión teológica podemos encontrarlo en algunas obras (GÓMEZ-ACEBO, 2000; JOHNSON, 1990) con base en las cuales haremos una breve reseña de ese desarrollo, en la primera parte de este escrito. En un segundo momento, abordaremos la cuestión que nos interesa sobre “la cruz de Cristo” preguntándonos si la comprensión que se tiene de ella, contribuye a la liberación de las mujeres o si, por el contrario, ha sido fuente de opresión y contradicción. Para esto nos remitiremos a una experiencia muy puntual del caso colombiano, concretamente, a las mujeres víctimas de violación sexual en el contexto de guerra. Sus cuerpos son tratados como “arma de guerra” (GÓMEZ, 2003, p. 238) y es, precisamente, este aspecto del cuerpo lo que nos permite

¹ No podemos hablar de una única teología feminista. Hay diversas corrientes, con énfasis distintos. Sin embargo, aquí nos referiremos a la acepción general del término, para ubicar el lugar desde el cual hacemos esta reflexión

² La palabra “patriarcal” se entiende generalmente en el sentido del sexismo y del dualismo de género; también se usa como un rótulo no definido. En su “sentido restringido”, la mejor manera de entender el término es como “el derecho y el poder del padre” (SCHÜSSLER, 2000, p. 32).

³ Kyriarcal es un neologismo acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza para cambiar el hecho de que los discursos feministas siguen usando el término patriarcal en el sentido de dualismo de género. Con este término, ella quiere significar la complejidad que implica el “dominio del padre”. Kyriarcal significa el gobierno del emperador/amo/señor/padre/esposo sobre sus subordinados. En otras palabras, no todos los hombres dominan y explotan a todas las mujeres indiferenciadamente, sino que existen estructuras de poder y dominación que explotan y oprimen, no sólo a las mujeres sino incluso a los varones que se encuentran en la base de esa estructura de poder (SCHÜSSLER, 2000, p. 32)

⁴ Uno de esos esfuerzos, entre muchos, puede encontrarse en el libro *10 mujeres escriben Teología* (1993), Dirigido por Mercedes Navarro, en el que se abordan los siguientes tópicos: Biblia, Cristo, Dios, Esperanza, Iglesia, Mujer, Oración, Pecado, Sacerdocio y Sacramentos.

⁵ Dos trabajos de mi autoría (en co-autoría con otra teóloga colombiana) en esta área son: *La categoría Kénosis: una lectura desde la perspectiva de género* (2010) y *Jesús el Mesías (Masiah). Una lectura desde la perspectiva de género* (2010).

relacionarlo con el cuerpo violentado de Jesús en la cruz. Finalmente señalaremos, algunas pistas para la construcción de una cristología feminista que en este aspecto de la cruz de Cristo, pueda ser significativa y liberadora para las mujeres en esa situación.

1 Cristología feminista: algunos desarrollos y desafíos

La cristología es quizás el tratado central de la teología porque como dice San Pablo “Si Cristo no resucitó vana es nuestra fe” (1 Cor 15, 14). Por eso a la base de toda reflexión cristológica está la afirmación de Jesucristo como fundamento de nuestro decir sobre Dios porque en Él reside la salvación para la humanidad. Sin embargo, a la luz de la teología feminista, la cristología es una de las áreas de la teología más cuestionadas. Como lo expresa Rosemary Radford Ruether

La cristología es la doctrina de la tradición cristiana que más frecuentemente ha sido usada contra las mujeres. Históricamente, este uso ‘antimujer’ de la cristología alcanzó su formulación más clara en la alta escolástica de Santo Tomás de Aquino. Aquino argumentó que el varón es el sexo genérico de la especie humana. Solo el varón representa la plenitud del potencial humano, mientras que la mujer, por naturaleza, es deficiente física, moral y mentalmente. No sólo después de la caída original, sino en la naturaleza original de las cosas, la naturaleza deficiente de la mujer la ha confinado a una posición subserviente en el orden social. Ella es por naturaleza subyugada. Por tanto, la encarnación del logos de Dios en un varón no es un accidente histórico, sino una necesidad ontológica. El varón representa la totalidad de la naturaleza humana en sí mismo y como cabeza de la mujer. Es la totalidad de la imagen de Dios, mientras que la mujer por sí misma no representa la imagen de Dios y no tiene la totalidad de la humanidad. Esta visión de carácter genérico del masculino como *imago Dei* también puede ser encontrada en San Agustín (RUETHER 1983, p.45).

Esta comprensión actualmente va teniendo nuevas aproximaciones y hoy en día se afirma con más contundencia que varón y mujer son imagen de Dios (Gn 1,27) gracias, precisamente, al trabajo de la cristología feminista. En un primer momento las teólogas tuvieron un reencuentro con la Palabra de Dios buscando si

la persona de Jesús y los relatos del evangelio sobre Él, incluían, efectivamente, a las mujeres. Una de las obras más significativas de esta etapa es la de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica feminista de los orígenes cristianos* (1983).

En un segundo momento con la ayuda de los estudios de género⁶, surgen nuevas preguntas de orden más antropológico: ¿entendía Jesús, de verdad, a las mujeres? ¿lo femenino está presente en el hijo de Dios? La respuesta abrió nuevos caminos de interpretación de lo femenino. Este formaba parte del ser mismo de Dios y Jesús lo muestra en su actuar en la relación de misericordia y entrañas maternas que establece con la gente. Detrás de estas búsquedas estaba una pregunta legítima e inquietante: ¿puede un Salvador masculino salvar a las mujeres? (RADFORD, 1983 p. 116; JOHNSON, 1991).

Las reflexiones sobre esta pregunta suscitaron varias y distintas respuestas. No es nuestro objetivo aquí plantear todos los desarrollos⁷. Podemos resumir, siguiendo a Elisabeth Johnson de que sólo puede salvarlas si la masculinidad se pone al servicio de la encarnación histórica y no de la ontología divina (Cfr. 1990, p. 124). De lo contrario no se asumiría “lo femenino” y como dice la tradición patristica “lo que no es asumido, no es redimido” (San Ireneo). La reflexión cristológica feminista ha continuado, abordando temas específicos tales como la cruz, la resurrección, los títulos cristológicos, la sabiduría de Dios, etc. Estas reflexiones han ido enriqueciéndose desde diferentes contextos y con distintas preocupaciones.

Jacquelyn Grant al hablar de la cristología feminista señala

La cristología feminista tiene dos tareas. Primero, la cristología feminista trata de mostrar como la cristología tradicional masculina ha sido usada para “guardar a las mujeres en su lugar” más que para salvar a las mujeres. Y segundo, la cristología feminista debe proveer imágenes para la

⁶ Para una visión de la perspectiva de género y la realidad social (LAGARDE, 1996).

⁷ Para un estudio detallado de la respuesta de Rosemary R. Radford ver 1983, p. 116-138

liberación de las mujeres por vía de la liberación de Jesús de interpretaciones opresivas y distorsionadas. Para realizar estas tareas, yo sugeriría que cristología y soterología deben sostenerse en tensión dialéctica; una no puede ser concebida sin la otra. Hablar acerca de la salvación o liberación de los seres humanos, separada de la acción de Dios en Jesús conduce a la total secularización (GRANT 1989, p. 82)⁸

Asumir estas tareas implica revisar muchas de las teorías cristológicas que por años fueron consideradas indispensables pero que necesitan ser reinterpretadas para que sean entendidas hoy pero, sobre todo, para que contribuyan a la liberación de los seres humanos. La teoría de la expiación, que consideraremos más adelante, es un ejemplo de ello.

Por el tema que nos interesa, conviene señalar que en una obra colectiva “The scandal of a Crucified World: Perspectives on the cross and Suffering” (1994), E. Moltmann-Wendel aborda el tema de la cruz, en estos términos:

La cruz, el símbolo más importante del cristianismo, se ha convertido en problema para muchas mujeres y aspectos emergentes de la nueva sociedad. Críticas como las de proponer el sadomasoquismo, como la de ser legitimadora del uso de la fuerza o como la causa de la ética de la sujeción o la sumisión se oyen a diario”. Esta teóloga responde que para una cristología feminista que parte de la experiencia de las mujeres “pueden entreverse otras concepciones y aspectos de la misma que denuncian y ven las cruces del mundo como opresivas. Pero insiste en que la cruz no es sólo la guillotina, sino que subconscientemente es también el símbolo de la totalidad de la vida (MOLTMANN-WENDEL, 1994 *apud* GÓMEZ-ACEBO, 2000, p. 334-335).

Luise Schottroff decía que cuando oía hablar de la cruz como símbolo, se ponía enferma. Por eso utilizando fundamentalmente el método sociológico en su acercamiento al cristianismo primitivo descubre la cruz como instrumento de tortura romana y desde allí puede deducir lo que se puede decir de ella y lo que no. Al final viene a decir que sólo puede hablarse de Cristo con el lenguaje de los textos y con la lengua del amor de Dios. (GÓMEZ-ACEBO, 2000, p. 335-336).

⁸ La traducción de este y de otros textos de bibliografía en inglés, es nuestra.

Y así se podrían señalar otros trabajos que asumen esta búsqueda del significado de la cruz de Cristo, especialmente, para las mujeres de hoy (DUFF, 1999; DEWEY, 2004; STREUFERT, 2006). Pero no solamente el aspecto de la cruz ha sido abordado. Diferentes perspectivas invitan a trabajar una cristología liberadora, intercultural, ecuménica, inclusiva, relacional, corporal, creativa, etc. En todo ello se juega el significado del misterio central de nuestra fe, Cristo, para las mujeres y para toda la humanidad en este contexto actual tan complejo y lleno de preguntas distintas que nunca antes se habían formulado.

Como teología contextual, la cristología feminista invita a retomar las circunstancias desafiantes de cada contexto para iluminarlas. Es por esto que nos interesa retomar la situación de las mujeres que han sufrido violencia sexual en el contexto del conflicto colombiano, buscando hacer una lectura de su realidad, desde una comprensión de la cruz de Cristo, de manera renovada y liberadora.

2 Partiendo de la experiencia de las mujeres

En este apartado buscaremos presentar la situación de las mujeres en el conflicto armado colombiano, contextualizando en un primer momento el conflicto y, en un segundo momento, la violencia sexual que, por su género, sufren las mujeres.

2.1 Conflicto armado colombiano

Colombia es un país azotado por un conflicto interno que lleva más de cinco décadas. Los orígenes del conflicto armado se remontan a la década de los cincuenta. Esa época se conoce como el tiempo de “La Violencia” porque el enfrentamiento entre liberales y conservadores⁹ constituyó prácticamente una

⁹ Liberal y Conservador son los dos partidos políticos colombianos que más presencia han tenido en Colombia. Actualmente ya existe una pluralidad de partidos y estos han perdido la relevancia que tuvieron en el pasado.

guerra civil. El Frente Nacional¹⁰ superó ese conflicto pero dejó remanentes de guerrilla social en el campo. Así en 1966 se consolidan las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y otros grupos guerrilleros -de inspiración más urbana- como el Ejército de Liberación Nacional (ELN). En la década de los setenta y ochenta se constituyen las Autodefensas Unidas de Colombia cuyos antecedentes se remontan a la estrategia contrainsurgente del ejército.

Frente a este panorama, la búsqueda de la paz ha sido una de las tareas pendientes a lo largo de estos años y se han iniciado algunos procesos, sin éxito, para conseguirla. El más conocido fue el que se emprendió con la guerrilla de la FARC en la presidencia de Andrés Pastrana (1998-2002), proceso que tuvo que terminarse por los engaños sistemáticos de la FARC y su falta de voluntad real para llevar adelante dicha negociación. En la presidencia de Álvaro Uribe se logró un acuerdo con los grupos paramilitares, bajo la denominada ley de “Justicia y Paz” (2005), a la que se acogieron varios grupos de autodefensas. Este proceso tuvo muchas críticas no sólo por la desmovilización de falsos bloques sino también por lo irrisorio de las penas que han pagado los paramilitares, muchos de los cuales han seguido delinquiendo.

Actualmente se está llevando a cabo un proceso de negociación con las FARC (el inicio formal tuvo lugar el 18 de octubre de 2012), con la siguiente agenda: (1) política de desarrollo agrario integral; (2) participación política; (3) fin del conflicto; (4) solución al problema de las drogas ilícitas; (5) víctimas; (6) implementación, verificación y refrendación.

En el 2012 ya se contaba con más de 220 mil muertos (SÁNCHEZ, 2010, p.20), casi 5 millones de desplazados, sin contar todos los casos de violación de derechos humanos, secuestros, bombardeos, tomas de pueblos, etc. En estas alarmantes cifras, los datos sobre las mujeres afectadas por la guerra, han ido surgiendo muy lentamente porque, como en todos los demás temas, ellas han

¹⁰ El Frente nacional fue una coalición política y electoral entre liberales y conservadores vigentes en Colombia de 1958 a 1974.

estado invisibilizadas y se cuentan entre las víctimas pero sin detallar su especificidad ni las consecuencias particulares que, el conflicto, trae sobre ellas. Este es nuestro propósito en los siguientes apartados.

2.2 Mujer, género y violencia

La dramática situación de violencia que vive Colombia hace que este sea un tema recurrente y de mucha actualidad. Además, en los últimos años ha aumentado la importancia de tener en cuenta la perspectiva de género a la hora de hablar de la violencia porque esto permite visibilizar la violencia que particularmente sufren las mujeres¹¹.

La perspectiva de género permite analizar y comprender las características que definen a las mujeres y a los varones de manera específica, así como sus semejanzas y diferencias. Analiza las posibilidades vitales de unos y otras, el sentido de sus vidas, sus expectativas y oportunidades, las complejas y diversas relaciones sociales que se dan entre ambos géneros, así como los conflictos institucionales y cotidianos que deben enfrentar y las maneras como lo hacen.

La perspectiva de género denuncia, en primer lugar, la violencia que sufren las mujeres en el ámbito doméstico-familiar. Los roles asignados a las mujeres en el hogar (tienen que responder por la casa, los hijos, la economía doméstica, trabajar todo el día y cuando llega su marido estar dispuesta a atenderle, en todo sentido, incluido el sexual) han hecho que las mujeres sean destinatarias de la violencia

¹¹ Aunque la perspectiva de género se refiere a los dos sexos (y en ulteriores reflexiones a todas las identidades sexuales) en sus inicios y aún hoy todavía –es el caso de este artículo– se privilegia el aspecto de las mujeres porque en esa división genérica a ellas les ha correspondido un lugar secundario, subordinado, invisibilizado, con respecto a los varones. No se desconoce, de todas maneras, que otros tipos de problemas surgen en torno a los varones y a las otras identidades que ameritan también reflexión y compromiso.

masculina¹². Por su parte los varones tienen que responder también al rol asignado a su género (jefe del hogar quien debe ordenar, vigilar, sustentar económicamente el hogar y decir la última palabra).

La violencia la podemos definir de manera genérica como un acto intencional contra un individuo o grupo, empleando la fuerza, para obtener algo no consentido. En Colombia ese término tiene varias acepciones: (1) cuando se habla de violencia se hace referencia, como ya lo dijimos, a las décadas de los cincuenta y sesenta; (2) se le personifica como una fuerza anónima que nos asalta¹³ y, finalmente, (3) como una cultura -cultura de la violencia-¹⁴. En todos estos casos, la violencia hace referencia a un acto de destrucción que unos actores realizan contra otros, es decir, a una relación de poder (VÉLEZ, 2012 p.4)

Vale la pena detenernos en los dos términos mencionados antes: acto de destrucción y relación de poder. En el primer caso, la destrucción que produce la violencia no es solo de bienes materiales. Es sobre todo de personas, dignidades, pueblos, raíces culturales, relaciones sociales. En el segundo caso, relación de poder, implica la imposición de unos sujetos sobre otros. En ambos casos es importante anotar que la perspectiva de género nos permite señalar que no toda destrucción y relación de poder afecta de igual manera a los implicados. Se da una doble opresión por razones de sexo y de color, entre otras especificidades.

No queremos negar que la violencia afecta, en gran parte, a los varones que mueren en los enfrentamientos bélicos¹⁵. Pero queremos destacar, como ya lo dijimos, el hecho de que las mujeres son también víctimas de la violencia armada y de sus secuelas.

¹² Sobre este tema se han realizado numerosos estudios, entre otros, URIBE Y SÁNCHEZ, "Violencia intrafamiliar: una mirada desde lo cotidiano, lo político y lo social"; PROFAMILIA "La violencia y los Derechos Humanos de la Mujer"; SEGURA, "Violencia doméstica: problema de la comunidad y del Estado".

¹³ Al hacer memoria de los años 50 y 60 y de los desplazamientos actuales es común escuchar que las personas relatan su situación diciendo que la violencia mató a mi familia o la violencia nos hizo salir del pueblo.

¹⁴ Esta expresión aunque bastante empleada en Colombia, es ambigua. Tal vez debería hablarse de la contracultura de la violencia, porque resulta irónico hablar de cultura al referirse a actitudes que deshumanizan y destruyen al ser humano.

¹⁵ En el Siglo XIX predominaban las confrontaciones entre ejércitos de hombres. Es en el Siglo XX que la violencia cambia de escenario, empieza a darse dentro de la población civil, lugar donde las mujeres y los niños comienzan a sentirse directamente afectados (JARAMILLO, 1991, p. 60-74).

Actualmente, el desplazamiento sistemático que viene sufriendo la población colombiana desde los ochenta, continúa afectando mayoritariamente a las mujeres. Muchos de los desplazados son viudas, que tienen que asumir de un momento para otro la jefatura del hogar y la responsabilidad económica de la manutención. A este hecho hay que agregarle que normalmente no cuentan con la preparación laboral suficiente porque hasta el día de su desplazamiento vivían atendiendo las labores domésticas y los cuidados de la familia. Su círculo social y geográfico era muy reducido.

Podemos resumir en cuatro las violencias que sufren las mujeres (GÓMEZ, 2003, p. 132):

- (1) La mujer es blanco directo de las acciones violentas
- (2) La mujer como víctima incidental de formas de agresión sexual previas o simultáneas a tales acciones
- (3) La mujer como miembro (en tanto madre, compañera, hija, hermana, amiga) de una red de relaciones familiares y afectivas que resulta desmembrada por esos actos
- (4) La mujer como objeto de actos de violencia sexual o de menoscabo de su libertad (acceso carnal violento, acoso sexual, prohibición de relaciones afectivas o sexuales o del embarazo, aborto impuesto) dentro de los propios grupos armados

2.3 Mujer y violencia sexual

Ya adelantamos que queremos detenernos en el tema de la violencia sexual. Una rápida mirada sobre la historia de la violencia en Colombia nos permite mostrar esta realidad. En la violencia de los años cincuenta y sesenta, las masacres de familias enteras no significaban solamente la supremacía de un partido sobre el otro. Pretendían, además de torturar a los hombres del partido contrario, atacarlos

en la misma fuente de su vida y de su constitución de identidad social -sus mujeres: “A las mujeres se les violaba, por torturar a sus padres o esposos, a las mujeres se les mataba por ser generadoras de vida” (URIBE, 1990, p. 159-160).

Radhika Coomaraswamy, relatora especial de Naciones Unidas sobre violencia contra la mujer, con inclusión de sus causas y consecuencias, precisó en su informe de 1998:

Quizás más que el honor de la víctima, el blanco de la violencia sexual contra las mujeres es lo que se percibe como el honor del enemigo. La agresión sexual a menudo se considera y se practica como medio para humillar al adversario. La violencia sexual contra la mujer tiene por objeto enrostrar la victoria a los hombres del otro bando, que no han sabido proteger a sus mujeres. Es un mensaje de castración y mutilación al mismo tiempo. Es una batalla entre hombres que se libra en los cuerpos de las mujeres (AMNISTIA INTERNACIONAL, 2009, p. 2-3).

En los episodios violentos posteriores, década de los ochenta, noventa y hasta hoy, la situación no ha cambiado. Ellas siguen siendo las víctimas reales y simbólicas del enfrentamiento de los grupos armados: guerrilla y ejército, paramilitares y guerrilla o grupos armados entre sí. Las mujeres son parte de la población civil afectada pero ellas tienen ese plus agregado de significar posesión sobre el otro grupo, hiriendo el honor y la dignidad humana de ellas mismas y del grupo al que pertenecen.

Se puede afirmar que la violencia sexual la ejercen todos los grupos armados contra las mujeres de los grupos contrarios. La violación, el rapto, la explotación y la negación de todos los derechos sexuales, es la consigna implícita en la sociedad machista y patriarcal en la que se vive el conflicto colombiano¹⁶. La violación y otros delitos sexuales, como la mutilación genital, son también prácticas frecuentes de los grupos armados inmersos en esta guerra. Forman parte de las tácticas de terror que emplean contra las comunidades situadas en las zonas de conflicto. Al

¹⁶ Nos referimos al conflicto colombiano pero esta situación puede aplicarse a todos los conflictos de guerra de otros lugares ya que la violencia contra las mujeres es una realidad común en las sociedades patriarcales que, desafortunadamente, constituyen nuestro mundo (Cfr. AMNISTIA INTERNACIONAL, 2004).

realizar estas prácticas con las mujeres de la población civil, los grupos armados buscan romper los vínculos reales (o supuestos) entre ellas y las fuerzas armadas del grupo contrario, produciendo el desplazamiento o la reducción real y psicológica frente al grupo atacante. De esta manera los cuerpos de las mujeres se convierten en campo de batalla y en botín de guerra.

Todos los grupos armados –incluidas las fuerzas del Estado- pueden considerarse verdugos de muchas mujeres colombianas. Así lo constatan estos testimonios recogidos por Amnistía Internacional:

Hace dos años saliendo de Neiva (departamento de Huila) el ejército nos bajó (del autobús). Al muchacho que estaba conmigo lo mataron. A mí me violaron entre ocho y nueve soldados. Me dejaron en el camino, hasta que cogí un carro. Cuando llegué a Dabeiba (departamento de Antioquia) estaban los paramilitares. Dijeron que yo era de la guerrilla. El comandante de los paramilitares me violó. [...] A una le toca quedarse callada... Si hablas la gente dice que una se lo buscó... Me vine para Medellín [...]. Cuando entra el ejército me vuelven los pensamientos que me va a pasar lo mismo. Como una pesadilla que no acaba [...] (AMNISTIA INTERNACIONAL, 2004, p. 3).

Además de las violaciones que sufren tantas mujeres colombianas ellas padecen el estereotipo de género que considera a las mujeres objetos de consumo sexual para satisfacer las demandas sexuales de los varones. Es por esto que muchas veces son secuestradas para que presten “servicios”¹⁷ a los combatientes de esos grupos. Se les obliga a tomar anticonceptivos para evitar cualquier embarazo y, en caso de que esto no de resultado, son castigadas violentamente, obligadas a abortar o si ya el embarazo va muy adelantado, entregar el hijo al poco tiempo de nacido.

Esta violencia sexual contra las mujeres aunque, no es desconocida, no es tampoco un tema que se aborde fácilmente. No es de extrañar porque esas

¹⁷ En situaciones de guerra también se han escuchado testimonios sobre explotación y esclavitud sexual como armas de guerra: “[...] una noche un comandante decidió que ella debía servirle de amante a seis de sus hombres más cercanos para celebrar el éxito de una operación de inteligencia en las montañas del Cauca. El guerrillero, entonces le explicó que sus favores sexuales servirían para motivar al personal, que las mujeres eran como armas de debían utilizarse de la mejor forma posible y que tenía que acostumbrarse a este tipo de sacrificios. Ella no ha podido olvidar sus palabras. Tampoco esas horas en que se sintió como “la piñata de una fiesta de terror” (PINZÓN, 2009, p. 381)

realidades han sido consideradas, parte del ámbito privado del que poco o nada se habla. Además esa realidad, avergüenza y marca la vida de las mujeres que la sufren y no la de los agresores. Esto es fruto de la sociedad patriarcal que permite y excusa los abusos a la sexualidad masculina pero castiga y reprueba casi todos los comportamientos de la sexualidad femenina.

Por eso la violación marca la vida de la que la sufre. Es estigmatizada y aislada en su propia comunidad. Si es una mujer casada, comenzará a ser despreciada por su marido y si es una mujer soltera, tendrá un pasado que le hará más difícil conseguir una futura pareja. En casi ninguna situación, esa realidad despierta sentimientos de misericordia y solidaridad con la víctima sino que la condiciona negativamente frente a su vida presente y futura. De alguna manera las mujeres que han sufrido esa violencia se convierten en las víctimas invisibles de un conflicto armado que no sólo destruye campos y pueblos sino cuerpos femeninos.

Las sobrevivientes son rechazadas, ‘mire, mire la violaron’, por eso una niña tuvo que salir. Las que son violadas durante una masacre (pero sobreviven) igual son estigmatizadas. Aquí muchas mujeres son violadas pero eso no sale a flote. No quieren quedar marcadas por el resto de sus vidas (AMNISTIA INTERNACIONAL, 2004, p.36).

El mayor problema que se percibe en esta realidad es que impera la ley de la impunidad. No hay verdaderas estrategias para denunciar esta violencia sexual y castigarla ejemplarmente. Por el contrario, organizaciones dedicadas a denunciar ese tipo de terror constatan, en muchos casos, que la mayoría de delitos de esta índole son calificados por las fuerzas del Estado como crímenes pasionales limitados al ámbito privado. Así lo registran algunas ONGs dedicadas a estas denuncias: “Los informes de la Policía frecuentemente reportan que las mujeres muertas en Medellín lo son por asuntos privados” (CORPORACIÓN PARA LA VIDA, 2004, p.8).

En Colombia, el estigma de la violencia sexual impide a muchas mujeres denunciar los abusos. Se condena al ostracismo a las supervivientes simplemente

por el tipo de violencia ejercida en su contra. Sobrevivir a este tipo de violencia se considera vergonzoso o deshonroso. Esto la convierte en un crimen particularmente perverso. Cuando una mujer sobrevive a una violación a veces se la acusa de no haberse resistido lo suficiente o incluso de haberla propiciado. Mujeres y niñas en diversos testimonios a los que ha accedido Amnistía Internacional expresaron sentimientos de culpa por haber sobrevivido. En algunos casos de violencia sexual contra miembros de una comunidad en el contexto del ataque de un grupo armado, la propia comunidad ha decidido no sacar a luz los hechos por temor a arrojar vergüenza sobre el mismo grupo.

Nada de todo lo anterior son ideas que se imaginan. Son vidas concretas que caminan a nuestro lado y solo por alguna razón particular, un día cuentan su historia y es cuando caemos en la cuenta de todo el dolor que llevan dentro tantas mujeres.

3 Una mirada desde la cristología feminista a la violencia sexual

La experiencia de las mujeres antes descrita nos lleva a preguntarnos si Jesucristo tiene una palabra de salvación para esa realidad y si la fe en Él contribuye a su empoderamiento y liberación. No es gratuita esta pregunta porque ya dijimos al inicio, que la fe en Cristo ha llevado, en algunos contextos teológicos y pastorales, a la resignación, al sufrimiento, al silencio, a la paciencia, especialmente, en lo que se refiere a las mujeres: “Muchas mujeres no han logrado desarrollar su propia identidad y han optado por asumir sufrimientos que podrían ser aliviados porque han creído que ese estilo de vida agrada a Dios y es una manera de imitar a Cristo (DEWEY, 2004, p.98).

La cristología feminista ha rescatado la figura de las mujeres en la vida histórica de Jesús. Más aún, ha podido mostrar que ellas participaron en la comunidad cristiana que Él formó y que el discipulado no es una propuesta

exclusiva para los varones, sino que las mujeres ocupan en ella un lugar destacado (SCHÜSSLER, E.; 1889, TEPEDINO, A.M., 1990).

Pero hay realidades como las aquí descritas que superan esos ámbitos de reivindicación de las mujeres. Estas situaciones de despojo, humillación, inhumanidad, no se reivindica con la afirmación de una inclusión de las mujeres en la comunidad de discípulos. La pregunta se refiere más al sufrimiento y a su sentido y cómo puede superarse. Desde muchas perspectivas podría ser asumido pero aquí nos remitimos a la cruz de Cristo por la similitud que a primera vista podría encontrarse. En ambos casos están implicados cuerpos torturados, marcados, llenos de todo tipo de vejaciones y atrocidades.

3.1 La cruz de Cristo y su significado hoy

De alguna manera el pueblo latinoamericano se remite a la cruz de Cristo cuando constata sus sufrimientos y las terribles circunstancias que les toca vivir. En Cristo encuentran capacidad para aceptarlo y resignarse a su suerte. Pero precisamente esa manera de afrontar el sufrimiento es lo que se le cuestiona a una pastoral que ha desarrollado esos imaginarios y se le pregunta si la cruz no tiene un significado verdaderamente liberador y transformador. Por eso se hace necesario repensar esta realidad y explicitar mejor el verdadero sentido salvador que la cruz de Cristo ofrece.

Dos aspectos queremos tratar. En primer lugar, la cruz se ha desvinculado, en la práctica pastoral, de la vida de Jesús. Parece que el anuncio del Reino y la praxis de misericordia que Jesús realizó, no tuviera nada que ver con su muerte. Él pueblo creyente ha recibido, en gran medida, una formación que le hace pensar en la cruz de Cristo como un suceso determinado por Dios, algo que Jesús sabía que tenía que suceder y su valor reside en haberla asumido y aceptado. Pero ahí no termina todo. La muerte de Jesús se interpreta teológicamente como el “pago” que Jesús hace a Dios por nuestros pecados, como una “expiación” de nuestras culpas.

Esto se refiere a la “Teoría de la expiación o satisfacción vicaria” propuesta por San Anselmo que propone que la muerte de Jesús es la única capaz de “satisfacer” la ofensa hecha a Dios por el pecado de la humanidad. Esta teoría ha marcado la experiencia cristiana, como ya hemos dicho, y de ahí nuestro interés en ofrecer una reflexión feminista sobre ella¹⁸.

3.1.1 La muerte como consecuencia de su praxis histórica

Este aspecto no es desconocido en la cristología actual pero, como ya dijimos, si lo es en algunas prácticas pastorales. Las producciones cristológicas actuales nos remiten a la articulación entre el anuncio del Reino y la muerte de Jesús. Su muerte no estaba predestinada por Dios sino que fue consecuencia de su actuar histórico. Porque desestabilizó los fundamentos religiosos y sociales de su pueblo, Jesús fue conminado a la muerte y a la peor de ellas: la cruz que significaba -maldito por Dios-.

En este sentido cuando el pueblo cristiano se identifica con la cruz de Cristo, está hablando de dos niveles muy distintos, aunque no lo sepa discernir. Los sufrimientos de Jesús no son consecuencia de un plan de Dios para salvarnos, ni ellos mismos, en sí, son redentores. Son consecuencia de la injusticia de la humanidad y no es un sufrimiento querido por Dios.

En el caso de las víctimas de la guerra, su sufrimiento es injusto y no es en Dios en quien se puede encontrar resignación. Por el contrario, en esa cruz se ha de encontrar fuerza para combatir ese sufrimiento, para denunciarlo, para transformarlo.

Ahora bien, eso sólo es posible si se vincula la cruz a la resurrección. Porque es esta última la que en verdad es salvadora y al mismo tiempo denuncia que la

¹⁸ Son muchas las autoras que han trabajado este tema. Aquí nos referiremos a los aportes de algunas de ellas sin desconocer que posiblemente se nos escapen otros aportes valiosos que por limitación de espacio y conocimiento no podemos reseñar aquí. Anderson-Rajkumar, E., Dewey, J., Duff, N., Gómez-Acebo, I., Grant, J., Nakashima, R., Tesfal, Y. Rudford, R.

cruz no tuvo la última palabra y que fue injusta. La resurrección denuncia que no tenían razón los que infringieron el castigo de la cruz a Jesús y por eso no todo termina con la muerte.

En la realidad que nos ocupa -las mujeres- por los estereotipos culturales que se han vivido, casi no denuncian la realidad de la violencia sexual y, en algunos casos, en lugar de sentirse víctimas, se sienten culpables por haber introducido el “deshonor” a su familia. La cruz de Cristo entendida como consecuencia de su vida y como refutada totalmente con la resurrección ha de llevar a las mujeres a reconocer que ellas no merecían esa cruz, que es fruto de la libertad humana que se ensaña contra los más débiles de cada momento histórico y que Dios no avala dicho comportamiento.

3.1.2 La muerte como expiación por nuestros pecados

La desvinculación de la muerte de Jesús de su praxis histórica llevo a reflexiones sistemáticas, por una parte, de carácter muy especulativo –planteando silogismos que la mente humana no puede resolver si consideramos que estamos tratando del misterio divino, y, por otro, transformando la imagen bíblica de Dios por una imagen racional que prácticamente contrapone la imagen del Dios anunciado por Jesús. Nos referimos a la “Teoría de la satisfacción vicaria” que es una de las interpretaciones teológicas sobre la cruz que ha influido tan decisivamente en la conciencia cristiana¹⁹.

No remitimos a San Anselmo de Canterbury y a su obra *Cur Deus Homo* (S. XI). Lo que él pretende es mostrar cómo puede el ser humano que está destinado al cielo, entrar en el si ha caído en el pecado. Pero más aún, si es Cristo el que nos

¹⁹ Para el desarrollo de este tema seguiremos fundamentalmente a GONZÁLEZ FAUS, 1974, p. 519-566. Cabe anotar que la teoría de la expiación que en este artículo presentamos desde González Faus, es presentada también por R. Nakashima Brook en su libro “*Journeys by Heart*”. Optamos por el primer autor por ser más conocido en el ámbito de lengua española, el cual trabaja esos elementos sin tener una perspectiva feminista explícita en su horizonte de reflexión pero que nos sirve de base para el desarrollo de la articulación feminista aquí expuesta

abre la puerta del cielo por su muerte y resurrección ¿por qué tuvo que sufrir la muerte en cruz? ¿no podía redimirnos sin ese dolor? ¿por qué tiene que morir un justo para salvar a un pecador?

Es preciso comprender el contexto desde donde San Anselmo se sitúa para hablar del pecado. Al tener como trasfondo la concepción romana de la justicia, el pecado para él es el quebrantamiento por parte del ser humano de un orden exterior. Y como ese orden Dios lo ha hecho suyo, el pecado supone una desobediencia de injuria contra Dios. Pero como el pecado implica deshonor, el perdón del pecado implica la devolución del honor. Por tanto, se necesita una satisfacción que consiste en un “homenaje de sumisión”: “no basta con devolver sólo lo que se quitó, sino que, por la injuria hecha, hay que dar más de lo que se quitó [...] así y todo el que peca debe devolver a Dios el honor arrebatado. Y esto es la satisfacción” (GONZÁLEZ FAUS, 1974, p. 525).

Por lo tanto, Dios necesita que se le devuelva ese honor que se le ha quitado. Pero ¿puede un ser humano conseguirlo? La respuesta es negativa porque el hombre no puede ofrecerle nada Dios que tenga el carácter de infinito como lo tiene el pecado ya que éste no se mide por quien lo comete sino por lo cometido contra el Ofendido, que es Dios.

De estas reflexiones San Anselmo concluye que sólo Dios será capaz de dar una auténtica satisfacción y, por consiguiente, sólo Jesucristo el Dios hecho hombre, puede conseguirlo. Con esto se pierde la fuerza la cristología para hacerla dependiente de la soterología. Además Jesucristo es quien tiene el mérito de no haber cometido pecado y así se convierte en el acto de amor más grande que puede tributarse a Dios y ser ejemplo para nosotros (GONZALEZ FAUS, 1974, p. 529).

Ahora bien, como Jesucristo no necesita ningún mérito para provecho propio, puede traspasar ese mérito a la humanidad. De esta manera el ser humano pueda obtener la salvación porque la misericordia y la justicia de Dios que parecían amenazarle al principio, se armonizan de manera plena. Esta teoría fue combatida

por Abelardo y otros autores de esa época, sin embargo, sus ideas se abrieron camino hasta llegar a Santo Tomás con quien, de alguna manera, se tornan doctrina oficial, con algunos matices que buscaron responder a las objeciones de la incongruencia de afirmar que la redención era necesaria y que exigía una satisfacción (GONZALEZ FAUS, 1974, p. 531).

Aunque el magisterio no se ha pronunciado formalmente frente a esta teoría, ella ha formado parte de la doctrina oficial, desplegada de la siguiente manera: (1) Como teoría del castigo, donde la muerte de Jesús es el castigo que la humanidad merecía por su pecado y que él sufre sustituyendo a los seres humanos y en lugar de ellos. El elemento moral queda desplazado y el sufrimiento ocupa el primer plano en esta explicación. (2) Como teoría de la expiación penal que sustituye el elemento vindicativo de la reparación mediante castigo, por una aceptación voluntaria del sufrimiento en obediencia y amor. (3) Como teoría de la reparación moral que pone todo el peso en el elemento moral de la restauración mediante la gloria atada a Dios (GONZALEZ FAUS, 1974, p.532-534).

En resumen, el elemento formal de la redención en estas tres teorías consiste en el sufrimiento y la muerte; en el sufrimiento en cuanto aceptado voluntariamente y en el honor prestado a Dios al aceptar el sufrimiento. La teoría de Anselmo, por lo tanto, aunque ha supuesto muchas críticas y replanteamientos, ha marcado profundamente la piedad popular y la doctrina sobre la cruz de Cristo. En este horizonte la vida histórica de Cristo prácticamente no juega ningún papel ya que es su aceptación del sufrimiento injusto lo que nos alcanza la salvación. Más aún, con esta teoría el valor soteriológico de la resurrección, parece no tener sentido. Esta teoría de la satisfacción trae como consecuencia la imagen un Dios justiciero, lejano al Dios misericordioso revelado por Jesús según los datos del Nuevo Testamento.

Otra de las categorías usadas en el Nuevo Testamento para hablar de la pasión de Jesús es la de sacrificio. Aunque esta categoría es muy común en el

marco cultural de esa época, el Nuevo Testamento la redefine de manera distinta al introducir la resurrección. El sacrificio de Cristo desautoriza los demás sacrificios: es “sacrificio de suave olor” (Ef. 5,2); “sin mancha ni defecto” (1 Pe 1,19); único que llega hasta el cielo (Hb 9). “Llamar sacrificio la muerte de Jesús es hacerla inseparable de su vida y de su resurrección: porque la muerte de Jesús solo es entrega en cuanto es fidelidad a su camino (como históricamente consta) y sólo es aceptación en cuanto el Padre le resucita como humanidad nueva” (GONZÁLEZ FAUS, 1974, p.181). Lamentablemente en el imaginario popular al hablar del sacrificio de Cristo se conserva más la concepción ritual del sacrificio que la novedad radical introducida por Él.

¿Cómo hablar entonces de una muerte redentora de Jesucristo que efectivamente redima las mujeres víctimas de violencia sexual? Lo que está claro es que una espiritualidad del dolor -como a veces se ha acuñado en la vida cristiana- necesita una revisión fundamental.

4 Aproximación a una cristología feminista de la cruz

En este apartado pretendemos hacer la articulación entre la violencia sexual sufrida por las mujeres y el misterio de la cruz. Queremos señalar algunas semejanzas que pueden propiciar caminos de liberación como también denunciar aquellas interpretaciones que nada tienen que ver –en sentido de resignación y tolerancia- con la cruz de Cristo. Nos preguntamos: “¿Cómo puede la cristología responder a los contextos asolados por la violencia? Y haciendo eco de las preguntas que se lanzan desde la cristología feminista también preguntamos: ¿Cuál será la naturaleza, el método, la fuente y el contenido de esa cristología? (ANDERSON-RAJKUMAR, 2004, p.82).

ANDERSON-RAJKUMAR en su artículo “Politicising the Body: a Feminist Christology” articula la experiencia de dos mujeres que fueron incineradas con la experiencia de Jesús que fue crucificado. De manera muy iluminadora muestra

aquellos aspectos que desde una comprensión adecuada de la cruz de Cristo pueden iluminar la experiencia de muerte violenta de estas dos mujeres. Inspirada en esa metodología y manera de proceder, aquí queremos hacer la articulación entre las mujeres víctimas de violencia sexual y la violencia sufrida por Jesús.

Las diferencias entre las mujeres víctimas de violencia sexual en el conflicto colombiano y la muerte de Jesús, puede ser descrita con los términos en que la autora describe su plan

Mientras la experiencia de violencia contra las mujeres no es por lo que ellas hicieron, la experiencia de violencia en Jesús es por lo que él hizo. Mientras las mujeres representan el “otro” que es objeto de violencia, Jesús sufrió violencia conscientemente, como consecuencia de su lucha por la justicia. Mientras las historias de las mujeres no son textos de “autoridad divina”, la narración de los evangelios sí lo es. Pero esto no impide que la articulación entre los dos textos pueda ser posible porque no se puede negar que los textos de sufrimiento, crucifixión y muerte de Jesús han jugado un rol especial en la actitud de las mujeres de sufrir pacientemente y guardar en lo profundo de su corazón los sufrimientos que por su condición de mujer padecen (ANDERSON-RAJKUMAR, 2004, p.88)

Pero aquí es donde la aproximación a la cristología ha de tomar una opción metodológica: no acercarse a ella desde las reflexiones sistemáticas que parecen partir de un Jesús por encima de la realidad histórica, predestinado a cumplir la voluntad divina, libre de afectos y sufrimientos, heroico y libre de las vicisitudes humanas. Este es el caso, por ejemplo de la Teoría de la expiación que explicamos en el apartado anterior. La opción que tomamos es la señalada por Elisabeth Schussler Fiorenza:

Una reconstrucción histórica feminista de Jesús no adopta el campo de la reconstrucción de Jesús como un individuo heroico, aislado de su pueblo o de sus seguidores. Tampoco ha de suscribirse a la política neo-ortodoxa apologética de normatividad canónica. Una reconstrucción feminista adopta como modelo reconstructivo de interpretación tanto un marco socio político de lucha como un marco incluyente de la igualdad radical y el bienestar (...) La memoria como marco de reconstrucción no requiere el contraste dualista entre Jesús y su realidad judía, entre el individuo excepcional y el que formaba parte de su comunidad, entre el pre-pascual y el post-pascual, entre el Jesús histórico y el kerygmático. Si la memoria

del sufrimiento de Jesús y su resurrección, entendida como un a instancia del sufrimiento humano injusto y supervivencia está en el corazón y el centro de la memoria cristiana, entonces se impone una conciencia crítica entre la injusticia y la justicia, entre el mundo de la dominación y el mundo de la libertad y el bienestar (FIORENZA, 1997,352).

Con este punto partida de la cristología, nos proponemos en primera instancia ver el sufrimiento que tienen estas mujeres y que también podemos encontrar en la pasión y muerte de Jesús.

4.1 Cuerpos violentados

El punto de partida de la violencia sexual contra las mujeres es que se atenta contra su cuerpo. Como ya se ha dicho, este se considera “arma de guerra”. Hay que herirlo para vencer “moralmente” al enemigo. Se sabe que después de una violación las marcas en el cuerpo son evidentes: para la propia mujer como experiencia de vergüenza, de indecencia. Para su familia también constituye vergüenza y símbolo del deshonor.

La crucifixión de Jesús también es un atentado contra su cuerpo. Tanto así que la película “La pasión de Cristo” de Mel Gibson (2004) explota hasta el extremo este aspecto queriendo, talvez, mostrar lo que significaba la cruz para el contexto judío: “maldición de Dios”. También aquí se pierde el honor. No queda ninguna institución que pueda avalar su comportamiento, Dios mismo parece haber dicho la última palabra.

En este sentido el cuerpo de las mujeres y el cuerpo de Jesús sufren la misma suerte y es símbolo del mayor deshonor. En Jesús, por la resurrección, esa maldición queda abolida. En las mujeres solamente una nueva concepción de su ser de mujer y una aproximación distinta al fenómeno de la violación, puede abrir caminos de resurrección efectivos para ella. Habría que trabajar por quitar todos los imaginarios que hacen de ella una víctima, en cierto sentido, “culpable” al hacer afirmaciones como: “ella se insinuó por su manera de vestir” y, también, cambiar el

imaginario de que ella se convierte en un “deshonor” para la familia: el deshonrado tendría que ser el violador, el que es capaz de cometer ese tipo de crímenes, el que convierte en objeto a las mujeres y abusa de esa manera de ellas.

4.2 Cuerpos inocentes

La violencia sexual comporta la inocencia de las víctimas. Ellas no están en el campo de guerra, ellas no forman parte de ningún grupo armado pero ellas son objetivo fácil para la venganza moral entre los combatientes. El cuerpo de Jesús también puede considerarse un cuerpo inocente. Justamente Jesús que restituyó tantos cuerpos con sus milagros, es atacado en su propio cuerpo. Como dice el profeta Isaias 53, 2-3: “No había en él belleza ni majestad alguna; su aspecto no era atractivo y nada en su apariencia lo hacía deseable. Despreciado y rechazado por los hombres, varón de dolores, hecho para el sufrimiento. Todos evitaban mirarlo; fue despreciado, y no lo estimamos”.

4.3 Cuerpos abandonados

Las palabras de Jesús “Dios mío Dios mío por qué me has abandonado” (Mt 27,46) no están distantes de la experiencia de muchas mujeres que sufren la violencia sexual. Sus gritos desgarradores no encuentran respuesta en sus victimarios, más aún, esos delitos parecen exacerbar la violencia contra ellas. Y cuando los victimarios se van ellas quedan realmente solas y tal vez prefieren esa situación para recomponerse y comenzar a guardar silencio. Ellas no saben cómo podrán relatar lo sucedido. Conocen, además, lo difícil que será ser comprendidas en la situación que atraviesan. Pensar en poner un denuncia frente a las autoridades, será enfrentarse a frases como éstas: “con esa ropa que usa, como no la van a violar”, “no creo que la hayan violado siendo tan vieja y fea”. La soledad de la violencia sexual no tiene palabras, no tiene espacio, sólo tiene abandono y olvido.

4.4 Cuerpos resucitados

El cuerpo de Jesús no lo encontraron en la tumba (Jn 20, 1-10) y los discípulos comenzaron a proclamar que Jesús había resucitado. Ese mismo cuerpo se aparece a los discípulos y es señal de la verdad de su resurrección. Tiene las marcas de los clavos en las manos y la lanza en su costado. La resurrección no niega la cruz pero sí le comunica su verdadero sentido: ese cuerpo era inocente, su causa era verdadera y por eso Dios lo resucitó de entre los muertos.

El cuerpo de las mujeres violadas necesita resucitar recobrando la dignidad frente a los estereotipos de género culturales que le señalan después de un suceso así. No es ocultando la situación como se participa de la resurrección. Es proclamando la injusticia que se ha cometido contra ellas y la legítima necesidad de ser restituidas en su dignidad y su valor.

4.5 Cuerpos que denuncian las injusticias cometidas contra ellos

En los dos casos estos cuerpos denuncian el cúmulo de injusticias que se cometen contra ellos. Denuncian la guerra absurda que se libra en los campos de batalla pero también esas tácticas ejercidas sobre los más débiles para derrotar al enemigo de otras maneras no convencionales, más desde la moral o la autoestima. Esos cuerpos no pueden ser mirados sólo como víctimas sino también como agentes de resistencia, porque las mujeres resisten hasta el último momento y Jesús también mantuvo la fidelidad a su causa.

Kalpana Vishwanath señala que los cuerpos de las mujeres han estado en el centro cuando las ideologías y conceptos son construidos y el concepto de vergüenza, por ejemplo, en el caso de la violación, supone para la mujer una vergüenza mientras que el violador muchas veces queda impune:

Estudios antropológicos ha mostrado de la vergüenza está unida las nociones del cuerpo, de sexualidad y de la buena y la mala mujer a través principalmente del punto de vista de los hombres. El discurso feminista por otra parte sitúa la vergüenza como una forma de poder patriarcal que busca controlar la sexualidad y la libertad de las mujeres. Por lo tanto, esto es visto como poder que necesita ser y puede ser resistido (VISHWANATH, 1997, p.324).

La cruz de Jesús es un excelente símbolo de resistencia porque, en concordancia con una hermenéutica liberadora, ella puede desafiar los poderes de destrucción y hablar de la vida que llega con la experiencia de resurrección. Pero, lamentablemente, consciente o inconscientemente, las mujeres han internalizado la ideología del sufrimiento como parte del cristianismo. Por eso la teóloga Delores Williams levanta cuestiones fundamentales muy útiles para una nueva articulación de la cristología. Ella pregunta si nosotros necesitamos comenzar con el supuesto de que Jesús vino a sufrir. ¿era necesario que Jesús muriera en la cruz o que nosotros viéramos en su crucifixión, el precio que pagó por la justicia? La muerte de Jesús no puede ser vista como una muerte vicaria sino mostrando los posibles caminos por los cuales los actos de justicia y los esfuerzos son resistidos y castigados:

La imagen de Jesús en la cruz es la imagen del pecado humano en la peor profanación. Esta ejecución destruye el cuerpo pero antes ha sido burlado y profanado en el judío Jesús y expuesto a la desnudez, burlándose de su misión al proclamarlo rey de los judíos. La cruz entonces, llega a ser, imagen de deshonra, una burda manifestación del pecado humano colectivo. Jesús entonces no vence el pecado en la cruz. Más bien Jesús vence el pecado en las tentaciones del desierto, Jesús vence el pecado en vida, no en muerte. En el desierto, Él no permite a las fuerzas del mal profanar la balanceada relación entre lo material y espiritual, entre la vida y la muerte, entre el poder y su ejercicio (WILLIAMS, 1993, p. 166).

El proceso de deconstrucción de la cristología a la luz de la experiencia de las mujeres, necesita afirmar la vida y el ministerio de Jesús y su enseñanza del reino. La cruz de Cristo enfrenta el poder de los poderosos y desafía las barreras éticas sociales y culturales de su tiempo. Esta resistencia fue la que lo condujo a la cruz. Por esto las mujeres necesitan rechazar la idea del sufrimiento como necesario para la redención, como un sufrimiento vicario o como voluntad de Dios para la

humanidad. Ese sufrimiento se debe a la injusticia, es pecado y debe ser condenado. El sufrimiento no puede ser romantizado o espiritualizado porque Dios está en contra de cualquier sufrimiento. Las lágrimas no dejan de ser escuchadas por los oídos de Dios. La cristología puede ser articulada de nuevo como el continuo trabajo de Dios en la historia para traer de nuevo la vida a los que han sido aplastados y marginalizados o reducidos a la nada en la sociedad. La redención de Cristo fue realizada a través de toda su vida y no sólo en los tres días de su pasión y muerte.

4.6 Revisando el lenguaje de la cruz

El lenguaje de la cruz habla en primera instancia de violencia. Pero a la luz de la fe tendría que ser un lenguaje de paz y de esperanza. Pero esto sólo es posible sino se desconecta la cruz de la resurrección porque sólo ésta enfrenta todo tipo de violencia, silencia la muerte y devuelve la vida los caídos. Esto es lo que ha de producir el misterio pascual en la vida de las mujeres y con más razón en sus cuerpos violentados, abusados, deshonrados. No se puede anunciar el misterio pascual si este no resucita a las mujeres víctimas del abuso sexual.

Como lo relata María M. Fortune exigir la lucha contra la violencia ejercida sobre las mujeres es un proceso que poco a poco se va realizando:

La violencia es una experiencia común compartida por mujeres de todas las etnias, clase social, edad, orientación sexual, capacidades y tradiciones de fe. Las mujeres comparten el miedo o los recuerdos de violencia personal. Este es un hecho de vida que todas las niñas aprenden. Los reportajes compartidos de incidentes de violencia personal o de crímenes públicos contra las mujeres refuerza nuestra conciencia de que la amenaza de la violencia contra las mujeres es el aire que respiramos. Sin embargo, es la cultura particular a cada cultura o etnia la que provee un contexto particular de violencia y control contra las mujeres. Aunque la victimización individual puede ser particular, las experiencias de miedo de las mujeres y sus memorias de violencia son universales (FORTUNE, 2010, p. 141)

Un objetivo de una visión feminista del cristianismo es rechazar las interpretaciones de textos bíblicos o enseñanzas pastorales que justifican la violencia contra las mujeres. Una buena parte del trabajo feminista se ha dedicado a esto²⁰. La teoría de la expiación, en concreto, ha sido trabajada desde la perspectiva feminista por Rebecca Ann Parker y Rita Nakashima Brock (2001b):

La religión puede ser cómplice de la violencia. En la teología cristiana, doctrinas de la satisfacción vicaria cumplen esa función. Ellas interpretan la ejecución de Jesús como una orden divina y necesaria para la salvación humana. Esas doctrinas deben ser cambiadas; el cristianismo ofrece teologías para resistir la violencia y salvar la vida (NAKASHIMA; PARKER,2001a).

Como ya explicamos anteriormente, la teoría de la expiación que responde a un contexto concreto y a una determinada manera de pensar la muerte de Jesús, exige una revisión profunda para conectar la vida de Jesús con su muerte y, por supuesto, conectada a la resurrección, como hemos dicho antes. Estas teólogas nos invitan a recuperar el sentido de la muerte de Jesús de manera que denuncie todas las cruces del mundo y fortalezca para buscar la liberación.

Conclusión

Podemos concluir nuestra reflexión con las palabras de María Pilar Aquino:

No hay futuro posible sin justicia para las mujeres. No hay futuro posible sin derechos humanos para las mujeres. No hay futuro viable sin compromiso con las necesidades humanas básicas de las mujeres. No hay futuro para que florezca un cristianismo feminista sin un mundo justo (AQUINO, 2010, p. 41).

Y uno de los tantos aspectos que hemos de considerar es la violencia sexual que, en el caso particular de Colombia, se ha hecho arma de guerra para vencer al enemigo. Una violencia sexual que se ha silenciado culturalmente y sólo ahora, con

²⁰ Para ver abundante producción bibliográfica en este sentido (FORTUNE, 2010, p. 142).

ingentes esfuerzos, comienza a salir a la luz. Las religiones y, particularmente, la experiencia cristiana, no puede ser ajena a ello, porque el cuerpo de las mujeres crucificado como el de Jesús, ha de ser símbolo de resistencia y compromiso inaplazable en la búsqueda de caminos de resurrección. Una conexión profunda entre la vida de Jesús y su misterio pascual, una lectura atenta del significado político del cuerpo de las víctimas en el contexto del pecado humano, puede ayudar definitivamente a comenzar caminos de liberación para las mujeres en contextos de guerra, como el conflicto armado colombiano. La paz se juega en la toma de conciencia de estas realidades y, como se ha afirmado tantas veces en la realidad colombiana, “¡Basta ya! inunca más!”, de la misma manera podríamos afirmar de la cruz de Cristo: que inunca más! sea instrumento de sufrimiento y resignación sino camino de liberación y vida para todos y todas.

REFERENCIAS

AMNISTÍA INTERNACIONAL. **Devastadas por la guerra:** Cuerpo de mujeres, vida de mujeres. No más crímenes contra las mujeres durante los conflictos armados. Madrid, 2004. Disponible

en: <<http://www.amnesty.org/es/library/asset/ACT77/072/2004/es/dom-ACT770722004es.pdf>>. Acceso en: 13 de enero de 2009

AMNISTÍA INTERNACIONAL. **Colombia, cuerpos marcados, crímenes silenciados.** Violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado, 2004 Disponible en: <<http://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR23/040/2004/es/dom-AMR230402004es.pdf>> Acceso en: 13 de enero de 2009

ANDERSON-RAJKUMAR, E. Politicising the Body: A Feminist Christology, **Asia Journal of Theology**, Bangalore, v.18, p. 82-109, 2004. Disponible en: <http://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/2004/05/25/politicising-the-body-a-feminist-christology&post_id=1251> Acceso en: 5 de abril de 2015

AQUINO, M.P. Analysis, Interconnectedness, and Peacebuilding for a Just World. In: HUNT, M.; NEU, D. **New Feminist Christianity:** Many voices, many views. Woodstock, Vermont: Skylight Paths Publishing, 2010, p.41-51.

CORPORACIÓN PARA LA VIDA MUJERES QUE CREAN. Ruta Pacífica de las mujeres por la resolución negociada al Conflicto armado, Informe sobre la situación de derechos humanos de las mujeres en Medellín y Municipios del Área Metropolitana. Medellín, Colombia. Enero a Junio de 2004. Disponible en: <<http://www.cladem.org/espanol/nacionales/colombia/Entre%20resistencia%20y%20reinsistencias.doc>> Acceso en: 31 de enero de 2007

DEWEY, J. Let Them renounce themselves and take up their cross. A feminist reading of Mark 8:34 in Mark's social and narrative world. **Biblical Theology Bulletin: Journal OF Bible and culture**: United States of America, v.34, p. 98-104, 2004.

DUFF, N. Atonement and the Christian Life. Reformed Doctrine from a Feminist Perspective. **Interpretation**: United States of America, v.53, n. 1, p. 21-33, 1999.

FORTUNE, M. Seeking Justice and Healing. Violence against Women as an Agenda for Feminist Christianity. In: HUNT, M.; NEU, D. **New Feminist Christianity**: Many voices, many views. Woodstock, Vermont: Skylight Paths Publishing, 2010, p. 138-148.

GÓMEZ BUENDÍA, H. (dir.). El conflicto, Callejón con salida. **Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia - 2003**. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos S.A., 2003.

GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.). **Y vosotras, ¿Quién decís que soy yo?** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

GONZÁLEZ FAUS, J.I. **La humanidad nueva. Ensayo de cristología**. Madrid: EAPSA, Hechos y Dichos Mensajero, Razón y Fe, Sal Terra, 1974, v.II.

GRANT, J. **White Women's Christ and Black Women's Jesus**: Feminist Christology and Womanist Response. AAR Series, n.64, AtlanŪta: Scholars Press, 1989.

JARAMILLO, C.E. **Los guerrilleros del Novecientos**. Bogotá: CEREC, 1991.

JOHNSON, E. **La cristología, hoy** : olas de renovación en el acceso a Jesús. Santander: Sal Terrae, 1990.

JOHNSON, E. **La masculinidad de Cristo**, Concilium. El Salvador n. 238, p.489-499, 1991.

LAGARDE, M. **Género y Feminismo**: desarrollo humano y democracia. Madrid: Horas y Horas, 1996.

NAKASHIMA, R.; PARKER R. A Witness for/from Life: Writing Feminist Theology as an Act of Resisting Violence . In: PRESENTATION AT THE AMERICAN ACADEMY OF RELIGION ANNUAL MEETING. Nov 17, 2001, Denver, Colorado.

NAKASHIMA, R; PARKER, R. **Proverbs of Ashes**: Violence, Redemptive Suffering and the Search for What saves Us. Boston: Beacon Press, 2001.

NAKASHIMA, R; **JOURNEYS BY HEART: a Christology of Erot Power.** New York: Crossroad, 1992.

NAVARRO, M. (dir.). **10 Mujeres escriben teología.** Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993.

PINZÓN PAZ, D.C. La violencia de género y la violencia sexual en el conflicto armado colombiano: indagando sobre sus manifestaciones. In: RESTREPO, J.; APONTE, D. **Guerra y violencias en Colombia: herramientas e interpretaciones.** Bogotá: Editores PUJ, 2009, p. 353-394.

PROFAMILIA. **La violencia y los Derechos humanos de la mujer.** Bogotá: Profamilia, 1992.

RADFORD RUETHER, R. **Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology.** Boston: Bacon Press, 1983.

RADFORD RUETHER, R. **To Change the World: Christology and Cultural Criticism.** New York: Crossroad Publ., 1983.

SÁNCHEZ, G. (cord.) **¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad.** Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. Jesus and the Politics of Interpretation. **Harvard Theological Review.** Cambridge, v. 90, p.343 - 358, 1997.

SCHÜSSLER, E. **En memoria de ella. Una reconstrucción teológica feminista de los orígenes del cristianismo.** Bilbao: Desclée de Brouwer 1989.

SEGURA, N. Violencia doméstica: problema de la comunidad y del Estado. **Boletín Socioeconómico.** Universidad del Valle, Colombia: n. 22, p. 28-42, 1991.

SHÜSSLER FIORENZA, M. **Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de Sabiduría.** Madrid: Trotta, 2000.

STREUFERT, M. Reclaiming Schleiermacher for twenty-first century Atonement Theory: The human and the divine in Feminist Christology. **Feminist Theology.** London: v. 15, n.1, p. 98-120, sep 2006.

TEPEDINO, A.M. **Las discípulas de Jesús.** Madrid: Narcea Ediciones S.A., 1990.

TESFAI, Y. **The scandal of a Crucified World: Perspectives on the cross and Suffering.** New York: Orbis books, 1994.

URIBE, M.; SÁNCHEZ, O. Violencia intrafamiliar: una mirada desde lo cotidiano, lo político y lo social. In: Corporación casa de la mujer. **Violencia en la intimidad.** Bogotá: Profamilia, 1988.

URIBE, M.V. **Matar, rematar, contramatar:** Las masacres de la violencia en el Tolima 1948-1964. Controversia 159-160. Bogotá: CINEP, 1990.

VÉLEZ, C.; NOVOA, A. Jesús el Mesías (Masiah). Una lectura desde la perspectiva de género. **Cuestiones Teológicas.** Medellín, v.37, n.87, p. 83-118, 2010.

VÉLEZ, C.; NOVOA, A. La categoría Kénosis. Una lectura desde la perspectiva de género. **Revista Theologica Xaveriana,** Bogotá, v. 60, n.169, p. 159-190, 2010.

VÉLEZ, C. **Me siento como una mujer encorvada que no puede levantar la Mirada.** A propósito de la violencia que sufren las mujeres en el conflicto armado colombiano. Bogotá, 2012. Sin publicar.

VISHWANATH, K. Shame and Control: Sexuality and Power in Feminist Discourse in India. In: THAPAN, M (ed.). **Embodiment: Essays on Gender and Identity.** New Delhi: Oxford University Press, 1997, p. 313-333.

WILLIAMS, D. **Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk,** New York: Orbis Books, 1993.