

10 palabras clave en

TEOLOGIA FEMINISTA

M. Navarro - P. de Miguel
Editoras

Experiencia

Proceso

Compromiso

Fiesta

Tradición

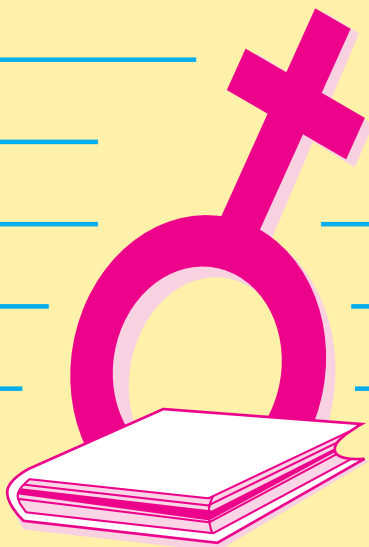
Palabra

Identidad

Misterio

Propuesta

Método



Mercedes Navarro
y Pilar de Miguel
(editoras)

10 palabras clave
en teología
feminista

evd

Contenido

<i>Colaboradoras</i>	7
<i>Presentación</i>	11
Mercedes Navarro – Pilar de Miguel	
<i>Experiencia</i>	17
Rosa Cursach Salas	
<i>Proceso</i>	57
Lucía Ramón Carbonell	
<i>Compromiso (vivo)</i>	123
Marta Zubía Guinea	
<i>Fiesta</i>	159
Isabel Gómez-Acebo	
<i>Tradición</i>	221
Carmen Márquez Beunza	
<i>Palabra</i>	265
Carmen Soto Varela	
<i>Identidad</i>	309
Elisa Estévez López	
<i>Misterio</i>	353
Trinidad León Martín	
<i>Propuesta</i>	411
Pilar de Miguel Fernández	

<i>Método</i>	453
Mercedes Navarro Puerto	
<i>Bibliografía seleccionada</i>	511

Colaboradoras

Rosa Cursach Salas, teóloga y licenciada en Filosofía. Miembro de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) y presidenta de la asociación “Creients i Feministes”. Profesora de Religión y Filosofía en un colegio concertado. En estos momentos prepara la tesis doctoral, relacionada con “teología-filosofía política feminista”.

Elisa Estévez López, doctora en Teología, licenciada en Ciencias Bíblicas, profesora propia adjunta de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Actualmente es presidenta de la ATE y miembro de la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica (ESWTR). Forma parte del Consejo Directivo de la Asociación Bíblica Española y pertenece a la Society Biblical Literature.

Isabel Gómez-Acebo es licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas. Es miembro fundador de la ATE y pertenece a la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica (AFERT). Preside la Fundación de la Sagrada Familia, que se dedica a las residencias de ancianos.

Trinidad León Martín, mercedaria de la caridad, es doctora en Teología, diplomada en Trabajo Social, profesora de la Facultad de Teología de Granada,

miembro de la ATE. Escribe sobre teología y narrativa para jóvenes y acompaña la formación de grupos de laicos y religiosas.

Carmen Márquez Beunza, licenciada en Teología y Derecho, profesora de la Universidad Pontificia Comillas, miembro del Foro de Estudios sobre la Mujer, del Forum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa y de la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica

Pilar de Miguel Fernández pertenece a distintas asociaciones académicas y redes de mujeres de España, Europa y América. Trabaja en el Instituto Diocesano de Teología y Pastoral (Bilbao). Dirigió las publicaciones del Secretariado General de la Federación Bíblica Católica Mundial (Stuttgart) y se inció a la espiritualidad, el feminismo y el acompañamiento en Norteamérica.

Mercedes Navarro Puerto, mercedaria de la caridad, doctora en Psicología y Teología, licenciada en Ciencias Bíblicas, profesora de la Universidad Pontificia de Salamanca, miembro fundador de la ATE y de la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica. Acompaña psicológicamente a mujeres y se dedica a la investigación bíblica y la teología feminista.

Lucía Ramón Carbonell, licenciada en Teología y Filosofía. Ha sido profesora de Teología del CEU de Valencia, y, actualmente, de Filosofía, Cultura y Religión en el Colegio San José de Calasanz, y de Sagrada Escritura en el Instituto Diocesano de Ciencias Religiosas y de la Cátedra de las Tres Religiones (Universidad de Valencia). Colabora en organizaciones y redes de mujeres ecuménicas e interreligiosas nacionales e internacionales y es miembro de la ATE y del FEM (Foro de Estudios de la Mujer).

Carmen Soto Varela, sierva de San José, es licenciada en Historia Contemporánea y en Teología. Es miembro de la ATE y de la Asociación Bíblica Española y profesora en la Facultad de Educación de la Universidad de León.

Marta Zubía Guinea, doctora en Teología Sistemática y licenciada en Filosofía y Letras, en Estudios Eclesiásticos y en Teología. Es profesora en la Universidad de Deusto y miembro de la ATE y de Justicia y Paz.

Presentación

De 10 mujeres escriben teología a 10 palabras clave en teología feminista

En 1993, la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) sacaba a la luz un libro colectivo¹ en el que diez de las teólogas españolas nos dábamos a conocer. Desde entonces han transcurrido algo más de diez años² durante los cuales algunas cosas han cambiado y otras parecen resistir al paso del tiempo. Ha cambiado, por ejemplo, el número y calidad de las teólogas españolas, que ahora somos más y más diversas. Ha cambiado el contexto en el que hacemos teología en este país, de creciente secularización e indiferencia religiosa³, y se han diversificado los lugares desde donde pensamos, construimos nuestro discurso y experimentamos su influencia e impacto en la realidad. Ha cambiado también nuestra proyección, ahora más internacional, abierta a otros lugares (Europa, Latinoamérica, Estados Unidos...) Las teólogas actuales, las que llevamos más recorrido y las que se han incorporado recientemente, tenemos una

¹ M. Navarro (ed.), *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1993.

² El presente libro, de hecho, es el proyecto con el que la ATE ha querido celebrar su décimo aniversario (fue fundada en 1992).

³ Cf. J. González-Anleo (dir.), *Jóvenes 2000 y Religión*, FSM, Madrid, 2004.

nueva conciencia que explica en parte que sigamos creciendo en número cuando crece la indiferencia religiosa. No ha cambiado, sin embargo, el contexto androcéntrico y patriarcal del Estado y de la Iglesia católica.

Ni las diez mujeres del año 1993 ni las diez del 2004, sin embargo, partimos de cero. El libro que presentamos se encuentra sobre la base de las autoras y perspectivas del precedente y a los dos volúmenes les precede toda una historia en la que nos apoyamos, venida de fuera y de dentro. Esas mujeres y la conciencia que generaron siguen siendo el suelo en el que estamos cimentadas. A ellas, que crearon nuestra historia de los años 40 a los 80 del siglo XX, dedicamos este libro como reconocimiento agradecido⁴.

De las *10 mujeres* hemos ido a las *10 palabras* intentando centrar el libro en la producción, en el pensamiento, conscientes de que cada una de las autoras somos deudas de otras muchas, unas citadas a pie de página y otras todavía invisibles por ausencia de una palabra formal.

Las teólogas españolas: condiciones y condicionamientos

Las teólogas que aparecemos en este libro somos una muestra del total, y, aunque somos más, lo cierto es que todavía sumamos pocas dada la vocación de muchas otras a la teología. No podemos ser todas las que queremos por muchas razones, entre ellas la precariedad de condiciones, entre las que deseamos destacar algunas que se

⁴ Para recordarlas por sus nombres, cf. P. de Miguel, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista. Una visión panorámica desde nuestro contexto*, DDB, Bilbao, 2002, pp. 21-25; sobre el homenaje reciente a Pilar Bellosillo, M. Salas y T. Rodríguez de Lecea, *Una nueva imagen de mujer en la Iglesia*, Ed. ACE (Acción Católica Española), Madrid, 2004.

convierten en condicionamientos que dificultan la producción de la teología por mujeres. Las que estamos dedicadas a la teología tenemos todavía poco ámbito para la docencia y la investigación. Son muy pocas las que pueden vivir de este trabajo, son muchas las que han de hacerlo compatible con otras tareas familiares y profesionales. Muy pocas, también, son las que pueden acceder a los estudios regulares en las mismas condiciones de los varones y, menos todavía, las que tienen posibilidades para realizar estudios superiores y poderse dedicar a la teología a tiempo completo.

Condicionamiento y obstáculo sigue siendo el discurso de varones y sus exigencias dentro de un modelo de teología del que las teólogas, en mayor o menor medida, nos separamos. Todavía el discurso teológico normativo de varones convierte lo positivo (la diversidad plural, es decir, las singularidades) en problemático y, con frecuencia, lo descalifica (débil, superficial, poco riguroso... o radical, incomprensible, críptico).

Estos condicionamientos, sin embargo, son ambiguos. Por una parte, han hecho que hayamos perdido a mujeres que han ido por delante haciendo teología y que otras que vienen por detrás no estén dispuestas a pagar un elevado coste personal. Por otra parte, hemos visto crecer muchas expectativas y demandas que en un sentido han sido estimulantes, y en otro nos han producido agobio, nos han creado culpa y nos han dispersado, pues como saben muy bien los y las investigadoras, el trabajo de producción intelectual creativo y riguroso requiere mucho tiempo. Hay, en sentido contrario, quienes creen que el camino está allanado, que hemos llegado, que no hay que preocuparse, pues la mayoría de las facultades de teología tienen *una mujer* y ya tenemos muchas publicaciones a nuestras espaldas.

Son ambiguos, también, porque algunas reconocemos el coste de las instituciones y los

medios a nuestra disposición en un contexto en el que resulta difícil la producción de un pensamiento teológico creativo, original y vinculado a la realidad cultural en la que nos movemos.

Junto a este tipo de condicionamientos se encuentran otros de naturaleza diversa, sobre todo si nos referimos a la perspectiva de género y feminista. Las teólogas españolas todavía tenemos poco contacto con ámbitos feministas laicos y tenemos poco conocimiento de la producción en teología feminista. En España hay pocas traducciones de las teólogas feministas clásicas y actuales.

Las diez palabras en teología feminista indican el lugar en el que nos encontramos. Muestran las tendencias que recorren la diversidad de nuestra teología, una diversidad a la que damos la bienvenida y que valoramos como indicio de nuestra propia riqueza compartida. En este sentido el libro es un foro *virtual* en exposición, discusión y debate. Somos mayoría, todavía, las que venimos del campo de la Biblia, pero se apunta un incremento de las especialistas en teología sistemática, dogmática y moral. Se echan de menos la espiritualidad y la pastoral, que no se ven ni parecen existir, pues en este campo la reflexión es todavía escasa. La historia constituye un ámbito transversal, pero la especialidad nos la brindan las historiadoras del ámbito civil.

Algunas autoras, como también teólogas que no forman parte del libro, estamos en el ámbito académico y otras fuera de él, pero rara es quien no se encuentra con un trasfondo de otra disciplina que amplía el campo de su contexto intelectual: la salud, la filosofía, la historia, la psicología, el trabajo social, la antropología, las ciencias políticas... Y la mayoría de nosotras alimentamos nuestro pensamiento con la pertenencia a movimientos de mujeres, igual que ellos se alimentan de nuestras publicaciones. Otras teólogas se en-

cuentran perdidas, sin sitio, aparcando la reflexión para mejores momentos. Algunas estamos ilusionadas y otras nos sentimos decepcionadas.

10 palabras... y otras muchas

El elenco de términos muestra lo dicho y apunta a lo no dicho, bien porque lo damos por supuesto, bien porque todavía no está formulado. El orden de los artículos pretende poner en práctica lo consensuado en metodología crítica feminista: la experiencia, la historia y el presente abierto. Nos apoyamos en la *experiencia* de las mujeres, que tiene carácter de *proceso* o de camino y en donde se articulan el *compromiso* y la *fiesta*. Es lo que vivimos cristianas y cristianos habitualmente. El proceso de la experiencia que incluye la acción transformadora y la celebración, no los vivimos en el vacío, sino en un contexto marcado por la *tradición*, en donde la *Palabra* tiene un lugar preeminente y de cuya estrecha vinculación surge y resurge continuamente la *identidad*. Y en el presente abierto en el que somos y nos sentimos cristianas y cristianos, encontramos el horizonte que es Dios como *Misterio* y un modo de vivir que se concreta en el aquí y ahora, aunque no se cierra en él, verdadera *propuesta*, pues nunca se termina de realizar. Y al final, en hitos del camino, en un acto de reflexión, nos paramos a pensar, ordenar, intentar entender, construir categorías... revisando y creando el *método* como un instrumento de vida para la vida. Esto es lo que ofrecemos en este libro.

Y ya una última palabra, que vuelve sobre la realidad y con la pretensión de animar las vocaciones teológicas, la cualificación y el talento de tantas mujeres españolas.

En primer lugar nos referimos a la inflación de las apariencias, pues parece que somos más de las que somos, pero esto no es así por varias razo-

nes. La primera, insistimos, la escasez de medios y la falta de plausibilidad (social, eclesial, económica) La segunda tiene que ver con quienes solicitan más teólogas, más publicaciones, más lugares en los que estar, más foros de debate, más divulgación... sin caer del todo en la cuenta de la dificultad que entraña este quehacer. La teología es tarea de medio y largo plazo, un producto anti-consumo. Pide, así, la generosidad de las instituciones, grupos y personas que demandan teólogas.

En segundo lugar nos referimos a la supuesta mayor libertad, que aunque es así teóricamente, en la realidad está tan condicionada que nos lleva a preguntarnos por su viabilidad.

Quienes coordinamos el libro y las autoras que lo hemos escrito somos teólogas vocacionadas y con la capacidad suficiente como para dedicar una parte de nuestro tiempo (algunas a tiempo completo) a la teología. Nos gustaría que sus páginas alentaran no sólo vocaciones teológicas, sino también sus condiciones de posibilidad.

*Mercedes Navarro Puerto
y Pilar de Miguel Fernández,
editoras*

Experiencia

La experiencia de las mujeres en la teología feminista. Prácticas de teología fundamental feminista

Rosa Cursach Salas

Introducción

Me he tomado el privilegio de subtitular el presente artículo, pues con ello pretendo poner en sobreaviso a las lectoras y lectores, sobre las líneas que siguen; mi intención no es tanto explorar “las experiencias de las mujeres”, sino retomar críticamente la pregunta que se hacía Pilar de Miguel, en las jornadas de la ATE del año 2000, al empezar su reflexión sobre el estado de la cuestión de las cristologías feministas. Ella planteaba el hecho de que uno de los presupuestos de fondo de éstas es el tomar las experiencias de las mujeres como categoría interpretativa, y se preguntaba: ¿eso qué significa?

A lo largo de estas páginas intento analizar qué pretende la teología feminista al tomar como punto de partida y fundamento de la reflexión teológica “la experiencia de las mujeres”, analizándola críticamente e intentando plantear los problemas teóricos y prácticos que surgen. Al mismo tiempo he tomado la categoría (Wo/men’s ekklesía) ekklesía de las mujeres, al considerar que goza de mayores posibilidades, si lo que pretendemos es hacer teología feminista, y no únicamente teología de mujeres o hecha por mujeres. Creo que hacer esta distinción es importante, pues, como voy a intentar mostrar, una teología hecha por mujeres no debe tener necesariamente como objetivo la emancipación de la mujer (ya sea en la Iglesia o en la sociedad) ni que albergar

necesariamente la intención de ser crítica hacia el orden patriarcal, ni tan siquiera tomar la opresión de las mujeres en la Iglesia ni en la sociedad como bases para su reflexión. Por otra parte considero que la o las teologías feministas pretenden teorizar las luchas de las mujeres dentro de la Iglesia y la sociedad, para que se tornen espacios de los/las iguales.

En un primer momento analizo de forma crítica la pretensión de tomar como punto de partida del quehacer teológico feminista “la experiencia de las mujeres”. En un segundo momento, voy a tomar, como ya he dicho, la categoría de Elisabeth Schüssler Fiorenza “wo/men’s ekklesía”⁵ como categoría válida para la elaboración teológica. Y finalmente, a partir de las posibilidades teóricas y prácticas de esta categoría, como crítica a la teología patriarcal y hacia determinadas teologías feministas, voy a intentar sugerir una posible agenda de praxis feminista, o lo que es lo mismo, de espiritualidades feministas.

La experiencia de las mujeres en la teología feminista

Apuntes previos: las mujeres en el orden patriarcal

Al tomar como referente de la construcción teológica feminista la experiencia de las mujeres,

⁵ Tomo la categoría “ekklesía de las mujeres (wo/men)” con el reconocimiento de la novedad que esta supone, y al mismo tiempo con la pretensión de analizarla, para demostrar su fuerza y sus posibilidades; no creo que sea una categoría agotada. Al mismo tiempo quiero decir que voy a escribirla en inglés, pues de esta forma queda mucho más clara su intencionalidad. La autora escribe la palabra “wo/men” (mujer) con la intención de desestabilizar las nociones esencialistas que puede tener la palabra “women”. De esta forma pretende sugerir las múltiples opresiones que sufren las mujeres y, al mismo tiempo, incluye también a los varones (“men”) que son oprimidos y no gozan de poder en la sociedad.

se supone que ésta tiene que ser necesariamente diferente a la experiencia de los varones. Aunque no podemos negar que la forma de estar en el mundo de hombres y mujeres ha sido diferente, tampoco debemos pasar por alto la construcción de la realidad que ha hecho posible no sólo que asumamos estas diferencias, sino además que situemos en un papel subordinado a las mujeres con respecto a los varones.

Reivindicar la experiencia de las mujeres como lugar teológico o como punto de partida de la teología puede tener el peligro de considerar el “cómo han vivido las mujeres” como aquello que puede acercarse más a Dios, olvidando así que nuestras experiencias están teñidas de opresión, marginación, dolor, etc. No podemos reivindicar estas experiencias como más auténticas, como si nuestro modo de estar en el mundo fuera la mejor forma posible de estar en él. En este sentido haríamos el juego al patriarcado y nos quedaríamos tal como estamos. Las mujeres hemos crecido, nos hemos formado, hemos configurado nuestras visiones de nosotras mismas, del mundo y de Dios, dentro de un orden en el que se nos ha adjudicado un papel secundario. De ahí que la teoría feminista, como teoría que se fundamenta en las luchas de las mujeres para su liberación, analice el patriarcado “como el conjunto de estructuras e ideologías sociales que han permitido a los hombres dominar y explotar a las mujeres a lo largo de la historia conocida”⁶.

El patriarcado en un sentido etimológico se entiende como “gobierno de los padres” y algunas autoras como señala Alicia H. Puleo⁷ consideran

⁶ E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1996, 140.

⁷ A. H. Puleo, “Patriarcado”, en C. Amorós (ed.), *10 palabras clave sobre mujer* Verbo Divino, Estella 1995, 22-54.

que la categoría de patriarcado (como en el caso de Celia Amorós) es sinónima del sistema sexo-género, ya que éste se sostiene gracias a un sistema jerárquico de dominación del varón sobre la mujer.

Al mismo tiempo, Puleo distinguirá dos tipos de patriarcados, por una parte los patriarcados de coerción y por otra parte los patriarcados de consentimiento, advirtiendo además que ninguno de los dos tipos se da de forma pura, pues en los patriarcados coercitivos se da el consentimiento, y a la inversa. De todas formas podríamos hablar de patriarcados de coerción en aquellas sociedades donde se da violencia represiva hacia las mujeres, en este sentido un ejemplo sería el de muchísimas sociedades islámicas. El patriarcado de consentimiento sería el que se da en las sociedades occidentales modernas, donde se prohíbe la discriminación por razones de sexo, pero la desigualdad perdura en varios niveles.

Creo que debemos prestar atención al llamado patriarcado de consentimiento por la labor que nos compete a nosotras, pues como señala Puleo siguiendo a Anna Jónasdóttir, uno de los aliados del patriarcado de consentimiento es el amor. Ella señala que éste es un pilar de la dominación masculina, en el sentido que los varones reciben afecto y ello les permite poder lidiar con mayor éxito en el espacio público. Por otra parte, las mujeres sufrimos su carencia, estamos subalimentadas en lo que a amor se refiere.

Las mujeres en el orden patriarcal, tomando prestadas las palabras de Marcela Lagarde⁸, somos “seres-para-los-otros”, somos aquellas que tienen que dar la vida, sentido y cuidado a otros. Si no

⁸ M. Lagarde, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Horas y Horas, Madrid 2000.

vamos más allá de ser “seres-para-los-otros”, si no empezamos a preocuparnos por nosotras mismas, perpetuamos roles como el de la crianza y educación de los hijos, el de procurar el bienestar de los que nos rodean, etc... seguimos ancladas en las tareas que se nos han adjudicado ya sea por “naturaleza” o por “voluntad divina”. En este sentido, debemos preguntarnos si determinadas prácticas y/o espiritualidades, como gran parte de los ecofeminismos, no se fundamentan en la comprensión de las mujeres como “seres-para-los-otros”. Muchas veces apelando a una supuesta superioridad moral de las mujeres, lo que se hace es perpetuar la dominación patriarcal.

De todas formas, como apunta Lagarde, hoy las mujeres, gracias a las luchas feministas, empezamos a vivirnos como “seres-para-sí”, y en muchas de nosotras se da lo que ella ha denominado un sincretismo de género, refiriéndose al hecho que las mujeres hemos empezado ya a ocuparnos y preocuparnos por nuestro bienestar. Sin embargo, en determinadas relaciones, sobre todo en el ámbito de la familia y muchas veces en las iglesias, seguimos ancladas en actuar y comprendernos como “seres-para-los-otros”. “Los otros” es lo que da sentido a nuestras vidas, unos “otros” que pueden ser familiares, los/las que necesitan de los servicios sociales, la misma naturaleza, etc. Son muchas las mujeres que aunque la feminidad se haya visto tocada por la modernidad, en su vida cotidiana y en la comprensión de sí mismas como mujeres y como creyentes siguen sin ocuparse de sí mismas. De todas formas, no debemos olvidar la dificultad que tenemos hoy al hablar de las mujeres en general, pues si hay algo que caracteriza actualmente a las mujeres es la diversidad y las diferencias que se dan entre nosotras, diferencias que no sólo vienen dadas por el hecho de sabernos individuos de pleno derecho sino también ante diferencias de clase, raza, etnia, formación, etc. Por eso mismo, no podemos admitir

que se nos heterodisigne homogéneamente, y en este sentido sí que podemos hablar de estar marcadas por la modernidad.

A pesar de las diferencias que vivimos las mujeres entre nosotras, no podemos olvidarnos de que el patriarcado es un sistema global y que de esta forma la dominación de los varones sobre las mujeres no es ajena en ninguna cultura. En este sentido en todas las culturas las mujeres tenemos un papel subordinado, pues “por el solo hecho de ser hombre o de ser mujer se ocupan posiciones sociales y políticas previamente asignadas. Igualmente cada cual debe desarrollar actividades, realizar funciones, tener comportamientos y vivir de acuerdo con las especificaciones de su género”⁹.

Todo ello nos lleva a pensar que la experiencia histórica que tenemos en común las mujeres es la de este “ser-para-los-otros”. Si pretendemos construir una teología feminista que tenga su fundamento en las experiencias de las mujeres no deberíamos olvidar que éstas se forjan dentro de un sistema patriarcal y en las luchas para sobrevivir y transformar este sistema.

La cuestión de la experiencia

Entre los distintos materiales con los que trabaja la teología feminista, está el de la “experiencia de las mujeres”, basta ver las mismas publicaciones en las que aparece como subtítulo esta categoría¹⁰. Es frecuente en teología apelar a la experiencia de las mujeres sin explicar a qué nos referimos cuan-

⁹ M. Lagarde, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Horas y Horas, Madrid 1996, 75.

¹⁰ Me estoy refiriendo aquí al libro publicado en el año 2002 por Trotta de Ivon Gebara que lleva por título *El rostro oculto del mal*, Madrid.

do hablamos de ésta, a qué tipos de experiencia, en qué campos, en qué sentido. ¿Nos referimos a experiencias tipificadas como “femeninas” dentro de un orden patriarcal, como podría ser la experiencia de la maternidad...? El mismo concepto de experiencia nos puede llevar a equívocos, por lo que creo es una tarea primordial la de mostrar qué queremos decir con este término y ver sus posibilidades, si es que las tiene, en la elaboración teológica feminista.

¿Nos puede servir la experiencia de las mujeres como principio metodológico de la teología feminista si éstas, como dice Elisabeth Schüssler Fiorenza, “también han internalizado valores culturalmente femeninos, y en consecuencia, tienden a reproducir la política patriarcal cuando hablan o escriben”¹¹?

Para seguir un orden empezaremos por explicitar qué entendemos por experiencia, tomando la definición que hace de ella Xabier Pikaza¹²; sin entrar en sus análisis, podemos sostener que la experiencia es la vida significada. Las y los sujetos vivimos en un mundo de significados desde el cual nos enfrentamos con la realidad, en nuestra condición de estar abiertos a ella, la experiencia es algo más que la vivencia de unos hechos. Si convenimos que la vivencia es la confrontación directa con los fenómenos, con lo que acontece, la experiencia será nombrar esa realidad, interpretarla desde una estructura que por una parte nos vendrá ya siempre dada y a la que mantenemos o transformamos a partir de nuestras formas de

¹¹ E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996, 49.

¹² El autor considera que “la experiencia es el modo de encontrarse abiertos hacia la realidad percibiéndola como tal y articulándola en unidades significativas”. X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Sígueme, Salamanca 1981, 42.

estar, de actuar, de significar¹³... Al entender así la experiencia nos damos cuenta de que mujeres y varones nos relacionamos con y entre nosotros y con la realidad desde determinadas precomprensiones. En este sentido, M^a Jesús Izquierdo, refiriéndose a la construcción social de los cuerpos sexuales, nos remite a la cuestión de la construcción de la experiencia. Ella considera que “la experiencia es construida significativamente en condiciones sociales, bajo condiciones de relación que vienen dadas, sobre las que no hemos tenido control”¹⁴. Lo que nos recuerda la autora es el hecho de que esta situación no nos exime de la responsabilidad de transformar estas relaciones con vistas a conseguir un mayor bienestar para nosotras, la mujeres. Nuestra praxis y nuestra teoría puede mantener esta situación o puede por otra parte ser crítica con la misma. En la introducción del *Malestar en la desigualdad*, Izquierdo nos remite a la cuestión de nombrar la realidad; Ante ésta podemos adoptar dos tipos de conciencia, por una parte una conciencia positiva, que tendrá el efecto de normalizar las situaciones tal como están, ya que esta “dice fundamentarse en cómo las cosas son y se ven”¹⁵ o una conciencia crítica, la cual nos permite “comprender a los

¹³ M^a Jesús Izquierdo nos ofrece un ejemplo del hecho de que un mismo fenómeno de la existencia al ponerle palabras, al significarlo, partimos siempre de situaciones sociales, políticas, religiosas dadas, y de que el hecho de resignificar este fenómeno, nombrarlo de forma distinta, es una forma de subvertir estas condiciones que suponíamos de sentido común: “A la supuesta rudeza de los varones en sus relaciones con las mujeres, que recibía el nombre de virilidad, ahora se la nombra con otras palabras: violencia sexual y malos tratos. A lo que antes se nombraba como entrega amorosa del ama de casa al cuidado de los suyos, ahora además se puede nombrar como explotación doméstica del ama de casa” (M^a J. Izquierdo, *El malestar en la desigualdad*, Cátedra, Madrid 1998, 16).

¹⁴ *Ibíd.*, 95.

¹⁵ *Ibíd.*, 17.

sujetos contruidos socialmente y por tanto condicionados, pero a la vez capaces de transformación”¹⁶.

De ahí que no existe, ni podemos pretender que exista una esencia humana, de varón o mujer, que podamos por una parte reivindicar o por otra intentar alcanzar. Nuestras vidas están siempre conformadas en un universo de sentidos, que, como en el caso del patriarcado, del capitalismo, del clasismo, etc., crean malestar, desigualdad, opresión, y aunque estos condicionan nuestra mirada hacia la realidad, no la determinan. El transformar esa mirada por otras que permitan un desarrollo de los hombres y las mujeres en condiciones de igualdad, solidaridad, etc., es lo que debe pretender, y pretende en muchos casos, el feminismo en todas sus dimensiones teóricas y prácticas.

Análisis crítico de “la experiencia de las mujeres” en la teología feminista

La teología feminista intenta analizar críticamente la interpretación bíblica, la moral, la cristología, etc. para desentrañar las construcciones de sentido, de significado que oprimen a las mujeres, al mismo tiempo que busca las líneas, los trazos que puedan serle útiles para potenciar formas de vida más democráticas en el seno de las iglesias y las sociedades.

Hace algunos años, Elina Vuola¹⁷ analizó la cuestión de la “experiencia de las mujeres” en la teología feminista. Su trabajo consiste en un análisis de la praxis como método de la teología lati-

¹⁶ *Ibíd.*, 17-18.

¹⁷ E. Vuola, *Teología feminista de la liberación. La praxis como método de la Teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología feminista*, IEPALA, Madrid 2000.

noamericana de la liberación, que compara con la “experiencia de las mujeres” en la teología feminista. Ella nos advierte de las deficiencias epistemológicas y de la falta de análisis de los propios puntos de partida que se dan tanto en una teología como en otra. En gran parte de su obra Vuola analiza cómo entienden y cómo utilizan distintas autoras la “experiencia de las mujeres”, además de las críticas que les hacen otras tantas.

Haciendo un recorrido por la teología feminista vemos cómo en la década de 1980 empiezan a distinguirse varias teologías; en lo que hasta entonces había sido la teología feminista aparece la teología womanista, la mujerista y más recientemente la Queer theology, etc. Esta diversidad de enfoques en teología feminista surge a partir de la conciencia y de la crítica de muchas mujeres de distintos contextos hacia la teología feminista europea o estadounidense, pues consideran que ésta se basa en las experiencias de mujeres blancas, educadas, de clase media, heterosexuales, etc. La crítica se dirige a la pretensión de universalizar estas experiencias, sin tener en cuenta la experiencia de las mujeres de otras razas, clases sociales, etnias, orientaciones sexuales, etc.

De ahí surge la pregunta de si hay alguna experiencia biológica o alguna esencia femenina que determine que todas las mujeres tengamos la misma experiencia y de esta forma podamos hablar de “experiencia de la mujer”. Pero si tal esencia femenina, biológica o de otro tipo, no existe ¿debemos suponer que las experiencias de las mujeres serán tan diversas como mujeres hay en el mundo? De ser así ¿se debe abandonar el proyecto feminista, con su pretensión emancipadora universal?

Así, el tomar como punto de partida de la teoría y de la teología feminista “las experiencias de las mujeres” se enfrenta con varios problemas:

En primer lugar la cuestión de la diversidad de las experiencias de las mujeres: éstas están mediatizadas por contextos culturales, raciales, étnicos, de clase, etc. Así, por ejemplo, Beatriz Sierra Leguina en una análisis de las mujeres de Brasil, nos muestra cómo la interrelación de raza, clase, edad, etc., condiciona la percepción de las mujeres sobre un determinado hecho, como por ejemplo en relación a la institución familiar: “La institución de la familia es más fuerte en las clases altas y medias latinoamericanas. Es un símbolo que diferencia a las mujeres legalmente casadas de clase media y alta de aquellas con un estatus más bajo, cuyas uniones suelen ser de hecho. Estas últimas pueden llegar a tener más independencia de sus parejas en lo que se refiere a la institución del matrimonio, además de mayor movilidad. Y, sin embargo, esta “liberación” es raramente deseada por estas mujeres, cuyo anhelo es el de alcanzar el estatus de clase media que proporciona un matrimonio respetable”¹⁸.

Un segundo problema que se plantea, es la cuestión de por qué privilegiar el punto de vista de las mujeres sobre el de los varones, pues éste sería también un punto de vista parcial y no tiene en este sentido por qué ser mejor que el de los hombres. De esta forma, Sandra Harding¹⁹ analiza las epistemologías del punto de vista elaboradas por diversas teóricas; estas consideran como punto de partida de la teoría feminista y de la ciencia las actividades de las mujeres y otras matizan que no hay que centrarse únicamente en estas actividades, sino también en la política y la teoría

¹⁸ B. Sierra Leguina “Voces de mujeres en procesos políticos de transición: organizaciones femeninas y feministas en Brasil, en I. López y A. R. Alcalde (coord.), *Relaciones de género y desarrollo: hacia la equidad de la cooperación*, IUDC/UCM, Los libros de la catarata, Madrid 1999, 70.

¹⁹ S. Harding, *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid 1996.

feminista. De todas formas, el análisis feminista de estas actividades no nos resuelve el problema más allá de ofrecer un punto de vista diferente, ya que obvian las estructuras culturales y sociales que provocan que las mujeres se dediquen a unas actividades y no a otras, en un sistema patriarcal.

Esto mismo se da en la teología feminista, muchas veces se justifica tomar como punto de partida de ésta “la experiencia de las mujeres” por la aportación distinta que éstas hacen a partir de su diferencia sexual. Se suele criticar el olvido histórico de lo femenino en la teología, y considerar secundaria la condición femenina. Pero al mismo tiempo no hay pretensiones de superación de la dicotomía masculino/femenino, y se sigue, así, dentro de una antropología centrada en la complementariedad. Algunas teólogas se limitan a considerar que el punto de vista de la mujer era la visión que hacía falta para poder tener una visión completa, en este sentido no se invita a ningún cambio en la teología tradicional²⁰. Además no pueden servir como punto de partida de la teología feminista las actividades características de las mujeres, ya que si, como dice Sandra Harding, estas actividades “no están mediadas por la lucha y el análisis feministas, las prácticas y el pensamiento característico de las mujeres siguen formando parte del mundo creado por la dominación masculina”²¹.

Por otra parte, Vuola centra sus análisis en autoras como Rosemary Ruether y Elisabeth Schüssler FioerENZA. Destaca la autora que ambas,

²⁰ Considero que Felisa Elizondo, en M. Navarro (ed.), *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1993, al hacer su análisis a partir de la voz “mujer”, se encontraría dentro de este tipo de reflexiones que no suponen ningún avance a la teología tradicional.

²¹ S. Harding, o. c., 131.

al tomar como categoría interpretativa en la teología feminista, “la experiencia de las mujeres”, no se centran tanto en sus aspectos biológicos sino más bien en los históricos y culturales, y que parten del hecho de que todas las mujeres son oprimidas en todas las sociedades, destacando Vuola que de todas formas esta situación no debe entenderse desligada de su especificidad social, cultural, racial, etc.

La cuestión que surge es si se puede hablar de las mujeres como grupo y de su papel subordinado en el contexto patriarcal y al mismo tiempo atender la gran diversidad y diferencias que hay entre las mujeres. Vuola estaría de acuerdo con Anne-Louise Eriksson, en el sentido de que tanto Ruether como Fiorenza han dado a la “experiencia de las mujeres” una posición epistemológica privilegiada, aunque discreparía con ella al considerar Eriksson que ambas autoras dan un enfoque ginocéntrico a su teología, pues Vuola considera que no pueden etiquetar a estas autoras de esencialistas y que debemos examinar sus enfoques en el contexto de la teología de la liberación.

Aunque profundicemos más en el próximo apartado sobre la obra y las categorías interpretativas de Elisabeth Scüssler Fiorenza, sí que considero que debemos tener en cuenta que sus propuestas no pueden considerarse como esencialistas y ginocéntricas. La autora no se centra, ni toma como punto de partida “la experiencia de las mujeres” en un sentido esencialista, ni tampoco en identidades fijas de las mujeres, sino que considera que “la teoría y la práctica de la lucha por transformar las relaciones patriarcales de dominación y subordinación es un principio tanto descriptivo como normativo para un interpretación crítica feminista de la liberación”²². En

²² E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 64.

este sentido la autora nos sitúa en la/el sujeto de la teología feminista, no tanto desde una identidad homogénea de las mujeres, sino que para ella más bien se trata de modos de estar; así, podemos afirmar que para Fiorenza no son “las experiencias de las mujeres”, normativas para el quehacer teológico feminista, sino las luchas por transformar la realidad de subordinación de las mujeres.

De todas formas, la crítica de Vuola, que compartiría, es la falta de reflexión de la teología feminista sobre sus antecedentes teóricos. El que la reflexión teológica se centre en “la experiencia de las mujeres” puede correr el peligro de suponer la posición marginal de las mujeres como un punto de vista epistemológico privilegiado, pues la pregunta que surge sería ¿cómo podemos considerar como punto de vista privilegiado el del oprimida/o si precisamente lo que hace todo oprimido es luchar para salir de esta situación?

Concluyendo, Vuola nos dice que la gran pregunta en la teología feminista es “cómo hablar de las realidades concretas de las mujeres, obviamente marginadas, aunque en diferentes formas y en diferentes niveles en todas las sociedades existentes, y no caer en posiciones absolutistas y esencialistas que reivindican una esencia femenina y un privilegio epistemológico para la experiencia de las mujeres”²³. Desde esta perspectiva considero que la teología feminista debe echar mano de la teoría feminista, y ver cómo en ésta se plantean estos debates, pues si por una parte se hace imposible “la experiencia de las mujeres” como fundamento de la teología feminista (ya que esta tematización es criticada por mujeres de otros contextos) y también se pone en duda desde enfoques postmodernos la

²³ E. Vuola, o. c., 140.

posibilidad de una categoría universal de mujer, debemos investigar otras categorías. De no ser así, nos vemos abocadas a un relativismo que hace imposible llevar a cabo cualquier proyecto feminista.

Apuntes desde la teoría feminista

Desde la teoría feminista Celia Amorós²⁴ ha cuestionado las críticas que las propuestas postmodernas realizan al feminismo, considerando la no conveniencia de una alianza entre feminismo y postmodernidad. La autora considera que se deben rechazar los planteamientos que enmascaran la subordinación de las mujeres; en este sentido la autora advierte sobre los peligros que supone para la praxis y la teoría feminista, admitir el sentido fuerte del postulado postmoderno de la muerte del sujeto, aunque “el feminismo ha de plantearse qué concepción del sujeto es la más adecuada si su proyecto ha de entenderse como una transformación del sistema jerárquico de género-sexo o patriarcado”²⁵, Amorós se muestra de acuerdo con la distinción que hace Benhabib, entre una versión fuerte y una versión débil de la muerte del sujeto. El feminismo asumiría la versión débil de la muerte del sujeto, como “desmitificación del sujeto masculino de la razón”²⁶.

Pero no puede admitir la versión fuerte de esta muerte, ya que el feminismo tiene como punto de partida la conciencia feminista y esta presupone un sujeto. Celia Amorós caracteriza esta conciencia feminista como una forma pecu-

²⁴ C. Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997.

²⁵ C. Amorós, o. c., 357-358.

²⁶ C. Amorós, o. c., 359.

liar de ser mujer: “Esta existencia reflexiva de ser-mujer se caracteriza por una permanente reinterpretación, una resignificación bajo el signo de lo problemático, la impugnación, la transgresión, el desmarque, la re-normativización siempre tentativa... Todo ello requiere un sujeto y por tal se entiende alguien que pueda interrumpir reflexivamente la cadena del significado constituida tomando distancia crítica y ‘alterándola creativamente’”²⁷. Y todo ello a partir de los instrumentos que cada cultura posee.

Me interesaba sacar a colación los planteamientos de Celia Amorós, para profundizar más en los problemas que tiene planteados la teología feminista, si por una parte ésta es criticada por posiciones postmodernas, por otra el feminismo, o más bien todo proyecto emancipatorio que pretende plantear alternativas a los discursos existentes, debe guardarse del relativismo, ya que si todo vale, hasta el patriarcado tiene su razón de ser.

No le vale a la teología feminista renunciar a “la experiencia de las mujeres” como su fundamento y apostar por “las experiencias de las mujeres” sin que se proponga ningún principio normativo que nos permita analizarlas y tomar aquello de las experiencias de las mujeres que sirvan para un proyecto teológico feminista.

Como ya he dicho en la introducción, en el próximo apartado pretendo analizar la categoría “wo/men’s ekklesía” propuesta por Elisabeth Schüssler Fiorenza, para ver sus posibilidades como fundamento de la teología feminista; comprobar si en la medida en que se trata de una categoría universal no anula lo concreto, o si no deja de ser una suma de experiencias concretas de mujeres, sin que medie entre ellas un principio que nos haga suponer un sujeto.

²⁷ C. Amorós, o. c., 359.

De la experiencia de las mujeres a la “wo/men’s ekklesía”²⁸. Fundamentos para una teología feminista

*La “wo/men’s Ekklesía”, en la
obra de Elisabeth Schüssler Fiorenza*

Aunque resulte difícil llegar a conclusiones, ya que la teología feminista, como todo saber debe estar siempre en revisión de sí misma, me atreveré a afirmar que no debemos situar su fundamento en “la experiencia de las mujeres” sin intentar antes aproximarnos a otras categorías y analizar sus posibilidades. Me propongo en esta parte hacer un análisis de la categoría acuñada por Elisabeth Schüssler Fiorenza, de la wo/men’s ekklesía.

Como epílogo de su obra *En memoria de Ella*, la autora propone como posibilidad de una

²⁸ Aunque ya me he referido anteriormente a la terminología utilizada por la autora, considero oportuno apuntar que *En memoria de ella* (DDB, Bilbao 1989), la autora utiliza el término plural de mujer “women” de forma distinta a como aparece en otras obras posteriores en las que separa “wo/men” para hacer notar la inclusión de las mujeres y hombres marginalizados por la Iglesia patriarcal. De todas formas, debo añadir que no he tenido acceso al original inglés, y que en la traducción no hay ninguna nota que nos pueda hacer suponer que considera el término “women” inclusivo de mujeres y hombres. En una nota de la autora en la obra *Cristología feminista crítica* (Trotta, Madrid 2000, 15, nota 1), la autora aclara sus pretensiones respecto a la ortografía utilizada “mi ortografía no ortodoxa quiere llamar la atención a los lectores sobre el hecho de que aquellas estructuras kyriarcales que determinan las vidas y el estatus de las mujeres también tienen un impacto sobre los hombres de las razas, las clases, los países y las religiones subordinados, aunque de manera diferente. Por ende, la ortografía wo/men trata de comunicar que, cada vez que hablo de wo/men, no solamente quiero incluir a todas las mujeres, sino también a los varones oprimidos y marginalizados. Consiguientemente, ‘wo/men’ debe entenderse como expresión inclusiva antes que como un término de género exclusivo universalizado”.

espiritualidad que se conciba a sí misma como feminista, la women's ekklesía²⁹. Para ella esta categoría es por una parte una esperanza futura, ya que las mujeres en una Iglesia patriarcal no participan como iguales, y al mismo tiempo es ya una realidad, ya que las mujeres hemos empezado a reunirnos para reivindicar nuestro papel en la iglesia, y participar en la toma de decisiones en la misma. Esta women's ekklesía, vivida en la tensión del ya pero todavía no, encarna de alguna forma “la visión de una ‘nueva iglesia’ solidaria con los oprimidos y los ‘más pequeños’ de este mundo, la mayor parte de los cuales son las mujeres y los niños que dependen de ellas”³⁰.

La women's ekklesía va más allá de las espiritualidades feministas preocupadas únicamente de meditaciones, símbolos, etc., centradas en una divinidad femenina, pues éstas no expresan la especificidad del movimiento iniciado por Jesús que propone una visión de Dios, de la comunidad y del mundo alternativos. Optar por la women's ekklesía es hacer una opción religiosa y política, en el sentido de hacer la experiencia de Dios “no... dentro de nosotros, sino entre nosotros (Lc 17,21)”³¹. Así, concluyendo la reconstrucción histórica de la mujer en el cristianismo primitivo, la autora propondrá como fundamento de la fe y la praxis cristiana la ekklesía, la asamblea de los/las discípulos/as iguales; este “no es un término estático o local, ni siquiera una expresión religiosa; designa una reunión real de personas, la asamblea de los ciudadanos libres de una ciudad, llamados a reunirse para decidir los asun-

²⁹ El termino “ekkleσία” lo toma del nuevo testamento, haciendo hincapié en que no se trata de un término religioso, sino civil y político, ya que “*designa los ciudadanos libres que se reúnan para decidir sobre sus asuntos espirituales y políticos*” E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 402.

³⁰ *Ibíd.*, 402.

³¹ *Ibíd.*, 403.

tos que afectan a su propio bienestar”³². En este sentido la exclusión de las mujeres de la asamblea supone el hecho de que la Iglesia no lleva a cabo el proyecto por el que ha sido convocada, ya que si Dios se experimenta entre nosotros y no se dan las condiciones necesarias para que esta experiencia pueda tener lugar, lo que no ocurre si no se posibilita la inclusión real de todos y todas en la asamblea. Al mismo tiempo la ekklesía, entendida como asamblea de todos y todas, en su condición dinámica y de proceso siempre inacabado, nos conduce a una concepción de Dios dinámica y en proceso siempre inabarcable.

La women’s ekklesía además de remarcar el carácter asambleario de la reunión de los convocados/as por el Espíritu/Sofía, remarca también el carácter femenino de ésta; desde ahí se entienden las críticas de ginocentrismo de las que ha sido objeto la tematización de Schüssler Fiorenza, ya que diversas teólogas consideran que la formulación de la women’s ekklesía no es sino caer en lo mismo que se critica de la Iglesia patriarcal, pero al revés. De todas formas, las propuestas de women’s ekklesía como espacio en el que se forjan las espiritualidades feministas debe entenderse aquí, dentro del intento que ha hecho Schüssler de reconstruir la historia del cristianismo primitivo y haber mostrado la participación y exclusión de las mujeres en la iglesia y las luchas de éstas por su liberación. Así, la women’s ekklesía tematiza la herencia bíblica que hemos recibido, es así memoria del pasado y al mismo tiempo se convierte en resistencia ante toda forma de opresión patriarcal.

Si en *En memoria de ella*, nos presenta la women’s ekklesía como espacio en el que se pueden construir y sostener espiritualidades feministas, en *Pero ella dijo* la “wo/men’s ekklesía” apare-

³² *Ibíd.*, 403.

cerá además como espacio retórico³³ desde el que articular la hermenéutica bíblica feminista, la cual “no debe concebirse en los términos de la lógica occidental de la identidad, sino en términos de la lógica de la democracia”³⁴. De esta forma Schüssler Fiorenza se aleja de una posible concepción esencialista de la “wo/men’s ekklesía”, pues no articula su discurso en términos de identidad de género, sino en términos políticos. Al mismo tiempo que esta aparece como un espacio situado en unas determinadas cosmovisiones.

En esta obra la autora incorpora las críticas que se han hecho hacia una teología feminista de corte occidental, que olvida las múltiples opresiones que padecen las mujeres, pues a la opresión de género debe añadirse las opresiones por razón de clase, etnia, opción sexual, etc. Así la “wo/men’s ekklesía” aparece como una imagen evocativa que permite aglutinar diferentes grupos de interés feminista. Schüssler se propone ampliar la concepción de patriarcado, pues además de como categoría que expresa el sexismo inherente en la sociedad, debe ser entendido como sistema provocador de múltiples opresiones, como ya hemos señalado, que interactúan entre ellas. Schüssler critica las teóricas feministas que se limitan a sumar a la lista otras opresiones además

³³ E. Schüssler Fiorenza, considera que, metodológicamente, la hermenéutica, además de entender los textos, produce al mismo tiempo significados, por lo que la exégesis bíblica, es a la vez una hermenéutica y una retórica. Desmarcándose de una concepción popular de retórica, que considera ésta como “propaganda engañosa”, Schüssler aclara que su intención de análisis retórico feminista de los textos, es “para analizar cómo los textos bíblicos y sus interpretaciones crean o sustentan valores teoéticos, opresores o liberadores, prácticas socio-políticas y cosmovisiones”. Se trata de descubrir las intenciones retóricas, interesadas, tanto de los textos como de sus interpretaciones. *Pero ella dijo*, o. c., 70-71.

³⁴ *Ibíd.*

de la opresión de género, sin prestar atención al hecho de que éstas interactúan entre ellas, provocando opresiones que se multiplican; así, en el centro de la wo/men's ekklesia se sitúan "las diversas experiencias que las mujeres han tenido de la opresión multiplicativa"³⁵.

Schüssler intenta desmarcarse de una concepción esencialista de las mujeres y remarca el hecho de la imagen de "Iglesia hogar" presente en algunas teologías feministas: la Iglesia como hogar, como un lugar en el que protegerse de una sociedad cada vez más deshumanizada.

Esta concepción se centra en una demanda de igualdad de derechos de la mujer en la Iglesia en lo que se refiere al acceso a la teología y a los ministerios, por ejemplo, pero, al hacer un análisis crítico de la opresión que ejerce la religión bíblica, estas teologías se quedan sumidas en interpretaciones patriarcales de la religión y no reconocen la Biblia y la Iglesia como opresoras. Por otra parte, también se aleja de las teologías feministas centradas en la imagen del Éxodo; éstas comprenden que las mujeres no tienen posibilidades de liberación si no abandonan la Iglesia³⁶. La crítica que les hace Schüssler Fiorenza es la de crear una espiritualidad ginocéntrica, pero sobre todo, estas comunidades de mujeres que han abandonado la iglesia patriarcal esconden la implicación que han tenido y tienen las mujeres en las estructuras patriarcales y además "tienden a atraer a mujeres que poseen experiencias e identidades religioso-culturales parecidas"³⁷. De esta forma, estas comunidades no incorporan los debates, las apreciaciones, de las diversas teologías

³⁵ *Ibíd.*, 153.

³⁶ "Las feministas reclaman el éxodo de las religiones bíblicas hacia la tierra prometida de la comunidad feminista y la espiritualidad de la Diosa". *Ibíd.*, 165.

³⁷ *Ibíd.*, 166.

fruto de distintos contextos: culturales, geográficos, étnicos, sexuales, etc. Por lo que la Iglesia de las mujeres ha sido un movimiento básicamente de mujeres blancas, que se han mantenido en la lógica de la identidad.

La imagen de la “wo/men’s ekklesía” tiene la intención de superar estas imágenes que se mantienen en la lógica de la identidad. Así pues, cabe preguntarnos ¿cómo se articula la wo/men’s ekklesía para no quedar atrapada en la lógica de la identidad, y al mismo tiempo tener la capacidad de proponerse como espacio en el que se articula el proyecto feminista como proyecto emancipador para todas las mujeres? La wo/men’s ekklesía se comprende como espacio de alianzas entre diferentes comunidades de mujeres, y al mismo tiempo pretende recuperar el silenciamiento de las mujeres en la Iglesia patriarcal, al reclamar el hecho de que las mujeres hemos sido y somos Iglesia.

La wo/men’s ekklesia como espacio de luchas políticas

Schüssler destaca la comprensión y la intención política de la wo/men’s ekklesía. Ya nos hemos referido anteriormente a la comprensión de “ekkleσία” como la asamblea de los ciudadanos libres que se reúnen para tomar decisiones que afecten a su propio bienestar; así, la wo/men’s ekklesía se sitúa del lado de aquellos proyectos y teorías que apuestan por una radicalización de la democracia. Desde teorías del discurso y de participación política plena, es como podemos comprender la formulación de la “wo/men’s ekklesía” que nos propone Schüssler Fiorenza, no desde una articulación feminista en términos de identidad y de ontología femenina.

La “wo/men’s ekklesía” se debe entender desde las luchas feministas basadas en la lógica de

la democracia, con la pretensión de construir bases políticas y no biológicas o culturales para hacer frente a la opresión. Pero ¿qué se pretende decir, cuando hablamos de una lógica democrática? La concepción de democracia de Schüssler va más allá de las democracias liberales, de las que gozamos los países occidentales. Considera que “se ha desarrollado como un patriarcado capitalista fraternal”³⁸ y debemos tener en cuenta aquí las críticas a la democracia liberal realizadas por diferentes teóricas feministas³⁹, sobre todo en lo que se refiere a la separación de la sociedad en las esferas de lo público y de lo privado, crítica que por su parte retoma Schüssler Fiorenza. En contraposición a la democracia liberal, su propuesta democrática, que representa con la imagen de la “wo/men’s ekklesía” debe entenderse como un espacio heterogéneo, como un espacio en el que las alianzas se realizan no por identidades asignadas, sino por vínculos políticos, que se basan en la asunción de valores que limitan y validan las demandas. En *Pero ella dijo*, es donde Schüssler nos ofrece su comprensión democrática, la cual es entendida a partir de la lógica de la igualdad radical. La “wo/men’s ekklesía” como espacio democrático radical, que se propone transformar la sociedad y la Iglesia, se fundamenta en asumir: “el sufragio universal, la igualdad de acceso, igualdad de respeto, igualdad de derechos, igualdad de bienestar, igualdad política, igualdad económica, igualdad social, igualdad religiosa, heterogeneidad, inclusividad, participación, autodeterminación, liderazgo alternante”⁴⁰, como los valores que limitan su propia auto-comprensión.

³⁸ *Ibíd.*, 159.

³⁹ Véase los artículos de C. Pateman y A. Philips, por ejemplo, en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona 1996.

⁴⁰ *Ibíd.*, 157.