

J. Severino Croatto

La sexualidad de la Divinidad *Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios*

Resumen

De lo Trascendente sólo se puede hablar por vía negativa (que es “no decir”), *negando* en él todo lo que pertenece a nuestra experiencia fenoménica, o también por vía positiva, *afirmando* de él lo que experimentamos en nuestro mundo, pero en forma *eminente*. En todos los casos, hablamos de Dios *desde nuestra realidad, humana, histórica, cultural*. Sólo mediante el símbolo podemos expresar la experiencia de lo sagrado. Y los símbolos son parte de nuestra experiencia fenoménica.

Nosotros nos relacionamos unos a otros como “personas”, y las personas son sexuadas. Si hablamos *simbólicamente* de Dios como persona(s) –sea como Dios Uno del AT, sea como Trinidad– se sobreentiende que lo representamos *sexuadamente*, masculino o femenino. Afirmar que Dios está más allá del sexo, no es apropiado en la vía positiva. En la negativa, ningún lenguaje es propio.

La tradición hebrea desarrolló un *monoteísmo* masculino. ¿Fue siempre así? El Yavé masculino fue siempre “solitario”? ¿Qué condicionó la pérdida de lo femenino en la Divinidad, o sea la pérdida de *la Diosa*?

¿Cómo podemos expresar correctamente lo femenino divino?

Abstract

We can only speak of the Transcendent by way of the negative (which means “not to say”) –*denying* in it everything that pertains to our phenomenal experience– or also by way of the positive, that is *affirming* about it what we experience in our world, but in an *eminent* way. In any case, we speak about God *from our human, historical, cultural reality*. Only by means of the symbol can we express the experience of the holy. And symbols are part of our phenomenal experience.

We relate to one another as “persons”, and persons are sexed. If we *symbolically* speak about God as person(s) –either the One God of the AT, or the Trinity– it goes without saying that we represent God as a *sexed* person, masculine or feminine. The affirmation that God is beyond sex, is not appropriate on the positive way. On the negative, no language is proper.

Hebrew tradition developed a masculine *monotheism*. Was it always like that? Was the masculine Yahweh always alone? What were the events or thoughts that determined the loss of the feminine in the Divinity, namely the loss of the Goddess? How can we correctly express the divine feminine?

De cualquier manera que nombremos a la divinidad –Dios, Diosa, Dioses, Diosas– se trata siempre de seres “totalmente otros”. Lo que califica a la experiencia religiosa como tal es una relación del ser humano con el ámbito de lo numinoso o trascendente. Ése es el núcleo de dicha experiencia, y es lo que garantiza la no-oposición fundamental de las religiones entre sí. Habrá tantas maneras de hablar de Dios cuantas culturas haya¹. Es evidente, por otro lado, y como acabamos de

¹ Esto es lo que no entiende la teología conservadora e incorrecta de la *Dominus Iesus*.

insinuarlo, que la experiencia de lo trascendente, surgida de nuestra propia *intranscendencia*², se expresa con lenguajes íntimamente ligados a las tradiciones culturales. Aquí se localizan el símbolo, el mito, los ritos y las doctrinas, los cuatro lenguajes típicos de toda experiencia religiosa³.

Por tanto, la pregunta que cabe formular en nuestro caso es, ¿cómo nombramos, en el lenguaje bíblico y cristiano, a lo numinoso y divino?

De la manera siguiente podemos condensar los datos de la tradición bíblica (y cristiana) y los intentos de re-leerla creativamente desde perspectivas más amplias e igualitarias:

1. El Dios de la tradición es masculino, patriarcal y kiriarcal

Es un dato ubicuo que el Dios bíblico es masculino, y de hecho también patriarcal y kiriarcal. Lo primero lo ubica en uno solo de los dos géneros que hacen una distinción sexuada. El segundo adjetivo se refiere al dominio del “padre” en el orden del gobierno y de la sucesión familiares. El tercero, especialmente acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza⁴, tiene que ver más con lo político y social, con el poder del “patrón” o *kúrios / kyrios*. En este lenguaje sobre Dios no hay lugar para lo femenino.

2. ¿Está Dios más allá de la sexualidad?

Algunas teólogas y biblistas creen poder salir de esta tradición afirmando que Dios, ser trascendente, está “más allá de la sexualidad”⁵.

² Sus marcas son la muerte y las limitaciones en todos los órdenes; los Dioses en cambio son, por definición, inmortales, omniscientes, todopoderosos, etc.

³ Ver nuestro libro *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, Buenos Aires, Docencia, 1994.

⁴ Ver por ejemplo, su reciente ensayo “Yeast of Wisdom or Stone of Truth: Scripture As a Site of Struggle”, en G.Hansen (ed.), *Los caminos inexhaustibles de la Palabra (Las relecturas creativas en la Biblia y de la Biblia). Homenaje a J. Severino Croatto*, Buenos Aires, Lumen, 2000, 67-89, *passim*. Además, ver su explicación del neologismo en “Maestras de la Sabiduría Divina: Una teología feminista crítica de la liberación”, en *Conferencias Carnahan 1996. ISEDET* [título provisorio], Buenos Aires, Lumen, en preparación, nota 6: “Puesto que los discursos feministas tienden a conceptualizar “patriarcado” (lit. dominio o gobierno del padre) primordialmente en términos de opresión de género, he acuñado el neologismo “kyriarcado” (lit. ‘el dominio del amo / señor’; en alemán *Herr-schaft*)) para remarcar que el patriarcado occidental siempre ha sido y aún es kyriarcado, que da poder de dominio a los varones libres, educados, acaudalados de la elite de un grupo nacional o religioso”.

⁵ En paralelo con “tra(n)scendencia”, se podría usar el vocablo “trans-sexualidad”; en ambos casos se niega algo (lo fenoménico, lo sexual), pero este último vocablo ha adquirido hoy otra significación, la de “tránsito” de un sexo al otro.

Afirmamos, no obstante, que esto puede ser *pensado* (lo mismo que sostenemos que Dios está “más allá” del cosmos, o de lo fenoménico) pero no *dicho*. Nos explicamos:

2.1 Al decir “trans-“ (que Dios *transciende* la sexualidad), estoy usando un elemento fenoménico (lo sexual) que al mismo tiempo niego. Y no digo nada específico, fuera de expresar *una diferencia* respecto de lo que sí es específico, por ser parte de mi experiencia.

2.2 Además, al crear la *diferencia* mantengo la *analogía* que es, en el núcleo del símbolo, lo que constituye la relación entre significante y significado⁶. Si digo que Dios es luz, sobreentiendo que lo es de manera *eminente* (para usar un término de la tradición teológica) y “*trans-scendente*“, pero mi lenguaje sólo tiene sentido si mantengo la analogía con *mi* experiencia humana de la luz. *Lo que*, y *todo* lo que, es la luz en mi experiencia, me sirve para afirmar –por negación y eminencia– un aspecto (¡no la totalidad!) de la divinidad que vivencio pero que no conozco objetivamente.

Aunque en Dios mismo no exista nada de lo que yo percibo como “luz”, mi lenguaje sobre “Dios es luz” es correcto. En efecto:

a) *Objetivar* a Dios como “luz” sería atribuirle algo fenoménico, ámbito al cual exclusivamente pertenece la luz. Sólo simbólicamente Dios es luz.

b) La analogía es lo que une, pero en última instancia *separa*. Lo experimentable es el significante (la luz); su significado *en Dios* es un modo de lenguaje: dice algo real, verdadero, pero no idéntico al significante. De otra manera, éste sería superfluo. Dios no me revela, por Jesús (Juan 8,12; 9,5; 12,46) que *es* luz; cuando dice que es “luz”, está hablando en forma simbólica, y por tanto *analógica*, remitiendo a *nuestra* experiencia de lo que es la luz (expresa el significante y no el significado). El significado es intuitivo, es comprendido y vivido, pero es “dicho” por el símbolo mismo (el significante), incluso puede ser aclarado por medio de nuevos significantes (verdad, sol, camino, etc.).

3. Lo mismo vale para la sexualidad

3.1 Lo normal es hablar de Dios en forma *sexuada*, si partimos de que es una *persona* (que es otro símbolo, sólo que ubicuo y universal en las religiones). Para que el significante “persona” tenga sentido, debe ser *mujer* o *varón*. Las divinidades son Dioses o Diosas.

3.2 La manera de “trans-cender” tal representación es el uso del “neutro” (cuando existe, evidentemente, como en las lenguas indoeuropeas). Así, hay en el hinduismo un Dios Bráhmâ (¡masculino!), mas la especulación upanishádica ha construido a un Bráhman, una forma neutra en cuanto al género. Éste, sin embargo, no es un “tú”; no

⁶ Ver *Los lenguajes...*, 65-66.

es una persona; no se le ora ni se le habla. Se afirma que es *nirguna* (que no tiene *gunas* o atributos), ni nombre ni forma (*namarupa*), porque sería definirlo y limitarlo.

3.2.1 Es necesario, con todo, hablar acerca de él en símbolos, y éstos están tomados del acervo cultural. Se lo compara con el alimento, con el aire, con la palabra (*vaç*), etc. Con esto, ya estamos volviendo a la experiencia de las cosas del mundo para poder hablar de lo trascendente. Y en segundo lugar, los términos que se usan tienen género, y por obra de la analogía, que realiza una transferencia (por el significante) de lo fenoménico a lo transfenoménico, se está negando que Brahman *no* tiene atributos (se convierte en *saguna*).

3.2.2 En la práctica religiosa, el devoto se entiende con las “manifestaciones” de Brahman, que son “personificaciones” de otros tantos *símbolos*: Indra, Varuna, Vâyü, Agni, etc. De esta manera no salimos del lenguaje simbólico que –aplicado a Dios– remite a lo “totalmente Otro” a través de (*analogikôs*) infinitas experiencias fenoménicas y culturales.

3.3 Todas las representaciones de Dios son *sexuadas*: Yavé, Elohîm, El, Adonay, Padre-Hijo, Espíritu Santo. Lo que decimos de Dios afirma en primer lugar una *función* (el aspecto de la experiencia religiosa que es captado), luego ésta puede ser *representada* (en el lenguaje y en el arte) y condensarse en un *nombre* (que lo identifica). La historia de las religiones enseña que todos los Dioses tienen una función, una representación y un nombre. En la Biblia, los *nombres* divinos son todos masculinos. Las *representaciones* son normalmente masculinas, con algunas excepciones en el orden de la metáfora (cf. infra, bajo 3.4). Las funciones normales del Dios bíblico son patriarcales y kiriarcales.

3.4 En la teología crítica feminista se enfatiza que Dios es también *jokmâ* (Sabiduría) y *rû^aj* (Espíritu) –términos femeninos en hebreo– y que ése es un lenguaje válido para referirse a Dios. Eso es correcto. El equivalente de *jokmâ* es femenino también en griego (*sofía*), pero no lo es el de *rû^aj* (*pneûma* es neutro, y el latín *spiritus* es masculino, lo que no ayuda a la continuidad conceptual del lenguaje). *Jokmâ* / *Sofía* es personificada (por eso la mayúscula en este caso) como mujer en diversos textos del AT (Pr 1,20-33; 8,1-21; 9,1-6; Sb 10,1-11,3,) y hasta del NT (Mt 11,19; 12,42; Lc 7,35), pero ni la *jokmâ* ni la *rû^aj* son apelaciones o nombres de Yavé, sino *atributos* importantes de él. No indican aspectos femeninos de Dios. Son términos femeninos que hablan de cualidades del Dios masculino. La *rû^aj* está siempre en posición sintáctica de “poseída” (*de Yavé*) y nunca es igual a Yavé mismo, como nombre propio⁷.

El caso de *jokmâ* es más interesante. En Sb 10,1-11,3, el inicio del gran midrás de la historia salvífica (10-19), la Sabiduría es el sujeto de la creación y de las acciones soteriológicas que en Éxodo y Números tienen a Yavé mismo por sujeto. Por lo tanto, la *Sofía* allí es Yavé mismo. *Pero los textos no deducen nada de eso*. Por ser *Sofía* la conductora de la historia de salvación, el midrás hubiera podido explotar esa

⁷ Tendemos a decir “el *rû^aj*”, en masculino, por atracción del uso griego y latino.

circunstancia para destacar aspectos femeninos de esa actuación de Yavé. Pero queda en el fondo la concepción “masculina” propia de la tradición.

Lo importante, en este caso, es que el lenguaje de Sb permite la *representación* de Dios como mujer, y el darle un *nombre* femenino, aunque no nos abre el camino para una *función* también femenina, que es lo esencial (cf. supra, bajo 3.3). Esencial si la entendemos bien, es decir, que lo femenino debe tener su propia identidad como persona, a la manera como en Pr 8,22-36 la Sabiduría es la compañera de Yavé en la obra de la creación. Aunque ya es una metáfora literaria, no deja de ser sugerente la distinción de lo femenino como “persona” diferente de Yavé. ¿No habrá allí un resto –¿una recuperación, más bien?– de *la Diosa*?

Si es así, se podría sospechar que la *Sofía* de Sb 10,1-11,3 es una forma velada, en el contexto helenístico, de resucitar a la Diosa ya sumergida y suprimida para ese entonces en la tradición normativa (ver más abajo, en 4.4 y 4.5).

La mujer *Jokmâ* de Pr 1,20-33; 8,1-21; 9,1-6 nos daría más elementos en esa línea, ya que ella es *representada* como una mujer que sabe preparar un banquete y atender a los convidados. Pero, lastimosamente, se trata de una metáfora literaria que personifica la Sabiduría (con todo lo que eso implica en el ideario cultural del texto). La *Jokmâ*-mujer de estos tres pasajes de Proverbios no es Yavé mismo, como puede ser la *Sofía* de Sb 10-19.

De modo que hay tres maneras de entender la *jokmâ*:

- a) Como un atributo de Yavé (en la literatura sapiencial en general).
- b) Como personificación literaria de Yavé mismo (Pr 1,20-33; 8,1-21; 9,1-6; Sb 10,1-11,3). La *función*, con todo, sigue siendo masculina (es Yavé el actor supuesto).
- c) Como una persona *femenina* junto a Yavé (Pr 8,22-36).

Sea como sea, lo que queremos destacar en este párrafo es que nuestro lenguaje sobre Dios es *sexuado*, no *trans*-sexual. Por eso eran importantes estas metáforas femeninas, no masculinas precisamente.

3.5 Por eso, lo trágico está en el predominio absoluto, exagerado, del Dios *masculino*. Palabras femeninas en uno u otro idioma para hablar de Dios, de ninguna manera lo hacen *femenino*. Se piensa en Yavé, un sujeto siempre masculino.

3.6 La solución no está en una concepción “trans-sexuada” de Dios, sobre el cual ya no se podría hablar, sino:

3.6.1 En multiplicar las funciones, representaciones y nombres *femeninos*, si se quiere, *Sofía* / Sabiduría como *nombre* de Dios y no como una metáfora ni una simple personificación del ideal sapiencial. Hay muchas posibilidades de atribuir a la divinidad papeles femeninos, lo que lleva a la identificación de la Diosa (cf. infra, en 3.6.2).

3.6.2 En *recuperar a la Diosa*, sea como alternativa coherente (no lo es *el* Dios *Madre*, ¡porque en este caso “madre” no pasa de ser un atributo metafórico de un ser masculino!) o como integrada heterosexualmente como *la Diosa* junto a Dios.

Esto último necesita una aclaración desde la fenomenología de la religión. Representadas como *personas*, las divinidades son masculinas o femeninas, *según la experiencia humana* que expresan: son frecuentes *las* Diosas creadoras (Nintu, Ashratum⁸, Aṭīratu, Thetys), del amor (Inanna, Ishtar, Afrodita) o de la tierra (Gea, Pacha Mama) y de la vegetación (Ceres), *los* Dioses de la fuerza guerrera (Indra, Marte), del conocimiento (Enki, Tot, Hermes) o de la jerarquía uránica (Varuna / Zeus / Júpiter, Ilu), etc. En los mitos de Ugarit, Ilu es normalmente “el toro Ilu” (*tr ilu*), una máxima masculinización de la fuerza sexual reproductora.

No obstante, cualquiera sea la especialización funcional de los Dioses en la instancia masculina o femenina, ellos / ellas tienen *su consorte*: Ilu-Aṭīratu, en Ugarit, Marduc-Sarpanitu en Babilonia, Enlil-Ningal entre los sumerios, Zeus-Hera para los griegos, etc.

Es evidente que esta manifestación bisexuada de las divinidades deja suponer una capacidad procreadora. Si la Aṭīratu de los textos ugaríticos es llamada “procreadora de los Dioses” (*qnyt ilm = qāniyatu ilima*) es porque es la consorte de Ilu.

Si Yavé, en la tradición de Israel, llega a ser “uno / único” (Dt 6,4) es porque antes se lo concebía con su Diosa pareja, seguramente Asherá (hebr. *’aserâ*, forma que corresponde exactamente a Aṭīratu)⁹. Cuando se le quitó a Yavé su complemento femenino, fue

a) Para expresar mejor la “diferencia” con el entorno.

b) Para erradicar, con el mismo fin, la gran presencia de *las* Diosas en el contexto cultural. Esto se refleja en las frecuentes críticas proféticas a los cultos de vegetación o a los jardines en los terrados (Is 1,29-31; 57,5a ; 65,3; 66,17).

Al “simplificar” la pareja Dios-Diosa, la balanza se inclinó por el lado masculino, y así quedó Yavé solo, el único en todo sentido. ¿Por qué? Porque esta opción no es más que el reflejo de una cultura patriarcal y kiarcal existente en ese momento. Dada la alternativa a elegir, era inimaginable quedarse con la Diosa, Asherá o la que fuere.

4. De los muchos Dioses a Yavé “Uno”

⁸ Algunos creen que esta Dios es el equivalente babilonio de la Aṭīratu ugarítica. Si Ashratum es llamada “Señora de la estepa” en los textos mesopotamios, en los mitos de Ugarit Aṭīratu no tiene nada que ver con el desierto (*pace* Enilda de Paula Pedro - Shigeyuki Nakanose, “Debaixo da maceira te desnudei... - Uma leitura de Cânticos 8,5-7”: *RIBLA* 37 (2000:3) par. 4. Por lo demás, es inexacto hablar de “Aṭtartu de la estepa”. El desierto es, en los mitos de Ugarit, el ámbito del Dios ‘Áttar (¿no se habrá confundido a este Dios, con la Diosa “‘Aṭtartu?”).

⁹ Ver el otro artículo en este mismo número de la revista, sobre “La Diosa Asherá en el antiguo Israel: el aporte epigráfico de la arqueología”.

Si ahora intentamos reconocer el proceso de monoteización de la religión de Israel, podríamos señalar los puntos siguientes:

4.1 El antiguo Israel veneraba a muchos Dioses/as, pero fue destacando la figura de Yavé¹⁰. Instructiva al respecto es la información de Jc 11,24, en el relato de la guerra de Jefté con los amonitas. Ante las pretensiones territoriales de éstos, Jefté le dice a su rey:

¿No posees ya todo lo que *tu* Dios Kemós ha quitado para ti a sus poseedores?
Igualmente, nosotros poseemos todo lo que Yavé *nuestro* Dios ha quitado para nosotros a sus poseedores.

El discurso de Jefté presupone como un dato que cada nación tiene su Dios principal que dirige los destinos de su propio pueblo.

4.2 En otra etapa, en la perspectiva israelita, el Dios propio –Yavé, en el caso– es afirmado como estando por encima de todos los Dioses, que le están subordinados como su “ejército” (*saba*’), y a quienes distribuye como Dioses sobre *otras* naciones. Lo refleja el himno de Dt 32:

Cuando el Altísimo repartió las naciones,
cuando distribuyó a los hijos de Adán,
fijó las fronteras de los pueblos,
según el número de los hijos de Dios,
mas la porción de Yavé fue su pueblo,
Jacob su parte de heredad (vv.8-9).

Subordinados a Yavé, los otros Dioses debían formar parte de su corte o de la “asamblea” divina (los “hijos de Dios/ de los Dioses” de Job 1,6; 2,1; 38,7; Salmos 29,1-2; 82,1 y 89,7)¹¹.

4.3 Yavé, además, parece haber sido un Dios acompañado por la Diosa Asherá (ver más arriba, en 3.6.2). Se puede deducir de los datos siguientes:

a) Los textos bíblicos la “distinguen” de manera particular como un elemento a erradicar. Así sucede con la reforma de Josías, en la cual hay un especial ensañamiento con esta Diosa y sus símbolos (2 Reyes 23,4, en especial el v.6)¹². Es importante también el testimonio de 1 R 15,13, en que la Gran Dama, la abuela del

¹⁰ Ver el art. de Baruch Halpern, “The Baal (and the Asherah) in Seventh-Century Judah: Yhwh’s Retainers Retired”, en Rüdiger Bartelmus, *et al.* (eds.), *Konsequente Traditionsgeschichte: Fests. für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, Orbis Biblicus et Orientalis 126; Friburgo, Éd. Universitaires / Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 115-154 (pp.116).

¹¹ Cf. B. Halpern, 146s.

¹² Ver, en nuestra línea, el comentario de este pasaje en G. del Olmo Lete, “Antecedentes y concomitantes del culto hebreo-bíblico”, en G. Hansen (ed.), *Los caminos inexhaustibles de la Palabra...* (ver la nota 4), 115-132 (esp. p. 117).

rey Asá, es despojada de este título por haber hecho una *mifleset*¹³ para Asherá, seguramente símbolo de la Diosa, objeto que es abatido y quemado en el valle del Cedrón.

b) El testimonio de los documentos de Ugarit es significativo para nuestro propósito, ya que allí el jefe del panteón, el Dios Ilu, tiene como consorte a la Diosa Atíratu ya mencionada. Como, por otra parte, la presencia de El en Israel es más antigua que la de Yavé (en los nombres teofóricos del Génesis sólo aparece El: *Isra-el*, *Isma-el*, *Penu-el*, etc.), se puede pensar que la pareja más antigua El-Asherá fue sustituida por la de Yavé-Asherá, una vez afirmada la figura de Yavé.

c) Las nuevas inscripciones encontradas en el sur de Israel (Khirbet el-Qom y Kuntillet 'Ajrud) aluden varias veces a "Yavé y su Asherá". A pesar de las dificultades de lectura y de interpretación de las inscripciones, está suficientemente claro que Asherá no es un objeto sino una persona como Yavé. Y aunque fuera un objeto, simboliza a la Diosa asociada íntimamente con Yavé¹⁴.

4.4 Se puede pensar actualmente que la reforma de Josías no fue solamente una centralización del culto en Jerusalén y la expulsión de los símbolos de otros Dioses en esa ciudad. Fue algo mucho más radical. Fue la supresión de los santuarios locales y regionales en que se rendía culto a Yavé, ahora centrado en Jerusalén. Pero fue también la erradicación de los otros Dioses que no eran Yavé. No se puede afirmar que en Judá había un gran sincretismo religioso y que las medidas de Josías significaban una purificación de la religión yavista. Más bien, el rey decidió abolir el culto a los otros Dioses, tradicionales en el contexto, y que era tan legítimo como el que se rendía a Yavé.

Josías logró una "erasio memoriae" impresionante. Claro, esta impresión puede ser aparente, por cuanto leemos la historia con el lente que nos dejó el historiador deuteronomista que cuenta esa misma "reforma". En la forma en que la narra (2 Reyes 23) queda claro su ensañamiento con toda manifestación figural de las divinidades. Dicho de Jerusalén y su templo, vale también para los santuarios abolidos en el resto del territorio. Tal vez por esto se encuentran tan pocas representaciones divinas en las excavaciones arqueológicas¹⁵.

Lo que dicen los "deuteronomistas", con todo, no necesariamente es la realidad histórica. Pero indica, al menos en el nivel de la formación de las tradiciones expresada por los textos, un paso importante y definitorio hacia el monoteísmo estricto. En este momento Yavé es único *para Israel*, pero existen Dioses de otras naciones, a los que no hay que adorar (Dt 4,19-20; Ex 20,3; Dt 5,7)¹⁶.

¹³ No se conoce el significado propio del vocablo, pero su forma femenina es oportuna. Traducir por "horror" (*BJ*), "ídolo" (*RV*) o "an abominable image" (*KJV*) es un despropósito.

¹⁴ Ver el art. de Halpern citado en la nota 10.

¹⁵ En toda el área de Canaán, a diferencia de Mesopotamia, los objetos cúlticos hallados, especialmente estatuas de Dioses/as, son escasos. Cf. Theodore J. Lewis, "Divine Images and Aniconism in Ancient Israel": *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998) 36-53, esp. 42s.

¹⁶ Ver Halpern, 147s, sobre la separación del "Ejército (de los cielos)" respecto de Yavé en el siglo VII, cuando anteriormente formaba parte de su cortejo..

4.5 En su redacción final, los libros bíblicos ya están totalmente monoteizados. No obstante, si bien nos dejan con la imagen de *un* Dios Yavé, éste es totalmente *masculino*. El nombre, la representación y la función de Yavé son masculinas. El léxico y la gramática, por otra parte, lo confirman. Hasta Elohîm (plural) se convierte en sustantivo singular (“Dijo Elohîm...”).

¿Y queda algo de *femenino* en este Yavé patriarcal y kiriarcal?

4.5.1 De tanto en tanto se encuentran metáforas o comparaciones en que Yavé aparece *como* una mujer en los jadeos del parto (Is 42,14b), *como* una madre (Dt 32,18¹⁷; Sl 90,2, “antes que los montes fueran *dados a luz...*”; Is 46,3; 66,13 (“como uno a quien su *madre* lo consuela, de la misma manera *yo*¹⁸ os consolaré”)¹⁹, *como* un ciprés siempre verde (Os 14,9)²⁰, pero en general Yavé expresa la parte *masculina* en su relación con Israel o Jerusalén, la contraparte *femenina*²¹. En este caso estamos en la instancia de las metáforas²². En algunos textos usados a favor de una representación femenina de Yavé, no hay nada en tal sentido, como es el caso de Is 66,9. En este pasaje, luego del oráculo sobre la fecundidad maternal de Sión (vv.7-8), Yavé exclama:

⁸¿Quién ha oído tal cosa? ¿Quién ha visto cosas como éstas?
¿Acaso es parido un país en un solo día, o es dada a luz una nación de una vez?/
Apenas tuvo dolores, que también dio a luz Sión a sus hijos.

¹⁷ “A la Montaña (mejor que “Roca”) que te dio a luz (*y^elad^eka*) desdeñaste”. El verbo (en masculino porque *sâr* / Montaña es un vocablo de ese género) es el que corresponde a la *mujer-madre*, pero el sujeto no es Yavé mismo, sino un apelativo simbólico. De cualquier manera, es una metáfora sugestiva, con implicaciones hermenéuticas, como la de Is 66,13 (ver la nota siguiente).

¹⁸ Sobre la posibilidad de explorar la reserva-de-sentido de este pasaje, cf. *Isaías. A palabra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. III: 56-66. A utopia da nova criação*, Petrópolis, Vozes (CB/AT; Vozes), en preparación (ad loc.).

¹⁹ Pero no Is 42,14; 44:2.24 (aquí el “seno materno” no es de Yavé sino que es imaginario y literario, refiriéndose en términos simbólicos al nacimiento de Jacob / Israel); 45,10 (dicho sapiencial, no referido gramaticalmente a Yavé).

²⁰ En relación con los cultos de la vegetación, tradicionalmente ligados a las Diosas. Sobre este texto, el único pasaje donde Yavé se compara con un árbol, cf. el artículo de Frédéric Gangloff, “Je suis son ‘Anat et son ‘Aserah’ (Os 14,9)”: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74 (1998) 373-385, esp. 380-383.

²¹ Aquí también hay que evitar generalizaciones que al final resultan perjudiciales. Cuando los profetas usan un lenguaje erótico o matrimonial, se entiende que Yavé (el esposo) ama o rechaza a una *mujer*, generalmente Jerusalén (Ezequiel 16) o Samaria (Os 2). No es correcto hablar, como se hace corrientemente, de relaciones de amor de Yavé para con Israel (¡un vocablo masculino en hebreo!). O “Israel” queda personificado como mujer, o los textos están hablando en realidad de Jerusalén-mujer. Tal el caso de Ez 16,8-14 o de Jer 2,2 (ver la nota de la *BJ*), texto éste último donde Yavé recuerda “tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo”; el inicio (“ve y grita a los oídos *de Jerusalén*”) y los sufijos *femeninos* –no reconocibles en castellano– no dejan ninguna duda de que el Israel del desierto es representado como mujer. Sobre esta cuestión véase el artículo todavía esclarecedor de J. J. Schmidt, “The Gender in Ancient Israel”: *Journal for the Study of the Old Testament* 26 (1983) 115-125.

²² Ez 16 es una gran alegoría, en términos eróticos, de las relaciones de Jerusalén (mujer) con Yavé (varón), pero nada nos permite deducir sobre la complementariedad *Dios-Diosa*, de la cual hablamos en el párrafo 4.3 y volveremos a hacerlo en 5.2-4.

⁹¿Acaso yo hago romperse (la bolsa?) sin hacer dar a luz? - dice Yavé.

¿Acaso soy yo el que hace dar a luz pero obstruyo? - dice tu Dios.

La mujer es Jerusalén en todo el oráculo (desde el v.7). En el v.9b Yavé es apenas un obstreta, función que no es femenina de por sí²³. Es lo más que se puede afirmar.

4.5.2 Otra respuesta a la pregunta de 4.5 final es reconocer que se otorgan a Yavé atributos que en hebreo se expresan por palabras femeninas, como hemos visto en 3.4. De acuerdo con lo ya señalado, el uso de palabras femeninas referidas a atributos de Dios *no equivale a afirmar lo femenino* en Dios.

4.6 El monoteísmo está ya reafirmado en sentido absoluto –Yavé es el único Dios existente– en la redacción²⁴ del 2-Isaías (40,25; 43,10b-11; 44,6b.8b; 45,5-6.14b.18b.21.22; 46,9)²⁵. Se puede apreciar, por otro lado, que en el libro de las Crónicas (¿siglo IV?) ya no hay recuerdos de Asherá ni Astarté, erradicadas hace tiempo. El dato de 1 Sm 31,10 según el cual los filisteos “colgaron sus armas (de Saúl y Jonatán) en el templo de Astarté”, es interpretado en 1 Cr 10,10 como que “depositaron sus armas en el templo de su Dios” (desaparece Astarté). Y el de 2 R 21,7, según el cual Manases “colocó la escultura (*pesel*) de Asherá, que había fabricado, en la Casa...”, es transformado en 2 Cr 33,7 (y cf. el v.15) en “colocó la escultura (*pesel*) del objeto cúltilo (*semel*, cf. Dt 4,16 y Ez 8,3.5) que había fabricado” (desaparece Asherá). El texto resulta recargado (en vez de una escultura de Asherá, ahora es una escultura de algún objeto instalado) pero se ha borrado el nombre de la Diosa²⁶.

4.7 En la etapa final de este monoteísmo muy “celado” (sobre este concepto, véase Ez 8,3.5) se perfila la prohibición de representar figurativamente a Yavé.

²³ Ver el comentario al 3-Isaías, cap.13.

²⁴ “Redacción” implica que no se trata necesariamente del profeta de la época del exilio (mediados del siglo VI). Sabemos que el 2-Isaías tiene un nivel redaccional relativamente tardío. Y en todo caso, el tema del dominio absoluto de Yavé, lo mismo que su unicidad, caben bien durante todo el tiempo de presencia imperial en Yehûd (la provincia persa) y en la diáspora, más aun si “exilio” ya no es un concepto cronológico (ya que pocos fueron llevados cautivos y poquísimos retornaron) y en realidad se diluye en su continuidad con la situación de diáspora, mucho más importante. Ver Reiner Albertz, “Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte: die neubabylonischen Königsinschriften als ‘Primärquelle’”, en Lester L. Grabbe (ed.), *Leading Captivity Captive. ‘The Exile’ as History and Ideology*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 22-39, y especialmente Robert P. Carroll, “Exile! What Exile? Deportation and the Discourses of Diaspora”, en la misma obra, 62-79 (muestra que los términos “preexílico / exílico / postexílico” no son útiles ni reales para entender la historia de Israel).

²⁵ Textos todos de la primera parte del 2-Isaías (40,1-49,13), donde se afirma el poder creacional y salvífico de Yavé.

²⁶ Sobre la desaparición de la Diosa del horizonte del Cronista, cf. el análisis de Christian Frevel, “Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten”: *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft* 103 (1991) 263-271 (pp.267s).

Hoy se discute bastante el tema del aniconismo bíblico. Pero mientras algunos tratan de mostrar su antigüedad²⁷, otros prefieren bajar drásticamente las fechas²⁸. El argumento sacado de Dt 4,15-20 y sobre todo del Decálogo (Ex 20,4 y Dt 5,8) no tiene valor. Aparte de los problemas de las fechas de datación, dichos pasajes no tienen que ver con el aniconismo en sentido teológico (Dios no es representable) sino con la exclusión de los *otros Dioses*, cuyas representaciones son negadas como forma de alejar la “presencia” de esos “otros” Dioses. Sólo tardíamente, fuera de la Biblia, tales textos fueron releídos como prohibición de hacer imágenes *de Yavé*. El contexto es clarísimo: “no tendrás *otros Dioses* delante de mí..., no te postrarás ante ellos”. El problema, como se ve, no son las imágenes (de Yavé) sino los Dioses diferentes, que atraen a Israel o que fueron tradicionalmente venerados antes de ser excluidos²⁹. El problema es que los esquemas interpretativos están demasiado metidos en la tradición exegética y teológica como para que se acepten lecturas diferentes de los textos³⁰.

5. ¿Es posible escrutar nuevos caminos?

¿Cuáles serían nuestras tareas actuales, a la luz de estas reflexiones exegéticas?

5.1 Reconocida la representación sexuada *masculina* del Dios bíblico, no es necesario ni pertinente hablar del falo de Dios³¹. En fin de cuentas, aunque sea un símbolo posible para *trans-significar*³² la fuerza creacional de Yavé –como lo es en los textos ugaríticos respecto de Ilu³³– la tradición israelita ha usado otros símbolos

²⁷ En esta línea se inscribe Tryggve N. D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica, OT Series, 42; Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1995 (cf. p.17).

²⁸ Cf. B. B. Schmidt, “The Aniconic Tradition: On Reading Images and Viewing Texts”, en Dianne V. Edeleman (ed.), *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, 75-105.

²⁹ Insisto en este tema desde el ensayo de 1986, “La exclusión de los “otros Dioses” y sus imágenes en el decálogo”: *Revista Bíblica* 48:3 n.23 (1986) 129-139; también en “La crítica a los Dioses en la Biblia (A propósito de dos artículos de *Revista Bíblica*)”: *Revista Bíblica* 59:3 n.67 (1997) 181-189.

³⁰ Incluyo en esta “queja” al mismo Theodore J. Lewis, “Divine Images...” (cf. nota 13), 52. Su reseña muy crítica del libro de Mettinger arriba citado, por otra parte, es excelente y enriquecedora.

³¹ Al leer la severa crítica que David Lee (Internet, octubre 1995) hace del libro de Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston, Beacon Press, 1994, no se puede menos que lamentar que este libro traiga una construcción “psicoanalítica” u omnifálica de la religión de Israel sobre datos inexactos, o lecturas distorsionadas de los textos bíblicos. Desde *Moisés y el Monoteísmo* (Freud) es conocida esa tendencia a usar la Biblia para lo que no está en ella. La obra mencionada merece algunas reseñas críticas más (lamentablemente, David Lee no parece ser un biblista).

³² Sobre esta denotación esencial del símbolo, cf. *Los lenguajes...* (ver nota 2), 55.66.

³³ El motivo del falo de Ilu se desarrolla en un hermoso fragmento del mito de “Los Dioses apuestos y hermosos” (texto KTU 1.23), donde aparece Ilu en un acto ¿de seducción? a dos mujeres (¿las Diosas ‘Atúratu y ‘Ánatu?). El poeta anota:

Se alargó (*tirkm*) el miembro (*yd*, lit. “mano”) de Ilu como el mar,
el miembro de Ilu como la marea;
era largo (*ark*) el miembro de Ilu como el mar,

para expresar la fuerza de Yavé, sobre todo el del viento (*rû^aj*), y tal vez el del toro, si es que la actual expresión *'abir Ya'qob / Yisra'el* (“El Fuerte de Jacob / Israel”, Gn 49,24b; Is 1,24a) es una “corrección” de un título más antiguo, *'abbir Ya'qob / Yisra'el*, “toro de Jacob / Israel”.

Es evidente que el falo del toro tiene que ver con su ser símbolo de la fuerza, pero ésta no se manifiesta sólo ni especialmente en el falo.

Es evidente también que si Dios es “padre” (como apelativo en el AT, o como persona en el NT) tiene falo, pero la paternidad no se manifiesta solamente en el uso del falo. El falo no es la esencia del ser toro o varón, excepto para los psicoanalistas. Que Dios sea padre, toro, becerro³⁴, o simplemente un ser masculino, según la tradición transmitida, lo importante no es el falo sino la *actividad* que ese ser desarrolla según dicha masculinidad. Cuando nosotros nos referimos a nuestros padres o madres, no necesitamos pensar o mencionar su falo o vagina.

Ahora bien, si los símbolos masculinos de Dios son importantes, es allí mismo donde notamos la ausencia del sexo femenino, y *los símbolos pertinentes* al mismo.

No es negativa la masculinidad de Yavé y de la Trinidad cristiana, sino la falta de la contraparte femenina en nuestra concepción de la divinidad³⁵. La patriarcalidad y la kiriarcalidad de las prácticas sociales no provienen del hecho de que Dios sea masculino, sino al revés, las prácticas sociales patriarcales y kiriarcales han favorecido una visión masculina de la divinidad para legitimarse en lo sagrado. Pero constituida la tradición, del hecho de que Dios sea masculino se refuerzan aquellas prácticas patriarcales y kiriarcales, en un proceso circular de retroalimentación.

Pues cabe la pregunta de por qué el proceso de monoteización descrito en las páginas anteriores (n. 4) no culminó en *la Diosa* en lugar de *Dios*?

Hubo mucho que no lo permitió.

5.2 Por eso es importante entender que las nuevas prácticas de las luchas de las mujeres (y de muchos varones) por la igualdad de oportunidades, y las relecturas de la Biblia desde la perspectiva de género, son lo que hará posible –luego habitual– hablar también de la Diosa como lenguaje normal y corriente acerca de la divinidad. De esa manera, las prácticas de las mujeres también tendrían su “modelo divino”, como las de los varones lo tienen por demás en el Dios masculino³⁶.

el miembro de Ilu como la marea (líneas 33b-35a).

Traducción y comentario de Guillermo del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, Cristiandad, 1981, 427-448 (texto en la p.444).

³⁴ Como en la tradición de base del “becerro de oro” de Ex 32.

³⁵ Es loable el esfuerzo de Leonardo Boff por identificar un “rostro materno de Dios” (ver su *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinario sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid, Paulinas, 1979²), pero no pasa el umbral de la masculinidad explícita de Dios (cf. más arriba, en 4.5.2).

³⁶ Después de redactar esta reflexión, me encontré con una genial confirmación en el siguiente texto de Elisabeth Schüssler Fiorenza: en el acto de leer la Escritura –dice ella– las mujeres sufren “de la

Algunas mujeres se contentan con el Dios Padre, como búsqueda del padre que no experimentaron satisfactoriamente. ¿Y qué harán los hombres que no tuvieron una madre plenificante, si no tienen a la Diosa para sublimar su frustración terrestre? Pero la situación normal es que tanto las mujeres como los varones necesitan de “modelos divinos” para sus propias prácticas humanas o las del otro sexo. Esta no es una idea banal sino fundamental en la experiencia religiosa de todas las culturas³⁷.

5.3 No parece lo más conveniente usar epítetos *femeninos* para representar a un Dios *masculino*. Si Dios es Dios (masculino), es padre pero no madre. Una Diosa sí es madre. De otra manera sólo estamos atribuyendo a un Dios *masculino* algunas cualidades o actitudes de la mujer. Y recaemos en las metáforas, sin tocar la concepción radical masculina de la divinidad. En efecto, la mayoría de los atributos divinos seguirán siendo masculinos.

Aparte de la confusión de papeles, ese lenguaje –que por ahora es una salida provisoria, y en ese sentido no es negativa– ayuda a mantener la “unicidad masculina” de Dios.

En vez de invocar a *Dios-Madre*, habrá que atreverse a invocar a la *Diosa-Madre*, lo que no es arrimar “otra divinidad” a la que ya tenemos, sino captar y destacar con un lenguaje coherente que, si Dios es “persona”, no es un “soltero celestial” sino una divinidad que podemos visualizar, representar y nombrar como Dios y como Diosa. La bisexualidad Dios-Diosa no quiebra el monoteísmo, pero marca la diferencia de funciones, y por tanto, de los “modelos divinos”.

5.4 A la luz de estas reflexiones, la integración de lo masculino y de lo femenino en Dios sobre la base de su masculinidad esencial, produce los siguientes efectos negativos:

a) Construimos una imagen de Dios irreal, que no tiene su equivalente en nuestra experiencia *normal*. Con esto, se desdibuja el lenguaje simbólico que proyecta en la divinidad *lo que es parte* de nuestra experiencia.

b) En consecuencia, nos quedamos sin “modelo divino” para nuestra propia sexualidad. Dios sería confuso en sus roles, por ser demasiado abarcador (cf. supra, bajo 5.2)³⁸.

toma de conciencia de que el ser mujer significa nunca llegar a ser ‘hijo de Dios’ y ser excluido del poder divino del patrón / señor / padre / marido”: “Yeast of Wisdom or Stone of Truth...” (cf. nota 4), 76. Efectivamente, en la Biblia no existe ninguna “*hija* de Dios”...

³⁷ Ver nuevamente *Los lenguajes...*, 166.201.280.

³⁸ Tal vez esto explicaría la denigración hecha por el cristianismo de la sexualidad humana, que llega a ser vista en algunas iglesias como un mal necesario para la lograr la procreación. También explicaría el énfasis en la virginidad como una virtud cristiana, y la insistencia en muchas iglesias en un clero célibe.

c) Más allá de los dos primeros argumentos, lo más serio es que esta manera de integrar en Dios rasgos femeninos, *reafirma su carácter masculino*, como lo estoy haciendo en este momento en que escribo “Dios”, refiriéndome al Dios *masculino* de siempre. Puedo atribuirle muchos rasgos femeninos (la ternura, la delicadeza, la abnegación, la afectividad, etc.), pero lo nombro, lo pienso, lo represento como masculino.

d) Por lo demás, las tres características de la divinidad –desde el punto de vista de la expresión– que son la función, la representación y el nombre (cf.3.3), seguirían siendo masculinas, con aditivos femeninos únicamente en la función. ¿Pero cómo podríamos *representar*, en el arte, en la escultura o en la imaginación, lo masculino y femenino al mismo tiempo?

En cambio, es notable el “atrevimiento” de Priscila –la profetisa montanista–, en cuyo oráculo ella ve a Jesús “en forma femenina”, con vestidos resplandecientes. “Esa mujer podía –como señala Diana Rocco³⁹– pensar lo divino en clave femenina”.

En el fondo, se mantiene el “camino intermedio”, el de atribuir aspectos femeninos a un Cristo masculino. El “atrevimiento” total hubiera sido representarse, literariamente al menos (porque históricamente, Jesús fue un varón), a una *mujer* crucificada y glorificada⁴⁰.

e) Finalmente, si podemos pensar de alguna manera que Dios (¡masculino, sin vueltas!) es Padre y Madre –sólo en sentido metafórico, pero ya no simbólico⁴¹ (cf. 2.2)– no podemos sin embargo llamarlo Esposa⁴². ¿De quién lo sería en el seno de la divinidad? En sentido metafórico, en cambio, lo sería de Israel como entidad masculina, de nosotros como “pueblo” (término masculino), tanto como es Esposo de Jerusalén-mujer o de Israel-mujer.

³⁹ Comunicación personal, luego de leer el borrador de este artículo. Cf. Epifanio, *Panarion* 49,1.

⁴⁰ Como en una pintura que aparece en el film australiano *Sirens*, escrito y dirigido por John Duigan, La pintura representa la crucifixión, pero la crucificada es una mujer, la multitud enfurecida al pie de la cruz está integrada sólo por hombres, y el que está clavándola a la cruz es un monje dominico.

⁴¹ Para que algo se convierta en símbolo debe ser real, existir en la realidad. Y nadie es biológicamente padre y madre al mismo tiempo. La metáfora, en cambio, puede desfigurar la realidad, al ser una comparación que, en nuestro caso, puede “imaginar” aspectos masculinos y femeninos *en la misma persona divina*.

⁴² En cambio, Padre-Madre-Hijo es una fórmula trinitaria conocida en el gnosticismo (*Apócrifo de Juan, Evangelio de los Egipcios, Pensamiento Trimorfo*). La visión es clara e interesante, pero fue erradicada por la Gran Iglesia. Para que el lector conozca algunos textos, señalamos los siguientes:

Yo soy el que siempre [está con vosotros]. Yo [soy el Padre], yo soy la Madre, yo soy el Hijo. Yo soy el inabarcable (*ajóretos*) y el incorruptible (*ApJn* 2,10-19).

Y la Voz (= Proténnoia o Primer Pensamiento) que se originó de mi pensamiento existe como tres permanencias: el Padre, la Madre y el Hijo, como un lenguaje que es perceptible... (*PenTrim* 37,21).

f) Pero esto último connota otro paso, bloqueado por la tradición, que es admitir la Mujer, o la Diosa, en el seno de la divinidad. No nos parece extraño que Dios sea Esposo (simbólicamente) de la mujer-Sión / Israel, porque nuestra visión de Dios es consagradamente masculina, patriarcal, y por consecuencia, kiriarcal. Sí nos parece extraño hablar de la Esposa del pueblo (ahora en sentido metafórico, no simbólico, porque el pueblo no es varones solamente), simplemente porque, borrada la Diosa del seno de la divinidad, no podemos recuperarla sin cierto horror.

Entonces decimos que no es necesario.

Y se establece un círculo vicioso que hará triunfar una vez más al Dios masculino, poderoso, patriarcal (Padre), al que se *le conceden* aspectos femeninos, como los tenemos de manera atenuada todos los varones, que seguimos siendo “hombres”, precisamente.

g) Cabe finalmente observar que el lenguaje de Dios-Diosa o Diosa-Dios no conduce a asumir sólo la parte sexuada *que somos*, olvidándonos de integrar el resto. Todo lo contrario, es la integración normal y *equilibrada* de los dos aspectos, que quedan bien definidos y contrabalanceados uno con el otro, sin peligro de recaer en el “eterno masculino”, que rápidamente se afirma y autolegitima, como ha pasado en la historia de la humanidad, pero especialmente de nuestras religiones “monoteístas”.

5.5 Para expresar la trascendencia de Dios, algunas teólogas optan por escribir D*s (o G*d, en inglés)⁴³. Se quiere con este recurso expresar la innominabilidad de Dios, como en la teología negativa o apofática; diríamos –en el contexto cristiano– en la línea del Pseudo-Dionisio⁴⁴. En el orden de la sexualidad, implicaría que Dios está más allá del orden sexual.

⁴³ Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Maestras de la Sabiduría Divina: Una teología feminista crítica de la liberación”, cap. 1, nota 1 (cf. nota 4). Allí, ella misma dice lo siguiente: “En mi libro *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, Nueva York, Continuum, 1994) he hecho un cambio de la forma ortodoxa judía de escribir G-d [D-s] – que había adoptado en *But She Said* y en *Discipleship of Equals*, como una manera de indicar la ruptura y lo inadecuado del lenguaje humano para nombrar a la Divinidad – a la presente forma, G*d [D*s]. Busco así evitar la conexión que para las feministas judías tiene la forma G-d con la corriente masculina conservadora”.

⁴⁴ Ver al respecto el excelente artículo de Paul Rorem, “La espiritualidad elevadora del Pseudo-Dionisio”, en Bernard McGinn – John Meyerdorff – Jean Leclercq (eds.), *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XII*; Buenos Aires, Lumen 2000, 149-168.

Como respuesta, remitimos al párrafo 3 de este artículo. La teología apofática, de estructura mística, es en muchas religiones expresión de una experiencia metafísica de lo sagrado que no es común sino característica de personas o grupos iniciados. Por otro lado, “D*s” puede ser un importante ideograma para la reflexión escrita – que es lo que se quiere con este recurso– pero el orante necesita *hablar*, y “D*s” no es pronunciable siquiera.

6. Conclusión

Por último, ¿qué sería lo ideal en nuestro hablar acerca de, y a, Dios?

Estimo que el verdadero avance en la teología debería darse por la recuperación de *la Diosa*, para que los símbolos femeninos sean coherentes, equilibrados y claros. Sobre todo, para que también la mujer tenga un “modelo divino” que le corresponda. Y, más que sobre todo, para que no haya una legitimación en un Dios *solamente* masculino de las prácticas patriarcales y kiriarcales que tienen “vía libre”, o apoyo trascendente, en una concepción *trunca* de la divinidad.

¡Bienvenida sea la Diosa, entonces!

J. Severino Croatto

scroatto@coopdelviso.com.ar

Tel. (0054) 2320-437869