



TEOLOGIA FEMINISTA

Colección dirigida por el Comité Científico de la ESCUELA FEMINISTA DE TEOLOGÍA DE ANDALUCÍA:
Mercedes Arriaga, Isabel Gómez Acebo, Mercedes López Herrera, Mercedes Navarro Puerto, Lucía Ramón Carbonell.

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright" ©, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción parcial o total de esta por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo.

© 2007, de los textos EFETA

www.efeta.org

© 2007, de la edición: Mercedes Arriaga Flórez y Mercedes Navarro Puerto.

Patrocina: Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía.

Diseño de Portada: Gabinete gráfico de ArCiBel Editores, S.L.

www.arcibel.es

editores@arcibel.es

Impresión: Publicaciones Digitales, S.A.

Impreso en España – Printed in Spain

ISBN: 978-84-935747-2-7

Depósito Legal

TEOLOGÍA FEMINISTA
I

EFETA
(Escuela Feminista de Teología de Andalucía)

Mercedes Arriaga Flórez
y Mercedes Navarro Puerto
(Eds.)

ArCiBel Editores

PRÓLOGO: LA ESCUELA FEMINISTA DE TEOLOGÍA DE ANDALUCÍA

*Mercedes Arriaga Flórez
Universidad de Sevilla¹*

Los textos que aquí se reúnen están sentando un precedente y haciendo historia, porque están pisando el templo de un conocimiento del que durante demasiado tiempo las mujeres han sido alejadas, excluidas, expulsadas, silenciadas y perseguidas.

Uno de los libros de Hildegarda de Bingen, abadesa alemana del siglo XII, se titula “Conoce los caminos”. Leemos estas páginas para conocer y para elegir nuestro camino, es decir, para ejercer nuestra libertad y nuestro derecho a nuestra propia espiritualidad. No importa si somos católicas o no lo somos, ni cual sea nuestra religión, o si somos ateas o paganas. Lo que queremos es apropiarnos del terreno de nuestra alma, espíritu, karma, imaginación, da igual como queramos llamar a esa parte de nosotras mismas a la que no queremos renunciar y de la que queremos disfrutar. Para hacerlo primero habrá que hacer un poco de limpieza y relativizar, poner en duda, meter entre paréntesis, o quizás borrar para siempre los preceptos, las normas, los pecados, las culpas que otros han inventado para nosotras haciéndolos pasar por la voluntad de Dios.

Porque Dios o los dioses o el más allá no deben ser sólo cosas de hombres y mucho menos la teología que, como ciencia de Dios no puede considerarse ni objetiva ni científica si se salta el principio de la imparcialidad y excluye las opiniones e interpretaciones de las mujeres. Parece un contrasentido que una ciencia construida sólo por la mitad de los representantes de lo humano en la tierra, pretenda después aplicarse y tener validez universal.

A nadie se le escapa que en la historia del Islam como en la del cristianismo iniciales, la participación de las mujeres fue fundamental. Las muje-

res que acompañaban a Jesús corrieron sus riesgos personales, desafiaron y traicionaron las costumbres de su comunidad para dar paso a un futuro que en aquel momento parecía imposible. No hace falta recordar que más tarde las mujeres predicaban y suministraban sacramentos, que se ocupaban de la infraestructura secreta de una religión prohibida, como era el cristianismo en sus primeros tiempos y que fueron las primeras en desafiar el poder establecido ofreciéndose al martirio y contraviniendo con su voto de virginidad y de pobreza el papel que la sociedad romana les tenía asignado, que era única y exclusivamente el de ser madres y administradoras de las casas de sus maridos.

Tampoco hace falta recordar que muchas mujeres en Europa como Margarita Porete, Hildegarda de Bingen, Angela da Foligno, Teresa de Cartagena, Isabel de Villena, mientras la Iglesia Católica se perdía en Guerras e intereses bastante terrenales, fueron las iniciadoras de una espiritualidad sin intermediarios, una espiritualidad en la que las jerarquías eclesiásticas, todos hombres, son anulados como interlocutores, son desposeídos de su poder de jueces y controladores, una espiritualidad en la que el alma se impregna del amor divino y goza de su presencia sin intermediarios. Una espiritualidad en la que no había contradicción entre las acciones que se desarrollan en la vida y las ideas que se desarrollaban en la mente. Una espiritualidad auténtica y esencial que no estaba hecha de signos externos, ni de apariencias sociales ni de convencionalismos.

Es cierto que los conventos de monjas a partir del siglo XVI se convirtieron en lugar de reclusión de muchas mujeres, y también es cierto que algunas de esas mujeres hicieron de su reclusión un espacio de libertad, siguiendo esa costumbre femenina de no perderse en la desgracia, o como dice mi madre muy gráficamente, “si la vida te da limones hazte una limonada”.

Desde ese espacio carcelario se levantaron las primeras voces que defendieron la dignidad de la mujer en Europa y en América Latina, voces que reclamaban la igualdad en la educación y sostenían la capacidad de las mujeres para leer e interpretar las Sagradas Escrituras, entre otras cosas. No hace falta decir que Sor Juana Inés de la Cruz, en México, o Sor Arcangela Tarabotti, en Italia, no tuvieron vida fácil con las jerarquías eclesiástica, que condenaron a Sor Juana al silencio, y al Índice de los libros prohibidos de Sor Arcangela.

Si Jesús de Nazaret concedió a las mujeres un lugar importante en su predicación y en su mensaje, y lo hizo con gran escándalo por parte de la comunidad en que vivía ¿cómo entonces, nos preguntamos, tanto el catolicismo como el islamismo se han convertido en dos pensamientos que excluyen y marginan a las mujeres? Pues porque no son las palabras de Mahoma ni las palabras de Jesús las que han prevalecido a lo largo de la historia, sino las palabras de los que interpretan las escrituras, que son y han sido exclusivamente hombres tanto en Oriente como en Occidente.

Por tanto reclamar el derecho a la espiritualidad que se nos ha negado, el derecho a la trascendencia y, porqué no, el derecho al ejercicio de la liturgia y de lo sagrado no es una acción contra la religión, sino contra los que interpretaron e interpretan las escrituras, pero yo voy más allá. Está claro que esa nueva interpretación tiene que tener en cuenta las aportaciones del pensamiento de las mujeres. A nadie que conozca los textos de la Iglesia, los sermones, las obras de teología filosófica se le escapa que muchas de las ideas allí expuestas no tienen ninguna base empírica, ni científica ni teológica, sino que responden a ideas machistas y misóginas que poco o nada tienen que ver con las intenciones y las palabras de Jesús de Nazaret.

Las mujeres no sólo debemos defender nuestro derecho a decir, sino también nuestro derecho a contradecir lo que se ha dicho, especialmente lo que se ha dicho de nosotras sin ningún conocimiento de causa.

Las teólogas que escriben en estas páginas forman parte del futuro que muchas mujeres a lo largo de la historia soñaron, y muchas lo hicieron en solitario, sin conocer el apoyo de las asociaciones, de los partidos, y muchas veces ni siquiera la comprensión y el apoyo ni de sus madres, ni de sus hermanas ni de sus amigas.

Tenemos que trabajar para que las palabras de las mujeres ocupen un lugar al lado de las palabras de los hombres, para que tengan el mismo peso y el mismo valor, para que se produzca una democratización dentro del pensamiento, de la cultura, y de la religión, porque esa es la única forma de que los cambios sociales y políticos, culturales y religiosos que puedan producirse sean cambios irreversibles y permanentes. Ninguna sociedad puede desperdiciar el bagaje de conocimientos de las mujeres, ni puede ignorar sus capacidades y sus talentos a no ser que apueste por la barbarie.

La cultura hace libres, decía un slogan, pero no la cultura patriarcal, sino una nueva cultura en la que mujeres y hombres puedan verse igualmente representados y respetados en su integridad de personas.

Ya no queremos nombrarnos clandestinas, polizontas en el barco de las escrituras, tanto sagradas como profanas, somos, como decía Cristine de Pizan, ya en el siglo XV, “las capitanas de nuestra propia nave”, y no nos asusta que ese mar que se abre ante nosotras sea el mar de la utopía, porque nosotras somos la utopía hecha realidad de nuestras antepasadas, que tuvieron el valor de creer y de sostener con sus vidas y con su fe una nueva condición de lo divino y de lo humano.

Notas

¹ Este texto constituyó la presentación e inauguración oficial de la EFETA en la sede sevillana de la UNIA (Universidad Internacional de Andalucía) el 10 de junio de 2006.

PREÁMBULO

A la teología feminista española (y de habla hispana en general), le ha llegado la hora de tener su propio texto. La demanda está en el ambiente desde hace años, pero hasta ahora no habíamos encontrado “el lugar” (la entidad) donde ubicarlo, y es que este libro no es un mero libro de lectura, sino también un referente académico y, como tal, pide ocupar un puesto en el contexto apropiado, es decir, el contexto académico.

Por otra parte, este texto es también un mapa que guía sistemáticamente a su público lector y que, lejos de dejarlo satisfecho, se propone impulsar su deseo de conocer, su curiosidad y ganas de introducirse de lleno en cada una de sus materias. Lógicamente, al tratarse de Teología Feminista, su finalidad y su utilidad van bastante más allá. Como aparecerá en todas sus páginas, la Teología Feminista por muy diversa que sea, comparte el común objetivo de la transformación de las personas, las relaciones y las instituciones en las que vivimos. No es una teología que separa el conocimiento y el saber de la experiencia y del contexto de la vida. La teología presupone la fe (incluso si la entendemos de forma amplia) y se inscribe en el hecho religioso, en general, y en la experiencia cristiana en particular. Intenta llegar allí donde nos hacemos las preguntas más importantes, allí donde intuimos que siguen estando y que, aún apelando al saber acuñado por muchas mujeres (saber impregnado de fuertes experiencias vitales y de fe), van a seguir abiertas.

Las páginas de este libro indagan sobre respuestas a preguntas de siglos, pretende ofrecer ordenadamente las respuestas que vamos acuñando, pero de ninguna manera intentan adormecer la voz inquietante de las grandes preguntas. Por el contrario, quiere despertarlas y dejar que se expresen, a veces, en toda su crudeza. Las preguntas de fondo son aquellas que, incluso en contextos de muerte, a muchas de nosotras nos mantienen vivas. Son preguntas que nos debemos las mujeres, las cristianas, a nosotras mismas. Preguntas que están en la Tradición o que han sido eliminadas de ella. Preguntas nuevas, de hoy, candentes, con capacidad, como la fe misma,

para mover montañas. La Teología Feminista, como dirá una de las autoras, ha sido, es y seguirá siendo, una teología incómoda, teología de frontera, teología que se apoya sobre la base del legado de Jesús de Nazaret y nuestra tradición, y sobre el presente vivo de las experiencias de las mujeres en nuestro planeta. Jesús de Nazaret y los evangelios, la tradición de la que hemos formado parte activa y autoritativamente las mujeres, y las experiencias que vivimos en nuestro presente, son el trípode que sostiene este edificio que, como se verá, tiene más cimientos de lo que más de una persona se piensa.

Mercedes Navarro Puerto y Mercedes Arriaga Flórez, editoras.
En Madrid y Sevilla, el 8 de marzo de 2007



INTRODUCCIÓN GENERAL A LA METODOLOGÍA TEOLÓGICA FEMINISTA

*Mercedes Navarro Puerto
Universidad de Sevilla*

Escuela

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA METODOLOGÍA TEOLÓGICA FEMINISTA

Comenzaré con una introducción en la que, a modo de zoom, presentaré sumariamente el estado de la cuestión, acompañado de breves reflexiones a partir de algunos ejemplos que ilustran la importancia del método. En un primer apartado, desarrollando algunas de las cuestiones previamente presentadas, nos ocuparemos de las vinculaciones epistemológicas entre feminismo, ciencia y teología; en el segundo, trataremos de la teología y la ciencia feminista y en el tercero seguiremos con el sujeto, el objeto y los contenidos de la metodología teológica feminista. Acabaremos con unas breves conclusiones.

0. Introducción

0.1. Previos que en realidad son post

El supuesto de aburrimiento que subyace a los asuntos de método no anula su importancia. Se trata de los *cómo* que están en los *qué, por qué, dónde y para qué* de cada ciencia. Parecería que llegan antes que un tema, pero, lo cierto, es que ocurre al revés: los *cómo* comienzan a importar y preocupar cuando los desarrollos de una determinada disciplina se encuentran en un estado avanzado de madurez, sobre todo si, como es el caso de la teoría feminista y de la teología feminista (TF), es nueva y generadora de novedad. La mayor parte de las veces las cuestiones de método se encuentran implícitas en la investigación, en el desarrollo de un tema o en la creación de un sistema y paradigma nuevos¹.

0.2. Estado de la cuestión

El estado de la cuestión tiene una doble dirección: una que va del feminismo a la teología y otra, que va de la teología al feminismo. Las vemos, brevemente, por separado.

De la teoría feminista a la teología feminista

Si partimos de las convenciones autorreflexivas de la ciencia y tomamos como punto de partida el orden cronológico, hay que decir que la teoría feminista y sus cuestiones de método preceden a la TF². Es pertinente, por tanto, enumerar, siquiera, lo que en el discurso feminista ha aportado a la teología metodológicamente hablando. Distingo, por cuestión de claridad, entre categorías, instrumentos conceptuales y teorías generales, si bien ninguna puede entenderse más que en el todo resultante y, por ello, mutuamente relacionadas. Obviamente me limito a presentar una especie de mapa que pueda servirnos de guía.

a) *Categorías*

La categoría analítica por antonomasia es sin duda la de *género*, distinguida ya de *sexo* y asumida en sus elementos básicos por la mayoría de las ramas del saber. La TF no se entiende ya a sí misma más que sobre la base de esta distinción. Junto a ella se encuentra la categoría fundamental de la *experiencia*, concretamente la experiencia de las mujeres, vinculada a otras que, aunque surgidas en el seno de ciencias como la sociología, sin embargo adquieren connotaciones diferenciales precisas en el feminismo. Me refiero a la *cotidianidad* y la *contextualización*. Importantes han sido, así mismo, las categorías de *identidad*, con sus distinciones entre *igualdad* y *diferencia*, y de modo específico la categoría revisada y reelaborada de la *corporalidad* y la *sexualidad*, de la mano de otras ya ampliamente utilizadas en otros paradigmas, como son la *raza*, la *clase* y la *cultura*. En momentos sucesivos de las distintas fases de la teoría feminista, se han incluido categorías que propiamente no son nuevas, pero que en el marco feminista merecen ser consideradas verdadera innovación. Es el caso de la categoría del *poder* y del *proceso*. Últimamente se han hecho presentes con mucha fuerza las categorías de la *frontera* y la *red*. De todas y cada una de estas categorías se ha servido la TF para revisar los presupuestos heredados y construir un discurso alternativo. Haciendo suyas estas categorías no sólo ha entrado en el feminismo con todo derecho, sino que se ha apropiado de palancas con las que pretende, ella también, mover el mundo.

b) *Instrumentos conceptuales*

¿Cómo ha logrado el discurso feminista incluir estas categorías, de qué manera y con qué recursos conceptuales ha contado para crearlas, recrearlas y establecerlas sólidamente? Enumeraré los que considero más importantes.

El primero de todos es el concepto de *patriarcado*, estrechamente relacionado con dos instrumentos tan valiosos como la *deconstrucción crítica* y la *hermenéutica de la sospecha*, de cuyo manejo da cumplida cuenta desde hace décadas la TF³. Uno de los instrumentos más demoledores ha sido la *visibilización, análisis y ruptura de las dicotomías* con las que pensamos la realidad asignando determinados atributos a cada uno de los géneros. Por citar una baste la de privado-doméstico/público. En la ciencia ha sido enormemente útil *explicitar las teorías implícitas, los prejuicios sexistas* y la *subjetividad* rompiendo así las premisas de objetividad y neutralidad del proceso de investigación, desde la selección de los datos hasta la de los resultados (el famoso *efecto Roshental*). Muy cercana a ellas, se sitúa igualmente la explicitación de la dependencia de cada ciencia, y su aparato conceptual, de la historia, la sociedad, la cultura, la política y la economía donde nacen, se desarrollan y adquieren hegemonía o, por el contrario, marginalidad. Por supuesto, hay que mencionar instrumentos más concretos vinculados a categorías citadas, como son la *autoestima*, la *autonomía*, la *violencia simbólica* y el *empoderamiento*, en relación con la identidad, la sexualidad, la corporalidad y el poder. O los conceptos de *intuición, imaginación* y *afectividad* en relación con la noción misma de ciencia.

c) *Teorías generales*

No hay duda de que el discurso feminista ha modificado la percepción de la realidad, ampliando su perspectiva hacia el pasado, afectando al presente y mirando hacia delante al incluir a las mujeres y sus puntos de vista. Un ejemplo concreto es la historia. La perspectiva feminista ha obligado a cambiar el mismo concepto y por supuesto sus contenidos, periodización, criterios, verificación documental, etc.

A mi modo de ver la teoría feminista supone una recreación de la racionalidad y la epistemología. El feminismo ha creado alianzas con ciertas corrientes epistemológicas puestas de relieve especialmente en la segunda mitad del siglo XX, de las que sólo citaré algunas. Por ejemplo, el pensamiento sistémico, no sólo coincidente en el tiempo, sino codependiente con la teoría feminista. El feminismo, en realidad, o es sistémico o no es feminismo. *La teoría de los sistemas*, por su parte, no tiene identidad más que incorporando las múltiples perspectivas feministas que rompen la cosmovisión patriarcal. *El constructivismo*, a su vez, como modo de acceso a la realidad, ha llegado a cambiar incluso el concepto de ésta misma, aliándose con categorías como el género, la corporalidad y sexualidad, el proceso y muchas

otras. En resumen, teorías previas, pensamiento sistémico, constructivismo, conforman muchas de las direcciones presentes en la epistemología feminista, que es decir, un pensamiento conjuntivo, multidimensional, retroalimentador, contextual, interactivo, holográfico, diferencial y procesual.

De la teología a la teoría feminista

Algunas de las corrientes de la teoría feminista consideran erróneamente que la TF depende del feminismo ilustrado unilateralmente. Es decir, que la TF en realidad no ha hecho más que aplicar a sus objetos de estudio y a su propio contexto religioso el aparato conceptual desarrollado por el feminismo ilustrado. Es erróneo porque además de haberse generado en el mismo contexto y momento histórico (por no decir que fueron mujeres del ámbito religioso las precursoras, muchas veces inconscientes, de los movimientos de liberación de la mujer), TF y feminismo civil son, en buena medida, histórica y socialmente convergentes y las diferencias, en este caso de la parte de la teología, son aportaciones específicas al feminismo. Necesitamos explicitarlo para darlo a conocer, no por reacción a supuestos complejos de inferioridad, sino por dar visibilidad a elementos que amplían las mismas teorías feministas. Uno de los apoyos epistemológicos más claros, aceptados por disciplinas como la antropología, la sociología, la psicología o la historia, por citar algunas, es el consenso en la concepción integral y unificadora que supone la sana religiosidad para el individuo, los grupos y las instituciones. Sigamos, pues, el mismo recorrido concreto.

a) Categorías

Podemos citar la importancia de la categoría de lo *sagrado*, las *creencias*, los *símbolos* y *arquetipos* primariamente humanos, los conceptos revisados de *trascendencia e inmanencia* y la *ritualización* como categorías analíticas vinculadas a la experiencia, los proceso de adquisición de la identidad, el análisis de la cultura y el poder, en sus diversas dimensiones, las fronteras y las redes, en sus posibilidades y en sus dificultades. En las últimas décadas ha adquirido una enorme importancia la categoría de la *espiritualidad*, aportación de la TF, de la que sin embargo se la quiere desgajar y sacar del ámbito de lo sacro-religioso, para incluirla en el puramente antropopsicológico.

b) Instrumentos conceptuales

Instrumentos conceptuales han sido y son el *mito* como concepto valioso para el análisis y la interpretación. Algunas teólogas feministas intenta-

mos incluir como instrumentos metodológicos imprescindibles para el feminismo la *metáfora* y la *paradoja*. Otro de los instrumentos propios de la TF es el de *ekklesia gynaiikon* aportado por Elisabeth Schüssler Fiorenza.

c) Teorías generales

La aportación epistemológica más importante de la TF al feminismo, a mi modo de ver, ha sido y es su capacidad para romper la tiranía del empirismo y la literalidad de narraciones profundamente arraigadas en los niveles ontológicos y socioculturales del ser humano. La TF cristiana, concretamente, desafía y cuestiona, con frecuencia incomodando, la supuesta suficiencia de la racionalidad ilustrada de ciertos discursos feministas. Éstos olvidan, a menudo, que muchas de las categorías que manejan han nacido en el seno mismo de la racionalidad de la fe. Por ejemplo la secularidad, la igualdad y, en el punto de vista político, la misma democracia que tanto ha servido y sirve al feminismo, por no hablar de la solidaridad entre mujeres a la que llamamos sororidad, la genealogía femenina y otras. La TF, profunda y honestamente autocrítica, reclama su derecho al reconocimiento del feminismo, deudor él mismo de un sistema de pensamiento de tanta calidad. Además, y en esta misma dirección, podemos incluir el marco del *utopismo* que, según lo desarrolla E. Schüssler Fiorenza, radicaliza otros marcos sociopolíticos, supuestamente más generales, como es la democracia.

0.3. Algunos ejemplos ilustrativos

Aunque a primera vista puede dar la impresión de que las cuestiones de método son prescindibles, o menos importantes que las referidas a los contenidos, lo cierto, como puede verse, es que método y contenidos no se pueden desligar. Las categorías, teorías generales, conceptos e instrumentos, forman parte de los contenidos. Los contenidos, a su vez, no se dan más que mediante formas concretas y selectivas. El patriarcado, por ejemplo. Su idea (contenidos) acerca de las mujeres (qué son, cuáles son sus rasgos y funciones, qué deben hacer, etc.) se transmite mediante unos modos concretos, muy pensados y de gran eficacia como ha demostrado la historia. Si el patriarcado cree que las mujeres son las diferentes, su método será apropiado para mostrarlo, demostrarlo y reforzar esa creencia. Una manera muy eficaz es mantener dualidades opuestas y jerarquizadas. Así el método de la oposición de dualidades crea contenidos y éstos dependen del método. En concreto. Si los varones son la cultura, la oposición dual y

jerárquica es que las mujeres son la naturaleza. La cultura y casi toda la ciencia, hasta hoy, se ha empeñado en dominar a la naturaleza. Si las mujeres somos básicamente naturaleza, el patriarcado nos va a dominar como hace con el mundo natural. Este ejemplo, tan básico, ilustra que método y contenidos suelen ir de la mano.

El análisis del método nos permitirá modificarlo junto con sus contenidos. En el ejemplo anterior referido a la dualidad opuesta y jerarquizada de cultura-naturaleza asignada a los géneros podemos cambiar los contenidos y sus consecuencias cambiando el método. Es lo que hemos intentado las feministas desde hace décadas y lo cierto es que muchas cosas están cambiando. Si en lugar de oponer extremos establecemos un continuum en donde naturaleza y cultura se superponen y mezclan, ¿cómo podremos seguir sosteniendo que lo propio de los varones es dominar a las mujeres? Todavía más: si mantenemos los extremos naturaleza-cultura sin asignar ninguno de ellos a ninguno de los géneros, asignando los dos polos a los dos géneros, obtendremos una paradoja. De este modo podremos decir que los varones y las mujeres son cultura natural y naturaleza cultural. Este cambio no es mera jerga, sino que afecta a la percepción de la identidad. La percepción de la identidad afecta a las relaciones, a la organización, a los afectos, a la transmisión, a las leyes.

El análisis del método y las propuestas metodológicas han hecho que las mujeres y las teólogas dejemos de ser ingenuas. Por eso merece la pena en la teología feminista detenernos en algo que a primera vista podría parecer árido y poco útil. Sigamos con el ejemplo de las dualidades y pasemos a esos pares de opuestos sobre los que descansan muchas de nuestras concepciones teológicas y religiosas (dualidades profano-sagrado, por ejemplo, asignando sagrado a masculino y varón y profano a femenino y mujer) Podemos imaginar lo que significaría proponer cambios metodológicos.

Las cuestiones de método, además, afectan a muchas otras cosas que iremos mencionando de forma panorámica. Es preciso formular algunas preguntas que señalen la dirección de nuestros argumentos, a partir del estado de la cuestión: ¿la teología feminista tiene un método concreto o depende de los análisis de otras disciplinas feministas como la historia, la filosofía, etc.?, ¿aporta algo original o simplemente aplica lo estudiado y creado por autoras no teólogas como muchas teóricas afirman?, y si el método tiene que ver con la ciencia ¿podemos hablar de una ciencia teoló-

gica, como hablamos de la ciencia natural, por ejemplo, o de las ciencias sociales? Máxime cuando la teología es un compendio de disciplinas en cuyo punto de partida se encuentra la fe que, según una polémica de siglos, sería contraria a la ciencia.

El método de toda disciplina científica tiene que ver con la conexión entre la percepción y la interpretación de lo percibido. La percepción es limitada y abierta y, como señaló T. Kuhn, lo que la percepción deja a la interpretación para que lo complete depende esencialmente de la naturaleza de la experiencia, la medida en que se produce esa experiencia y la educación precedente en el sujeto perceptor⁴. En este caso el sujeto perceptor son mujeres. Se explica que en un determinado momento en la teología, como en la ciencia, las mujeres *veamos* cosas que se han pasado por alto en otros momentos y, sobre todo, a otros sujetos, los varones teólogos. Ha cambiado la percepción, pero sobre todo ha cambiado el marco en el que damos sentido y explicamos fenómenos que con las epistemologías y teorías científicas y teológicas anteriores resultaba imposible.

1. La Teología, la ciencia y el feminismo: cuestiones de epistemología

La teología feminista no deja de someter su pensamiento, en metodología y en contenido, al esfuerzo continuado de autocrítica en sus relaciones con las disciplinas científicas, con la teología tradicional y las contextuales, con las teorías feministas y con el método mediante el cual percibe la realidad, se formula preguntas, las inserta en un contexto e intenta responderlas con la explicación, la interpretación y la prospección.

1.1. El feminismo como crítica a la ciencia

Es preciso mencionar algunas cosas que, no por sabidas y dichas, están asumidas. Mi experiencia docente universitaria me indica lo lejos que estamos todavía de asumir la crítica de la filosofía de la ciencia llevada a cabo por el feminismo y por la física cuántica en las últimas décadas. La ciencia, hasta ahora, se explicaba como el intento de *describir* y *explicar* fenómenos y dar cuenta de sus causas; el intento, igualmente, de *predecir* y poner en práctica la teoría a que dan lugar las conclusiones extraídas. El método científico, hasta ahora, parte de unas hipótesis de investigación y las contrasta o verifica según unos principios adecuados al objeto que se estudia. Esta perspectiva, como decía, ha sido contestada por el feminismo

y la física cuántica, que han puesto irreversiblemente en crisis en modelo determinista heredado de la modernidad⁵.

La filósofa de la ciencia Sandra Harding, en una de sus primeras obras (1987), distingue tres rasgos en la metodología feminista de las ciencias sociales que hoy todavía podemos asumir: la incorporación de la experiencia de las mujeres a la investigación científica, considerar a las mujeres como las destinatarias (aunque no exclusivas) de sus investigaciones y la inclusión de la subjetividad de la persona que investiga (y sus contextos, lógicamente) como tema explícito en el mismo plano crítico de lo que se va a investigar y de la metodología que se va a utilizar⁶.

La experiencia de las mujeres, es fuente y punto de partida científico teórico y empírico nacido de la constatación de que hay fenómenos que constituyen problemas para los hombres pero no para las mujeres, así como características derivadas de la perspectiva de los varones, maneras de ver la realidad que difieren bastante de las de las mujeres. Y por otro lado hay experiencias de mujeres, fenómenos y maneras propias de entender la realidad que necesitan una explicación, pues sin ella todo lo que concierne a las mujeres queda esencializado. Esta experiencia delimita objetos que resultan adecuados para las ciencias, especialmente las sociales. La idea de que los problemas pueden ser delimitados, definidos y estudiados aisladamente de las personas para quienes son tales, queda desbaratada cuando la incorporación de la experiencia de las mujeres demuestra que no hay problema sin sujeto. Un problema es siempre problema-para-alguien. Una de las características de la investigación feminista es que delimita su problemática desde la perspectiva de la experiencia de las mujeres y la utiliza como índice significativo de realidad contra la cual deben ser probadas las diferentes hipótesis. Por ejemplo, la experiencia de la menopausia de muchas mujeres de generaciones pasadas no era traumática, sino que los cambios físicos, psíquicos y sociales se desarrollaban en consonancia con el contexto histórico en el que se daba. En menos de un siglo, sin embargo, una determinada concepción de la ciencia médica y psicológica relativa a las mujeres decidió, con sus métodos supuestamente precisos e incontestables, demostrar que la menopausia era un problema para las mujeres. Y esta hipótesis convertida en tesis irrefutable, a su vez, se convirtió en creencia, de forma que en lugar de tener en cuenta la experiencia de las mujeres, se tuvo en cuenta lo que los varones científicos creían, y deseaban, que fuera la menopausia. El estudio y el análisis no sólo de los contenidos sino de los

métodos y los supuestos o puntos de vista que hay detrás, ha mostrado sobradamente que allí se escondía un viejo temor a la potencia de las mujeres que se liberaban de las servidumbres y los servicios de la procreación, la crianza y la educación. Las mujeres menopáusicas eran libres, tenían experiencia y un gran acervo de sabiduría, autoridad y control sobre la vida.

¿Cómo iba a permitir el patriarcado que accedieran a un tiempo, que se iba prolongando en años de vida, de desarrollo y potencialidades, de libertad y creatividad? De este modo hizo de la menopausia una enfermedad y acentuó la idea de que las mujeres caían en picado en todos los aspectos: dejaban de ser deseables, ágiles, bellas, madres, esposas sumisas, etc. etc. De nuevo la sociedad se encontraba con un ejército de mujeres *excedentes*. La importancia de la incorporación de la experiencia de las mujeres está ampliamente reconocida en las ciencias sociales. Por primera vez se puede esperar que sean las mismas mujeres quienes confirmen lo que las ciencias dicen que son las experiencias de las mujeres⁷. Experiencias, además, en plural, intentando evitar cualquier tipo de esencialismo agazapado en el singular⁸, que diluye la condición subjetiva de cada una de ellas en la que se incluyen la raza, la edad, la educación, la religión... y los mil condicionantes de su singularidad, dentro de un contexto político de lucha continuada⁹.

Una de las acusaciones que las pensadoras e investigadoras feministas han escuchado y tomado en serio es que la ciencia y la metodología feministas se dirigen a las mujeres (sólo a ellas), algo considerado parcial y limitado, amén de sesgado y, por lo tanto, irrelevante para la verdadera ciencia y sus métodos presuntamente asépticos, neutrales y de alcance universal.

Sin embargo, como todo/a científico/a sabe, no puede separarse el/a destinatario/a de una determinada investigación del problema que la origina y que desencadena el proceso de estudio. Resulta lógico que cuando el problema (problema-para-alguien) parte de la experiencia de las mujeres, sus resultados les afecte a ellas en primer término y, por lo tanto, a ellas vayan dirigidos predominantemente. La vertiente política de las investigaciones feministas manifiesta que su principal preocupación es proveer a las mujeres de recursos, explicaciones, instrumentos... que resuelvan sus problemas específicos y responda a sus preguntas, necesidades e inquietudes.

Las ciencias, incluidas las ciencias naturales, van aceptando la necesidad de explicitar el contexto de la investigación y, al menos teóricamente, están de acuerdo en que existe una influencia del/a investigador/a, por

mínima que sea, en el objeto de estudio, la formulación de la teoría previa, la selección metodológica...¹⁰ Las investigadoras feministas han sido implacables consigo mismas en esta cuestión¹¹. Ellas, mucho antes de que se alcanzara cierto consenso, han ido incluyéndose críticamente como un elemento a controlar junto con el resto de las variables de control en una investigación. Explicitando su propio contexto explicitan directa o indirectamente el contexto sociopolítico y cultural de su estudio, estableciendo con mayor rigor sus límites y posibilidades.

Esta característica, que muchos y algunas han considerado y siguen considerando una confirmación de la parcialidad y sesgo de la perspectiva feminista de las investigaciones científicas, es, por el contrario, objeto de sano orgullo para numerosas mujeres. Gracias a dicha explicitación resulta más difícil bajar la guardia sobre los elementos que toda investigación honesta debe controlar. Gracias a ella aporta más y más datos de verdad y permite una mayor libertad y, paradójicamente, objetividad, en el proceso y en los resultados de las investigaciones. Ello implica incluir la subjetividad en la teoría del conocimiento, en la metodología y en el/los método/s. De esta forma la subjetividad no se cuela de rondó ni se enmascara ni ejerce una influencia perniciosa, como haría (y ha hecho) en el caso de permanecer inconsciente, expuesta a los manejos de las defensas (patológicas) que burlan nuestros controles racionales¹².

Incluir la subjetividad, sin embargo, no significa dejar de distinguir *objetivamente* entre el yo que investiga y el objeto de investigación. Tampoco significa desacreditar el imperativo de *neutralidad*, sino suprimir la dicotomía entre objetivo/neutral y subjetivo/parcial estableciendo entre los polos una línea de continuidad y comunicación. Según Diana H. Maffia, las dicotomías son especialmente problemáticas puesto que afirman constructos exhaustivos y excluyentes, no complementarios o interdependientes que pudieran funcionar como modos “mixtos”¹³. Puesto que el método científico requiere determinadas dosis de objetividad, es preciso contar con la subjetividad que permite una mejor comprensión del objeto, un acercamiento más libre y un compromiso mayor con su estudio¹⁴. La subjetividad consciente y sometida a crítica dentro del mismo proceso de investigación se convierte, así, en uno de los mejores instrumentos de conocimiento objetivo. Esto significa que podemos sustituir la dicotomía subjetivo/objetivo por una creativa y fecunda *paradoja* que frena los desplazamientos jerárquicos entre los polos, manteniendo la necesaria tensión

requerida por el mismo trabajo de relación con el objeto de estudio y conocimiento. De esta manera evitamos someternos a la opción simplista del fuerte corsé de la objetividad, o sucumbir a los caprichos de la pura subjetividad¹⁵. La disolución de la dicotomía y su conversión en paradoja no resta sentido a los términos sino que se niega a conceder valor absoluto a su estructura de oposición irreconciliable.

1.2. La teología y la ciencia feminista

Hace más de 10 años Pamela Dickey Young en su obra sobre el método de la teología feminista¹⁶, encontraba unas coincidencias entre las diferentes corrientes de la teología feminista y entre todas ellas y el feminismo en general, coincidencias básicas que todavía tienen vigencia. Destacamos tres: a) la teología es patriarcal y se ocupa básicamente de los varones. Cuando trata de las mujeres o se dirige a ellas lo hace de forma negativa, como si las mujeres fueran la excepción de lo humano y, en muchos casos, su desviación. Esta teología está dirigida a los varones; b) la teología ha ignorado o caricaturizado a las mujeres y sus experiencias; y c) la naturaleza patriarcal de la teología ha tenido consecuencias nocivas para las mujeres.

1.3. Teología feminista ¿científica?

La teología feminista, con las distancias pertinentes por lo que a su peculiaridad epistemológica se refiere, asume muchos de los postulados desarrollados por las filósofas de la ciencia, por las mismas científicas y por la tarea de revisión crítica que muchas autoras y algunos autores han realizado en lo relativo al método científico¹⁷. Como a las teóricas feministas, a las teólogas nos corresponde la tarea de analizar los sesgos androcéntricos, patriarcales y sexistas de la teología tradicional y moderna en los contenidos, los significados inscritos en el lenguaje, la práctica de la investigación, y los mecanismos de exclusión.

Como queda dicho sumariamente en la introducción, compartimos algunos de los objetivos de los enfoques feministas, tales como *alfabetizar* en la teología de las mujeres, reformar las instituciones en las que se produce el pensamiento teológico y, en definitiva, reformar la misma teología. En este sentido, como indican algunas teólogas feministas¹⁸, la tarea adquiere una importante dimensión política. Como nuestras compañeras, las teólogas feministas también deseamos que este saber no implique des-

igualdad ni discriminación social, económica, política, religiosa e investigadora. Las teólogas, lo mismo que las científicas feministas pretenden desterrar de la ciencia el androcentrismo y el sexismo, pretendemos para la teología en sus diversas disciplinas desterrar el androcentrismo y el sexismo patriarcal (de *kyrios*, señor). Como en las ciencias y los demás saberes, en la teología la perspectiva androcéntrica y la ideología sexista influyen en todo el procedimiento del quehacer teológico, que es decir: el objeto de estudio, la selección de materias y disciplinas, la elección de la metodología, la decisión acerca de los criterios mediante los cuales los datos se consideran significativos, la formulación de los marcos teóricos (filosóficos, históricos, lingüísticos, antropológicos, culturales, etc.) y las teorías explicativas, los criterios hermenéuticos, las orientaciones para el uso (prácticas y rituales) de los resultados.

Por ello la teología feminista ha incluido, como primera medida metodológica, hacer visibles los sesgos, o lo que es lo mismo, dismantlar la naturaleza ideológica (impregnada de valores y *a priori*) de su propia tarea. Ha ido desmitificando los mitos que subyacen a los distintos saberes, especialmente a las ciencias naturales¹⁹, también a la teología patriarcal tradicional, a saber: la objetividad, la neutralidad y la racionalidad. La misma retórica científica contribuye a ello mediante la construcción de un método formal de comunicación que oculta los procesos de la toma de decisiones. Oculta, igualmente, los conflictos a los que tiene que hacer frente en el proceso de investigación. Enmascara y oculta la participación del sujeto activo mediante el uso de un estilo impersonal y aséptico, dando la impresión de que no existe un yo investigador²⁰.

Los trabajos de las teóricas feministas sobre los sesgos de diferentes saberes y disciplinas científicas, con sus propuestas alternativas, manifiestan la necesidad de tener en cuenta las relaciones entre saber-ciencia y sociedad-historia, puesto que sus relaciones son de doble dirección: los saberes y las ciencias influyen en la sociedad y ésta, a su vez, tiene efectos epistemológicos que afectan al conocimiento. Se impone la lucidez, la explicitación y la negociación, ya que las teorías son consideradas más o menos válidas de acuerdo con las imágenes dominantes en una determinada sociedad. La importancia dada al método, sin embargo, pese a ser crucial, también ha puesto de relieve sus límites al poderse demostrar que la excesiva atadura al mismo entorpece el avance de un determinado conocimiento en lugar de facilitar²¹.

2. La metodología científica feminista y la teología

2.1. La trayectoria científica de la metodología teológica feminista

En opinión de Rebecca S. Chopp, la teología feminista ya cuenta en su haber con tres grandes contribuciones teórico prácticas: a) su énfasis y práctica de la contextualidad; b) la introducción del género como categoría de análisis y c) la posibilidad de transformación creativa que poseen los símbolos cristianos²².

Según esta misma autora la teología feminista comparte 5 puntos básicos: 1) el método general como una teoría pragmático-crítica (histórica y socialmente contextual); 2) su pretensión emancipatoria y transformadora del sufrimiento (pecado que destruye al ser humano y su entorno ecológico); 3) estrategias de ideología crítica como la deconstrucción y la hermenéutica de la sospecha en orden a desenmascarar las múltiples y entrelazadas distorsiones producidas por las relaciones entre conocimiento, poder, opresiones e intereses creados del sistema patriarcal intra y extraeclesial; 4) su carácter prospectivo puesto que ofrece una visión creativa y alternativa de la persona, la realidad, el mundo, la naturaleza... Su reconstrucción de la teología cristiana es utilizada para anticipar aquí y ahora las posibilidades del Reinado de Dios; y 5) combina ética y epistemología, convencida de que el bien y la verdad se encuentran estrechamente relacionadas.

Estos puntos básicos compartidos no quieren decir que no existan diferencias, a veces muy profundas, en cada uno de los puntos, que han abierto debates de fondo muy lejos todavía de finalizar. Estos debates se sitúan, en algunos casos, en la misma línea de las discusiones feministas de otras ciencias. En otros se trata de cuestiones compartidas con otras perspectivas teológicas (de la liberación, contextual, étnica, etc.).

Entre los debates abiertos podemos citar el que se origina en torno a la *diferencia y las diferencias*. Intenta responder a preguntas relacionadas con el lugar del género en las opresiones derivadas de cierta comprensión de las diferencias humanas: ¿es el género una diferencia entre otras?, ¿de qué manera afectan las otras diferencias al género y el género a las otras diferencias?²³. Otra de las cuestiones tiene como tema central la autoridad y la legitimación de la teología y desde la teología para la vida, en particular para la vida de las mujeres: ¿puede la teología feminista considerar el cris-

tianismo como norma universal autorizada y válida?, ¿el valor de las normas depende de la autoridad que les concede cada sujeto y cada comunidad, en la línea del constructivismo social? No faltan posturas intermedias que en un intento de no radicalizar los términos del debate desean conseguir acuerdos en algún tipo de normatividad contextual. En este sentido adquiere un lugar fundamental el debate sobre la importancia epistemológica de la experiencia de las mujeres para la teología feminista, en eso que algunas teólogas han dado en llamar el *privilegio epistemológico*²⁴. Este privilegio es objeto de un intenso debate crítico, pues sobre la aceptación general de la contextualización y del valor de la experiencia de las mujeres, en muchos casos se reprocha su parcialidad, acusándola de reducir todas las opresiones históricas a la opresión del género, como si éste fuera el prototipo de opresión humana. En los últimos años, y en común con el resto del feminismo, se ha recrudecido el debate teórico y práctico sobre la autoridad (y el poder) de las mujeres en la producción de teología: ¿de dónde les viene la autoridad?, ¿quiénes autorizan a quiénes y sobre qué criterios para hacer teología? ¿qué relaciones existen entre el conocimiento, el poder, la autoridad, la ciencia, en la perspectiva de la teología feminista?²⁵.

2.2. Contextualización²⁶

Nacida dentro de los movimientos emancipadores del siglo XIX en Occidente, la teología feminista se ha ido desarrollando en el s. XX, especialmente en su segunda mitad, abarcando transversalmente la raza, los lugares geográficos, los contextos culturales y las diferencias confesionales. Habría que hablar de teologías feministas en plural, pues los contextos, más y más diversificados, aportan pluralidad a la teología feminista, pero, a mi modo de ver, también podemos hablar de teología feminista en singular dentro de los diversos contextos, de manera que podamos establecer principios abstractos y generales sobre los que poder comparar críticamente cada una de sus realizaciones contextuales. Somos conscientes de que, en este punto, nos situamos en el centro de un debate todavía vigente y de mucha importancia²⁷.

La teología feminista actual tiene atributos que la colocan en sus respectivos contextos, más sociales y políticos cada vez, y menos ceñidos a lo geográfico espacial, como sugieren las denominaciones *mujerista*, *womanista*, *latinoamericana*, *queer...* americanas, referidas a las diferencias de raza, estatus económico y a los condicionantes de la inmigración, por poner un ejemplo. Es una teología plural y de alcance sociopolítico que se

encuentra en el mundo académico y en gran medida nace y se mantiene en él, pero rebasándolo. Su condición crítica y libre, su naturaleza iconoclasta con el sistema tradicional y patriarcal de la teología tradicional, la mantienen todavía en un estado de tensión conflictivo con la mayoría de las instituciones en donde se ha generado, se sostiene y se legitima “la” teología. Eso explica que la teología feminista tienda a dejar los espacios tradicionales del mundo del pensamiento y la docencia, para crearse los suyos propios. Estos nuevos ámbitos y foros, desde los *College*, departamentos dentro de facultades de teología o de filosofía, institutos dependientes de universidades civiles, o independientes, hasta los grupos de mujeres, comunidades alternativas y jornadas o foros específicos, teólogas *free-lance* (en número creciente) se configuran en estrecha relación con las posibilidades económicas con las que cuentan²⁸ y con el prestigio y autoridad que van generando en torno de sí. A la vez están condicionados por la disposición a expandirse, o la decisión de adaptarse a los límites que imponen las instituciones y contextos.

La teología patriarcal, como otras ciencias humanas y sociales, es un producto originado en un momento preciso de la historia. Como recuerda M^a Ángeles Durán acerca de toda ciencia, la teología se ha producido socialmente para fines específicos y éstos han marcado con la huella de su contexto original el curso de su posterior desarrollo²⁹. Al afirmar que la introducción de la cuña temporal en la ciencia la vuelve más modesta y le hace perder parte de su fuerza coercitiva, se pregunta *¿quién puede creer que la ciencia de hoy dice la última palabra cuando se recuerdan las palabras de la ciencia de ayer o de anteayer?* La historia de la teología, en efecto, pone de relieve su carácter coyuntural que nos lleva a preguntar, utilizando el mismo interrogante, *¿quién puede otorgar la última o definitiva palabra a la teología de hoy, cuando recordamos las palabras de la teología de ayer y anteayer?* Este recuerdo hace posible la explicación de las razones por las que “la teología”³⁰ hoy es la que es, en lugar de ser de otra manera. La contextualización histórico crítica incluye en la metodología feminista la posibilidad de desvelar no sólo quiénes hicieron esta teología, sino a costa de quiénes, manifestando ese enorme agujero en el que caben todas y todos quienes fueron excluidos de ella pues ni intervinieron en su construcción ni fueron considerados sus destinatarios.

La teología patriarcal, por tanto, no ha sido ni es la única posible³¹. La teología feminista tiene una primera y básica función, esto es: hacer visible la

perspectiva de género de cualquier teología. O sea, mostrar que no existe una o “la” teología, neutral, normal, sin adjetivos, pues esa teología es teología de varones, hecha por ellos, en un marco patriarcal y adrocéntrico, sexista y misógina, además, en muchos casos. Distanciarse históricamente permite darse cuenta de que la teología tampoco se encuentra por encima de las personas, grupos y sociedades que le dieron forma y la sostuvieron en función de sus propios intereses, pues la teología patriarcal ha sido y es, en su inmensa mayoría, un discurso originado desde el poder, el mismo que pone precio a su legitimación utilizándola para su servicio y sospechando de la validez científica de otros discursos que no puedan ser utilizados para dichos fines. La inclusión de la contextualización socio histórica y los intereses estructurales y políticos de la teología patriarcal, es un requerimiento de honestidad científica.

La teología feminista hispanohablante tiene, a mi modo de ver, tres grandes contextos sociogeográficos que configuran sus peculiaridades: el estado español, las naciones latinoamericanas, incluido Brasil y los grupos hispanos en América del Norte (USA y Canadá) Sobre la historia y contextualización de la teología feminista en el estado español ya se han ocupado de escribir algunas teólogas, sociólogas y activistas³² feministas, recuperando la memoria de quienes antes, durante y después de la dictadura franquista han preparado el terreno a la actual teología feminista de este país. Como ha ocurrido en otros lugares y ámbitos, la teología feminista española debe mucho al mejor pensamiento de sus feministas, filósofas y sociólogas particularmente, que se atrevieron a confrontar críticamente a las mujeres católicas practicantes con sus preguntas y sus desafíos³³. Y en este contexto debemos incluir, además, a ciertos núcleos de religiosas más comprometidas explícitamente con la causa de las mujeres que comenzaron a pensar, escribir y enseñar teología feminista en épocas y contextos en los que era una rareza y total novedad³⁴ y cuyas primeras receptoras y difusoras fueron religiosas comprometidas en el ámbito de la acción social y algunas en formación. Ellas comenzaron a estudiar teología en las distintas facultades y seminarios.

La teología feminista española, tiene más historia que producción formal. Aunque poco a poco se está volviendo a su propio entorno en un intento de mayor contextualización, se siente más configurada por la teología feminista anglosajona pero se inserta, cada vez más y mejor, en la centroeuropea³⁵ a la par que se va creando su sitio como teología hecha en el Sur de Europa. En este país, como en muchos otros de Occidente, la teología feminista no puede caminar de espaldas al resto de la reflexión y de la ciencia en pers-

pectiva feminista que se sigue llevando a cabo, tanto en los ámbitos tradicionales como en los alternativos³⁶. La reflexión feminista y la ciencia feminista siguen siendo el contexto en el que ella tiene lugar incluso cuando los contactos entre el ámbito civil y el teológico no son todo lo frecuentes y fluidos que desearíamos³⁷. No hay duda de que esta separación que permite la sospecha de recelos mutuos pertenece al ámbito contextual del estado español, a la problemática social específica derivada del nacionalcatolicismo de la época franquista.

La metodología de la teología feminista española tiene como desafío una mejor contextualización, que implica tener en cuenta no sólo la cambiante experiencia de las mujeres en la última década, sino también llevar a cabo un mayor y expreso diálogo con la producción científica y filosófica feminista³⁸. Esa necesidad de mayor y mejor contextualización pide mayor diálogo ecuménico e intercultural, pues no podremos hacer una buena teología feminista que tenga el impacto deseado en los niveles religioso y eclesial, social y político, académico y experiencial, más que si tenemos en cuenta los cambios que van configurando el panorama de las mujeres y varones en el estado español.

La *teología feminista latinoamericana*³⁹ se define, según una de sus teólogas, como una reflexión crítica desde la experiencia de las mujeres dentro de la propia práctica socioeclesial e intelectual, que intenta crear una nueva civilización basada en la justicia, integridad humana, equilibrio ecológico y bienestar de la totalidad de la creación⁴⁰. Tiene un propósito concreto y es acompañar y animar los diferentes compromisos de las mujeres en la transformación de las estructuras y teorías que niegan, limitan o impiden la total integridad de las mujeres en todas sus dimensiones, sobre la base de la afirmación cristiana de la dignidad de la persona. Como otras teologías feministas, es crítica con todas las opresiones provenientes del patriarcado, de su marco sociocultural. En sus comienzos tomó una buena parte de su utillaje teórico práctico de la metodología de la teología de la liberación de la que en los últimos años se ha ido separando. En esta trayectoria de autonomía ha tenido una importancia decisiva la incorporación de la categoría analítica del género⁴¹ que ha recolocado la misma metodología y ha decantado sus instrumentos conceptuales y de método sobre la base de la experiencia diferencial de la opresión de las mujeres, las más empobrecidas entre los seres humanos empobrecidos. La teología feminista latinoamericana incorpora en su metodología la crítica explícita al colonialismo y en los últimos años

forma parte de las teorías y prácticas críticas con la globalización. La amplitud geográfica y la diversidad étnica y social de dicho ámbito han propiciado una rica diversidad de expresiones⁴².

La *teología feminista de ámbito geográfico norteamericano* no es uniforme. Mientras que una parte se integra en la perspectiva de la teología de la liberación, otra ha dado en llamarse *mujerista* para afirmar sus rasgos diferenciales no sólo étnicos sino, sobre todo, sociales. El idioma de la producción se ha ido deslizando cada vez más del castellano al inglés⁴³.

2.3. Conceptos fundamentales: experiencia, género como categoría analítica, teología

Hemos mencionado con frecuencia algunos términos como si su significado pudiéramos darlo por sabido, cuando en realidad no es así, de forma que, aunque sea someramente, recuperamos categorías, conceptos e instrumentos presentados al comienzo, especialmente aquellos más generales como *experiencia, categoría analítica de género y teología*.

Experiencia, según su etimología, viene del verbo latino *experior*, que significa arriesgarse en un viaje. Pero también hace referencia al participio *peritus*, que es el resultado de ese camino arriesgado. Por tanto es una experiencia que se refiere a un tipo de conocimiento práctico (experimentar) y a los resultados (una persona perita o experimentada).

Género lo tomamos como una categoría analítica, es decir, como aquellas atribuciones culturales e históricas designadas por el patriarcado a las diferencias biosexuales, enfatizando esas diferencias por encima de las semejanzas. Los niveles diferenciados entre hembra-macho, femenino-masculino y mujer-hombre, han llegado a superponerse como si fuera algo normal y natural. La metodología feminista convierte al *género* en una categoría de análisis aplicada transversalmente a cualquier objeto de estudio.

Teología es un término que se ha visto afectado por la perspectiva feminista. E. Schüssler Fiorenza en lugar de asumir el sentido tradicional de la teología como *fidens quaerens intellectum*, la fe que busca comprender, extiende su significado crítico y parte del sentido literal etimológico del término griego⁴⁴: *theo-legein* que significa hablar de lo divino y se fija especialmente en el punto de partida, la fe y la búsqueda. De este modo, la *theo-legein* se entiende como una actividad específica, un camino y no como una meta. Además, al ser *Theo-logos* se convierte en palabra y enseñanza sobre

Dios. El marco epistemológico, político y liberador del feminismo convierte esta actividad buscadora, esta palabra y enseñanza en instrumento liberador y no en un simple producto discursivo, un dato o un depósito siempre susceptible de explicación. Por tanto, sobre la base de los supuestos de esta autora, la teología feminista puede ser entendida de estos distintos modos:

Como actividad continuada, un proceso de exploración acerca de cómo cristianas y cristianos podemos hablar de Dios en medio de las situaciones de este mundo, la mayoría de ellas en un ámbito patrikyriarcal.

Como actividad y práctica de dar nombre a la divinidad, que implica relativizar y cuestionar todo nombre de Dios⁴⁵.

Como práctica intelectual y espiritual que intenta analizar y modificar críticamente los modos en que se habla de y sobre Dios en el mundo.

Como práctica eclesial, social y política orientada a la liberación de las mujeres, a la consecución de sus intereses, especialmente de quienes se encuentran luchando por sus derechos fundamentales en la base de la pirámide del patriarcado.

Todo ello remite, como ya lo indica la misma Schüssler Fiorenza, al ámbito o contexto evangélico del Reinado o *Basileia* de Dios, proyecto liberador de Jesús de Nazaret. Así, la teología feminista, en cuanto teología científica, no acepta la oposición fe-ciencia, sino que afina sus instrumentos críticos, consciente de su punto de partida (la experiencia de las mujeres y la fe), su ámbito (la comunidad teológica feminista, dentro de la iglesia de las mujeres, abierta e inclusiva) y su horizonte (el Reinado o Basileia de Dios, ya presente intrahistóricamente).

La otra línea crítica con el término entiende la teología como crítica cultural, correctivo a conceptos definidos y encorsetados⁴⁶. La tomamos en su cercanía al significado de *logos* como traducción del hebreo *dabar*. El significado semita de este término abarca la palabra y el acontecimiento sin romper su relación mediante las dicotomías occidentales, herederas de la tradición grecolatina, entre palabras y hechos. Esta ruptura entronca con la experiencia más unitaria de las mujeres a lo largo de los siglos y en la actualidad, puesta de manifiesto en los diferentes feminismos. Si extendemos el horizonte de exploración en este sentido nos damos cuenta de que la teología feminista ha ido desplazando su interés del ámbito de la religión al de la espiritualidad, a medida que ha ido encontrando dificultades en las instituciones religiosas, pero, sobre todo, empujada por sus mismos puntos de partida. No se trata, evidentemente, de oponer religión a espiritualidad,

sino de no quedar atrapada en la primera. El ámbito de la segunda, tal y como se va entendiendo el término espiritualidad (la búsqueda humana del sentido), ha abierto mundos nuevos a la teología feminista, especialmente cuando intenta dialogar con las inquietudes y necesidades de las mujeres y de todos los humanos, cuando subraya su dimensión política y cuando se abre al ecumenismo y la interreligiosidad. Esto nos lleva a establecer, siquiera mínimamente, el marco en el que puede desarrollarse atendiendo a rasgos propios de nuestro contexto español.

3. Sujeto, objeto y contenidos de la teología feminista

3.1. Las mujeres como sujeto

Los procesos de observación rigurosa, precisamente porque piden objetividad y atención a una realidad que no siempre es personal ni atañe directamente a quien observa, investiga y piensa, requieren el cultivo de los procesos psicosociales y mentales de la empatía⁴⁷. La metodología de la teología feminista se empeña en ser inclusiva, incluso en el caso de que se equivoque, no consiga lo que desea o no haya logrado afinar sus instrumentos para ello. ¿Cómo puede una teóloga feminista, en cuanto sujeto cognoscente, incluir en su tarea científica a las y los marginados? Nos atrevemos a incluir algunas propuestas⁴⁸:

- a) En primer lugar reconceptualizando los rasgos diferenciales. En lugar de considerar la raza, la etnia, el género, la clase... como una serie de propiedades fijas de individuos y pueblos⁴⁹ podemos entenderlos como vinculaciones teniendo en cuenta el carácter fluido e interactivo de la identidad individual y colectiva⁵⁰
- b) En segundo término desplazando la atribución del racismo, sexismo, clasismo... de los individuos a los sistemas, es decir, a las estructuras sociales que los incorporan, mantienen y alimentan. La teología feminista no puede perder de vista que lo personal es político, de forma que en lugar de quedarse en el análisis de los problemas en su vertiente individual (sin que ello suponga merma de su importancia, ya que constituye su punto de partida) debe recolocar los problemas en un ámbito socioestructural y político⁵¹.
- c) Y en tercer lugar interrelacionando los diferentes niveles de opresión, como ha indicado desde hace muchos años Elizabeth Schüssler Fiorenza⁵².

Todo ello requiere el marco de la igualdad, el único en el que se pueden reivindicar, validar y homologar el valor de las múltiples diferencias que constituyen la singularidad de cada individuo, algo que remite al evangelio y que la teología feminista no puede ni debe olvidar nunca.

3.2. Sujetos destinatarios

¿A quién va dirigida la teología feminista? La mayoría de quienes escuchen esta pregunta pensará automáticamente en las mujeres y en un público académico. Sin embargo, aunque no se puede negar que serían las primeras destinatarias, no sería justo ni exacto reducir su público a ellas, pues iríamos en contra de todo cuanto acabamos de decir acerca de lo que es y queremos que sea la teología feminista. Si ella tiene su contexto en la comunidad de iguales y se orienta al proyecto evangélico del Reinado o basilea de Dios, debe dirigirse a cualquier sujeto, mujer o varón, dispuesto a mirar la realidad desde el punto crítico y liberador feminista.

Tampoco podemos reducir la teología feminista a destinatarias y destinatarios exclusivamente académico. Puede que en un primer momento, por la necesidad de una metodología y vocabulario propio y específico, se articule en un ámbito académico, pero su finalidad es traspasarlo y llegar a toda persona interesada, conectar con la vida cotidiana y poder incidir en ella. Por esta razón la teología feminista precisa de la divulgación y lo cierto es que todavía contamos con pocas divulgadoras y divulgadores.

3.3. Contenidos y disciplinas

La teología feminista se ocupa no sólo de las disciplinas y materias propuestas en los programas de estudio reglado en las facultades de teología, sino que abarca otras materias relacionadas con aspectos de la realidad que han emergido en los últimos decenios, especialmente en relación con las mujeres, y se ocupa de aquellas cuestiones que la teología patriarcal y de varones ha relegado por considerarlos impropios. Tal es el caso del cuerpo, por ejemplo. Por esta razón, junto con otras motivaciones, el método intenta ser interdisciplinar, orientado a la búsqueda y en diálogo no sólo con otras ciencias, sino también con otras culturas y otras religiones, en diálogo, igualmente, con los distintos feminismos y los movimientos actuales de liberación de las mujeres.

De todas formas, puesto que abarca la totalidad de la existencia del ser humano en relación con la Trascendencia, normaliza en lo posible su currículum adoptando la formulación de las mismas disciplinas de la teología masculina y patriarcal, afectando mucho más a sus contenidos gracias a la perspectiva feminista.

Conclusión

En consonancia con lo expuesto, y a modo de conclusión, planteamos cuestiones abiertas y tareas, en primer término, y puntos de llegada que son, como decíamos al principio, puntos de partida, en segundo y último lugar.

1. Cuestiones abiertas y tareas

Desde el punto de vista metodológico la TF todavía encuentra desafíos y, por ello, tiene diversas cuestiones abiertas, de las que sólo voy a citar algunas.

- 1) Acerca de *lo que debe incluir en su epistemología*, la TF ha de tomar en serio la generosa e integradora corriente del pensamiento complejo y, dentro de ella debería hacerse con categorías tan fecundas y de tanta resonancia bíblica y cristiana como las de orden/caos, autoorganización, emergencia, multicausalidad, etc.
- 2) En segundo término urge que la TF explicité sus marcos teóricos alternativos ante las diferentes corrientes de pensamiento feminista, utilizando sus propios recursos metodológicos que rompan las dualidades negativas todavía presentes y reforzadas en el feminismo como teología-espiritualidad, teología-ciencia y, sobre todo, sagrado-secular
- 3) Es de gran importancia para la TF apuntar epistemológicamente a la totalidad de la existencia y su sentido, en relación, sobre todo con el problemático discurso de la identidad. Estoy convencida de que contamos con instrumentos metodológicos originales para articular la igualdad y las diferencias, y esto también urge.
- 4) En continuidad con lo precedente, la TF debe arreglárselas, metodológicamente hablando, para incluir lo no explicable racionalmente, lo no predecible y los saltos de la causalidad lineal desde el ámbito de la dimensión religiosa y de fe, en la dimensión racional y razonable que caracteriza no sólo su propio discurso teológico, sino el mismo concepto de sujeto. Tengo la sospecha de que esto sólo puede hacerlo la TF y, de ella, aquella corriente que sea tan audaz como

para entrar con toda fuerza y rigor en la realidad experiencial de numerosas mujeres, más que varones, que se arriesgan a expandir su conciencia, a traspasar los supuestos límites de lo empírico y adentrarse en esos mundos desconocidos de los que hasta el momento sólo daba cuenta la experiencia religiosa y ahora se proyecta sobre la ciencia ficción y prácticas llevadas a cabo, peligrosamente, por la Nueva Era.

Debe incluir, además, en el marco de la teoría feminista la explicitación de la historicidad no sólo de la reflexión teológica patriarcal, sino de la misma religión y sus instituciones.

- 5) Por último, y en quinto lugar, ha de recuperar metodológicamente el propio discurso teológico feminista de la profundidad que alcanza la igualdad humana, mediante la cual se hacen posible no sólo las diferencias sino la singularidad.

En resumen, las aportaciones metodológicas de la TF al feminismo se encuentran más en las categorías y los marcos, que en los instrumentos conceptuales o métodos, que aparecen más desarrollados y útiles en la teoría feminista y de los que seguimos nutriéndonos las teólogas feministas. Nos toca, por tanto, tomarnos en serio el deber solidario de prestar atención a nuestras aportaciones originales y la generosidad de ponerlas al servicio de quienes las quieran utilizar.

La teología feminista crítica, dado el actual contexto patriarcal, sigue siendo necesaria.

Como teología adjetivada y crítica la teología feminista tiene un carácter correctivo (deconstructivo) y renovador (reconstructivo) dentro de la iglesia, las religiones y, especialmente, la búsqueda espiritual de las mujeres. Su pretensión sigue siendo la transformación de las estructuras patriarcales que se oponen al proyecto de Jesús como *Basileia tou Theou* (Reinado de Dios).

2. Puntos de llegada que son también de partida

Consideramos como llegada y partida, los puntos siguientes:

- 1) En cuanto *tarea intelectual y proceso de búsqueda*, en el contexto de la teoría y ciencia feminista, y en diálogo con ella, la TF configura una metodología que incide directa e indirectamente en la selección

de su objeto de estudio y sus destinatarias/os, la aproximación manifestada en sus interrogantes y su modalidad de cuestionamiento, la organización articulada de los métodos seleccionados, la consciencia y control de la teóloga en su calidad de sujeto cognoscente investigador, la epistemología en la que se incluye y las prácticas en las que inciden sus resultados. El nuevo paradigma científico desafía su creatividad y le brinda categorías nuevas.

- 2) En cuanto *tarea conjunta*, la teología feminista requiere la construcción del *nosotras* como comunidad científica en la que se puede buscar, confrontar y apoyar las tareas individuales y donde se puede crear un proyecto común, a la par que nos reconocemos como autoridad siempre contrastada en el mismo proceso, lento y humilde de la búsqueda de la verdad y en el intento de hablar de y sobre la divinidad en nuestro mundo.
- 3) Y en cuanto *teología contextualizada*, la teología feminista española (extensa en cierto sentido al mundo hispanohablante) se siente desafiada en varios frentes:
 - un contexto social, cultural y religioso de creciente indiferencia en lo referente a la religiosidad institucional, pero en búsqueda de sentido y de espiritualidad, al que debe escuchar.
 - un contexto, además, cambiante y abocado a un multiculturalismo y multireligiosidad ante el que tendrá que prepararse ecuménica y creativamente.
 - un contexto sureuropeo empeñado en conseguir la ciudadanía plena para todos sus miembros, aliándose con todas las fuerzas intelectuales y militantes que luchan por superar la exclusión y explotación multiplicadora de la estructura piramidal patriarcal.
 - un pensamiento feminista de más de 30 años, prestigioso y autoritativo con el que puede y debe dialogar.
 - una teología patriarcal dentro de la que ha de seguir existiendo en la frontera como *residente extranjera*.

Notas

¹ Las investigaciones en filosofía e historia de la ciencia arrojan datos que lo confirman: muchos de los grandes descubrimientos científicos de los últimos siglos no se logran mediante las aplicaciones de un método, sino por otros caminos aparentemente menos rigurosos.

² Esta distinción no es tan clara si nos referimos a la temática, pues el discurso feminista incluye la reflexión teológica como parte de su todo, y además, en ese mismo orden cronológico, la TF constituyó el marco del nacimiento del feminismo práctico-teórico, como mostrará, más adelante, el texto sobre la historia de la teología feminista.

³ El público lector y el alumnado lo tendrá expuesto en los textos referentes a la hermenéutica y exégesis feminista.

⁴ Cf Thomas S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1962.

⁵ Para una perspectiva general que relaciona la modernidad con la posmodernidad puede verse José Luis PINILLOS, *El corazón del laberinto*, Espasa, Madrid 1998.

⁶ Cf. Sandra HARDING (ed.), *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Indiana U.Press, Bloomington 1987.

⁷ No lo que los científicos han dicho y dicen que son, o lo que ciertos contextos siguen afirmando.

⁸ Un buen trabajo crítico sobre los esencialismos acerca de las experiencias de La Mujer, o La experiencia de La mujer... puede verse en Ana M^a FERNÁNDEZ, *La mujer de la ilusión*, Paidós, Barcelona, 1993.

⁹ La explicitación de la pervivencia del feminismo en un contexto de lucha política es todavía necesaria, como indican no sólo las investigadoras científicas y las militantes, sino las mismas teólogas feministas entre las que podemos citar Elisabeth SHÜSSLER FIORENZA, *Jesus and the Politics of Interpretacion*, Continuum, New York, London 2000.

¹⁰ El/la observador/a modifica el objeto de su experimento.

¹¹ Es interesante constatar que antes de que fuera formulada la teología contextual como tal, las teólogas feministas ya llevaban décadas realizándola. Lo llevaban a cabo con límites, pero con no menos espíritu crítico como indica la progresiva incorporación de elementos llegados de ámbitos que al comienzo no se tenían en cuenta: los condicionantes de la raza, estatus económico, políticas imperialistas y colonizadoras...

¹² Los sistemas defensivos inconscientes no son necesariamente patológicos y las

defensas concretas, en los niveles individuales y sociales, cumplen habitualmente una función protectora. Sus manifestaciones han de ser analizadas y valoradas dependiendo de sus resultados y sus consecuencias. La racionalidad no tiene la única ni última palabra como prueba una gran parte del determinismo mecanicista que ha predominado en la aplicación de los principios de la modernidad, objeto, hoy, de una dura y justa crítica. Cf PINILLOS, *El corazón* op. cit.

¹³ Diana H. MAFFÍA, “Conocimiento y subjetividad”, en PÉREZ SEDEÑO, Eulalia y ALCALÁ CORTIJO, Pilar (coord.) *Ciencia y género*, Ed. Complutense, Madrid 1995, 329.

¹⁴ El miedo irracional a la irracionalidad del apasionamiento, la *vergüenza* de contar el apasionamiento de numerosos investigadores y científicos ha sido proyectado negativamente sobre el género femenino. Esta proyección ha impedido una serena reflexión sobre la importancia del entusiasmo, el apasionamiento comprometido y las acertadas intuiciones a las que tanto deben los grandes descubrimientos de la ciencia. Ha impedido que entren en el debate sobre la metodología y la teoría del conocimiento.

¹⁵ Cf Diana H. MAFFÍA, “Conocimiento...” art.cit.. 330.

¹⁶ Pamela DICKEY YOUNG, *Teología feminista, teología cristiana. En búsqueda de un método*, DEMAC, México 1993,17.

¹⁷ Aunque me referiré en femenino a las teólogas feministas, este plural es inclusivo de los teólogos feministas.

¹⁸ Las más conocidas como Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Rosemary RADFORD RUETHER, Ivone GEBARA... y otras menos conocidas en nuestros ámbitos como Mary HUNT, Louise SCHOTROFF, ...

¹⁹ No debe olvidarse que algunas ramas de la moral se apoyan en ciencias biomédicas, biológicas y naturales. A este respecto son iluminadores los estudios de algunas feministas como la antropóloga E. MARTIN (*The Woman in the body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon, Boston 1987) que ha hecho un estudio comparativo de las descripciones del proceso reproductor en diferentes culturas, tanto populares como científicas, concluyendo que todas ellas se basan y reflejan los estereotipos masculinos y femeninos del proceso de fecundación. Así, un manual de amplia difusión se refiere a la espermatogénesis como a una *hazaña*, y al ciclo menstrual como un *fracaso*, el resultado de un proceso de necrosis de las paredes del endometrio, con sus excreciones y restos inservibles. En el tratado de fisiología se dice que la hembra *se desprende* de un óvulo mensual, mientras que el macho *produce* diariamente cientos de miles de espermatozoides. ¿Cómo es que no se entiende la espermatogénesis como un fracaso masivo, cuando por la misma regla comparativa sería una conclusión más lógica...? ¿dónde puede demostrarse científicamente que el comportamiento del óvulo sea pasivo, con movimientos de barrido y expulsión de las trompas de Falopio y en cambio el espermatozoide se comporta de forma activa en relación con su rápido movimiento impulsado por su cola y su acción sobre el óvulo? Justamente porque se

hicieron estudios que desmontaban esta ideología, se pudo crear un modelo explicativo nuevo según el cual óvulo y espermatozoide se unen gracias a las moléculas adhesivas que hay en la superficie de cada cual. Sin embargo las metáforas precedentes, han sido sustituidas por otras no menos patriarcales, según las cuales el óvulo es ahora atrapador y encadenador de espermatozoides, convirtiendo así la acción del óvulo en agresión y al espermatozoide en la víctima. Véase ORTIZ GÓMEZ, Teresa, “Género y ciencia”, art. cit. 91.

²⁰ Cf Teresa ORTIZ GÓMEZ, “Género y ciencia”, art.cit. 88.

²¹ El rigor no ha de confundirse con la rigidez.

²² Lo que sigue se basa en Rebeca S. CHOPP, “Methodology” en RUSSELL, Letty and CLARKSON, J. Sharon (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, WJK, Louisville 1996, 182.

²³ No entraré en este debate puesto que la ATE dedica un volumen específico al tema como resultado de su seminario de metodología de género.

²⁴ Puede verse S.M. ST. VILLE, “Epistemological Privilege” en RUSSELL-CLARKSON, o.c. 84.

²⁵ Pamela DICKEY YOUNG (*Teología feminista, teología cristiana, o.c.*) aborda el método desde dos aspectos básicos: la experiencia de las mujeres como fuente y norma de la teología y la cristología y eclesiología como método en acción. Desde mi punto de vista su trabajo, con sus múltiples aspectos sugerentes, se encuentra demasiado orientado y abordado desde dentro de la teología.

²⁶ Cf. mayor y diversos desarrollos de los contextos en los artículos de este manual dedicados a la historia de la TF, en general, y en particular a la exégesis y hermenéutica, y a la teología sistemática.

²⁷ ¿No será esencialista tal propuesta en singular? ¿quién decide lo que define la teología feminista? ¿qué elementos consensuados deben integrar su descripción...? Este debate se encuentra en muchas otras cuestiones que tienen que ver con el feminismo. En español podemos consultar el monográfico de *Concilium* sobre los derechos humanos de las mujeres, especialmente el trabajo de Isabelle BARKER y Jasbir KAUR PUAR, “Problematización feminista del lenguaje sobre los derechos y conceptualizaciones universales sobre los derechos humanos”, *Concilium*, 298 (2002) 699-713. Lo que está en juego tiene repercusiones políticas de amplio espectro, como ocurre en otras cuestiones relativas a grupos marginados. Por citar algunos ejemplos: es muy conveniente al sistema capitalista imperialista y kiriarcal la atomización de las diversas corrientes para evitar el impacto de las redes y de los pactos entre mujeres; y viene siendo una estrategia común acentuar las diferencias sin contar con las únicas premisas que las garantizan, las premisas de la igualdad, a fin de enfrentar a unas contra otras en propio beneficio, distrayendo nuestros objetivos comunes y amplios...

²⁸ Este desplazamiento de los centros clásicos académicos lejos de ser un rasgo exclusivo de la teología feminista, aparece en muchos otros ámbitos del pensamiento feminista. En él se incluyen, además de los espacios mencionados, las

librerías de mujeres, como por ejemplo la Librería de Mujeres de Milán, vinculada a grupos feministas como Diotima o Hipatia, o el famoso grupo de Boston que investiga la salud de las mujeres desde las mujeres mismas (THE BOSTON WOMEN'S HEALTH COLLECTIVE, *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Plaza y Janés, Barcelona 2000).

²⁹ Cf M^a Angeles DURÁN, “Liberación y utopía. La mujer ante la ciencia”, en www.creatividadfeminista.org/articulos/ante_ciencia.htm, 2002 ,1.

³⁰ Lógicamente nos estamos refiriendo a la teología considerada como verdadera, neutral, legítimamente autorizada, que en realidad ha mostrado ser patriarcal, androcéntrica, sexista, kiriarcal, racista, colonialista e imperialista.

³¹ Contra quienes propugnan un cierto determinismo histórico que no sólo explicaría sino justificaría el desarrollo actual de las cosas. No es infrecuente encontrar quienes dicen que la religión cristiana no pudo ser inculcada de otra manera a la que ha sido, ni su teología ha podido ser otra, de forma que consagran las condiciones que influyeron predominantemente como las únicas posibles, relegando al olvido y la invisibilidad por inoperantes e improbables las posibilidades de grupos y movimientos marginales seccionadas por los poderes coercitivos de los dirigentes políticos y religiosos. La extensa y rigurosa bibliografía de algunas historiadoras feministas de la religión, de la antigüedad y de los orígenes cristianos podría ilustrar sobradamente el error de dicho determinismo (cf los trabajos de Mary Rose D'ANGELO, Rose KRAEMER, K. GREEN-MCCREIGHT, Carmen BERNABÉ, Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ... entre otras).

³² Cf. María SALAS, *De la promoción de la mujer a la Teología feminista*, Sal Terrae, Santander 1993, y especialmente Pilar DE MIGUEL, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista. Una visión panorámica desde nuestro contexto*, DDB-IDTP, Bilbao 2002. En otro sentido puede verse Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE, *Creencia e increencia en la Bizkaia del tercer milenio*, IDTP-DDB, Bilbao 2001; Sylvia MARCOS (comp.) *Enciclopedia Iberoamericana de las religiones*, vol 3, Trotta, 2004; Virginia Raquel AZCUY (coord.), *Semillas del siglo XX*, Buenos Aires 2000.

³³ Son fundamentales en este sentido Celia AMORÓS, M^a Angeles DURÁN, Empar PINEDA, Amelia VALCÁRCEL, Carmen SÁEZ BUENAVENTURA, Cristina IRARZÁBAL, Victoria CAMPS, Victoria SAU, Alicia PULEO, Raquel OSBORNE, las componentes de los departamentos de los estudios de género en la UC. y UA de Madrid y Barcelona, por citar sólo algunas.

³⁴ Podemos citar a Dolores ALEIXANDRE, Felisa ELIZONDO, M^a José ARANA, Esperanza BAUTISTA, Pilar De MIGUEL. Margarita PINTOS, y laicas como Marifé RAMOS, Isabel GÓMEZ-ACEBO... ya en la década de los 70. Cf. Juan BOSCH, *Panorama de la teología española*, EVD, Estella (Navarra). 1999 Cf. Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE, *Creencia...o.c.*; Andrés TORNOS, Rosa APARICIO, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid 1995.

³⁵ La producción de teología feminista del Sur de Eruropa (Francia, Portugal, Italia

y España) es escasa y reciente, si exceptuamos la teología feminista italiana.

³⁶ Pilar DE MIGUEL avisa que el discurso autónomo y el discurso institucional se necesitan mutuamente. Cf. DE MIGUEL, *Los movimientos*, op.cit. 31.

³⁷ Ciertamente hubo y hay contactos entre grupos feministas con pensamiento propio y original y grupos de mujeres que se reunían a reflexionar teológicamente en perspectiva más o menos feminista, pero nos referimos a contactos de colaboración explícita y trazar proyectos conjuntos. Todavía no existe la fluidez deseada, aunque se están creando cada vez relaciones más estrechas entre ambos grupos.

³⁸ Puede verse, en cuanto a la experiencia religiosa, mi trabajo “The Religious Experience of Women: Psychological Reflections in a Spanish Context”, en Annette ESSER, Anne HUNT OVERZEE, Susan ROLL (eds.), *Re-Visioning Our Sources. Women's Spirituality in European Perspectives*, Kok Pharos, Kampen the Netherlands 1997, 34-57.

³⁹ No incluimos aquí a las mujeres que han venido a suelo español desde sus países latinoamericanos, aunque no tardaremos en hacerlo.

⁴⁰ Cf. M^a Pilar AQUINO, “Feminist Theologie Latin American”, en RUSSELL-CLARKSON, op. cit. 114.

⁴¹ Para un buen estudio crítico de la teología feminista de América Latina puede verse Elina VUOLA, *Teología feminista, teología de la liberación*, IEPALA, Madrid 2000.

⁴² Así, la teología feminista negra, la teología feminista indígena, etc.

⁴³ De habla portuguesa destaca la teología feminista brasileña, una de cuyas representantes más sugerentes e interesantes es Ivone GEBARA.

⁴⁴ Cf. policopia de la conferencia dictada en el I Congreso Internacional de Mujeres Cristianas, celebrado en Barcelona en 1997.

⁴⁵ Algo que en su momento y su contexto ya hizo el mismo Santo Tomás, así como, de otra manera, los místicos y místicas de la espiritualidad cristiana, como muestra el artículo sobre Trinidad en este mismo libro.

⁴⁶ He desarrollado esta perspectiva en “Género y religión. Aspectos teológicos”, en Carlos DOMINGUEZ MORANO, (ed.) *Actas del Congreso de la AIEMPR*, Granada 3-7 de septiembre de 2003, todavía no publicado. Puede verse, también, las sugerencias de Diarmuid O'MURCHU, *Quantum Theology*, Crosroad, New York 1998.

⁴⁷ Una primera aproximación al tema desde la psicología puede verse en N. EISENBERG, J. STRAYER, *La empatía y su desarrollo*, DDB, Bilbao 1992.

⁴⁸ Cf. Sandra HARDING, *Subjectivity, Experience and Knowledge: An Epistemology from/for Rainbow Coalition Politics*. Puede verse también M^a Jesús IZQUIERDO, *Sin vuelta de hoja*, Bellaterra, Barcelona 2000.

⁴⁹ Por ejemplo, la raza queda definida social, cultural e históricamente de diferentes maneras como se advierte cuando en Occidente llamamos *de color* a los negros, revelando que se trata de una construcción *en relación con* la raza blan-

ca a la que implícitamente designamos con la ausencia de color. Lo mismo puede decirse del género e, incluso, del sexo que, como ya han mostrado suficientemente muchas autoras, no es un mero dato biológico, sino una construcción sociocultural y, por encima de todo, una construcción subjetiva, como ha mostrado sobradamente Nancy CHODOROW, *El poder de los sentimientos. La significación personal en el psicoanálisis, el género y la cultura*, Paidós, Barcelona 2003, en el segundo capítulo de esta obra y, de otro modo, en el capítulo tercero donde realiza un interesante estudio crítico de las relaciones entre la construcción de la subjetividad y la cultura a partir de las obras más relevantes de la antropología cultural del último siglo.

⁵⁰ Asumo algunos de los desarrollos de Donna HARAWAY (cf *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra, Valencia 1995).

⁵¹ A mi modo de ver es uno de los rasgos que caracterizan la hermenéutica feminista de la sospecha que lleva a cabo Elisabeth Schüssler Fiorenza en su obra teológica.

⁵² Puede verse en toda su obra.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- CHODOROW, Nancy, *El poder de los sentimientos. La significación personal en el psicoanálisis, el género y la cultura*, Paidós, Barcelona 2003.
- DICKEY YOUNG, Pamela, *Teología feminista, teología cristiana. En búsqueda de un método*, DEMAC, México 1993.
- FERNÁNDEZ, Ana M^a, *La mujer de la ilusión*, Paidós, Barcelona 1993.
- HARDING, Sandra (ed.), *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Indiana U. Press, Bloomington 1987.
- M^a Jesús IZQUIERDO, *Sin vuelta de hoja*, Bellaterra, Barcelona 2000.
- KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1962.
- MOORE, Henrietta L., *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid 1991.
- PÉREZ SEDEÑO, Eulalia y ALCALÁ CORTIJO, Pilar (coord.) *Ciencia y género*, Ed. Complutense, Madrid 1995.
- PINILLOS, José Luis, *El corazón del laberinto*, Espasa, Madrid 1998.
- SHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Jesus and the Politics of Interpretacion*, Continuum, New York, London 2000.
- VUOLA, Elina, *Teología feminista, teología de la liberación*, IEPALA, Madrid 2000.

**INTRODUCCIÓN GENERAL
A LA ANTROPOLOGÍA
FEMINISTA**

*María Isabel Matilla Blanco
ANKULEGI (A. Vasca de Antropología)*

FEminista

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA

Hace mucho tiempo que la humanidad se siente fascinada por sus orígenes biológicos y sociales. Durante el siglo XIX los estudios antropológicos crecieron estimulados por la aparición de datos sobre las culturas primitivas. El llamado “pensamiento salvaje” supuso que los antropólogos estudiaran el tabú del incesto, los sistemas de matrimonio y parentesco, diferentes de los de sus propias sociedades. Cuando las ciencias geológica y paleontológica alcanzaron su madurez, los arqueólogos estudiaron la dimensión tecno-económica. Ya en el siglo XX la antropología social unió los datos sociales y económicos entre sí, estableciendo relaciones entre tecnología, economía e instituciones sociopolíticas.

Sea cual sea el modelo de sociedad y sea cual fuere la fase de evolución, invariablemente se adoptaban ciertos presupuestos implícitos o explícitos sobre la yuxtaposición económica y social de los sexos. El que hayan sido varones quienes han desarrollado mayoritariamente esta disciplina y además, con la idea preconcebida de quiénes son los sujetos relevantes para el estudio antropológico, ha dado lugar a sospechar de la superposición del concepto de *hombre* al de *humanidad*. La promesa de la antropología feminista ha permitido una comprensión más completa del devenir humano.

Las mujeres no son un grupo homogéneo, pero son un grupo que, estadísticamente, tiene menor acceso a los recursos y ocupa posiciones de menor poder y prestigio. La grandeza de la antropología reside en que históricamente ha dado voz a colectivos que existían silenciosamente para el mundo académico de las ciencias, construcciones, al fin y al cabo insertas en los presupuestos culturales y la cosmovisión occidentales.

El feminismo, como expresión política y crítica de las voces tantas veces ignoradas de las mujeres, exige a esta disciplina que no olvide

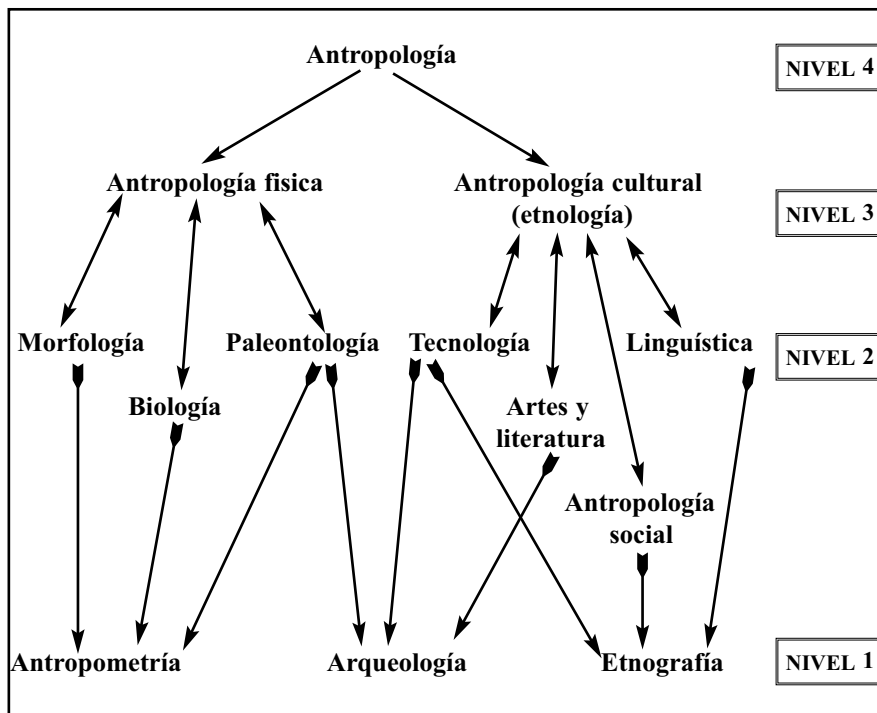
que cualquier análisis de una sociedad debe tener en cuenta las relaciones de género como relaciones de poder presentes en cualquier tipo de organización humana, al tiempo que la antropología ha de mostrar cuáles son las variaciones culturales en las que se concreta el fenómeno universal del sistema de género-sexo o patriarcado, sus grados y sus peculiaridades.

1. ¿Qué estudian los antropólogos?

La Antropología tiene como principal objetivo descubrir, analizar y explicar las diferencias y las similitudes entre culturas. O lo que es lo mismo, tiene la misión de encontrar lo que es universalmente humano y separarlo de aquellas concreciones culturales que distinguen unas sociedades de otras. De ahí que una de las aportaciones más importantes de la antropología al pensamiento contemporáneo haya sido el concepto de *relativismo cultural* en contraposición al de *etnocentrismo*.

Se diferencia de las demás ciencias porque su objeto de estudio son los sujetos y porque combina en una sola disciplina los enfoques de las ciencias sociales y biológicas, es decir, el ser humano como parte de la naturaleza y como ser social. Para ello se divide en dos grandes campos:

- **Antropología Física:** que trata de la evolución biológica y la adaptación fisiológica de los seres humanos: razas, base genética y los cambios físicos que se producen en función del clima.
- **Antropología Social y Cultural:** que se ocupa de las formas en que las personas viven en sociedad, es decir, de las formas de evolución de su lengua, *cultura* y costumbres.



Para el estudio de las CULTURAS, la antropología utiliza el *método comparativo*, ya que centra su atención sobre las diferencias y semejanzas e intenta aislar y definir las leyes o principios que las rigen. Para el estudio es fundamental realizar *trabajo de campo* y se da gran importancia a las experiencias de inculturación: aprendizaje de la lengua, participar en las actividades, costumbres y tradiciones de la sociedad a estudiar. La antropología, es por tanto, fundamentalmente multicultural y los primeros estudios antropológicos analizaban pueblos y culturas no occidentales, pero actualmente se centra, en gran medida, en las modernas culturas occidentales.

1.1 Panorama histórico

Desde tiempos remotos, viajeros, historiadores y eruditos han estudiado y escrito sobre culturas de pueblos lejanos. Inicialmente recogiendo los mitos y leyendas, posteriormente la organización familiar, los intercambios y las prácticas religiosas. En el siglo XIII, el aventurero Marco Polo viajó

a través de China y otras zonas de Asia, aportando con sus escritos una información muy amplia sobre los pueblos y costumbres del Lejano Oriente. Con Colón y los exploradores del siglo XV, comienza a acumularse información suministrada por marinos y misioneros sobre algunas culturas alejadas de la tradición greco-latina. A lo largo del siglo XVIII se comenzaron a elaborar teorías sobre la evolución y el desarrollo de la civilización humana desde los orígenes, pero estos planteamientos antropológicos y filosóficos chocaban con el relato bíblico.

La arqueología avanzó más deprisa que la etnografía proporcionando pruebas irrefutables del larguísimo proceso de evolución humana. Después de Darwin, Lewis H. Morgan elaboró su famosa teoría general de la evolución cultural como progresión gradual desde el estado *salvaje* hasta la *barbarie* (domesticación de animales y plantas) y la *civilización* (escritura y comercio). Edward Tylor construyó la teoría evolutiva con las creencias y los orígenes de la religión. Los dos fomentaron las investigaciones antropológicas diferenciando claramente los términos raza y cultura, afirmando que la cultura evoluciona hacia formas más complejas y desarrolladas.

El empirismo de Franz Boas dio paso al funcionalismo de Bronislaw Malinowski para el que la *observación participativa* era requisito imprescindible en el estudio cultural.

Para finales del XIX y comienzos del XX, la investigación antropológica se basa en trabajos de campo llevados a cabo en diferentes culturas. Con Claude Lévi-Strauss se da paso al estructuralismo en antropología, consiguiendo elaborar esquemas teóricos de tres de los grandes temas estudiados por la antropología: el *tabú del incesto* y las *relaciones de parentesco*, el *totemismo* y los *mitos*. Las nuevas orientaciones de la antropología surgen a mediados del siglo pasado, constatando que las circunstancias históricas habían modificado completamente el objeto de estudio de la disciplina. En poco tiempo se pasó del análisis comparativo de las culturas a ocuparse del estudio de los sistemas sociales, económicos, políticos y religiosos. Nace el ecologismo cultural (Marvin Harris), el estructuralismo marxista (Maurice Godelier), y la antropología de género¹ con Margaret Mead y Ruth Benedict.

Con la antropología aplicada se comienzan a abordar problemas prácticos y a proveer de especialistas a gobiernos e instituciones públicas y pri-

vadas. Es tiempo de dar valor real a la experiencia y tiempo de cuestionarse las bases, ni neutras ni objetivas, de una ciencia que construye, tanto al sujeto como al objeto de estudio, como seres adscritos al género.

1.2. La ciencia del hombre estudia a la mujer

Voces desde la antropología²

En el siglo XVIII y antes de la aparición de la Antropología como disciplina académica, el economista y filósofo Adam Smith realizó un análisis de orientación antropológica en el que sostiene que la institución del matrimonio surge con la aparición de la propiedad y que el grado de subordinación de las mujeres en la familia depende de factores económicos.

En el siglo XIX, surgen los grandes debates sobre el matriarcado con las teorías antropológicas evolucionistas. El interés casi exclusivo de la Antropología por el parentesco animó la polémica sobre si existió o no un sistema de organización social en el que las mujeres detentaran el poder. Johan Bachofen, basándose en la mitología y en el derecho clásicos, sostiene la existencia de un matriarcado o ginococracia y lo sitúa en un estadio de evolución humana anterior al patriarcado. Según el estudioso suizo, este matriarcado primitivo “se marchitó con el victorioso desarrollo” del patriarcado³.

El autor confunde “el gobierno de las mujeres” con la matrilinealidad o pertenencia exclusiva de la descendencia a la línea de la madre. Este matriarcado primigenio habría sido derrocado por el patriarcado cuando los varones descubrieron la paternidad, es decir, al conocer su contribución biológica a la reproducción de la especie, que se traduce en el encumbriamiento del masculino sol como astro más poderoso y venerado. Para explicarlo recurre a la Orestíada de Esquilo donde se narra cómo el derecho paterno vence al derecho materno tras enfrentarse.

El evolucionista Lewis Morgan estudia a los matrilineales amerindios iroqueses, en los que creyó encontrar el prototipo de ciudad matriarcal, ya que la organización social de estos pueblos permite a las mujeres controlar la economía cuya base es la horticultura⁴. Pero no puede hablarse de matriarcado porque, como se ha demostrado, los representantes políticos son única y exclusivamente varones, luego la capacidad de decidir sobre asuntos que conciernen a toda la sociedad está vetada para las mujeres⁵.

Con Malinowski se cierra este debate sobre el matriarcado aunque se siga observando una situación mejor de las mujeres en la matrifocalidad que en la patrilocalidad. La polémica sobre la existencia del matriarcado se retomó con el surgimiento de la Antropología de género y, en la actualidad, algunos sectores del feminismo sostienen que “el gobierno de las mujeres primigenio fue una realidad y no sólo un mito”.

En el siglo XX comienzan los estudios antropológicos sistemáticos sobre el género o construcción cultural de la identidad sexuada. En esta temática, hay que destacar el trabajo pionero de la antropóloga Margaret Mead, quien en 1926 viajaría hasta Samoa para hacer un estudio comparativo del desarrollo de los adolescentes. La conclusión que recoge en su famoso libro *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* es la siguiente: “la permisividad sexual de la sociedad samoana evita la vivencia de la madurez sexual y del impulso erótico adolescente como conflictivos”. En 1935, escribe *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, obra en la que compara a los pueblos Arapesh, Mundugumor y Tchambuli de Nueva Guinea.

MÉTODO COMPARATIVO

Arapesh

Se da un solo género, que podemos denominar femenino. Son personas apacibles y cariñosas. Tanto a los hombres como a las mujeres les gusta cuidar a los niños, cooperar y preocuparse por los demás. Ambos sexos se interesan por lo erótico, no hay diferencias en el comportamiento sexual.

Mundugumor

Es un pueblo antisocial. El sistema de parentesco en el que los hijos pertenecen a la madre y las hijas al padre, crea seres agresivos, desconfiados, crueles y con sexualidad violenta.

Los hombres pelean y las mujeres eluden, lo que no implica el mismo grado de agresividad.

Tchambuli

Se da una inversión de roles y temperamentos de género: las mujeres actúan en esta cultura como varones en Occidente y los varones como mujeres. Las mujeres son dominantes y se dedican a la pesca y a la manufactura. Los varones emocionalmente dependientes se dedican a tareas artísticas y maquillarse para las danzas rituales.

La importancia del trabajo de Margaret Mead reside en que demostró que no existe correspondencia natural estricta entre sexo y género y que lo hizo en una época en que la Antropología daba esta correspondencia por supuesta.

A finales de los años 60 y comienzos de los 70 aparece la “teoría del hombre cazador” que afirma que la caza cooperativa de los grandes animales provocó el desarrollo de las habilidades intelectuales que distinguen al ser humano de los otros animales. Mientras los varones cazaban y desarrollaban su capacidad de planificación, de cooperación y de comunicación y construían los primeros objetos artísticos, las mujeres, supuestamente, permanecían en el campamento base, ocupadas en tareas de recolección y de cuidado de los niños, actividades que, según esta explicación no requieren desarrollo cultural, sino que se llevan a cabo de forma *natural*.

La Antropología del Género en los años setenta se ocupó de recoger nuevos datos sobre las mujeres y de revisar los ya existentes para reinterpretarlos de forma crítica e incorporar la visión femenina a la antropología. En esta época se presentaba a las mujeres como miembros activos en sus sociedades, que si bien no pueden denominarse igualitarias, no reducen siempre a las mujeres al papel de reproductoras pasivas o de mercancía, una imagen que había sido dominante en la literatura de la disciplina. En este período destacan las antropólogas Sherry B. Ortner y Michelle Rosaldo. S. Ortner se basó en la hipótesis de Nancy Chodorow y en su explicación de la sumisión femenina. Chodorow, teórica de las relaciones objetales, explica la opresión de las mujeres como el efecto de que éstas se ocupan de la crianza de los hijos e hijas.

Hoy se sabe que es innegable que la identidad de género es una construcción social, por lo que, como ha demostrado Miryam Miedziam, puede ser transformada a través de la enseñanza. Miedziam, educadora y psicóloga, desde su experiencia en programas educativos con infantes y adolescentes, ha constatado que el desapego típico de los varones occidentales y las conductas violentas pueden reducirse si se les enseña a los chicos los valores del cuidado. La antropóloga feminista Sherry Ortner⁶ ofrece su explicación de la universalidad del estatus secundario de las mujeres porque en todas las culturas están asociadas a la Naturaleza. La distinta biología de varones y mujeres fundamentaría, de este modo, la creación de los roles de género, pero su jerarquización masculino-superior/ femenino-inferior sólo se explica como resultado de una valoración cultural.

Si lo físico fundamenta los roles, la existencia de éstos, a su vez, crea estructuras psíquicas según el género, dos formas de vida y dos ámbitos distintos para hombres y mujeres, el doméstico feminizado y el público masculinizado. Por otra parte, no se puede negar totalmente la capacidad simbólica femenina, porque las mujeres hablan, piensan, enseñan..., así que quedan en un punto a caballo entre lo cultural y lo natural, como intermedias. Michelle Rosaldo explica la subordinación femenina como el resultado de la dicotomía público/ doméstico. También aquí la configuración de la personalidad es, por tanto diferente: las mujeres no se sentirán seguras en el espacio público, donde se toman las decisiones, donde se ejerce el poder⁷.

En los años ochenta, resurge el interés por los temas de parentesco desde la perspectiva del género y se intensifica el conflicto entre el relativismo y el feminismo. En este enfrentamiento serán decisivas las aportaciones que desde el Tercer Mundo hará un feminismo que no admite homogeneizaciones artificiales ni imposiciones occidentales. Henrietta L. Moore es un referente obligado de este periodo. La posición de esta autora es la del relativismo cultural y, por tanto, pone el acento en las diferencias entre las mujeres de distintas culturas. Moore denuncia el etnocentrismo de la antropología del feminismo ya que la situación de las mujeres no puede medirse con parámetros occidentales, porque lo que en un lugar es valorado como dador de poder, en otra cultura puede no ser relevante para el estatus: las grandes teorías no pueden explicar la situación de un colectivo, el de las mujeres, que no es homogéneo. En estos años se cuestiona una idea que en la década anterior parecía un dogma: la universalidad del bajo estatus de las mujeres. La antropología se preguntará si tal afirmación no es producto del sesgo etnocéntricos y androcéntricos.

De los tres niveles de androcentrismo en la disciplina ya señalados -el de los antropólogos, el de los propios informantes varones y el que impregna los supuestos teóricos de la antropología- se discute si solamente las mujeres pueden etnografiar la vida de otras mujeres, a la vista de estudios que demostraban que antropólogos y antropólogas fijaban su atención en objetos de estudio diferentes e interpretaban los datos también de forma distinta.

Modelos y silenciamiento

La antropología feminista se encuentra en vías de remodelar y redefinir la teoría antropológica. Añadir mujeres a la disciplina no resuelve el pro-

blema de la invisibilidad analítica de la mujer. H. Moore cita a Edwin Ardener como el primero que propuso una teoría de “grupos silenciados” para manifestar como los grupos socialmente dominantes generan y controlan los modos de expresión imperantes. La propia Antropología, dice la autora, articula el mundo en un idioma masculino, por eso la *visión masculina* se equipara a la *visión de toda la humanidad*. La negativa a ser un grupo silenciado crea, como dice Dolores Juliano, elaboraciones feministas que llevan a una subcultura de mujeres, capaz a veces de construir modelos sociales alternativos.

2. Los dualismos en la Antropología

El interés por las “mujeres” como objeto de estudio se inicia cuando se toma conciencia de que la semejanza sexual es socialmente significativa y permite nombrarse como colectivo. Es el paso del ser **objeto** de interés social a ser **sujeto** político capaz de construir su propio discurso; lo que, desde el juego conceptual que utiliza la antropología, diríamos que de *ser significadas* han pasado a *dar significados*. Esto ha supuesto someter a cuestionamiento todo aquello que antes se daba por descontado en un continuum de *resignificaciones* en cadena.

El enorme peso ideológico que hay en las conceptualizaciones se pone manifiesto en el manejo de los dualismos y los silencios, donde más que falta de rigor terminológico, lo que hay es ejercicio de poder para nombrar y designar. Estos dualismos están sexualizados y jerarquizados. Sexualizados porque los menos valorados son rasgos positivos cuando se aplican a las mujeres y jerarquizados porque lo deseable se identifica con el lado “masculino” de los dualismos. Las estrategias feministas que rechazan la sexualización y jerarquización no se contentan con pedir la igualdad vía revalorización de los dualismos minusvalorados, sino que recientemente se está propugnando abolirlos o, al menos, cuestionarlos, aunque haya que remontarse demasiados lejos para rastrear el origen y las consecuencias. Veamos:

La mayoría de los estudios sobre civilización occidental comienzan con lecturas de Homero y Hesíodo, selecciones de filósofos griegos como Platón y Aristóteles, y van hasta los padres del contrato social de la modernidad (Ilustración): Locke, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel. Las nociones

del bien y del mal se fijan en nuestra mente a través de la réplica continua de mitos y poderosas historias sagradas que vía ritual se constituyen en lo único significativo. La ceguera inducida por este sistema de transmisión cultural no reconoce la historia de deshumanización y de moralidad dominadora en la que la agresividad y el poder de quitar la vida sustituyó al poder de dar y nutrir como poder supremo⁸. En forma similar, la tensión entre pares y el equilibrio de los opuestos de los eruditos griegos han sido las formulaciones originarias que han conformado el pensamiento político occidental. La moralidad oportunista griega basa las jerarquías en la fuerza como elemento para regir la organización social humana y de ahí proviene la visión de un orden divino dominador en el que se fundamenta el patriarcado. En paralelo, las ideas sobre un modelo alternativo y solidario de sociedad se rastrean en los restos arqueológicos y en los manuscritos del Nuevo Testamento⁹. En este último, sobre todo, para destacar la igualdad espiritual de Jesús y su visión liberadora de toda la humanidad que podría haber posibilitado el reemplazo de los valores *androcráticos* por los valores *gilánicos*¹⁰.

Sin embargo, la explosión ideológica que supuso la Ilustración no desplazó la barbarie y consagró el humanismo, al contrario, las nuevas guerras se emprendían con propósitos económicos y políticos “racionales”. Los principios morales, -la ética-, se volvieron femeninos y por tanto irrelevantes desde un punto de vista social y político. La ideología de los pactos patriarcales visibles en todas las sociedades, pactos establecidos en la fraternidad de los iguales, convertían a las mujeres en parte de los objetos pactados. Este fenómeno es denominado en antropología como *concepción patrimonialista*, dado que las mujeres eran objeto de intercambio entre grupos¹¹. Con el pacto matrimonial se supone que aceptan ser sometidas y dan su consentimiento a la autoridad natural del esposo en la sociedad conyugal. Sociedad política y sociedad familiar quedan bien definidas y la reclusión en el espacio privado-doméstico es la condición para que el hombre/ciudadano se pueda dedicar de lleno al ámbito público-político.

La división, pues, entre público y privado en el discurso de la modernidad, les reconoce poder y sujetos de ciudadanía en tanto madres productoras de moral y buenas costumbres. Su inclusión política por tanto, se da desde representaciones ideológicas creadas desde la diferencia sexual. Así el carácter de *objeto reificado* en palabras de Luisa Posada¹² relega al conjunto de las mujeres al “espacio de las idénticas, de la indiscernibilidad” a

un espacio en el que no se da el principio filosófico de individuación. Y la reacción por parte del sujeto pactado como objeto revierte en una autoestima genérica que inmoviliza e impide la reivindicación como **individualidad diferenciada**.

2.1. El cuerpo: semejanza, desigualdad, diversidad

¿Qué significa ser diferente?

Si hay algo que haya caracterizado el quehacer antropológico es el tratar de explicar lo que es universal y distinguirlo de lo que es concreción cultural. A este respecto hace ya tres décadas se preguntaba Sherry B. Ortner si el estatus secundario de la mujer en la sociedad es un universal, dado que todas las culturas relacionan a la mujer con algo que todas subestiman, o por el contrario es una concepción meramente cultural, dado que dicho status varía e incluso con formas contradictorias de una cultura a otra.

El dualismo naturaleza/cultura¹³ ha servido para explicar los deseos de control y dominio de la naturaleza y de las mujeres por parte de los hombres. El *determinismo biológico* marca automáticamente la significación de superior/inferior dentro del entramado culturalmente definido del sistema de valores. De hecho, si simbólicamente relacionamos a las mujeres con la naturaleza en virtud de su cuerpo (función reproductora), paralelamente identificamos a los hombres con los medios culturales de creación (tecnología,...).

El debate entre naturalistas y culturalistas emerge en la discusión de los roles humanos de sexo-género y de la sexualidad. El dimorfismo sexual es evidente no sólo en las características sexuales primarias (órganos genitales y reproductores) y secundarias (pechos, voz, distribución del pelo), sino en la altura, el peso y la fuerza. Pero estas diferencias genéticas, ¿qué efectos tienen en la forma en que actúan y son tratados hombres y mujeres en las diferentes culturas? Para contestar la antropología, al igual que otras ciencias, recurre al concepto de **género**.

Actualmente hay un campo creciente de estudios feministas dentro de la antropología que más que los **roles de género** –tareas y actividades que una cultura asigna a los sexos- o los **estereotipos de género** (ideas simplificadas pero muy asumidas), que han guiado gran parte de los estudios etnográficos, se están centrando en la **estratificación de género**. Así estu-

dian la distribución desigual de recompensas: recursos socialmente valorados, poder, prestigio y libertad personal, entre hombres y mujeres, reflejando sus posiciones diferentes en una jerarquía social. Igualmente observan que los “determinantes económicos del status femenino” incluyen libertad o autonomía -en la disposición del propio trabajo y de sus frutos-, y poder social –control sobre sus vidas, sobre el trabajo y la producción de otros-.

En todo caso, los análisis continúan tratando de demostrar que la subordinación de la mujer no es algo universal. Para ello recurren a análisis económicos y sociopolíticos intentando evitar relacionarlo con su condición de madre y por lo tanto con la esfera de lo doméstico. Pero, si bien es cierta la supremacía masculina sobre las mujeres respecto al acceso estratégico a los recursos, el estatus de superioridad o supremacía masculina se otorga gracias a la exclusividad masculina del *poder religioso*. En virtud de ideologías sexuales y con el hábil manejo de mitos y rituales, los hombres, en muchas culturas, piensan que son espiritualmente superiores a las mujeres, mientras que éstas son peligrosas y contaminantes. La política sexual y el concepto de contaminación permean todos los estudios antropológicos sobre las culturas¹⁴. Las restricciones y los tabúes de conducta, el monopolio en la interpretación de los mitos relativos a los orígenes humanos y la naturaleza masculina de los seres sobrenaturales fijan en la mente de hombres y mujeres la supremacía masculina. Las mujeres, privadas de autoridad espiritual y con la ausencia de deidades femeninas que las protegieran tuvieron que aceptar que es voluntad divina que la mujer sea gobernada por el hombre.

La ceguera con la que se aborda la violencia contra las mujeres y las razones económicas de la esclavitud sexual son estudiadas por la politóloga Carole Pateman¹⁵, señalando que la diferente significación política de los cuerpos de las mujeres permite dar un diferente significado al *consentimiento*, categoría fundamental en el contractualismo. Y el no consentimiento, de hecho, deviene en violencia¹⁶ contra las mujeres. Critica especialmente la política sexual subyacente en los contratos de matrimonio y prostitución porque en ellos se constata que la mujer es libre pero para consentir ser subordinada.

Desde otra perspectiva, algunas autoras comienzan a ver en el cuerpo un potencial revolucionario si se rompe con la rígida reglamentación moral y se desafían las románticas y eróticas imágenes masculinas del desnudo femenino. Las nuevas formas de representación del sujeto, el cuerpo y el

género, se vislumbran en las prácticas feministas en Internet. La mayoría desafían las concepciones binarias que imperan en las culturas.

2.2. No es de los nuestros: parentesco y matrimonio

El estudio de la esfera doméstica de la cultura ha ocupado gran parte de los estudios antropológicos, en realidad ninguna otra especie muestra una variedad tan enorme de comportamientos asociados a las pautas de comer, dormir, buscar abrigo, tener relaciones sexuales y criar a los/las hijos.

El **parentesco**, al igual que la raza o el género, es algo construido culturalmente, porque varía según lo que cada cultura entiende por pariente próximo. Los antropólogos definen el parentesco a través de dos ideas, la idea de *afinidad* o de las relaciones a través del matrimonio, y la idea de *filiación* o combinaciones de afinidad. La antropología distingue entre familia de orientación (aquella en la que uno/a nace y se cría) y la familia de procreación (formada cuando uno/a se casa y tiene hijos). Aunque las pautas humanas de apareamiento muestran un enorme grado de diversidad, el hecho de que en todas las culturas se dé algo similar a lo que se llama matrimonio llevó a los antropólogos a argumentar que la *familia nuclear* (esposa-marido y padres-hijos/as) es un universal. La incidencia de la llamada familia mixta (unidades de parentesco formadas cuando los padres vuelven a casarse y reúnen a sus hijos en un nuevo grupo doméstico) o las actuales familias monoparentales han eliminado esa idea de universalidad y las alternativas a la familia nuclear son evidentes en todas las culturas.

En realidad lo que comparten la mayoría de los grupos domésticos es la **exogamia** o matrimonio fuera del grupo. El **tabú del incesto** permite a los grupos domésticos realizar intercambios matrimoniales recíprocos. Tiene funciones sociopolíticas, a la vez que promueve la mezcla genética entre los grupos. Las reglas de la **endogamia**, por el contrario, contribuyen a mantener las distinciones sociales, económicas y políticas. El antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1949-1969) analizó el tabú del incesto y las reglas exogámicas que dan lugar a lo que denominó *sistemas de intercambio generalizado*. Este intercambio está asociado con la filiación patrilineal y la residencia virilocal, lo que significa que los hombres se quedan dentro y las mujeres se casan fuera. La **patrilocalidad** y la **patrilinealidad** son consideradas por las antropólogas feministas como formas de violencia simbólica utilizadas para desalentar las reivindicaciones femeninas. La perspectiva de

sentirse permanentemente extranjera ha provocado una factura psicológica que las mujeres han tenido que pagar en las sociedades no industriales.

El matrimonio históricamente ha sido un asunto del grupo, no una cuestión individual simbolizada en el amor romántico, propio de sociedades industriales. Igualmente los matrimonios plurales, es decir, la **poligamia** en sus dos variantes: *poliginia* (marido compartido por varias esposas) y *poliandria* (esposa compartida por varios maridos) obedece a estrategias adaptativas, a razones demográficas y por supuesto económicas. El trasfondo económico que subyace en las transacciones matrimoniales entre grupos se concreta en la denominada compensación por la novia, en sus variadas vertientes: *sistema de dote* (transferencia de bienes de la familia de la novia a la del novio), *pago por compra* (transferencia de bienes de la familia del novio a la de la novia). La cuestión de los pagos matrimoniales y su relación con la seguridad y la independencia económica de la mujer siempre ha presentado problemas de interpretación. La idea de que la mujer en sí misma es tratada como propiedad, (valor de uso y valor de cambio) ha dividido a las antropólogas feministas. Actualmente insisten en que es necesario estudiar la posición de subordinación de la mujer en la sociedad concreta y replantearse desde ahí los vínculos entre propiedad, herencia, matrimonio, progenie y producción, especialmente los derechos sobre los hijos y las leyes sobre el divorcio.

Siguiendo la línea de la especificidad “natural” de la conducta femenina, se propone que la mujer está más inclinada que el hombre a la vida sentimental y afectiva, por lo que es en ella donde encuentra la legitimación de su existencia, es decir, su autorrealización en el ámbito del amor. En realidad en lugar de darse una compensación, es en el ámbito doméstico donde se reproduce la asimetría y la dependencia. En definitiva, el sistema de parentesco y de familia limita la capacidad que una mujer posee, en una determinada sociedad, de actuar como persona de pleno derecho en las mismas condiciones que los hombres. Además, el modelo familiar capitalista logra limitar los costes sociales de la reproducción de la vida humana a costa del coste para las mujeres de situarse en posición de dependencia financiera respecto de un hombre y de hipotecar su tiempo en la tarea. Hoy este modelo está en crisis, por los avances sociales y por el recorrido consciente que están realizando muchas mujeres. La baja tasa de matrimonios y el aumento de la tasa de divorcios sugieren que los beneficios del matrimonio están disminuyendo en relación con los costos. Especialmente es constatable en el incremento del *coste de oportunidad* de ser ama de casa¹⁷.

2.3. Regulación demográfica y guerra: nosotros y los otros

Demografía y discriminación de género¹⁸

En las interacciones sociales, el ser minoría suele tener connotaciones negativas (por eso se hacen estudios sobre ellas). Pero en la lógica demográfica, el poder suele estar en sus manos dado que se le atribuye la representación de la mayoría. La lógica económica del bien escaso funciona como variable demográfica, dado que los desequilibrios –excedentes de hombres o de mujeres– actúan en la dirección de aumentar el prestigio, la autonomía y la capacidad de decisión en toda estructura social. La discriminación que históricamente ha marginado a las mujeres está relacionada con los datos de población femenina “sobrante” y, por tanto, desvalorizada socialmente. Las ansias guerreras masculinas y su agresividad actúan modificando los datos demográficos¹⁹, aunque sólo recientemente ha comenzado a documentarse el diferencial de mujeres, cuando los efectos del nacimiento de un 14% menos de niñas que de niños en la India y China está provocando serios problemas sociales en esos países y en todo el continente asiático²⁰.

Así pues, economía, cultura y sexo definen no sólo el lugar que se ocupa en el mundo sino tener un destino más o menos previsible e incluso nacer o no nacer. Aunque, si hoy nadie duda de que se vive de acuerdo al género, ¿por qué hay tantos problemas para analizar las razones de que se muera diferencialmente? ¿Y de que se registren menos nacimientos de mujeres? En realidad, el ocultamiento simbólico o real de los datos muestra los niveles de poder de las mujeres sobre la reproducción e incluso sobre su propia existencia.

El nacimiento es malo, la muerte es sagrada

El sistema de dominación amenaza la vida. No sólo quita placer y aumenta el dolor, sino que es incapaz de sostener el sistema de relaciones²¹. Esto es evidente, dado que la violencia y la dominación persisten en cualquier contexto y siguen siendo parte de la socialización masculina²². Con mentalidad de adversario se construyen las relaciones económicas y sociales, por eso la violencia es especialmente severa en períodos de crisis económica, justificada las más de las veces en diferencias raciales, culturales o étnicas pero casi nunca en diferencias sexuales²³.

Afirmando la existencia de ese acuerdo colectivo consciente e inconsciente que nos permite reproducirnos como seres sociales humanos, antropólogas y feministas han hecho una separación entre ese contrato social y otro subyacente, más primitivo, simbólico y sexual. Es el denominado por la ya citada Carole Pateman como *pacto socio-sexual*, que regularía al menos cinco aspectos esenciales: la sexualidad, el lenguaje, el derecho, la religión y la propiedad.

Según ella, cuando una comunidad siente su pacto amenazado, siente su cuerpo físico amenazado y por eso es tan fácil ir a la guerra en nombre de ese pacto. Y se recurre a la violencia y a la agresión para diferenciar un pacto enterrado en las profundidades del inconsciente, primitivo pero transmitido de generación en generación en nombre de la supremacía masculina²⁴. Siguiendo a Marvin Harris, se puede decir que la desvalorización de las mujeres resulta una estrategia social para disminuir el pesar que produce su eliminación.

Finalmente diré que las antropólogas insisten en que las guerras o conflictos armados se desarrollan con una lógica propia con respecto a la situación de la mujer en la sociedad. Por un lado, obligan a los hombres a abandonar campos que normalmente monopolizan (tareas productivas, administración local), lo que permite a las mujeres ocuparlos y ampliar así sus posibilidades de acción, pero al mismo tiempo generan una ideología que valora altamente todo lo masculino. Si el conflicto militar es habitual, la posición de las mujeres sufre un gran descenso a todos los niveles.

Conclusiones

La igualdad y la diferencia son conceptos imprescindibles en la historia del pensamiento y el movimiento feminista a la hora de abordar la diferencia sexual. Las posturas enfrentadas largo tiempo aceptan hoy que la oposición binaria igualdad/desigualdad no es lo mismo que igualdad/diferencia. Necesariamente pensar la igualdad en la diferencia exige que se aterrice en la experiencia concreta de las mujeres y los hombres, tanto en el ámbito privado como en el público.

En la práctica es muy difícil, por no decir imposible, generar un modo de convivencia basado en el respeto mutuo y la colaboración si se vive inmerso en relaciones discriminatorias y competitivas que lo niegan.

Posteriormente, el reforzamiento social de los comportamientos guerreros para los hombres y de rivalidad para las mujeres, vía sistema educativo, mitológico e histórico, dificulta el paso a relaciones más igualitarias y equilibradas que lleven a proponer instancias o nuevas instituciones donde se viva la asociación y la vinculación.

3. Economía, Intercambio y Control

Durante muchos años, la Antropología ha teorizado sobre linajes, jefes y tribus, sin apenas recoger el impacto en los cambios sociales de la evolución económica. Ahora bien, todas las culturas valoran distintos bienes y servicios y toleran o prohíben las relaciones entre la gente que produce, intercambia y consume. Cuando se minimizan costos y se maximizan los beneficios –economización- siempre se produce en un contexto cultural definido, insertándose en relaciones institucionales como el parentesco o el control político.

Mercado, compra-venta y dinero no han sido ni son rasgos universales. Otros dos modos de intercambio, la **reciprocidad** y la **redistribución** han desempeñado un papel económico más importante que el mercado durante toda la prehistoria y antes de la evolución del Estado. El pleno desarrollo del modo de intercambio de mercado está asociado a la economía política del capitalismo, la cual no hubiera podido darse sin controles estatales. El acceso diferencial a la tierra y a los recursos estratégicos hizo necesaria una economía política de control, que atenuara las desigualdades y los conflictos entre ricos y pobres. La conversión de los pueblos igualitarios, organizados en bandas y aldeas, en campesinos, que pagan rentas e impuestos, transformó todos los aspectos de la existencia humana. Con ella surgió la división entre ricos y pobres, gobernantes y gobernados.

Colonialismo y capitalismo emergente fueron nocivos para los intereses de las mujeres, tanto en la división sexual del trabajo como en el tipo de opciones sociales y políticas abiertas a ellas. Pero la Antropología económica siguió durante demasiado tiempo teorizando sobre intercambios recíprocos, redistributivos, asimétricos (el problema de los aprovechados), los excedentes y el trueque.

Gracias al análisis histórico, los textos antropológicos comenzaron a relacionar los sistemas de parentesco con la propiedad y el control, tanto de

los medios de producción (animales y tierra), como de los medios de reproducción (mujeres). Según Claude Meillassoux, el desarrollo de una sociedad depende de las mujeres y de las relaciones sociales de reproducción que ésta mantenga. En realidad, este antropólogo teoriza sobre la mujer, pero la mantiene en la invisibilidad y en la homogeneidad. Además en su estudio sobre el control de la producción y la reproducción analiza únicamente la reproducción biológica, obviando la reproducción social y la de la mano de obra.

La crítica feminista posterior considera crucial diferenciar lo reproductivo del trabajo doméstico. En este sentido, los análisis económicos han aportado claridad, dado que el trabajo de las mujeres no depende sólo de las relaciones de parentesco ni de la reproducción humana, sino que está muy afectado por las distintas actividades que se realizan en el ámbito doméstico. La intensidad, el tiempo dedicado, los avances técnicos y el acceso al mercado de trabajo, han modificado la realización de las actividades domésticas, hasta tal punto que hoy se habla de *crisis del trabajo doméstico*. Porque si los distintos sistemas económicos, liberalismo, capitalismo y socialismo han hecho evolucionar la concepción del trabajo doméstico, el “problema del hogar” está adquiriendo con el neoliberalismo cotas no previstas. Familia, hogar y trabajo están haciendo revisar todas las ciencias sociales, pero especialmente a la Antropología las categorías: **espacio/tiempo**.

Los estudios sobre la diversidad de sistemas de parentesco y de residencia entre las distintas culturas dan muestra de variabilidades geográficas en los modelos familiares. El análisis de estos modelos familiares es importantísimo para la Antropología económica feminista, porque en torno a ellos se organiza gran parte del trabajo doméstico y reproductor de la mujer. La composición y la organización de los mismos repercuten directamente en la vida de las mujeres, tanto en su salud como en su capacidad de acceder a los recursos, al trabajo y a la renta. De ahí que los estudios actuales consideren la categoría económica del “tiempo” válida para relacionar el trabajo de las mujeres: reproductivo, productivo y doméstico, con las posibilidades de las mujeres para el acceso al poder político y a la organización político-económica de los pueblos.

En todo caso es obvio que la familia, transmisora de la lengua, los valores, las costumbres, las creencias, los conocimientos, las habilidades y nociones de género, ya no se parece a la de hace apenas un siglo. Fuentes

de las Naciones Unidas aseveran que hoy la llamada célula fundamental de la sociedad está marcada por la reducción de su tamaño, el aumento de las uniones consensuales y las rupturas conyugales. En muchos lugares estudiados por la Antropología, se observa que la sociedad avanza hacia la matricentralidad (la madre como centro) de la familia. Las mujeres tienen más poder pero trabajan más que los hombres, sobre todo en actividades no remuneradas, y tienen, por tanto, menos tiempo para su uso y satisfacción personal. Es lo que se llama victimización secundaria de la mujer. Son mujeres poderosas pero cansadas. Desaparece paulatinamente la figura del varón como proveedor económico de la familia y aparece una nueva figura, la 'proveedora frustrada'. Son mujeres atrapadas en jornadas interminables, a causa del aumento del trabajo gratuito e invisible del hogar y que acceden al mercado de trabajo como trabajadora 'genérica'. Ideales para la economía y la sociedad, las 'idénticas' son flexibles, con capacidad de adaptación a horarios y a distintas tareas, sustituible por otra que acepte las condiciones de sobreexplotación.

Dos sistemas hegemónicos -patriarcado y capitalismo neoliberal- han pactado nuevos y más amplios espacios de trabajo para las mujeres, que se concretan en la renovación de la subordinación a los varones y en nuevos ámbitos de explotación económica y doméstica. En este contexto político de ganadores y perdedores, acorde con las políticas aplicadas a todos los países y a todos los grupos étnicos, los perdedores son los pobres, que en su mayoría son mujeres. Es lo que se denomina políticamente como *feminización de la pobreza*. Ahora bien, ningún sistema de dominación es perfecto ni todos los procesos son controlables. En efecto, algunos análisis feministas sostienen que la migración internacional altera positivamente los patrones de género, pues la formación de unidades domésticas transnacionales puede otorgar poder a las mujeres. Y es que el trabajo remunerado presumiblemente reforzará la autonomía de las mujeres frente a quienes eran los tradicionales proveedores económicos de la familia.

Los Estados son conscientes de la dependencia real de los gobiernos del trabajo internacional de las mujeres. La exportación de trabajadoras y las remesas de dinero son herramientas con las que cuentan para amortiguar el desempleo y la deuda externa. Paralelamente con la idea del Estado mínimo, se recortan servicios sociales básicos, necesarios para limitar los efectos de la doble o triple jornada en la salud de las mujeres y las niñas de todas las culturas.

3.1. Lo doméstico contra lo público

Producción y reproducción

Tradicionalmente, por razones culturales e ideológicas los estudios económicos se han centrado en la producción y el intercambio mercantil relegando el trabajo familiar doméstico al limbo de lo ‘no-económico’. Sabemos por los estudios antropológicos que son razones ideológicas las que asignan a los hombres el trabajo de mercado -actividad valorada socialmente- y a las mujeres la responsabilidad sobre la reproducción de la fuerza de trabajo y el cuidado de las personas -actividad marginada y no reconocida-. Esto, sin duda, es coherente -y por supuesto no casual- con el modelo de familia tradicional: ‘hombre proveedor de ingresos/mujer ama de casa’. Posteriormente, al ponerse la atención en el intercambio, es decir, en el mercado más que en la producción, el trabajo reproductivo y doméstico no se incorpora al esquema analítico del sistema socio-económico global. Sólo lo mercantil se tomará en cuenta.

Estas ideas llevan a los pensadores económicos neoclásicos a caracterizar a las mujeres como “*personas con hijas(os), dependientes del marido o del padre, amas de casa, improductivas e irracionales*”. Es decir, desde los orígenes del pensamiento económico, éste se ha construido bajo un **sesgo androcéntrico**, lo que ha afectado a la Antropología. Con las teorías marxistas, Friedrich Engels incorpora conceptos claves para el análisis económico-cultural de la división del trabajo en función del sexo. En su libro, allá por 1884, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, enfatiza que la derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo, es decir, el paso del matriarcado al patriarcado, se debió a la apuesta por la *propiedad privada* en detrimento de la propiedad colectiva, y por supuesto, al consiguiente desarrollo de la *familia monógama* que garantizaba la paternidad y el derecho a la herencia.

Así pues, la **división sexual del trabajo**, la naturaleza de las relaciones de parentesco y la evolución de los modelos de familia han ocupado a la Antropología en su estudio de los modos de producción. Ahora bien, sólo con la incorporación de los análisis marxistas y feministas a los dualismos: producción/reproducción, público/privado, por cuenta ajena/doméstico, se ha podido sacar a la luz la sutileza que se oculta en todas las sociedades, -primitivas y desarrolladas- del control y apropiación social del trabajo

femenino. Partiendo del concepto de sistema sexo-género, los estudios se centran en la existencia de modalidades de vinculación entre la división social y técnica del trabajo en las sociedades capitalistas y las relaciones sociales de género entendidas como relaciones de poder. Del estudio de la división del trabajo en las sociedades capitalistas que unido a las desigualdades de género y de raza/etnia, es de lo que se sirve la Antropología económica feminista para indagar y comprender la subordinación de las mujeres en la sociedad.

Primero la familia y después el trabajo: impuesto reproductivo y plusvalía de dignidad genérica

Las mujeres en ninguna sociedad estudiada por la Antropología acceden al mercado con los mismos recursos y la misma movilidad que los varones y por ello no pueden competir en igualdad de condiciones. Su acceso al mercado se ve muy condicionado por lo que la economista feminista Ingrid Palmer denomina '*el impuesto reproductivo*' que se realiza en el ámbito doméstico. El trabajo no pagado que realizan las mujeres en el hogar es el resultado del pacto patriarcal, lo que conocemos por *contrato sexual*. Las implicaciones de este asimétrico reparto se pueden observar en las sociedades occidentales, tanto en las pensiones de vejez y de viudedad como en la desvalorización del trabajo no pagado, en este caso del trabajo doméstico.

De otro lado, en las sociedades del Sur, este trabajo gratuito es un serio obstáculo a efectos de la integración de las mujeres en el mercado laboral. Sin posibilidades reales de acceso igualitario a la educación, este impuesto en trabajo reproductivo y la asimétrica distribución de recursos coloca a las mujeres en una posición de desigualdad respecto a los varones. La lógica capitalista parte de la acumulación del capital y ello está unido a la *ley del trabajo como valor* supremo y a la *mercantilización* de todas las esferas de la vida. El neoliberalismo o la globalización son sólo formas de adaptación histórica, que pone en ocasiones el acento en la producción de mercancías o en la circulación de las mismas, pero siempre para la consecución del beneficio máximo. En este camino necesita un aliado estratégico imprescindible, **la familia nuclear** y la consecuente separación de lo privado/público.

En efecto, es en la familia, tal y como señala Anna Jónasdóttir²⁵, donde los varones controlan y explotan el amor de las mujeres y de ese amor se extrae una 'plusvalía de dignidad genérica'. Se apropian de los poderes de

cuidado y amor de las mujeres sin devolver equitativamente aquello que han recibido. Este proceso de explotación las deja incapacitadas para reconstruir sus reservas emocionales y sus posibilidades de autoestima y autoridad.

Estos conceptos, -impuesto reproductivo y plusvalía de dignidad genérica- explican en muy buena parte la precaria y débil inserción de las mujeres en el nuevo mercado laboral global, la poca presencia en las instituciones políticas, su casi ausencia de los poderes fácticos y, en general, la posición de subordinación en los diferentes espacios sociales en los que se manejan y distribuyen recursos. Esta incapacidad es manifiesta cuando se observa en paralelo que la disminución de las aportaciones sociales del empresariado y los consiguientes recortes en gasto social supone un incremento del impuesto reproductivo y doméstico que pagan las mujeres a los varones y, en general, a toda la sociedad, sea cual sea la cultura estudiada.

3.2. Mujeres y cultura de la pobreza

Todas las sociedades estatales están organizadas en grupos estratificados, tales como clases, minorías y castas. Las jerarquías de sexo y edad con ser importantes no lo son tanto como las diferencias de clase, dado que estas implican tanto un acceso diferencial al poder como profundas diferencias en los estilos de vida, especialmente si se une la clase con minoría racial o étnica. La Antropología social ha estudiado a la mujer como entidad culturalmente distinta pero en las categorías: edades, estado civil y estatus familiar. Son muy recientes los estudios que abordan la cuestión de clase. En realidad, hasta hace poco las *diferencias sociales* estaban circunscritas a cuestiones de estratificación y jerarquía dentro de las sociedades, ha costado muchísimo visualizar la influencia recíproca existente entre las diferencias de género y de clase.

Los primeros trabajos etnográficos que estudiaban la relación entre pobreza y cambio cultural insistían en hasta qué punto las sociedades pobres eran víctimas de sus propios valores. En el fondo querían responder a la pregunta de quién tiene la culpa de la existencia de la pobreza y si esta puede o no ser evitable. El antropólogo Oscar Lewis²⁶ considera que la pobreza no es bella en ninguna parte. Su estudio sobre la transición del campo a la ciudad en la sociedad mexicana elabora las bases de lo que hoy conocemos como *cultura de la pobreza*. Son intentos por explicar la perpe-

tuación de la pobreza centrándose en las tradiciones y valores de los grupos estudiados. Para él, la cultura de la pobreza es una respuesta racional a las condiciones objetivas de impotencia.

Igualmente para la denominada por el teólogo Franz Hinkelammert, *Teología de la inevitabilidad*, la subordinación y el sacrificio femenino están justificados dado el modelo de feminidad históricamente promulgado y actualmente observado en el sincretismo religioso tanto latinoamericano como africano. En ellos, la maternidad es el imperativo y la consagración al hogar significa asumir todas las renunciaciones y realizar los sacrificios necesarios. La familia es su responsabilidad, sea o no que también lo sea de alguien más²⁷. Con la legitimación de las propias víctimas de la dominación que sufren, se proclama el fin de las utopías para ir en contra de la *ética de resistencia*, esencialmente pragmática de las víctimas, que una y otra vez confirman su convicción de que todo discurso es un engaño. Porque ellas siguen sin contar.

En la extensa bibliografía crítica sobre el funcionamiento del capitalismo internacional, se analiza el aumento de la desigualdad y se habla sobre las 1200 millones de personas que viven con menos de un dólar al día, pero escasean las investigaciones que visibilizan otra realidad empíricamente contrastable, como es la desigualdad de género y la pobreza de las mujeres. Lo cierto es que la pobreza, la supervivencia, la exclusión y el trabajo gratuito se están feminizando cada vez más. Porque en un escenario donde el neoliberalismo y el patriarcado forman una perfecta alianza económica, política, cultural y religiosa, ser mujer sigue suponiendo jugar en desventaja. La naturalización de la realidad social de pobreza y de violencia extrema en la que viven las mujeres parece ser el sacrificio que el modelo existente necesita para autorreproducirse²⁸.

Como muestran los estudios sobre desarrollo, hasta bien entrados los ochenta, las mujeres subsidiaron el trabajo asalariado de los hombres a través de la producción doméstica y la agricultura de subsistencia, además de contribuir decisivamente a financiar el sector modernizado de la economía a través de la producción de subsistencia no pagada; pero con la internacionalización de la producción manufacturera se feminiza el proletariado y comienza a configurarse una mano de obra femenina desproporcionada respecto al pasado. Mujeres e inmigrantes emergen como el equivalente sistemático del proletariado, que, en este caso, se desarrolla fuera de los

países de origen. Es el retorno de las llamadas ‘clases de servidumbre’, compuestas en su mayoría por inmigrantes y mujeres emigrantes.

Los efectos de las políticas neoliberales afectan más negativamente a las mujeres de los países del Sur que a las del Norte. Este hecho está relacionado con el grado de desarrollo de los derechos sociales, de las democracias y de la formación cultural de cada sociedad. La fragilidad de la democracia y la debilidad de la sociedad civil son caldos de cultivo idóneos para la explotación de las mujeres. Pese a todo, en los países desarrollados están apareciendo ciertas características de subdesarrollo, debido a los recortes en el sistema de seguridad social y a la marginación de grupos cada vez mayores de poblaciones excluidas del acceso al empleo formal. Hoy también sabemos que un adecuado bienestar no asegura a las mujeres la posibilidad de influir en el poder y control políticos de manera automática. Porque en sociedades donde se dan las condiciones de bienestar y no hay grandes diferencias de clase, la desigualdad entre hombres y mujeres se hace todavía más patente. Rastreando la realidad vemos que incluso en las propuestas más novedosas de los países escandinavos hacia modelos de sociedad solidaria se siguen observando la inequidad entre hombres y mujeres. Es decir, que en un modelo de Estado en el que lo fundamental es el interés público, las mujeres sufren el patriarcado no tanto como reclusión al ámbito privado, sino como servidora del ámbito público, dado que son mujeres la mayoría de las que cubren las tareas asistenciales del Estado.

Lo que se da *de facto*, es el ya mencionado tránsito del patriarcado privado al público. No desaparecen las características de sociedad dominadora porque el grupo de los iguales establece alianzas, pactos interiores de igualdad, reconocimiento y promoción, y pactos externos transaccionales en orden a la consolidación de espacios de poder. Además, el poder económico actual ya no es un poder piramidal, fácil de detectar y combatir, al contrario, son grandes corporaciones, organizadas en redes y que gozan de impunidad. Y la sociedad dominante transita desde un patriarcado fuerte y duro hacia una masculinidad más plena y suavizadora de sus exigencias y responsabilidades.

3.3. La organización político-económica: jerarquías y origen del estado

El antropólogo Marvin Harris utiliza un enfoque teórico llamado *materialismo cultural* para hablar sobre el control y el origen del Estado. Para

él, los principales impulsores de los cambios, desde las formas igualitarias de la vida política, características de las sociedades organizadas en bandas y aldeas, con la vida política de las sociedades de nivel estatal, han sido los ciclos económicos. Los datos etnográficos y arqueológicos sugieren que el poder fue ejercido siempre por hombres y siguiendo el esquema: surgimiento de “grandes hombres”, surgimiento de jefes, surgimiento de reyes y emperadores.

Como todas las sociedades estatales se basan en desigualdades acusadas entre ricos y pobres, gobernantes y gobernados, el mantenimiento de la ley y el orden presenta un desafío crítico. Para mantener el control se utiliza la fuerza física coactiva y la guerra. Sin embargo, todos los Estados encuentran más conveniente mantener la ley y el orden controlando el pensamiento de la gente. Esto se hace de variadas formas, que abarcan desde las religiones estatales hasta los ritos y espectáculos públicos y la educación obligatoria. Estas formas más sutiles de control del pensamiento en el mantenimiento de la desigualdad y el estatus quo, “tuvieron un papel decisivo. La creencia en la existencia de dos géneros que dialogan, negocian o generan una estructura social, ha sido fundamental para las estrategias políticas de la dominación. De ahí que la controversia sobre la libertad y la igualdad giren en torno a las leyes del Estado y a las leyes de producción capitalista, manteniendo en silencio todo lo relativo al derecho sexual masculino. Tan es así que continúa habiendo espacios intocables, sagrados y libres de cualquier interrogación, a saber: la maternidad, el amor romántico y la familia.

El entramado teórico-conceptual clásico no recoge la significación de la diferencia sexual en los problemas de la ciudadanía ni en los de la democracia. En cualquier caso, el abordaje filosófico concentra su objeto de estudio en conceptos universales: vida pública, vida privada, sociedad civil, republicanismo, reconocimiento, es un abordaje patriarcal que no contempla la línea divisoria que existe entre libertad y subordinación. Antropólogas e historiadoras feministas siguen asumiendo la trascendencia del ámbito familiar y en concreto del parentesco para examinar los orígenes de las clases y de las sociedades estatales. Hay mucha literatura, especialmente ligada a la arqueología, que habla de lugares donde las mujeres han ejercido cargos políticos reconocidos. Pero nunca han ejercido el poder con los tres atributos que están relacionados con él: fuerza, legitimidad y autoridad.

El patriarcado desvalorizado

El patriarcado, el androcentrismo y el sexismo han marcado, de diversas maneras, la historia, la cultura, las ideas y el propio lenguaje. No obstante, la llamada “crisis del modelo patriarcal” no afecta a los imaginarios y patrones sociales fundamentales y permanece el modelo clásico de asignación de roles y de distribución del poder en su sentido más político. El Estado nunca actúa inocentemente ni desde la neutralidad, porque el Estado siguen siendo los hombres. Si el dominio masculino no es visto como tal es porque él mismo es la medida. De hecho, las leyes que desarrollan los derechos son leyes masculinas y la declaración de los derechos de la mujer no es sino el reconocimiento de aquellos derechos que los hombres no tienen por qué reclamar ya que su realidad es otra²⁹.

Después de más de un siglo de reformas legales se habla de avances en la igualdad jurídica con los varones, pero siguen gozando de un poder extensivo en cuanto sexo y han obtenido nuevas ventajas en cuanto padres³⁰. Las mujeres han accedido al trabajo, por ejemplo, pero siguen desempeñando trabajos de inferior categoría, perciben inferiores remuneraciones y sufren acoso sexual. En la medida en que el movimiento feminista articula su pensamiento en términos de “igualdad de derechos” e “igualdad de oportunidades”, limitando la lucha al terreno judicial y las propuestas legislativas, se otorga aprobación tácita al orden social existente. Para conseguir un progreso real y duradero hay que ir más allá de los cambios legislativos, porque las leyes son importantes, pero se pueden cambiar rápidamente. En cambio si se cambia la cultura, es decir, el sistema de creencias y las instituciones sociales clave como la familia, la educación, la religión y la política junto con la economía, los avances serán difíciles de eliminar.

4. Roles sexuales y Personalidad

La Antropología se ha interesado desde siempre en cómo la cultura expresa las diferencias. Entiende que la cultura es tanto pública como individual, es decir, está tanto en el mundo como en la mente de las personas: cómo piensan, sienten y actúan. La antropología y la psicología tienen su punto de intersección en la denominada **antropología psicológica**, que se ocupa del estudio etnográfico y transcultural de las diferencias y similitudes en la psicología humana. Esta antropología psicológica parte de la no

existencia de universales psicológicos, asegurando que desde el estudio de la *cultura* y la *personalidad* se mantiene el interés por la diversidad, característico de la Antropología, y que de verdad es lo que se presta al análisis transcultural.

Cultura y personalidad son conceptos estrechamente relacionados que se ocupan de las pautas de pensamiento, sentimiento y conducta. La personalidad es, sobre todo, una característica de los individuos; la cultura lo es de los grupos. Las investigaciones antropológicas sobre cultura y personalidad han recibido más críticas que la mayoría de los restantes aspectos de la etnografía. Una de las primeras antropólogas dedicadas al estudio de estos temas fue Ruth Benedict, quien describió patrones y rasgos comunes del comportamiento y de la personalidad, a través del estudio de unos pocos casos y que posteriormente generalizó para países enteros. En esta época, la objetividad y el relativismo cultural se desvanecían ante descripciones de la personalidad profundamente etnocéntricas. A partir de 1950, los estudios sobre cultura y personalidad utilizaron el método comparativo, para lo que era necesario contar con datos de varias sociedades. Aún así se consideraba casi imposible encontrar un tipo de personalidad modal incluso en una misma cultura.

El ejemplo más claro de personalidades diferentes es el que existe en cualquier sociedad entre hombres y mujeres. Durante varios años, los debates en torno a lo inherente/aprendido, el complejo de Edipo y demás teorías freudianas, trataron de fundar la supremacía psicológica de los varones en los hechos inalterables de la anatomía.

Gracias a las investigaciones de Margaret Mead y Bronislaw Malinowski, sabemos que la *sexualidad* domina casi todos los aspectos de la cultura. Según sus estudios, las diferentes culturas construyen, reconocen y asignan distintos atributos sexuales a los seres humanos, aunque todas realizan su clasificación sexual a partir de la biología. En realidad, el impacto de las diferencias corporales es de una magnitud tal que lo sexual es uno de los fundamentos generalizados de clasificación y diferenciación social y cultural.

Aún así, todos los estudios antropológicos modernos concluyen que la anatomía no es el destino, sino que es la cultura la que determina cómo se han de usar las diferencias anatómicas entre varones y hembras en la defi-

nición de la masculinidad y la feminidad. En este sentido, las variaciones transculturales en las pautas y conductas sexuales impiden que una sola cultura sirva como modelo de lo que es natural en el campo de las relaciones sexuales. Para la Antropología por lo tanto, no hay *homogeneidad cultural* en la definición de los componentes sexuales ni genéricos. Al menos es lo que se desprende de las investigaciones de antropólogos/as como M. Mead (1979), B. Malinowski (1974 y 1975), K. Millet (1975), Katchadourian (1984), N. Chodorow (1984) y M. Lamas (1986).

Esta última antropóloga, en su reconocido ensayo³¹, intenta responder a la eterna pregunta: si los papeles sexuales son construcciones culturales, ¿por qué siempre las mujeres están excluidas del poder político, y recluidas a lo doméstico? O dicho de otro modo, ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social? En su opinión, “el que la diferencia biológica, cualquiera que sea ella (anatómica, bioquímica) se interprete culturalmente como una diferencia significativa que marcará el destino de las personas, con una moral diferenciada para unos y para otras, es el problema político que subyace a toda discusión académica sobre diferencias entre hombres y mujeres”.

En 1975, Gayle Rubin cuestiona las interpretaciones de Engels, Lévi-Strauss y Freud relativas a los fundamentos de la opresión de las mujeres. Según su original crítica, la división entre los sexos y la subordinación de las mujeres es un fenómeno político-social que tiene su origen en los sistemas de parentesco estudiados por Lévi-Strauss³². Las reglas de parentesco, el tabú del incesto y la prescripción de la heterosexualidad, hacen que las mujeres acaben relegadas a una posición estructural dependiente, objeto de intercambio o deseo de los hombres e incompleta sin ellos.

Durante los años 80, Marilyn Strathern y Sandra Harding, entre otras, desplazan el enfoque analítico **del sexo al género**, concibiendo al género como sistema simbólico que debe ser estudiado en contextos históricos particulares. Para ellas, las desigualdades socioraciales legitiman estructuras de desigualdad económico-políticas. Esta misma tesis es compartida por dos antropólogos varones, Marvin Harris y Maurice Godelier. Para M. Harris, la relativamente más agresiva personalidad masculina está asociada a un penetrante complejo que concede un rol más dominante al hombre que a las mujeres en las distintas esferas de la vida social. Para él, la manifestación más clara de este complejo se encuentra en la esfera

de la economía política, donde los hombres siempre han ocupado los más importantes centros de control y poder públicos. M. Godelier, en su magnífico estudio sobre la sociedad baruya³³, considera la masculinidad como fundante de la estratificación social. Existen penas de suma crueldad para los varones poco dominantes y todas ellas implican una feminización degradante. La subordinación, que resulta naturalizada para las mujeres, adquiere ribetes de infamia cuando se adjudica a los varones. Él, de todas formas, diferencia entre la masculinidad hegemónica, característica de los varones dominantes, de otras formas de masculinización propias de quienes se inscriben en estamentos subordinados. Un resultado colateral, aunque muy importante, es que esta variabilidad pone de manifiesto la asociación contingente que mantiene la masculinidad con los cuerpos masculinos y destaca la asociación estructural que existe entre masculinidad y poder.

Pero si los investigadores de los *men's studies* han destacado el carácter opresivo que adquiere para ellos mismos el imperativo de ser dominantes, los *queer studies* surgieron como expresión de la posición subjetiva y social de aquellas personas que, de modos diversos y en formas diferentes, no se ajustan al binarismo del modelo simbólico que parte la experiencia en dos universos: el masculino y el femenino.

La autora más conocida y apreciada en el campo de estos estudios es Judith Butler³⁴. Ella logra sustraerse a la paralizante paradoja que deriva de preguntarse cómo es posible que un sujeto, constituido en el interior de los ordenamientos culturales vigentes, pueda modificarlos. También según su conceptualización más política, la reproducción social de las personas forma parte de la esfera económica misma y de ahí que pueda vincularse de manera directa la sexualidad con la cuestión de la explotación y la extracción de plusvalía. En el fondo, con una amalgama particular de Marx y Weber, da cuenta de una realidad en la que siguen existiendo cuerpos que no importan, cuerpos dominados, violentados y explotados.

Para la moderna antropología, si bien acepta que gran parte de los estudios antropológicos han asumido que las clases surgen, de algún modo, de la formación de una jerarquía entre grupos de parentesco, considera que muy pocos avanzan en el análisis de la dominación. La categoría género permitió delimitar con mayor claridad y precisión cómo la diferencia se torna en desigualdad tanto en el terreno del parentesco como en la asime-

tría de la asignación de tareas. Pero el avance real se produjo cuando se acudió al terreno de lo simbólico, especialmente en las estructuras del **prestigio**. Las antropólogas Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead³⁵, incursionan con el tema del prestigio en un amplio espectro de prácticas y creencias sexuales. Insisten en que la forma bajo la que se otorga el prestigio regula y expresa, a la vez que instala una lente a través de la cual son vistos los sexos y sus relaciones sociales. Así, la organización social del prestigio es el aspecto de la estructura social que más directamente afecta a las nociones culturales de género y sexualidad.

El sistema mayor de prestigio masculino se sustenta en la manera en que están organizadas las mujeres, la esfera doméstica dominada por ellas y las relaciones entre los sexos. En este sentido, las actuales tendencias antropológicas consideran que para ejercer la dominación es más importante tener el monopolio de los medios imaginarios de reproducción y reducción (muerte) que el monopolio de los medios materiales, reales, de producción. Esa desigualdad en las condiciones del saber mágico, que permite la reproducción de la vida o el control de los medios de reproducción de la vida y la sociedad, es lo que da pie a la dominación de las élites. Por eso se dice que la sexualidad está en la base del poder, ya que la adscripción genérica ubica: es una forma de integración en la jerarquía social, y es uno de sus criterios de reproducción; significa también, tener y ejercer poderes sobre otros o no tener siquiera poder sobre la propia existencia. En definitiva, la construcción de las diferencias sexuales forma parte de un dispositivo histórico de control, que construye la sexualidad como medio para el ejercicio del poder.

4.1. El nacimiento es sucio, la muerte es sagrada: Contaminación y rituales

Como ya hemos afirmado, los hombres, en muchas culturas, piensan que son espiritualmente superiores a las mujeres, mientras que éstas son peligrosas y contaminadoras, débiles e indignas de confianza. Nadie puede afirmar que las mujeres compartan esos estereotipos sobre sí mismas, pero como escribe M. Godelier, es precisamente desde el discurso sobre la sexualidad desde donde se hace aparecer la dominación masculina como perfectamente legítima a los ojos de los hombres y de las mujeres que la sufren. Aún así, la opresión no se halla plenamente fundada ni legitimada hasta el momento en el que son las víctimas las que se convierten en cul-

pables, en las responsables de la suerte que sufren. En todas las sociedades la sexualidad es y está en las relaciones sociales, en la economía, en las creencias, en las instituciones, es fundamento de la política, y ocupa un espacio fundamental en la vida de los particulares. Pero fundamentalmente porque impone destinos a los sujetos: agrupa, excluye, incluye, permite o prohíbe a los sujetos su acceso al poder y al placer.

La sexualidad está marcada por **rituales de paso** -desde el nacimiento para expiar las míticas culpas eróticas de padres cosmogónicos y para concentrar esas culpas real y simbólicamente en las mujeres, constituidas en la encarnación de la impureza y el pecado-, rituales de nacimiento reservados a quienes podrán hacer “el pacto” fálico con la deidad, imagen y semejanza del recién circuncidado, hasta los rituales en torno a la virginidad, la compra de la novia, el matrimonio, o el parto. Los ritos de iniciación operan en el ámbito de lo simbólico y persiguen el objetivo de hacer pasar a las ideas del mundo del pensamiento al mundo del cuerpo, a la naturaleza y a la vez transformarlas en relaciones sociales. En prácticamente todas las culturas estudiadas por los antropólogos/as, con las severas ceremonias de iniciación masculina se persigue separar a los niños de las madres y a la vez engrandecer mediante el pensamiento (mitos) su papel en el proceso de reproducción de la vida y de desvalorizar de este modo el lugar preferencial que las mujeres evidentemente ocupan.

La base común de la delimitación de lo sexual es la reproducción. A partir de este criterio se clasifica a los individuos de acuerdo con estas características (particularmente las genitales: vulva-vagina y pene-testículos) en sexo femenino y sexo masculino. Se considera también, que el sexo implica una serie de atributos sociales, económicos, jurídicos y políticos. Se suponen de etiología sexual formas de comportamiento, actitudes, sensaciones, percepciones, capacidad intelectual, afectos, fuerza física, preferencias, usos y prácticas eróticas, etcétera. Se incluyen en las cualidades sexuales: el trabajo, el espacio de vida, la moral y hasta el horario (tiempo).

El cuerpo y la sexualidad de las mujeres son, en efecto, un campo político definido, disciplinado para la producción y para la reproducción, contruidos ambos campos como disposiciones sentidas, necesidades femeninas irrenunciables. El cuerpo de las mujeres es un cuerpo sujeto y, ellas encuentran fundamento a su sometimiento en sus cuerpos, pero también su cuerpo y su sexualidad son el núcleo de sus poderes.

La masculinidad como símbolo de las jerarquías entre los géneros

Muchos antropólogos/as influidos por Freud, relacionan la supremacía masculina con las formas de la organización doméstica, con la guerra, la religión y la política sexual. Vía **ritos de iniciación** y consistentemente afirmadas en los **mitos**, se condicionan las identidades. En términos de una visión general, válida para cualquier momento y espacio, las estructuralistas Michelle Rosaldo y Nancy Chodorow, en su afán por identificar las características que daban unidad a las categorías del género, incluyendo la identidad, llegaron a reconocer cierta uniformidad en la manera como se estructuran las relaciones entre los géneros. Tomaron como piedra angular la idea de que la dominación masculina era universal, fruto de la división sexual del trabajo, en virtud de la cual los roles de las mujeres se limitaban a la esfera doméstica, y eran por ende excluidas de la pública. Pareciera, visto así, que sendos ámbitos de la vida fueran excluyentes y no tuviesen relación entre sí. De acuerdo con tal premisa, el modelo de crianza más difundido sería aquel en el que correspondería a las mujeres preparar a sus hijos varones para ser autosuficientes y, al mismo tiempo, educar a las hijas para ser dependientes y sumisas. Esta división de los roles personales y su reproducción en la generación siguiente, de acuerdo con una dicotomía en las esferas pública o de toma de decisiones para los varones y doméstica para las mujeres se basa, en última instancia, en la idea de que el universo femenino se relaciona con la naturaleza en tanto que el masculino se relaciona con la cultura. Esta ecuación mujer-naturaleza, hombre-cultura da sustento a la división de roles privado y público.

El psicoanálisis había entendido las familias mediante una lógica que jerarquizó la sexualidad y la ley. Pero, de acuerdo con tendencias psicoanalíticas contemporáneas, la sexualidad comparte su importancia con otros sistemas motivacionales. Entre éstos, la noción de apego pasa a protagonizar los modelos explicativos de las teorías que atribuyen gran importancia a los primeros estadios del desarrollo y que fundan el lazo social en los cuidados maternos, en lugar de hacerlo sobre la base de pactos entre varones. Si el apego es nuestro eje primario y la ley es contingente, todo arreglo que garantice cuidados a los infantes inmaduros, todo pacto de convivencia y alianza pasan a adquirir legitimidad; la proliferación de modos de familiarización deja de ser percibida como un caos y la diversidad de estilos subjetivos se ve como comprensible y aceptable.

La investigación antropológica presta fuerte apoyo al punto de vista de que las definiciones concretas de masculinidad y feminidad halladas en muchas sociedades contemporáneas pueden ser innecesariamente restrictivas e imponer demandas -tanto a varones como a mujeres-, poco realistas. Las características masculinas son las denominadas instrumentales, o sea que están dirigidas a una acción básicamente orientada a metas, con agresividad, búsqueda de dominio, autoafirmación, reflexión, razón, respeto por el orden, abstracción y objetividad. La adopción rígida del rol masculino lleva a los hombres a restringir sus expresiones emocionales, con dificultades en el manejo de sus sentimientos, y llegan, incluso, a no permitir que los demás se expresen. Basan sus relaciones principalmente en el control, el poder y la competencia, para tratar de mantener a los demás bajo su control; mantienen su autoridad a toda costa.

Los rasgos femeninos están descritos como las características denominadas de relación, necesidad de involucrarse con los demás, no tanto con las ideas, orientados hacia los sentimientos y la abstracción, pasivas, dóciles, expresivas, protectoras, orientadas a la crianza. Cuando hay un apego excesivo a su rol, puede haber poca conciencia respecto de ella misma, con poca capacidad de expresar lo que quiere para que la entiendan, y tienen generalmente como únicas metas el matrimonio y la maternidad, pues lo consideran su destino, sin posibilidades de elegir, ya que está limitada en su independencia, su poder de decisión y su autosuficiencia.

La antropología psicológica también recoge en sus investigaciones el cuestionamiento de cómo influyen estas características de la masculinidad y la feminidad negativamente en distintas áreas, entre ellas el desarrollo de la sexualidad. La conclusión es que se producen dos resultados, socialmente aceptados, aunque poco deseables: el machismo en el hombre y la sumisión o síndrome de la mujer sufrida en la mujer. El machismo entendido como culto a la virilidad, con una exagerada agresividad, arrogancia e incluso agresión sexual hacia las mujeres. Es relevante la demostración de la potencia sexual y su capacidad para tener hijos. Es común también el sometimiento de la esposa, impidiéndole que tenga contacto con otros hombres, y él con constantes relaciones extramaritales. En cuanto a la sumisión se observa una necesidad exagerada por demostrar su gran fuerza, con actitudes de abnegación y tolerancia al sufrimiento (el cual no evitan, sino que lo exhiben) muestran dependencia, conformismo y timidez frente al varón.

4.2. La concepción del tiempo y el espacio

El género como eje que organiza la vida social

La sexualidad se caracteriza por la división genérica antagónica del mundo, del trabajo, de las actividades creadoras, del tiempo y del espacio, de los lenguajes, por la relación distinta de los géneros con lo sagrado y con el poder, por su participación en los ritos y en el mundo profano. Sexualidad que distingue también a las mujeres de los hombres por la segregación de los espacios y por el uso diferente de los espacios compartidos. Sexualidad que implica tiempos distintos del día y de la noche, de los caminos vitales, de los ciclos de vida.

La mujer percibe un cuerpo de recovecos y cálidas oquedades que segrega y vibra en su interior. Un cuerpo al que siempre le ocurre algo directamente sexual y ocasionalmente erótico, además de un sinfín de cosas que le ocurren. La sensibilidad extendida por toda la piel, ligada a la afectividad, permite, a pesar de todo, experiencias de plenitud profundamente ligadas a la vida. Porque la mujer vive el mundo desde su cuerpo. La sexualidad femenina tiene dos espacios vitales: uno es el de la procreación y otro es el erotismo. Se reconoce la procreación femenina como un deber ser y por su carácter natural es irrenunciable, debe ser realizada: todas las mujeres son madres de manera independiente de la procreación y de la edad. El erotismo es el espacio vital reservado a un grupo menor de mujeres ubicadas en el lado negativo del cosmos, en el mal, y son consideradas por su definición esencial erótica como malas mujeres.

La identificación histórica de la sexualidad con la reproducción es un dispositivo de poder genérico que ha conformado al maternalismo en un doble movimiento de afirmación y de negación disciplinaria del cuerpo femenino. En el sujeto maternal, la parte oscura, maligna, negada, es la sexualidad placentera, el derecho a sentir, al goce. De ahí que el sujeto feminista de la segunda ola inicie su construcción poniendo en evidencia la “política sexual” que rige los cuerpos³⁶, y reivindicando la libre sexualidad y el derecho al control reproductivo bajo el lema “mi cuerpo es mío”.

El maternalismo, entonces - que no la maternidad libremente elegida como postula el feminismo - encardinado en el cuerpo de las mujeres a través de múltiples dispositivos y significados, es una construcción de géne-

ro procedente de varios discursos en los que opera la diferencia sexual y que ha sido instrumentalizada tanto para excluir como para incluir a las mujeres. En el caso latinoamericano los discursos de populismos históricos de los años cuarenta y cincuenta reconocieron a las mujeres los derechos ciudadanos en tanto sujetos maternales y no por las razones de igualdad que argumentaban las sufragistas desde hacía décadas. Décadas después tanto en contextos discursivos autoritarios como democráticos se construyeron sujetos maternales activos que se han movilizadado en contra de la violencia (del estado, de la guerra o de la droga) y han ocupado un espacio político no institucional. Esta cadena de Movimientos de Madres, formada desde América Latina hasta Rusia, es un caso de sujetos construidos, pero también de sujetos constructores de democracia y de un mundo mejor.

4.3. Privaciones eróticas, poder y sumisión

Con frecuencia, las mujeres se hallan excluidas de las principales fuentes del poder religioso y tienen menos acceso que los hombres a lo sobrenatural. Dice M. Harris, que rara vez toman parte en las búsquedas de visiones que confieren a los varones la seguridad necesaria para ser agresivos y matar con impunidad. Y rara vez se les permite ingerir las sustancias alucinógenas que otorgan a los hombres un conocimiento directo de la realidad y que les permite viajar al mundo oculto. También los cultos comunitarios suelen estar impregnados de creencias y rituales propios del complejo de supremacía masculina. El más importante es el monopolio masculino sobre los mitos relativos a los orígenes humanos y a la divinidad. En general todas las cosmogonías religiosas contemplan la existencia inicial de un solo sexo y hacen hincapié en la prioridad del principio masculino en la formación del mundo. Identifican al dios creador con “El” y en la medida en que admiten deidades femeninas, como sucede en el catolicismo, les asignan un papel secundario en el mito y el ritual.

El sexo nunca ha cuadrado bien con la divinidad. La salvación se concibe como la recuperación de un estado asexual y la renuncia ascética es el camino para adelantar en la tierra esa asexualidad escatológica y acceder a las verdades reveladas. La virilización de las mujeres es sugerida y apoyada constantemente a través de las figuras de **las mártires, vírgenes y ascetas**. La valoración femenina no se mide en términos morales, sino en contingentes físicos como es el apartarse del ciclo reproductivo (dominio sobre el cuerpo) y de la sumisión a la *potestas* (espíritu libre). La perfección viene desde

la inmolación, justo caminando hacia la fragilidad y la debilidad (anorexia, amenorrea, merma de autoestima, incapacidad), así está garantizado el sometimiento. La renuncia supone: ausencia de relacionarse con otros (soledad), a la comida y bebida (ayuno), al agua refrescante (prohibido el baño), etc.

El sexo figura junto al hambre entre las principales motivaciones de la acción humana y fuerzas selectivas de la evolución cultural. Como el hambre, el sexo es a la vez pulsión y apetito, pero guardan una proporción muy diferente. Los efectos perniciosos de una privación sexual prolongada no son tan graves como los de un ayuno prolongado. Gracias a los estudios sobre el comportamiento, hoy se sabe que hay una estrecha relación entre las características de rol sexual y la alimentación desordenada. El ideal cultural del cuerpo en la actualidad: la delgadez, representa una lucha constante por parte de la mujer ante la naturaleza, para poder lograr situarse en el ideal estético vigente. En el fondo, es de nuevo una demanda social respecto a la androginia en el comportamiento de las mujeres. Un estudio de 1992, describió un patrón clásico del estereotipo anoréxico, al identificar en estas personas una tendencia a conjuntar ciertos rasgos del rol femenino y del masculino, aunque a la vez rechazando algunas facetas de ambos perfiles, complementándolos a partir de la neutralidad andrógina.

Los desvelos parentales, las iras conyugales y los mandamientos eclesiásticos podrán desalentar o desviar el comportamiento apareatorio humano, pero nunca extinguirlo. Gracias a la evolución cultural, hemos aprendido a deshacer el vínculo natural entre el placer sexual y la reproducción, pero en determinados ámbitos se sigue hablando de continencia sexual y de sexualidad asociada al mal y al peligro, cuando no degradante. La sexualidad opresiva se caracteriza por el desprecio, la inferiorización y la violencia institucionalizada a las mujeres; desprecio, inferiorización y violencia que son, de manera simultánea, bases de la viril identidad masculina. Sexualidad que prescribe el amor irrealizable como la forma suprema de relación entre oprimida y opresor, entre el jefe patriarcal y la subordinada, entre el polígamo y la monógama, entre el visible que ocupa todo el espacio y la invisible que requiere su mirada para existir. Sexualidad expresada en la fuerza erigida en grito, golpe, o violación como dominio en acto de los hombres a las infantilizadas mujeres cuyas voces y cuyo lenguaje lagrimea, reza e implora.

La sexualidad asociada al mal es la sexualidad erótica porque es un espacio en el cual la divinidad pierde su omnipotencia. Por su mediación y

por su vivencia los seres humanos se humanizan, se afirman como los reales-concretos, como creadores frente al mito. Si los seres humanos viven y construyen con los otros, trascienden su soledad y su sometimiento al gran poder. La cercanía los humaniza y se separan del mundo de lo sagrado.

Conclusiones

El género alude a una construcción sociocultural que resalta aspectos psicosociales, es el conjunto de cualidades biológicas, físicas, sociales, económicas, psicológicas, eróticas, políticas y culturales asignadas a los individuos según el sexo.

Las teóricas feministas han puesto de manifiesto la forma en que la pretendida diferencia sexual es en realidad una jerarquía en la que ocupamos una posición subordinada; los relatos acerca del desarrollo evolutivo no han hecho más que especificar los estadios por los que cada ser humano debe atravesar, no sólo para crecer, sino también para ajustarse a la dominación social masculina.

El análisis de la articulación entre el sistema de género y el de prestigio, pone en evidencia una contradicción: que aunque la estructura de la sociedad sea patriarcal y las mujeres como género estén subordinadas, los hombres y las mujeres de un mismo rango están mucho más cerca entre sí que de hombres y mujeres con otro estatus. A pesar de la condición universal de subordinación femenina, la diferencia específica de clase o de etnia, crea separación entre las propias mujeres.

Como seres humanos, adictos al amor y a la amistad, dependemos para la armonía biológica de nuestro vivir de la cooperación y la sensualidad, no de la competencia y la lucha. Pero en la práctica es difícil pensar cuánto hay que caminar para establecer hábitos del compartir en lugar de arrebatar, de cuidar antes que oprimir, y la visión del poder y la acción política vividos como responsabilidad y no como dominación.

5. Funciones de la experiencia religiosa

La religión es considerada por la Antropología como un universal cultural en la que se conjugan lo natural (observable) y lo sobrenatural (extraordinario). El estudio de estas dos lógicas, una clasificatoria y otra mítica, en la mentalidad primitiva, preocupó a los antropólogos: Edward

Tylor, James Frazer, L. Lévy-Bruhl y Claude Lévi-Strauss, entre otros. La aceptación general por los antropólogos del siglo XIX del principio tyloriano de la unidad psíquica del género humano y por lo tanto de la racionalidad del pensamiento primitivo, les llevó a plantear las diferencias entre una creencia mítico-religiosa y una creencia científica. Páginas y páginas escritas sobre creencia y ritual relacionados con seres –dioses y diosas, fantasmas y almas-, poderes y fuerzas sobrenaturales en búsqueda de un razonamiento universal: *¿Por qué y para qué se necesitan las creencias? ¿Cuáles son las funciones que cumple la religión?*.

En la búsqueda de respuesta a estas preguntas, los antropólogos a lo largo de la historia se han dejado fascinar por las creencias animistas (*animismo*), las narraciones mitológicas (*mitos*), el poder de la *magia*, las prácticas rituales (ritos), la suerte o *mana*, los símbolos totémicos (*totem*) y las deidades de todo tipo. Así, el interés de Tylor fue poner de relieve que la idea de dios era una elaboración del concepto de **alma**, aunque diversos estudios antropológicos resaltarán que no es universal la creencia en la idea de una única alma. Con perspectiva evolucionista, atribuiría ese poder sobrenatural a los muertos en el denominado “manismo”, para posteriormente restringir la creencia a tan sólo unos cuantos símbolos entendidos como dioses, dando comienzo al *politeísmo* y acabar finalmente otorgándoselo a un único dios, el *monoteísmo*.

Más tarde cobró relevancia la distinción entre los dos ámbitos **sagrado** y **profano** de la experiencia humana, expresados magistralmente por Mircea Eliade, y que han tenido una validez universal mayor que lo entendido por natural y sobrenatural³⁷. Todas las sociedades tienen sus creencias, símbolos y rituales *sagrados* que se oponen a los acontecimientos ordinarios o *profanos*. Así, aunque el contenido del ámbito de lo sagrado puede variar según las culturas, el contraste entre lo sagrado y lo profano ocurre de modo universal. M. Eliade, puso de manifiesto que todo el comportamiento religioso de las personas se organiza en torno a la manifestación de lo sagrado operada a través de algo distinto a sí mismo.

La aportación distintiva de Emile Durkheim fue relacionar el ámbito de lo sagrado con el control que ejercen la sociedad y la cultura sobre la conciencia de cada persona. Según su provocadora teoría, en nuestro temor a lo sagrado expresamos nuestra dependencia de la sociedad en forma simbólica, por eso dirá que la idea de “dios” sólo es una forma del culto a la

sociedad que sirve para reducir la disensión, imponer conformidad y resolver las ambigüedades.

Pero sería J. Frazer quien, en su maravillosa obra *La rama dorada* (1922), intentará abordar la enorme variedad de la experiencia religiosa separando la religión de la magia. Para él, la humildad, la súplica y la duda caracterizan a la religión; la causa y efectos rutinarios caracterizan a la magia, sin embargo no hay diferencias profundas entre oraciones y hechizos mágicos. En este sentido, la religión y la magia no sólo explican cosas y ayudan a las personas a alcanzar metas, también entran en el dominio de los sentimientos, es decir, que no sólo tienen funciones explicativas (cognitivas) sino también emocionales.

B. Malinowski descubrió que los isleños trobriandeses utilizaban la magia cuando navegaban, una actividad peligrosa. Según su teoría, cuando las personas se enfrentan a la incertidumbre y al peligro recurren a la magia para establecer el control. El recurso a la religión nace más bien de las tragedias reales de la vida humana, por eso la religión ofrece alivio emocional, especialmente en momentos de crisis vitales: el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte.

Esos momentos de crisis vitales han sido denominados en antropología: **ritos de transición o de paso**. Se encuentran en todas las culturas, las primitivas y las contemporáneas. Ellos marcan el cambio de estatus o de una etapa de la vida a otra. Tienen tres fases: separación del grupo, marginalidad y agregación. A la de marginalidad, se la conoce como fase liminal (de limbo), donde las personas viven un tiempo fuera del tiempo. Desde el análisis de la *liminaridad*, los antropólogos hablan del intenso espíritu comunitario que se crea, sentimiento social de pertenencia al grupo de los iguales.

Más tarde, desde el análisis estructural, Claude Lévi-Strauss investigando el totemismo, igualmente afirmará la función social de los rituales totémicos para crear una solidaridad temporal o permanente entre las personas. La participación ritual supone que se acepta un orden social y moral común, orden que trasciende sus estatus como individuos.

La Antropología feminista, de la mano de la arqueóloga y antropóloga africanista Mary Douglas (1913-1996) toma parte precisamente analizando las creencias que subyacen en los mitos y los ritos. Polemizó intensamen-

te con C. Lévi-Strauss sobre la importancia de los mitos para legitimar las acciones de quienes gobiernan o dominan y las de aquellos que siguen sus mandatos. Según sus análisis, la práctica simbólica del ritual opera de distinta manera en los hombres y en las mujeres dado que el cuerpo se convierte en el centro neurálgico de la acción simbólica. En este sentido dirá que: “el control corporal constituye una expresión del control social y el abandono del control corporal en el ritual corresponde a las exigencias del control social que se expresa”.

En su magnífica obra, *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (1966), plantea que la religión en todas las sociedades sirve para apuntalar el orden social. Cuando la sociedad estigmatiza y excluye –sostiene Douglas– está tratando de protegerse a sí misma del contagio y de asegurar su propia supervivencia. Universalmente, las leyes de impureza afectan más a las mujeres que a los hombres y los rituales de descontaminación son más severos para ellas. El sexo, en particular, es un detonante para la idea de contaminación pero también lo eran los defectos físicos. “Constantemente –dice Douglas– las intenciones espirituales de la iglesia primitiva, se frustraban por la espontánea resistencia a la idea de que el estado corporal era irrelevante al ritual.” Posteriores análisis feministas de los rituales de paso, especialmente de los que incluyen formas de mutilación genital: circuncisión y clitoridectomía, dan la razón en el tratamiento diferenciado del cuerpo masculino y femenino. También son recurrentes estos mismos análisis en el recorrido antropológico sobre los sacrificios humanos, el canibalismo y la quema de brujas. M. Godelier dirá que es precisamente el cuerpo el que mejor puede presentar como natural lo que nada tiene de natural, porque el cuerpo es capaz de vehicular lo más sublime y lo más bajo. Por eso ha llegado a reflejar incluso la divinidad y ser él mismo divino. La pregunta es *¿cuáles han sido las razones culturales que nos han llevado a la masculinización de la imagen divina?*

Las investigaciones y trabajos de la arqueóloga lituana Marija Gimbutas (1921-1994) sobre las culturas pre-indoeuropeas le hicieron reparar en su cosmovisión, a través de su simbología religiosa, de las que destacó su carácter “femenino” o “matriarcal”. Sostenía que estaban regidas por un sistema social equilibrado, que denominó *gylania*. Esta sociedad, pacífica y sustentada en la agricultura, rendiría culto, especialmente a Diosas de la fertilidad-nacimiento y la muerte (sentido cíclico de la existencia). Sociedades solidarias y no dominadoras en palabras de Riane Eisler, -que

como hemos visto asume el concepto de gylanía-, donde la sabiduría mística era utilizada primordialmente para hacer la vida más placentera a los seres humanos y no para dominar o destruir.

En 1976, Merlin Stone publicó *Cuando Dios era Mujer* abriendo el camino a una serie de estudios sobre la influencia de las religiones en la dignificación o en la opresión de las mujeres. Aquel libro fue pionero e inspiró otras investigaciones que reinterpretaron mitos, tradiciones, ritos y evidencias arqueológicas y antropológicas sobre la religión de las diosas prepatriarcales, realizadas por Barbara Walker, Mónica Sjöö, Riane Eisler, Caitlin Matthews, Mary Daly, Vicky Noble, Charlene Spretnak, Carol Christ y otras. La búsqueda de una espiritualidad alternativa y solidaria identificada con el culto de la Diosa es muy crítica con las ideologías androcéntricas del culto al dios masculino y colérico, ese Yavéh amo y señor de todo lo creado. En este retorno a la mística confluyen tres poderosas tendencias: ecología, espiritualidad y feminismo. De la identificación entre mujer y naturaleza, -conciencia de la unidad de todas las formas vivas y de sus ritmos cíclicos de nacimiento y muerte- se refleja una actitud profundamente ecológica hacia la vida.

Con el renacimiento de la imagen de la Diosa, el movimiento feminista está creando una nueva *autoimagen femenina*, nuevos modelos de pensamiento y un nuevo sistema de valores con profunda influencia no sólo en la religión y la filosofía, sino también en la vida social y política.

5.1. La religión como sistema cultural

Al igual que la filiación, el matrimonio, el género y las restantes fuerzas sociales, la religión es un poderoso moldeador de la solidaridad social. A través de los mitos y el ritual se expresan las creencias y los valores culturales, se ofrece esperanza, emoción y evasión. Uno de los antropólogos más estudiosos del simbolismo, Clifford Geertz³⁸, sostiene que los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo y su *cosmovisión*. En el *ethos* se forjaría el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético; en la *cosmovisión* se establecerían las ideas más abarcativas acerca del orden y de cómo son las cosas en la realidad.

Como expresión privilegiada del pensamiento simbólico está el **mito**, cuyas palabras se enraízan en el misterio y facilitan la irrupción de lo divi-

no en el mundo. Las historias que cuentan los mitos relacionan al hombre con lo absoluto y lo sitúan y fundamentan en la existencia, precisamente por su relación con lo absoluto. Los momentos y gestos que transmiten los mitos (especialmente el momento del origen) son paradigmas, modelos que traspasan la historia. Igualmente ocurre con las leyendas y los cuentos tradicionales populares, que expresan creencias y valores culturales.

Gracias a la Antropología feminista sabemos que el eje de la construcción ideológica de un modelo de dominación masculina es un mito según el cual las mujeres habrían dominado a los hombres en un pasado remoto: “sólo las mujeres tomaban decisiones y los hombres debían dar cumplimiento a lo que ellas les imponían”³⁹. Esto se observa cuando se estudian los mitos, especialmente los del origen del mundo y de los dioses, donde se ve que en los femeninos existen dos versiones, una anterior a la dominación y otra posterior. La elaboración mítica para legitimar el poder es visible sobre todo en sociedades sin instituciones religiosas y/o políticas, pero también lo es en las contemporáneas⁴⁰. Todo el conjunto de prácticas tiende a presentar a los hombres como víctimas y héroes de la sociedad, mientras que apela a los sentimientos femeninos –solidaridad social, amor a los hijos- para hacerlas aceptar su subordinación.

La filósofa feminista belga Luce Irigaray que ha dedicado mucha atención a la constitución del mundo masculino plantea que Grecia y cristianismo coinciden en cuanto a los órdenes simbólicos fundados sobre las genealogías masculinas con exclusión de las femeninas. La inexistencia de genealogías femeninas hace que el mundo de las mujeres sea como succionado por el mundo de los hombres. Por eso dirá que “si las mujeres están ausentes en el intercambio simbólico, se debe al hecho de que lo femenino sirve de mediación en la parte interna del símbolo”. La relación madre-hija, según Irigaray, sería escondida en el símbolo por la confusión masculina del cuerpo de la mujer con el cuerpo materno. Al operarse esta confusión en las mujeres mismas, la relación madre-hija se hace, así, inconsciente.

La ausencia de genealogías femeninas tiene su origen en la eliminación progresiva de la religión matriarcal –*Religión del Amor*⁴¹- suprimiéndose los ritos de iniciación de mujeres a mujeres. Los valores emanados de lo femenino fueron relegados, cuando no perseguidos y, al mismo tiempo, destruidos con toda la saña de lo odiado y temido a la vez. A la vez para imponer la subordinación femenina, se dedicaron a manipular la mitología reli-

giosa, los cuentos, el arte, inventados desde la visión patriarcal, con conductas diferenciadas para cada sexo, que servían para modelar los comportamientos que deseaban imponer. Y el principal medio para desacreditar lo femenino fue a través de los mitos de la Biblia.

Así en el mito judeocristiano del Paraíso, se condena la acción de probar la manzana por parte de Eva, porque con ello: “se os abrirían los ojos” (Gen. 3, 5), se adquiriría la Sabiduría y conocería el Bien y del Mal. Lo que implica que el mito simboliza los deseos de que la mujer no acceda al conocimiento / al fruto del árbol que confería la Inmortalidad, la Felicidad, la Eterna Juventud y Ciencia a cualquiera la comiese. En diversas cosmogonías religiosas, las manzanas y otras “frutas de la Vida” / “frutas de la Inmortalidad”, o los jugos extraídos de ellas como: néctar / ambrosía / hidromiel / leche / miel / licor, se hallaban en manos de Diosas: eran recolectadas, guardadas, cultivadas por Diosas en su Jardín, mientras que otras Diosas que ejercían el oficio de coperas, manejaban la jarra de néctar / cántaro / escudilla de ambrosía / el cuerno de la Abundancia del que manaba la bebida maravillosa inspiradora de la poesía y la ciencia, que proporcionaba la Inmortalidad a cualquiera la comiese o bebiese.

Con estos frutos o jugos en manos de Diosas, el mito refiere de forma metafórica que la enseñanza de la escritura, de la filosofía, el conocimiento estaba en manos femeninas, en los tiempos en que fueron inventados. Y eran mujeres las que ejercían la profesión de nodriza, que amamantaba a los seres humanos, los nutría y los capacitaba como maestras que les enseñaban la escritura, los cultivaban / amamantaban con poesías (codificada como néctar / ambrosía / hidromiel / leche / miel / licor). Y eran símbolo de que las mujeres proporcionaban la Sabiduría y transmitían la cultura.

Los mitólogos cristianos, al imitar los mitos paganos, los reelaboraron y adaptaron a sus ideología. Durante siglos el cristianismo apenas se interesó por lo femenino, en su pretensión de que el pueblo olvidase el culto a la ancestral Gran Diosa. Según algunas teóricas, les debemos a los templarios la incorporación cultural de los arquetipos femeninos. Gracias a ellos se recuperó el culto a deidades femeninas aunque fuera a través de dos arquetipos contrapuestos.

En cualquier caso, las religiones que mayoritariamente han conocido y practicado las mujeres son espiritualidades y teologías creadas y dirigidas

por varones, centradas en figuras masculinas como Yahveh, Jesús, Alá, Krisna, Buda; donde la discriminación y desvalorización de las mujeres y de lo divino femenino se ha mantenido sin modificaciones desde hace siglos. Para contrarrestar el culto a la Diosa, la Iglesia creó un sistema de persecución, tortura y muerte inimaginable para erradicar esta religiosidad tan arraigada en la vida de la gente común y que posicionaba a las mujeres en un lugar de respeto y dignidad, especialmente a las brujas como sacerdotisas de ritos lunares y agrícolas, parteras, concededoras de hierbas sanadoras y anticonceptivas y de técnicas chamánicas de visión sagrada, como personas con poder personal, social y espiritual dentro de las comunidades.

La experiencia espiritual en el Patriarcado se aleja de la inmanencia humanizada de la época matriarcalista y cambia las divinidades de la Tierra por los dioses uránicos que residen en los cielos. Aún así es posible rastrear el legado de la Diosa.

La mujer y lo sagrado: el legado de la Diosa

A mediados de la década de los 70, dentro del movimiento feminista de Estados Unidos, Zsuzsanna Budapest y Starhawk vincularon la tradición de las Diosas y de las brujas con las luchas por los derechos de las mujeres, creando junto a otras investigadoras de lo Sagrado Femenino una corriente espiritual cuya cosmovisión y práctica ritual no provenía de ninguna iglesia o religión judeocristiana.

Así surgió el Movimiento de la Diosa, la Witchcraft y la Espiritualidad Femenina que celebra a la Gran Diosa inmanente en la naturaleza, en las mujeres y en las relaciones culturales que surgen de esa cosmovisión. Una espiritualidad que ha devuelto a las mujeres el derecho a la libertad de culto de lo Divino Femenino sin una autoridad religiosa masculina o gurú iluminado que defina en qué deben creer las mujeres y cómo hacerlo. Las mujeres se apropiaron de ese derecho recreando la antigua religión de la Diosa con proyecciones políticas, sexuales, de género, ecológicas y comunitarias que estuvieron presentes en las tradiciones de las brujas, sacerdotisas y chamanas en la Europa precristiana y en otros sitios donde la Gran Diosa expresaba las potencialidades de los cuerpos, almas, mentes y creaciones de las mujeres de manera positiva, otorgando libertad, dignidad y poder de vinculación con otros sin subordinación sexual.

Teología de la espiritualidad feminista

Para la teología (de *Thea*, Diosa), la Diosa es vivenciada por las mujeres de muchas maneras a través de unas cosmovisiones básicas con la clara intención de que no reproduzcan estereotipos femeninos y masculinos. A la Diosa creadora se la celebra en la naturaleza como una deidad que permanece inmanente en el mundo y el universo que ha creado. Ella es la vida, la naturaleza, la creación, el espíritu, en las plantas, las montañas, los lagos, los animales y las personas. Es la reina del cielo, de la tierra y del otro mundo, abarcando los tres mundos como sucede con la Triple Pachamama: Janaj Pacha, Kay Pacha y Uku Pacha. La Triple Diosa celebra las tres edades de la mujer y a las tres generaciones de mujeres que conviven en un mismo tiempo y cultura. Y vincula a las/los antepasados con las mujeres y varones del presente y con las generaciones futuras. Para las mujeres de la Diosa, la religión es una dimensión de la vida demasiado importante para dejarla sólo en manos de los varones y de las religiones patriarcales como únicas opciones de espiritualidad. Las mujeres que no se identifican con el ateísmo o el agnosticismo desean terminar con el vacío de sacralidad que el patriarcado dejó en sus almas y cuerpos. Un vacío casi siempre ocupado por imágenes negativas de sí mismas. El retorno de la Diosa expresa esa necesidad y ese derecho.

5.2. El impacto de los afectos y el valor social del sufrimiento femenino

Probablemente en su trayectoria, la religión perturbó tanto a las personas como las consoló y alegró; las obligó a afrontar abiertamente y sin disimulos el hecho de que nacieron para sufrir y, por otro lado, les permitió evitar ese enfrentamiento proyectándolos a infantiles mundos de cuentos de hadas⁴². Como problema religioso, el problema del sufrimiento paradójicamente no es el de evitar el sufrimiento sino el de cómo sufrir, de cómo hacer de un dolor físico, de una pérdida personal, de una derrota, algo tolerable y soportable. Del problema del sufrimiento se pasa rápidamente al problema del mal y la injusticia. Lo inexplicable de estos términos es uno de los factores que nos empujan a creer en dioses, demonios, espíritus y principios totémicos. El axioma fundamental de la perspectiva religiosa, dirá C. Geertz, es en todas partes el mismo: “quien quiere saber, debe primero creer”. De manera que determinar el papel social de la religión ha de ser tan importante como indagar sobre el papel psicológico de la misma.

Igualmente los símbolos sagrados dramatizan tanto valores positivos como negativos y el conflicto entre ambos. Declarar que el mal es irreal, es infrecuente en las religiones, la mayoría acepta la realidad del mal y proponen ciertas actitudes: resignación, oposición activa, evasión hedonista, recriminación a uno mismo, arrepentimiento o súplicas para obtener misericordia. De manera que lo que un pueblo valora y lo que teme u odia están pintados en su cosmovisión, simbolizados en su religión y expresados en todo el estilo de vida de ese pueblo. Para E. Durkheim, el valor social otorgado al sufrimiento es una de tantas formas que ha desplegado la humanidad para expresar y mantener los valores y las relaciones sociales. Los ritos dolorosos ejemplificarían que los cambios sociales y el mantenimiento del orden social se materializarían en cambios físicos. La necesidad de sufrimiento que conlleva toda cultura alcanzaría en estos ritos su expresión más tangible y su más alto grado.

Desde la antropología feminista, el sufrimiento es un instrumento de legitimación del dominio de unos determinados hombres sobre otros hombres y sobre todas las mujeres. Dicho de otro modo, el sufrimiento es garantía de la salvaguarda de una determinada estratificación social y sexual. Victoria Sendón y Riane Eisler sitúan el sufrimiento en relación con la muerte y la violencia, representados en la espada fálica. A la vez colocan el placer y el deseo de crear vida en el cáliz o grial de la matriz.

Victoria Sendón escribirá en un magnífico ensayo⁴³ lo siguiente:

“El objeto sagrado más representativo de la sacralidad trascendente masculina es el Fallo como sublimación del pene, como fuerza y plenitud, como espada que divide lo significativo y lo in-significante, que divide y excluye por tratarse de una metonimia, de una realidad parcial que aspira a ser totalizadora. El Grial como metáfora de la búsqueda, es decir, del viaje hacia la sabiduría y la realización, no desciende de los cielos entre ángeles y trompetas ni lo porta un sacerdote, sino un grupo de mujeres que indican que ese cáliz sublime no es otra cosa que el caldero en el que se cuecen los elementos primordiales de la Vida, de la que surge todo. La Mujer como materia, como matriz primordial, es el origen y final de esa búsqueda, porque en nuestra dimensión humana se unen materia y energía en un juego de densidades de diversa vibración: eso es el Todo”.

Según ella, vivir lo sagrado femenino nos exige asumir la “sombra”, porque la sombra no es el “thanatos” de Freud, ni lo “maldito” que condena la lógica binaria. La sombra es nuestra fuerza más viva, la energía propia del arquetipo de “la mujer salvaje”. Como vemos en el mito de Psiché y Eros, el alma es una joven bellísima, aunque a veces abandonada, sucia, enferma, pero unida para siempre a Eros, elegida por el Amor a pesar de todos los obstáculos y pruebas por las que tiene que pasar. El thanatos no es más que un invento de la lógica binaria, incapaz de encontrar el sentido si no es escindiendo la realidad en supuestos contrarios.

Riane Eisler, en su libro *El Placer Sagrado*⁴⁴, hace un recuento de los cambios por los que pasan nuestras relaciones tomando ejemplos a través de la historia de la humanidad. Realiza un estudio profundo del anhelo humano de conexión, de establecer vínculos forjados por amor y confianza mediante la sexualidad y la espiritualidad. Expone su tesis en la que encuentra la relación entre sexo y espiritualidad, la experiencia del éxtasis y la imaginación erótica, aparentemente incongruente, de muchas tradiciones religiosas orientales y occidentales.

Finalmente, propone que para superar el dolor, culpa, explotación, alienación, son necesarios cambios fundamentales no sólo en nuestra perspectiva sexual, espiritual y social, sino en nuestra visión del cuerpo humano, el poder, el placer y lo sagrado.

Notas

¹ Henrietta L. MOORE, en el libro que tomaremos como referencia básica para el curso, considera que esta primera antropología se ha de denominar Antropología de la mujer. *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid 1991.

² Gran parte de este epígrafe es recogido de la excelente síntesis que hace María Eugenia CARRANZA AGUILAR en su artículo: “Antropología y Género. Breve revisión de algunas ideas antropológicas sobre las mujeres” en: <http://fyl.uva.es>

³ Johan Jacob BACHOFEN, “El derecho materno: una investigación sobre la ginecocracia del mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica”, en ORTIZ-OSÉS, Andrés (ed.), *Mitología arcaica y derecho materno*, Anthropos, Barcelona 1988, 55.

⁴ Lewis MORGAN, *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid 1970

⁵ Alicia PULEO, “Patriarcado” en Celia AMORÓS (dir.) *Diez palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Pamplona 1995, 40

⁶ Sherry B. ORTNER, “¿Es la mujer al hombre lo que la Naturaleza es a la Cultura?” en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, (comp.), *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona 1979, 109-131.

⁷ Tanto a Rosaldo como a Ortner, se les ha acusado de etnocentrismo porque utilizan las categorías de lo público y lo doméstico, que son invenciones de la cultura occidental.

⁸ Riane EISLER, *El Cáliz y la Espada*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile 1990. La autora dedica varios capítulos a destacar esta perspectiva. Entre ellos son paradigmáticos los análisis sobre la función normativa del drama ritual de *La Orestíada* de Esquilo y gran parte del Antiguo Testamento como Génesis 19, Deuteronomio 22, Números 31, Jueces 19 y Levítico 12, donde matar y esclavizar es en varias ocasiones condonado. (Cap. 6 y 7: “La Realidad Cabeza Abajo, I y II”, p. 88-118).

⁹ Si bien es cierto que ya muchas de las enseñanzas encontradas en los profetas del Antiguo Testamento, Isaías por ejemplo, están ideadas para una sociedad solidaria y no para una sociedad dominadora.

¹⁰ *Androcracia* se considera un término más preciso que patriarcado y que describe un sistema social regido por los hombres mediante la fuerza o la amenaza de la fuerza. La alternativa a este sistema jerárquico sería la *Gilania* que habla de vinculación entre las dos mitades de la humanidad y de liberación de las jerarquías de dominación.

¹¹ Son importantes los trabajos de Claude Lévi-Strauss y de otros. Tal como afirma Maurice Godelier, después de un riguroso trabajo de campo sobre las estruc-

turas que mantenían la dominación entre los Baruya: “una vez eliminado el recurso a la violencia, para lograr la paz ya no quedaba más que un único camino: el intercambio de bienes y de mujeres”. (Ver Maurice GODELIER, *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Akal, Madrid 1986, 233).

¹² Luisa POSADA, “Pactos entre mujeres” en *10 palabras clave sobre Mujer*, Verbo Divino, Pamplona 1995.

¹³ En el también considerado Manual para el curso, *Antropología y Feminismo* de HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (comps.), Anagrama, Barcelona 1979; aparece el artículo de Sherry Ortner o.c. “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”.

¹⁴ En el libro de texto: *Antropología y feminismo* de Henrietta L. MOORE, lo vemos claramente reflejado en el estudio de dos sociedades Melanesias: Los kau-long y los gimí, cf. o.c..30-35.

¹⁵ Carole PATEMAN, *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona 1995.

¹⁶ Recordar que los actos emancipatorios de las mujeres en el ámbito privado provocan conflictos sexuales con resultado de muerte. Es lo que eufemísticamente conocemos como violencia doméstica.

¹⁷ Ver especialmente las obras de M. Jesús IZQUIERDO, *El malestar en la desigualdad*, Cátedra, Madrid 1998; *Sin vuelta de hoja. Sexismo: poder, placer y trabajo*, Bellaterra, Barcelona 2001, y *Cuando los amores matan: cambio y conflicto en las relaciones de edad y de género*, Edic. Liberarias, Madrid 2000.

¹⁸ Para una ampliación de esta perspectiva se puede consultar el libro de Dolores JULIANO, *Las que saben. Subculturas de mujeres*. Cuadernos Inacabados 27, Horas y horas, Madrid 1998.

¹⁹ Según Marina Subirats los datos sobre muertes violentas de jóvenes entre 15-24 años por: accidentes, suicidios, drogas, deportes de riesgo y peleas, que afectan al 85,6% de los chicos frente al 27,6% de las chicas; rara vez sirven para extraer consecuencias negativas sobre el comportamiento masculino, más bien al contrario, la no consideración de los mismos hace que las cifras que dan cuenta de un mayor número de mujeres que de hombres mayores de 65 años, se interpreten en clave biológica y por lo tanto natural, Marina SUBIRATS I MARTORI, “Aprendiendo a ser niñas desde la escuela”, en *Niñas son, mujeres serán. Congreso de Emakunde: Sare 2005* (Conferencia, Donostia 2005).

²⁰ Medido sobre todo en el incremento cuantitativo del tráfico y venta de niñas nepalíes.

²¹ Existen diferentes formas de guerra, desde las configuraciones armadas hasta las guerras íntimas y cotidianas: contra la naturaleza, contra la pobreza, entre hombres y mujeres, contra nosotros y nosotras mismas.

²² En la considerada por muchos economistas y políticos como una de las obras más importantes sobre el capitalismo, *Riqueza y Pobreza* de George Gilder exalta lo que él denomina “la agresividad superior del hombre” como el más grande

de todos los valores sociales y económicos. (Ver George GILDER, *Riqueza y Pobreza*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid 1984).

²³ Excepción de los Organismos Internacionales cuando tratan el tema de la feminización de la pobreza.

²⁴ No extraña por tanto, que uno de los actos más comunes en las guerras modernas haya sido el violar a las mujeres del enemigo.

²⁵ Anna JÓNASDÓTTIR, *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Cátedra, Madrid 1993.

²⁶ Oscar LEWIS, *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, FCE, México 1993

²⁷ Amartya SEN, *Desarrollo y Libertad*, Planeta, Buenos Aires 2000, 282. Él dice que la pobreza es nuestra responsabilidad, aunque lo sea de alguien más.

²⁸ Según Amnistía Internacional: La discriminación en razón del género es una 'enfermedad mortal'. Las mujeres y niñas que mueren cada día como consecuencia de diversas formas de discriminación y violencia en razón de su sexo son más que las personas que mueren por cualquier otro abuso contra los derechos humanos. (Informe de AMNISTÍA INTERNACIONAL, 1998).

²⁹ Catharine MACKINNON, *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Madrid 1995.

³⁰ A través de la Ley de conciliación de la vida laboral y familiar, pueden disfrutar del permiso por paternidad y si solicitan la excedencia la aportación económica que reciben es mayor que las mujeres.

³¹ Marta LAMAS, "La Antropología feminista y la categoría "género", en Revista de Ciencias Sociales, Nueva Antropología, nº 30, Nov/1986. Acceso desde: www.juridicas.unam.mx/publica/rev/cont.htm?i=nuant

³² Claude LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires 1969.

³³ Maurice GODELIER, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación entre los baruya de Nueva Guinea*, Akal, Madrid 1986.

³⁴ Judith BUTLER, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Barcelona 2002. Sherry ORTNER y Harriet WHITEHEAD. "Indagaciones acerca de los Significados Sexuales"; en *Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, LAMAS, Marta (comp); Universidad Autónoma de México, México D.F., 1996.

³⁵ Kate MILLET, *Política Sexual*, Cátedra, Madrid 1996.

³⁶ Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona 1992; *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1968.

³⁷ Clifford GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1992.

³⁸ Martín GUSINDE, *Los Indios de Tierra de Fuego. Los Selk'nam*, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires 1982.

³⁹ Ver cuadro comparativo en Dolores JULIANO, *El juego de las astucias*, Cuadernos Inacabados, Horas y horas, Madrid 1992, 86-88.

⁴⁰ Francisca MARTÍN-CANO ABREU, "Los arquetipos femeninos de los templa-

rios y la idea de igualdad en la sociedad occidental”, en *Boletín Temple* 24 (14/02/01) y en: www.creatividadfeminita.org/articulos/fr_artgenealogia.htm

⁴¹ Dolores JULIANO, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, o.c.

⁴² SENDÓN DE LEÓN, Victoria, *La Mujer y lo Sagrado*, en: www.concienciasinfronteras.com

⁴³ Riane EISLER, *El Placer Sagrado: Vol. I: Sexo, mitos y política del cuerpo; Vol. II: Nuevos Caminos hacia el empoderamiento y el amor*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile 1999.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- CHODOROW, Nancy, *El poder de los sentimientos*, Paidós, Buenos Aires 2003.
- EISLER, Riane, *El Cáliz y la Espada. Nuestra historia, nuestro futuro*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile 2006.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1992.
- GODELIER, Maurice, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Akal, Madrid 1986.
- HARRIS, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid 1981.
- HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (comps.), *Antropología y Feminismo*, Anagrama, Barna 1979.
- JULIANO, Dolores, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Cuadernos Inacabados 11, Madrid 1992.
- KOTTAK, Conrad Phillip, *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*, McGraw-Hill, Madrid 1994.
- LAGARDE, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*; UNAM, México 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona 1992.
- MOORE, Henrietta L., *Antropología y Feminismo*, Cátedra, Madrid 1991.
- PATEMAN, Carole, *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona 1995.
- STOLKE, Verena “*La mujer es puro cuento: la cultura del género*”, *Revista de Estudios Feministas*, mayo-agosto 2004, vol. 12; Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil).
- THURÉN, Britt-Marie: *El poder generizado. El desarrollo de la Antropología feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1993.

**INTRODUCCIÓN GENERAL
A LA HISTORIA DE LAS TEOLOGÍAS
FEMINISTAS CRISTIANAS**

*Lucía Ramón Carbonell
Cátedra de las Tres Religiones
Universidad de Valencia*

Teología

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA HISTORIA DE LAS TEOLOGÍAS FEMINISTAS CRISTIANAS

1. De la teología de la mujer a las teologías feministas: de las mujeres-objeto a las mujeres como sujeto crítico y creativo de la reflexión teológica.

1.1. Las mujeres, ausentes “culpables” del discurso teológico

Durante siglos las mujeres han sido receptoras pasivas de una interpretación y proclamación de la fe elaborada exclusivamente por varones y en su mayoría clérigos. Su propia condición femenina constituyó a menudo un apéndice de una teología y una predicación en las que “la mujer”, en general y sin atributos, jugaba un papel secundario pero imprescindible para explicar acontecimientos decisivos de la historia de la humanidad. Sin “la mano femenina” era difícil “explicar” problemas acuciantes como el origen del mal, del dolor o de la muerte que se remontaban al pecado original. Uno de los primeros teólogos cristianos, Tertuliano, escribía: “...Deberías llevar siempre luto, ir cubierta de harapos y abismarte en la penitencia, a fin de redimir la falta de haber sido la perdición del género humano... Mujer, eres la puerta del diablo. Fuiste tú quien tocó el árbol de Satán y la primera en violar la ley divina”¹. No es un caso aislado. Como ha mostrado el historiador Jean Delumeau, en la historia del cristianismo va a aparecer muy pronto la figura de la mujer como un “agente de Satán”². Textos bíblicos como 2 Cor 11,2-10 remiten a un arquetipo dominante en nuestra cultura: la Eva seductora, la que trajo el mal al mundo por su comercio con la serpiente. Ella representa a la mujer como género culpable, ocasión del pecado, tentación, cuyo un cuerpo impuro y sucio -que la aleja más de Dios que el del varón- se interpone entre Dios y el hombre. Parte de la tradición bíblica, leída desde un marco de interpretación patriarcal, ofrecía nuevos argumentos para legitimar el odio a la mujer o su discriminación en la cultura grecorromana que vio nacer la teología cristiana.

1.2. La construcción eclesiástica de la diferencia sexual

Los pilares fundamentales de ese discurso teológico-eclesiástico sobre la mujer, que ha prevalecido hasta hoy en el imaginario colectivo sobre *lo feme-*

nino, han sido la consideración de la mujer como *agente de Satán*, como *varón defectuoso*, el modelo de la *mujer custodiada*³ y la sublimación de la maternidad como meta y vía de expiación-realización para la mujer⁴. Las mujeres, constitutivamente más débiles y proclives al mal que los varones, debían permanecer en estado de sujeción y ser custodiadas por ellos de cualquier tentación e incluso de sí mismas, de su propia naturaleza fácilmente corruptible. Así desde la perspectiva teológico-eclesiástica las mujeres fueron consideradas secularmente “como cuerpos destinados a la Iglesia o a la familia: vírgenes incontaminadas e íntegramente dedicadas a la vida del alma, mujeres fecundas que garantizan la continuidad del núcleo familiar, [o] viudas capaces de olvidar las exigencias de la carne para vivir la vida del espíritu”. Y “a este público aparentemente ordenado y tranquilizador y aparentemente inmóvil e insensible respecto a los cambios de la historia, se dirigen sermones, consejos, admoniciones y enseñanzas de predicadores, clérigos, monjes, maridos y padres”⁵. Muchas mujeres que rompieron con esa pasividad y adquirieron un papel activo sufrieron fuertes críticas, persecuciones e incluso la muerte precisamente por el hecho de ser mujeres y no permanecer en “su lugar”.

1.3. Las consecuencias de la patriarcalización de la Iglesia y sus justificaciones teológicas

El discurso eclesiástico sobre *la mujer* constituyó en Occidente el cemento imprescindible para reforzar un orden social patriarcal que, si bien no fue creado de la nada por el cristianismo, fue alimentado y consolidado por las teologías cristianas durante siglos. Hasta tal punto que todavía hoy es muy difícil para muchas personas separar teología cristiana y discurso patriarcal, como si ambas cosas fueran lo mismo⁶. Las mujeres y la creación teológica se convirtieron en algo aparentemente incompatible y antagónico. Y, de hecho, en un orden social y eclesiástico patriarcal a las mujeres se les negaba su condición sujetos teológicos.

A pesar de que Jesús de Nazaret llamó a las mujeres a un *discipulado de iguales*⁷, muy pronto comenzaron a establecerse y reforzarse dentro de la comunidad cristiana límites y exclusiones positivas para el apostolado de las mujeres y su participación en la predicación, los ministerios, la enseñanza y la teología⁸. Estas limitaciones se han justificado durante siglos desde una antropología teológica y una “teología de la mujer” muy discutible y que todavía hoy sigue vigente bajo formas nuevas en la enseñanza oficial de la Iglesia. Estas antropologías consagraban a la mujer al ámbito

de lo privado y terminaban por recluirla en el hogar o en la clausura, mermando su creatividad y sus talentos naturales, invisibilizando sus contribuciones y vedándoles toda posibilidad de participación en los ámbitos de producción intelectual, de decisión y de poder⁹.

1.4. Las teologías de la mujer o de la feminidad

Las teologías de la mujer, que podemos retrotraer a los Santos Padres, y cuyo último epígono ha sido la *teología de la mujer* o de la *feminidad* que floreció en los años 50 del siglo XX, otorgan, en general, la misma dignidad espiritual y vocación profunda al hombre y a la mujer, pero les atribuyen carismas y tareas diferentes que se desprenden de su “esencia” masculina o femenina. En 1959, uno de sus representantes, el Padre Henry, escribía: “El hombre no debe vanagloriarse de un rol que le es dado por Dios... No es su culpa si es hombre y si Dios ha establecido que tendría tal función en el matrimonio y la mujer tal otra... El hombre gobierna, puede ser sacerdote, enseña... El rol social de la mujer es paradójicamente el de hacer aparecer esta vida escondida con Cristo en Dios, que es lo esencial de nuestra religión”¹⁰.

Las teologías de la mujer o de la feminidad de los años cincuenta pretendían revalorizar a la mujer y trataban de responder a una nueva situación en la que las mujeres estaban adquiriendo un mayor protagonismo en la sociedad, pero no fueron más allá de una sublimación androcéntrica de lo femenino. En el fondo eran otra variación del mismo tema: varones, mayoritariamente clérigos, que toman como *objeto* de su reflexión teológica a la *Mujer Eterna*. Ajenas a la realidad histórica estas teologías se lanzaron a la búsqueda de un *eterno femenino* trascendente a las culturas y al tiempo y trataron de apresarlos con sus formulaciones simbólicas y poético-metafísicas, sin dejarse interpelar por las preguntas y la realidad viva de las mujeres concretas y de sus relaciones con los hombres. Como ha señalado María Teresa Porcile se pueden “situar dentro de las *teologías del genitivo*, que son *teologías* o reflexiones teológicas que se elaboran a partir o alrededor de distintos temas, pero no necesariamente desde una experiencia de vida”¹¹.

1.5. La especificidad de las teologías feministas: no basta con ser mujer y/o hacer teología sobre la mujer

La teología feminista no debe confundirse con una teología sobre la mujer o con una simple afirmación de *lo femenino* en teología¹². También

es algo más que mujeres haciendo teología, ya que las mujeres pueden hacer teologías que no cuestionen los paradigmas patriarcales. Sólo podemos hablar con propiedad de teología feminista cuando nos encontramos con una teología que recoge las aportaciones y las interpelaciones de las teorías feministas y se construye en diálogo y en confrontación crítica con ellas.

La teología feminista acontece cuando las mujeres toman la palabra como sujeto teológico y comienzan a hacer teología desde su experiencia desde una perspectiva doblemente crítica. En primer lugar con respecto a los conceptos, valores, normas y estereotipos de una sociedad patriarcal y excluyente, que también mediatizan la experiencia de las mujeres. En segundo lugar, con respecto a las consecuencias que para la vida de las mujeres, la Iglesia y la sociedad han tenido y tienen las teologías patriarcales.

1.6. Hacia una nueva teología integral e inclusiva

Pero las teologías feministas van más allá de la crítica. También son reapropiación y reconstrucción creativa de la tradición religiosa desde un marco de interpretación no patriarcal. Suponen la creación de un nuevo paradigma teológico inclusivo y liberador para toda la humanidad. La teologías feministas quieren contribuir a una reflexión teológica verdaderamente universal y ecuménica, capaz de integrar las diferentes experiencias y lenguajes sobre Dios sin imponer un único discurso y una única experiencia de Dios como normativos para todos. Dios es mucho más grande que nuestros discursos y pretender que algún discurso humano pueda agotarlo no deja de ser una forma de idolatría¹³. Para construir estas teologías menos idolátricas las teologías feministas reivindican la experiencia y el pensamiento de *los otros* diferentes del varón acomodado, blanco, occidental, y de este modo trata de abrir brechas y nuevas posibilidades de pensar, ser y sentir para todos.

Para las teologías feministas el problema no está en el acceso de la mujer a ciertos ámbitos hasta ahora exclusivamente masculinos, sino en cuestionar la hegemonía de un único discurso, un único modo de sentir que se ha convertido en normativo. Catharina Halkes centra muy bien la cuestión cuando indica que reflexionar sobre el papel de las mujeres en la Iglesia y en la sociedad significa escribir acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, porque “el problema no son *las mujeres*, sino el modo

en que los hombres dirigentes han usurpado -como si fueran los únicos representantes de lo humano- la historia, la cultura, la sociedad, la religión, etc. Es la unilateralidad de la forma de vivir, de pensar y de imaginar de la sociedad blanca, técnica, rica, occidental, masculina, en suma, la unilateralidad de la cultura y la religión, lo que aparece como el núcleo del problema global”.¹⁴

Como ha señalado el historiador de la teología Rosino Gibellini, recogiendo las aportaciones de las teólogas L. Russell y N. Morton, “la teología feminista introduce en el círculo hermeneútico –el círculo que vincula le experiencia del pasado fijada en los textos de la Biblia y de la tradición con la experiencia actual de la mujer- a la otra mitad de la humanidad y de la Iglesia, enriqueciendo la experiencia de fe, su formulación y sus expresiones. Si la teología de la mujer era un ameno jardín de orquídeas que teólogos célibes bien educados cultivaban para su deleite en el bosque de las disciplinas teológicas, la teología feminista es la teología de mujeres y cristianas que se atreven a realizar ‘el viaje hacia la libertad’; no pretende ser unilateral, sino reaccionar con eficacia a la unilateralidad de la teología y la praxis eclesial dominantes, y se presenta como una aportación a la ‘dimensión incompleta de la teología’ -en expresión de Letty Russell-, con vistas a una auténtica ‘teología integral’ (*whole theology*) –en palabras de N. Morton”¹⁵.

1.7. Una cronología general de las teologías feministas cristianas

Desde un punto de vista cronológico podemos hablar de una etapa de antecedentes históricos, entre 1810 y 1820, que coincide con el movimiento feminista de las sufragistas en los Estados Unidos y que cristalizó -desde el punto de vista teológico- en la publicación de la *Women’s Bible* por Elisabeth Cady Stanton en 1845 y 1848¹⁶. Ya en el siglo XX alrededor de 1950, comienza una segunda etapa en la que la reflexión se centró en el acceso de la mujer al sacerdocio y que dio sus frutos en las Iglesias Protestantes (pues sólo las iglesias libres de América practicaban la ordenación de las mujeres desde 1853). Progresivamente la reflexión se fue ampliando a otros ámbitos teológicos y se desarrolló una profunda reflexión sobre la metodología teológica que dio lugar a la teología feminista propiamente dicha, que fue consolidándose entre los años 1968 y 1975, coincidiendo con la teología latinoamericana de la liberación y la teología negra norteamericana. En los años ochenta las aportaciones de las teólogas de África, Asia y Latinoamérica y de las minorías de los Estados Unidos abri-

rán una nueva etapa en la teología feminista, que se enriquecerá con las reflexiones desde otros contextos culturales y se verá confrontada con las diferencias entre las mujeres y la complejidad de las relaciones de opresión, en las que sexismo, racismo, y exclusión económica son interdependientes.

1.8. Feminismos y teologías feministas

Desde sus mismos orígenes la teología feminista se sitúa en la tradición del feminismo occidental, que es descubierto por ella como herramienta teórica de análisis de la realidad y como un rico caudal de pensamiento crítico con un gran potencial de dignificación para hombres y mujeres. La teología feminista rechaza la consideración acrítica y en muchos casos interesada del feminismo como un asunto “de mujeres”¹⁷. Desde su perspectiva las aportaciones de las teorías feministas pueden enriquecer a toda la humanidad. En términos generales, y sin entrar en este momento a establecer diferencias teóricas entre unos feminismos y otros¹⁸, el feminismo, como tradición de pensamiento y movimiento social, tiene vocación de universalidad, tanto por su objetivo como por su objeto. Su objetivo no es hacer prevalecer un sexo sobre otro –lo que sería caer en un sexismo equivalente al machismo- sino “construir un mundo en el que no exista una mitad invisible” sino un mundo de “mujeres y hombres libres y responsables de sus propias vidas”¹⁹. Para ello todos los feminismos estarían de acuerdo en que es necesario lograr “que toda niña de *todas y cada una* de las comunidades y culturas nazca para compartir un horizonte pleno de potencialidades humanas y que tenga el mismo abanico de opciones ante la vida que cualquier niño varón”²⁰.

Respecto del objeto del pensamiento feminista hay que subrayar que no son las mujeres sino las relaciones sociales, el modo en que están configuradas y sus efectos sobre la vida de las mujeres. El feminismo no es un pensamiento sectorial sobre *la Mujer*, “es pensamiento crítico aplicado a la realidad social en todos sus aspectos: tanto a lo que los sociólogos consideran ‘macronivel’, es decir, grandes sistemas políticos, económicos, ideológicos, como al ‘micronivel’, o relaciones de persona a persona y fenómenos psíquicos internos configurados por la sociedad”²¹. La teología feminista cristiana asume esta vocación universalista de la tradición feminista y descubre en sus ideales y objetivos una clara convergencia con algunas de las aspiraciones fundamentales del cristianismo originario, ya que la comunión de toda la humanidad sin exclusiones y, por

tanto, la comunidad reconciliada de hombres y mujeres, es una dimensión fundamental del Reino de Dios anunciado por Jesús. Aunque esta sintomía en cuanto a la vocación universalista o los ideales de justicia no le impide ser crítica con algunos análisis o propuestas de los diferentes feminismos.

1.9. Una teología incómoda

La teología feminista es muy criticada al mismo tiempo que es la gran desconocida. Suscita incomodidad, y esto tiene que ver con tres de sus características, con las que queremos concluir este apartado introductorio: primero, su lugar teológico –la experiencia de las mujeres–; segundo, su carácter interrogativo y cuestionador; tercero, es una teología que aplica sistemáticamente la hermeneútica de la sospecha.

Las teologías feministas surgen de la experiencia de alienación que sufren las mujeres, de su conciencia de la disparidad existente entre las interpretaciones tradicionales sobre la identidad y la función de las mujeres y la propia experiencia de sí mismas y de sus vidas. Como dice D. Sölle, surge “por las heridas experimentadas”. Es una reacción frente a la ceguera de la teología y la piedad de las Iglesias ante el sufrimiento real de las mujeres y la insensible abstracción de su discurso: “Nace de la destrucción que se ha causado a la vida de las mujeres, sea ésta económica, política, social, física, intelectual o psíquica. Esta teología hace bien patentes las mutilaciones. Surge entre mujeres que se dan cuenta de su situación y que dan pasos en común para modificarla, haciendo visibles las causas que han provocado tal situación, rompiendo con los convencionalismos y las formas de la teología dominante y de sus avenencias con el poder”²².

Para las teologías feministas el reto no consiste sólo en recuperar las voces de las mujeres para compensar su “ausencia” secular y su patente invisibilidad. El verdadero desafío es atreverse a preguntar el por qué de esa ausencia, a quién ha beneficiado, a quién interesa. Preguntas incómodas que siguen suscitando rechazo tanto a muchos hombres como a muchas mujeres que prefieren no saber. Como ha señalado Letty Russell la teología feminista es más una teología de la *quaestio* que una teología de la *lectio*: “En lugar de aceptar cierto texto (*lectio*) emanado de los ‘padres’, se deben suscitar cuestiones (*quaestio*) serias para tratar de discernir qué significa verdaderamente ser hijos/hijas de Dios”²³.

La teología feminista es, finalmente, una *hermenéutica de la sospecha*, una *hermenéutica evaluativa* y una *hermenéutica creativa*²⁴. Como *hermenéutica de la sospecha* trae a la luz el hecho de que incluso los textos del Nuevo Testamento deben ser trascendidos críticamente de sus moldes patriarcales a fin de rescatar la visión de las mujeres como sujetos históricos y teológicos plenamente humanos en pie de igualdad con los discípulos varones. Como *hermenéutica evaluativa* siempre tiene en cuenta como criterio de verdad el efecto de una determinada interpretación bíblica y teológica sobre la vida de las mujeres y sobre la promoción de su plena humanidad. Cualquier cosa que la niegue, la disminuya o la distorsione es considerada inaceptable e inmoral, indigna del Dios de Jesús, y por lo tanto falsa. Como *hermenéutica creativa* la teología feminista rememora el mensaje originario del Evangelio y se reapropia de la tradición cristiana actualizándola a la luz de la experiencia de las mujeres. Trata de subsanar los olvidos y los silencios de nuestra tradición en torno a las contribuciones y el liderazgo espiritual de las mujeres. Y se compromete en la búsqueda de caminos para superar el mal y la injusticia. La teología feminista se arriesga al sueño y a la profecía, invita a una conversión de la mirada que nos permita barruntar la profundidad de la realidad, su hondura, su dimensión espiritual, los signos de un cambio incipiente y posible.

2. Marco conceptual y social de la emergencia de la teología feminista cristiana.

En la teología feminista contemporánea convergen cuatro tradiciones y un acontecimiento teológico-eclesial que constituyen su marco de referencia conceptual y social desde un punto de vista histórico: a) El discurso político y los ideales de la Ilustración y su repercusión en la “primera ola” del movimiento feminista; b) La crítica feminista y la reconstrucción de los paradigmas de género; c) La teología de la liberación; d) El movimiento ecuménico; e) El Concilio Vaticano II.

2.1. El discurso político y los ideales de la Ilustración

En Occidente la reivindicación de la igualdad de derechos de las mujeres y el feminismo nacen de las ideas ilustradas y encuentran en ellas un marco teórico sólido. Tal y como ha mostrado Celia Amorós, sólo en el siglo XVII, con el sacerdote Poulain de La Barre (*De l'égalité des deux*

sexes, 1673), podemos hablar de un feminismo teórico articulado y coherente que dirige su crítica también al ámbito político y social. El filósofo cartesiano afirmaba que el intelecto no tenía sexo, que era igual para todos los seres humanos. Por tanto, examinada a la luz de la razón, la discriminación de la mujer debía ser considerada el prejuicio arbitrario y ancestral por excelencia y como tal debía ser combatido permitiendo el acceso igualitario de la mujer a la educación y a la política, la magistratura, la enseñanza universitaria o el sacerdocio²⁵. Pero salvo raras excepciones los ilustrados consideraron al feminismo como una *hija ilegítima*. Como ha mostrado Cristina Molina Petit, el feminismo se convirtió en el punto ciego o el lado oscuro de las Luces: “la Ilustración no cumple sus promesas (universalizadoras y emancipatorias) y la mujer queda fuera de ella como aquel sector que las luces no quieren iluminar. Sin la Sofía doméstica y servil, no podría existir el Emilio libre y autónomo”²⁶. El feminismo se convirtió en la Cenicienta y el Pepito Grillo de la Ilustración²⁷. Por una parte, las vindicaciones feministas eran un desarrollo lógico de las premisas ilustradas, una explicitación de sus virtualidades liberadoras. Por otra, sus avatares en relación con las mujeres ponen en evidencia las contradicciones y las incoherencias de los pensadores ilustrados que se convirtieron en los pilares del modelo ético, social y político de nuestras sociedades modernas. Unas contradicciones que han constituido parte de su legado en las sociedades actuales en Occidente.

¿Cómo trampearon los ilustrados la universalidad de sus postulados? ¿Qué argumentos utilizaron para negar la ciudadanía a las mujeres y considerarlas moralmente inferiores? Casi todos ellos defendieron la superioridad natural de las facultades morales del hombre sobre la mujer y la necesidad de recluir a la mujer en el ámbito doméstico para mantener el buen gobierno de la ciudad. La naturalización de los sexos sirvió para legitimar un nuevo orden social que excluía a las mujeres de la plena ciudadanía. Un texto de los Fundamentos de la Filosofía del Derecho de Hegel resume la opinión mayoritaria entre los ilustrados:

“Las mujeres pueden, por supuesto, ser cultas, pero no están hechas para las ciencias más elevadas, para la filosofía y para ciertas producciones del arte, que exigen un universal. Pueden tener ocurrencias, gusto y gracia, pero no poseen lo ideal. (...) El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad, sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes”²⁸.

Más allá de estas justificaciones insostenibles, cualquier persona con un mínimo de rigor intelectual no puede dejar de preguntarse las verdaderas razones de una discriminación que el mismo Rousseau, que la defendía ardientemente, consideraba denigrante para las mujeres. Existen al menos dos respuestas: a) la convicción de que era necesario castigar a las mujeres; y b) la utilidad de la división funcional para sus beneficiarios: los varones. Sobre la primera -el castigo necesario- no está de más escuchar el razonamiento del ilustrado Rousseau: “La vida de una mujer modesta se reduce, debido a todas nuestras instituciones absurdas, a un perpetuo conflicto consigo misma. Pero esto es justamente porque de alguna manera deben participar en los sufrimientos que su sexo demoníaco nos ha causado”²⁹.

A pesar de su inconsistencia, conviene no olvidar que ha sido el argumento por excelencia y que todavía está latente en nuestra cultura y resurge de las cenizas una y otra vez bajo nuevas formulaciones. El segundo argumento para explicar la división funcional es su utilidad para los varones. Aunque es la razón inconfesada e inconfesable parece mucho más convincente que los argumentos expuestos para explicar el por qué se impuso esta división natural. Si los filósofos varones no cuestionaron la división sexual del trabajo y la discriminación de la mujer fue porque se beneficiaban de ella³⁰.

Con una gran dosis de ironía Adela Cortina describe en forma de relato fundante la *Génesis de la razón instrumental o identificadora* que en Occidente se impuso por encima de la *razón igualitaria y emancipadora*. Como todo mito que se precie da que pensar:

“He aquí –dijo hace muchos siglos la razón identificadora- un ser fisiológicamente constituido como para tener hijos, y a esto vamos a llamar ‘mujer’. Será dulce y tierna, cotilla y astuta, preocupada por lo concreto, incapaz de interesarse en cuestiones universales y de entender algo de ellas, sentimental, instintiva, irreflexiva, visceral. Tendrá por dominio los salones de baile, los burdeles y los hogares. Porque no hay mujer que no sea hermosa, no hay mujer incapaz de cuidar un hogar. Detrás de un gran varón habrá una gran mujer, pero nunca delante. Y ante cualquier situación confusa será aconsejable *chercher la femme*.”

He aquí, por el contrario, un ser humano incapaz fisiológicamente de tener hijos, dotado –con buen alimento- de fuerza física (que no de resisten-

cia física). Vamos a llamarle `varón'. Será amante de las grandes palabras –justicia, libertad, solidaridad–, activo, emprendedor, genial en el empleo de la razón abstracta, competitivo y agresivo, preocupado por lo universal. Suyas serán las ciencias y las artes, la política, la técnica y la economía. Suya será la vida pública, porque para eso, con la fuerza de mi palabra, le he dotado de condiciones para ello. Y la razón instrumental miró esta su creación y vio que era buena, porque era útil, porque ahorra infinitud de energías. A partir de entonces –de esto hace ya muchos siglos– no hizo ya falta preguntar en cada generación quién debía ocuparse de la vida pública, quién de la privada. No hizo ya falta preguntar si la economía debía ser misericordiosa y la política compasiva, si la técnica tenía que estar también al servicio de los pequeños y las instituciones al servicio de los casos concretos. Porque la misericordia y la compasión, lo pequeño y lo concreto es cosa de mujeres desde hace ya muchos siglos. Y viendo la razón instrumental–identificadora que era útil su creación, se propuso mantenerla intacta por años sin término. Y logró su propósito. Muestra de ello es la sociedad en que vivimos, pero también las reflexiones filosóficas sobre ella (...)”³¹.

Salvo algunas excepciones fueron las mujeres ilustradas las que defendieron la razón igualitaria y emancipadora de la Ilustración y mantuvieron vivos sus ideales morales hasta las últimas consecuencias. Las sufragistas norteamericanas retomaron sus reivindicaciones en la Primera Convención sobre los Derechos de las mujeres de Seneca Falls en 1848 y continuaron sus reflexiones teóricas y sus luchas sociales y políticas en la segunda mitad del siglo XIX y en los albores de siglo XX, hasta obtener el sufragio femenino. A todas ellas nos referiremos en el apartado 4 de nuestro trabajo, dedicado a los proto-feminismos.

2.2. La crítica feminista y la reconstrucción de los paradigmas de género.

Recogiendo la herencia de las pensadoras ilustradas y de las sufragistas norteamericanas de *la primera y la segunda ola del feminismo*, la teoría crítica feminista trata de profundizar en su legado y en sus intuiciones para superar las contradicciones que todavía existen en nuestra cultura y en nuestra sociedad³². Una cultura que afirma la igual dignidad de hombres y mujeres pero que ha tardado siglos en reconocer las capacidades y los derechos de las mujeres como personas y como ciudadanas y que todavía hoy no les atribuye el mismo valor ni les ofrece las mismas oportunidades. Si bien el feminismo como tradición de pensamiento y movimien-

to emancipatorio nace en Occidente, como acabamos de ver, más allá del ámbito occidental también se está desarrollando un pensamiento feminista que asume esta racionalidad igualitaria y emancipatoria y la aplica a otros contextos culturales, ya que la discriminación de la mujer es un hecho intercultural e interreligioso. Esta es una de las características de las teologías feministas críticas de la liberación cristianas, especialmente a partir de los años ochenta, que también va haciéndose presente en otras tradiciones³³.

La teoría crítica feminista es hoy muy consciente de que la igualdad legal –imprescindible y todavía hoy un asunto pendiente en la mayor parte del mundo- no implica necesariamente la igualdad real de oportunidades entre hombres y mujeres si no se produce un profundo cambio de valores en las sociedades patriarcales. Por eso va más allá y cuestiona el paradigma patriarcal que identifica lo masculino con lo humano, lo superior y lo dominante, con la racionalidad y el poder, y lo femenino con lo inferior y lo auxiliar, con la intuición y la pasividad en cualquier cultura y cualquier sociedad. Ninguna cultura puede condenarse en bloque y ninguna ha logrado el ideal de la no discriminación, aunque haya recorrido un largo camino en esa dirección y las mujeres gocen en ella de muchas oportunidades. La teoría crítica feminista también pone en cuestión las formas de organización socio-económicas y políticas y las prácticas sociales que han sido pensadas en función de los varones y que siguen privilegiando la participación de los varones en el ámbito público -del trabajo remunerado, del pensamiento, de la creatividad y de la toma de decisiones- y responsabilizando en exclusiva a las mujeres del “ministerio de los cuidados”. El objetivo de las teorías feministas críticas es llamar la atención sobre el hecho de que estas atribuciones son culturales y a menudo interesadas y deconstruir el paradigma y el orden social patriarcales de la relación entre los géneros sustituyéndolos por otros que incluyan a las mujeres verdaderamente. Un nuevo paradigma y un nuevo orden social que reconozca su igual dignidad y su plena humanidad y en el que no se establezca una dualidad esencialista que desemboque en una especialización de los sexos y de sus funciones sociales y en una jerarquía entre “valores femeninos” y “valores masculinos”³⁴.

Como ha señalado Rosemary Radford Ruether, la teología feminista cristiana asume críticamente las herramientas conceptuales y las aportaciones de la crítica feminista y las aplica al ámbito teológico. Por eso cuestio-

na todos aquellos aspectos de la teología que justifican la dominación masculina y la subordinación femenina: el lenguaje exclusivamente masculino sobre Dios, la opinión de que los hombres tienen mayor semejanza con Dios que las mujeres y de que sólo ellos pueden representar a Dios como líderes tanto en la Iglesia como en la sociedad, o la idea de que las mujeres son las causantes del mal en el mundo o son más proclives al pecado y de que han sido creadas por Dios para estar subordinadas a los varones o de que pecan cuando rechazan esta subordinación. Pero va más allá: no se limita a hacer una crítica de la teología dominante, sino que teología es en el sentido más radical y creativo de la palabra: un esfuerzo teórico de reconstruir y de reinterpretar los símbolos teológicos nucleares: Dios, humanidad, hombre y mujer, pecado, salvación, creación, etc. de un modo igualitario e inclusivo³⁵.

2.3. Las teologías de la liberación

Otra de las tradiciones que convergen en la teología feminista es la teología de la liberación. La teología de la liberación constituye un nuevo paradigma y una revolución en el método teológico³⁶. Una nueva manera de hacer teología y de leer la realidad en clave crítico-liberadora que nace en América Latina en los años 60. Gustavo Gutiérrez, considerado el padre de la Teología de la Liberación, la ha definido como “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra (...) Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento a través del cual el mundo es transformado: abriéndose al don del reino de Dios en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal”³⁷.

En las teologías de la liberación las ciencias sociales adquieren un papel fundamental en el diagnóstico de la realidad, en el análisis de los mecanismos de opresión y en la búsqueda de alternativas. Pero más allá de la mediación socioanalítica la teología de la liberación supone una nueva hermenéutica en la que la praxis de la liberación es un momento interno del conocimiento teológico. Por una parte la situación histórica y la praxis liberadora son analizadas a la luz de la fe, por otra, los textos fundantes de la fe —y también los documentos del magisterio, los dogmas o la historia de la teología— son interpretados desde la situación concreta de los pobres y desde la práctica histórica de los cristianos a favor de su liberación³⁸. En las

teologías de la liberación los pobres constituyen el lugar socio-teologal por excelencia, la piedra de toque fundamental.

2.3.1. El desencuentro entre teología de la liberación y mujer

Pero, como ha señalado la teóloga mejicana Maria Pilar Aquino, desde el origen del nuevo paradigma de la teología de la liberación hubo un desencuentro entre teología y mujer. Ha sido imprescindible la reflexión teológica de las mujeres para poner de manifiesto las lagunas patriarcales y sexistas de la teología de la liberación³⁹. J.J. Tamayo, experto en las teologías de la liberación latinoamericanas, resume así la situación: “Las mujeres cristianas, que desde el principio tuvieron un importante protagonismo en la praxis liberadora de los movimientos populares y en grupos cristianos de base, estuvieron ausentes en la configuración del método y de la epistemología teológica, que llevaba la marca del varón. Las experiencias de marginación de las mujeres no entraban en la perspectiva del nuevo quehacer teológico, que acusaba los rasgos patriarcales del modelo clásico sin apenas correctivos. Sólo cuando las mujeres se incorporaron a la reflexión teológica y participaron en la reformulación de la fe en clave feminista, comenzó a corregirse el carácter androcéntrico del discurso cristiano liberador y a prestarse atención a las discriminaciones de género y a la feminización de la pobreza como elementos fundamentales de la opresión capitalista patriarcal”⁴⁰. En un texto muy ilustrativo sobre su itinerario teológico Ivone Gebara reconoce el “giro copernicano” que introdujo la teología feminista en su perspectiva y en su quehacer teológico: “A partir de los años ochenta encontré el feminismo y la teología feminista europea y norteamericana. Me abrieron horizontes muy interesantes y me ayudaron a formular preguntas que estaban dentro de mí. Poco a poco comencé a percibir que en mi trabajo teológico en la línea de la liberación faltaba tomar en consideración ‘el lugar de las mujeres como lugar teológico’. En realidad las mujeres casi no eran consideradas como personas autónomas, como ciudadanas con derechos. Ocurría en la sociedad y, principalmente en las instituciones cristianas. Comencé a darme cuenta de la cruz silenciosa y silenciada que las mujeres cargaban. Aceptaban su condición como ‘destino’. Sus preguntas personales y grupales no existían para la teología. Sus cuerpos eran manipulados y controlados como si fueran propiedad ajena. Su búsqueda de liberación debía estar sometida a búsquedas más amplias, más generales, es decir, a las propuestas de aquellos que imponían las leyes para el cambio social”⁴.

2.3.2. Las teologías feministas como teologías críticas de la liberación

Las pioneras en esta reformulación de la teología de la liberación en clave feminista -de las que se han nutrido críticamente las diversas teologías feministas críticas de la liberación en otros contextos, incluido el latinoamericano- fueron las teólogas norteamericanas y europeas, especialmente Mary Daly, Letty Rusell, Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza⁴², esta última en el ámbito de la hermenéutica bíblica. Ellas introdujeron los instrumentos de análisis y las categorías antropológicas y políticas del feminismo en su quehacer teológico y trataron de articularlas con las nuevas perspectivas abiertas por la teología de la liberación⁴³. Ellas sentaron las bases de la teología feminista contemporánea.

Por todo ello una gran parte de las teologías feministas cristianas se presentan hoy como *teologías críticas de la liberación*⁴⁴ que se estructuran según la metodología propia de la teología de la liberación y quieren “contribuir, con el lenguaje teológico, a la eliminación de la grave y masiva exclusión socio-económico, política, eclesial y teológica de las mujeres”⁴⁵. Son teologías contextuales que se nutren de las experiencias históricas de las mujeres concretas en su lucha por la vida y que quieren capacitar a las mujeres como sujetos teológicos críticos que participen en la elaboración de los discursos teológicos y religiosos que les afectan y afirmen su autoridad para hacerlo. Su ideal moral y político es la justicia para las mujeres: el reconocimiento pleno de su dignidad y de su plena humanidad a imagen de Dios, la promoción de su participación en todos los ámbitos de la sociedad y el reparto igualitario de los beneficios sociales. Para estas teologías feministas la política y la espiritualidad son inseparables: toda teología y toda espiritualidad tienen implicaciones políticas que deben ser evaluadas críticamente.

Las teologías feministas críticas de la liberación quieren superar la visión patriarcal de otras teologías de la liberación partiendo de un análisis atento y riguroso de los hechos socioculturales, políticos y económicos y del modo en que estos afectan a las mujeres en su vida concreta. Como las teologías de la liberación la teología feminista se autocomprende como “acto segundo”, como reflexión teórica, que presupone un “acto primero”, un compromiso práctico. Es una teología crítica de la liberación porque su lugar epistemológico es el compromiso concreto e histórico en favor de la liberación de las mujeres. A partir del sufrimiento real de las mujeres en unas culturas patriarcales que las excluyen y las minusvaloran, las diferen-

tes teologías feministas analizan las causas de esa discriminación, establecen acciones que deben emprenderse para eliminarla y proponen una visión alternativa del futuro.

Pero no se detienen ahí, también son teologías autocríticas que evalúan y enjuician las diferentes teorías feministas, las diversas concepciones de la liberación de la mujer en el movimiento feminista, sus estrategias de transformación social y su sentido histórico. Se insertan por tanto en el movimiento de mujeres como un pensamiento crítico que busca una reforma tanto de la teología y de la Iglesia como de la sociedad. Su objetivo es la transformación de las personas, las instituciones y la sociedad en general hacia unas relaciones de mayor justicia, mutualidad y cooperación entre las personas y los sexos.

Algunas teólogas feministas afirman que como teología de la liberación es la más inclusiva de todas ellas, puesto que la subordinación de la mujer aparece en todos los contextos, en todas las culturas y en todos los medios sociales y políticos, y su perspectiva es la de los más pobres de los pobres y la de la mayoría de los pobres de este mundo: las mujeres y las niñas. Su opción preferencial por los pobres es más radical que la de la mayoría de las teologías de la liberación, que no han tenido en cuenta la marca de género al reflexionar sobre la pobreza. En cambio, las teologías feministas críticas de la liberación sacan a la luz una de las causas principales de la pobreza y la opresión: el sexismo.

2.4. El movimiento ecuménico

El movimiento ecuménico ha sido un ámbito privilegiado para potenciar el liderazgo eclesial y teológico de las mujeres⁴⁶. El establecimiento de redes locales e internacionales ha contribuido decisivamente al desarrollo y la riqueza de las diferentes teologías feministas contemporáneas y al diálogo y la creación conjunta, manteniendo sus acentos específicos. Una de las características propias de las teologías feministas ha sido precisamente la búsqueda de lo común y lo nuclear en el evangelio más allá de las denominaciones y la gran capacidad de estar a la escucha, aprender y enriquecerse de otras mujeres y de otros contextos, desde el respeto a las diferencias.

Aunque en una introducción no podemos exponer detalladamente las contribuciones de los diversos grupos ecuménicos al desarrollo de la teolo-

gía feminista cristiana es necesario destacar la labor del *Consejo Ecuménico de las Iglesias* y de la *Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*. Como ejemplo de las redes europeas y por el papel histórico que la española Pilar Bellosillo jugó en ellas también nos referiremos al *Forum Ecuménico Europeo de Mujeres Cristianas de Europa*⁴⁷.

2.4.1. El Consejo Ecuménico de Iglesias

Desde su fundación en Amsterdam en 1948 la actividad del Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI) -también conocido como Consejo Mundial de Iglesias (*World Council of Churches/WCC*)- ha sido fundamental para promover el debate y la toma de conciencia eclesial sobre la situación de las mujeres en las Iglesias y en la sociedad⁴⁸. Sin su compromiso en la educación y la reflexión teológica de las mujeres cristinas y en la creación de redes de mujeres en todo el mundo difícilmente puede entenderse la irrupción de las teologías feministas en Asia, América Latina, África, Oceanía, Sur y Este de Europa. También las teologías feministas europea y norteamericana se han enriquecido y dinamizado considerablemente gracias a la actividad del Consejo Ecuménico de Iglesias y de otras organizaciones ecuménicas de mujeres.

En los orígenes del siglo XX movimientos ecuménicos como la *Young Women's Christian Association* (YWCA) el *Women's World Day of Prayer*, favorecieron las relaciones y el trabajo conjunto de mujeres de distintas denominaciones. En la *Conferencia Misionera Internacional* de Edimburgo de 1910 -que constituye el punto de partida del movimiento ecuménico- aunque la representación de mujeres fue exigua, uno de los temas de la agenda fue el trabajo de las mujeres. Un estudio sobre *El lugar de Mujer en la Iglesia y en la Misión*, publicado en 1923, hacía la siguiente recomendación: "Lo que pedimos es que la Iglesia siga el ritmo de otras instituciones que están reconociendo un nuevo estatus y nuevas oportunidades de desarrollarse y de alcanzar nuevos logros. La Iglesia, a causa de su conservadurismo y su falta de visión, está permitiendo que mujeres espirituales, preparadas y de un gran talento, la abandonen para lanzarse a otros campos de actividad"⁴⁹.

En el período en que el CEI estaba en proceso de formación, la red internacional de mujeres organizadas gracias a YWCA, junto con otras mujeres involucradas en el movimiento ecuménico y en la creación de un Consejo

Ecuménico de Iglesias, llevó a cabo una investigación exhaustiva sobre el lugar y la situación de las mujeres en la Iglesia en todo el mundo durante dos años y medio. Gracias a aquél estudio el CEI decidió prestar una atención sistemática a la promoción y la evaluación del ministerio de las mujeres cristianas en todo el mundo. Esta temática fue objeto de estudio en la I Asamblea del Consejo Ecuménico de Iglesias en Ámsterdam (1948) y se convirtió en el contenido de los discursos pronunciados tanto por Sarah Chakko como por Katheleen Bliss⁵⁰. El discurso pronunciado por Katheleen Bliss se publicó posteriormente en un libro, *The Service and Status of Women in the Churches*⁵¹, que recogía de manera más documentada el contenido del *Informe sobre la Vida y la Acción de las Mujeres en la Iglesia* que se presentó en Ámsterdam. Este libro se convirtió en la obra de referencia de la *Comisión Permanente sobre la Vida y la Acción de las Mujeres en la Iglesia* que se creó en la I Asamblea del CEI.

En 1953 la *Comisión* se reorganizó para convertirse en el *Departamento de Cooperación entre Hombres y Mujeres en la Iglesia y en la Sociedad*. Su directora, Madeleine Barot, de la Iglesia Reformada de Francia, promovió desde entonces la llamada “estrategia Barot”, consistente en organizar reuniones de mujeres antes de la celebración de encuentros ecuménicos importantes. Como resultado de la creación de este Departamento se realizaron múltiples estudios y consultas y se editaron numerosas publicaciones. En 1974, una consulta organizada en Berlín por una de las secciones del CEI, marcará un hito en el proceso. La Doctora Brigalia Bam, de la Iglesia anglicana de Sudáfrica, directora de la sección *La Mujer en la Iglesia y la Sociedad*, organizó una consulta mundial sobre el *Sexismo en los años 70*. Por vez primera en el movimiento ecuménico se nombraba y se reconocía el sexismo como una forma de opresión.

Como resultado de la V Asamblea del CEI en Nairobi en 1985 se decide iniciar el proceso de estudio sobre *La Comunidad de Mujeres y Hombres en la Iglesia*, cuyo catalizador inmediato fue la I Conferencia de la Mujer de Naciones Unidas celebrada en Nairobi en 1975. Esta investigación a gran escala se inició en 1978 y culminó en una Conferencia en Sheffield (Reino Unido) en julio de 1981. En esta conferencia, a la que acudieron 250 delegados y expertos, la concepción de la *red de opresión* que abarca todas las formas de discriminación y que convierte a todos los excluidos en no-personas y que las Iglesia deben combatir, porque es un signo del anti-reino de Dios en la historia, ya ha madurado. Los participantes en la

Conferencia de Sheffield reafirman que la lucha contra la opresión es una sola lucha, ya que el racismo, el sexismo y la exclusión económica, así como todas las demás formas de dominación están vinculadas entre sí. La *Carta de Sheffield* expresa el deseo de renovación comunitaria despertado entre los delegados a raíz del estudio sobre *La Comunidad de Mujeres y Hombres en la Iglesia*: “Nuestras palabras emanan de la voluntad de escuchar nuevamente la Sagradas Escrituras y vivir la tradición de la Iglesia en sus numerosas formas. Así, hemos escuchado una palabra de Dios para hoy, portadora de una visión para nuestra vida: una comunidad renovada de mujeres y hombres”⁵².

En los años 80 y 90 el Consejo Mundial de Iglesias también puso en marcha dos programas que han tenido un impacto importante en la vida de las mujeres que pertenecen a Iglesias miembros del Consejo: el Proceso *Conciliar Justicia, Paz e Integridad de la Creación* y el *Decenio Ecuménico de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres*. Continuaron las consultas y las reuniones regionales e internacionales de teólogas en las que han participado muchas de las protagonistas de la teología feminista actual, especialmente de África, Asia, Oceanía o América Latina⁵³. También la presencia de mujeres delegadas en las Asambleas Mundiales y en los diferentes departamentos del CEI ha ido aumentando progresivamente.

Un período decisivo en el trabajo y la cooperación de las mujeres cristianas promovido por el CEI ha sido el *Decenio Ecuménico de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres 1988-1998*⁵⁴. En este contexto se desarrolló también el programa *Cartas Vivas*, gracias al cual 70 equipos ecuménicos mixtos (constituidos por hombres y mujeres) visitaron 332 Iglesias cristianas en todo el mundo para entrevistarse con grupos de mujeres y dirigentes de las comunidades, recabar información sobre su situación en la Iglesia y en la sociedad y alentar el compromiso de las iglesias con las mujeres y la revisión de las teologías, las prácticas y las estructuras eclesiales que impiden la comunidad y la corresponsabilidad plena de mujeres y hombres en la Iglesia. Los informes de los equipos proporcionan mucha información de primera mano sobre la situación real de las mujeres en el la sociedad y en la Iglesia a partir de testimonios directos y se ocupan de temas fundamentales como son la discriminación económica, el racismo, la violencia contra las mujeres, el efecto de las interpretaciones patriarcales de la Biblia sobre la vida de las mujeres, los movimientos de mujeres, el acceso a la educación teológica y las barreras para la participación y el liderazgo en la Iglesia, entre otros⁵⁵.

2.4.2. La Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo

Otro ámbito ecuménico de gran importancia ha sido la *Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT-Ecumenical Association of Third World Theologians)*, especialmente a partir de 1983, año en el que se creó en Ginebra la *Comisión de Mujeres* en el contexto de un *Diálogo entre teólogas del Primer y del Tercer Mundo*. Se estableció como objetivo de la *Comisión* el desarrollo de una teología de la liberación desde la perspectiva de las mujeres del Tercer Mundo y se designaron coordinadoras regionales y una coordinadora general, en aquél momento Virginia Fabella. Se decidió que los proyectos se trabajarían en diversas fases: consultas nacionales, regionales, intercontinentales y, finalmente en un diálogo internacional con teólogas feministas del Primer Mundo⁵⁶.

El *I Encuentro Intercontinental de Mujeres Teólogas del Tercer Mundo* se realizó en Oaxtepec, México, en Diciembre de 1986. Las treinta mujeres allí reunidas, procedentes de Asia, África y América Latina se propusieron los siguientes objetivos: 1º) Ampliar su conocimiento de la situación de las mujeres en sus respectivas realidades socioeconómicas, políticas y religioso-culturales; 2º) Descubrir los aspectos vitales de la experiencia femenina de Dios en las espiritualidades emergentes; 3º) Realizar una relectura de la Biblia desde la perspectiva de la mujer del Tercer Mundo a la luz de la liberación; 4º) Articular las reflexiones de fe, la realidad, la lucha y la espiritualidad, 5º) Profundizar en el compromiso y el trabajo solidario con todos los que luchan por la plena humanidad de todos⁵⁷. Uno de los principales resultados del trabajo de la Comisión de Mujeres de la EATWOT ha sido la publicación del volumen colectivo *Women Resisting Violence. Spirituality for Life* en 1995, donde participan algunas de las teólogas feministas más destacadas⁵⁸.

2.4.3. El Forum EcuMénico de Mujeres Cristianas de Europa

En el contexto europeo, en 1982 se fundó el *Forum EcuMénico de Mujeres Cristianas de Europa* como resultado de diversas consultas y encuentros promovidos por el Consejo Mundial de Iglesias y por mujeres vinculadas al movimiento ecuménico. Su objetivo es desarrollar una teología feminista europea, desde las mujeres para transformar la Iglesia y la sociedad promoviendo la paz y la reconciliación y la eliminación de todas las formas de opresión y de discriminación⁵⁹. Madeleine Barot, reformada

francesa, Pilar Bellosillo, católica española, Inga Brita, luterana de Finlandia, y Ruth Epting, reformada Suiza, fueron las fundadoras del Forum. Con sede en Bruselas y tres presidentas de diferentes regiones de Europa, entre las que también ha estado otra española, la teóloga feminista María José Arana, el Forum ha trabajado desde su fundación en distintos niveles promoviendo la creación de redes de mujeres en las diferentes regiones de Europa, el diálogo y la reconciliación entre las mujeres de Europa Oriental y de Europa Occidental, y la formación teológica y la concienciación de las mujeres. En sus inicios contó con diversas comisiones: de Teología y Espiritualidad, de Ecología y Bioética, de Justicia y Paz, de Economía, de Educación y de Publicaciones⁶⁰.

2.5. El Concilio Vaticano II

En el ámbito católico serán decisivas para la emergencia de la teología feminista las innovaciones teológicas y prácticas introducidas por el Concilio Vaticano II y su recepción por parte de un sector de las mujeres católicas y, en especial, de las monjas católicas progresistas, que asimilarán estas novedades junto con la crítica de la teoría feminista a la Iglesia y las aplicarán para renovar sus comunidades religiosas.

Al mismo tiempo, el nuevo ecumenismo promovido por el Concilio Vaticano II permitirá que muchas mujeres católicas se involucren en actividades ecuménicas –ahora bendecidas por la Iglesia– y cambien su visión de las otras Iglesias. Las mujeres católicas comenzarán a valorar a partir del Concilio las posibilidades que las mujeres de otras denominaciones tienen para trabajar en la teología y en los distintos ámbitos y funciones de la Iglesia y tomarán una conciencia cada vez mayor de la necesidad de transformar la situación en la Iglesia Católica⁶¹. En el ámbito norteamericano algunas mujeres católicas se inscriben en facultades protestantes como Princeton, Yale, Harvard, Union o Chicago donde reciben una formación teológica crítica. Esto les permitirá desarrollar una carrera como teólogas profesionales en los departamentos de estas universidades. Unas pocas permanecerán en Universidades católicas más abiertas, como Fordham, Nôtre Dame y algunos seminarios de los jesuitas.

En sus documentos oficiales el Concilio Vaticano II rechaza toda forma de discriminación por razón de sexo (Constitución Dogmática *Gaudium et Spes* n. 29), proclama la igualdad de derechos en el mundo del trabajo (n. 34)

y de la cultura (n.60) y de la familia (n.49) y subraya la importancia de su participación en los diversos campos del apostolado de la Iglesia en concordancia con su participación mayor en la sociedad (Decreto *Apostolicam Actuositatem* n. 9). Pero serán precisamente la distancia entre las declaraciones de principios y la realidad de los mínimos avances, y en algunos casos, graves retrocesos en la participación de las mujeres en la vida de la Iglesia, los factores que promoverán de modo más directo el desarrollo de la teología feminista católica y de los movimientos de mujeres cristianas dentro y fuera de ella, a pesar de las dificultades. Como ha señalado Mary Salas, “el hecho de que el Concilio presentara a la Iglesia como Pueblo de Dios y reconociera el sacerdocio de los laicos respaldando su acción, dio fuerza para consolidar un movimiento, que ya se había iniciado, a favor de la búsqueda de un nuevo papel de la mujer en la Iglesia”⁶². A partir del Concilio Vaticano II muchas mujeres católicas tomaron conciencia de que si ellas mismas no accedían a la reflexión teológica, siempre dependerían de una doctrina elaborada sólo por varones que las ignoraba o las excluía.

3. Condiciones sociales y culturales de la emergencia de las teologías feministas⁶³

En el apartado anterior hemos señalado cuatro movimientos y tradiciones teóricas —el discurso político y los ideales de la Ilustración, la crítica feminista y la reconstrucción de los paradigmas de género, la teología de la liberación y el movimiento ecuménico— y un acontecimiento eclesial y teológico determinante en el seno de la Iglesia Católica —el Concilio Vaticano II— que convergen en la teología feminista contemporánea y han contribuido a su desarrollo. Ellos constituyen el marco de referencia conceptual y social de la emergencia de la teología feminista propiamente dicha, pero me gustaría subrayar en este apartado otras dos condiciones sociales y culturales sin las cuáles ésta no habría sido posible y que también hoy, en los albores del siglo XXI, siguen siendo imprescindibles para que sea viable en cualquier contexto. Me interesa destacarlas especialmente porque no pueden considerarse garantizadas en absoluto y no se mantendrán allí donde existen, ni se crearán allí donde la teología feminista se desarrolla “en precario”, sin el esfuerzo y la toma de conciencia de su necesidad.

Como ya hemos señalado la teología feminista no se limita a la crítica, es también una teología creativa. Las teólogas feministas están reinterpretando y reconstruyendo en sus reflexiones los símbolos teológicos centra-

les -Dios, humanidad, varón y mujer, creación, pecado y redención, Iglesia- para redefinirlos en términos inclusivos e igualitarios. ¿Qué condiciones son necesarias para que las teólogas feministas puedan realizar contribuciones originales, rigurosas y sistemáticas? Como ha señalado acertadamente R.R. Ruether, para que esta “hermenéutica de la transformación” y este cambio de paradigma sean posibles deben darse dos condiciones: un cambio de conciencia sobre la naturaleza de la verdad y del conocimiento y ciertas condiciones socio-económicas en la vida de las mujeres.

3.1. El nuevo horizonte teórico abierto por la filosofía contemporánea

En primer lugar, la teología feminista sólo puede tener lugar y ser comprendida adecuadamente en un nuevo horizonte teórico: el de la filosofía contemporánea. Esta nos ha ayudado a descubrir que los símbolos y los conceptos -también los teológicos- son construidos socialmente; no son esencias metafísicas eternas e inmutables que la teología debe “desvelar”. Es más, aquellos que tienen el poder los construyen o los instrumentalizan para legitimar su autoridad, determinadas formas de relación o de organización social y, en muchos casos, la sujeción de las mujeres. Sólo el descubrimiento por parte de la filosofía y de las ciencias sociales de que los conceptos teológicos no han sido establecidos por Dios desde la eternidad, de que son construcciones sociales y como tales pueden cambiarse, ha hecho posible la emergencia de una teología feminista creativa, renovadora y transformadora⁶⁴.

3.2. Las condiciones socio-económicas

Pero para que las mujeres pasen de ser meros objetos o receptoras pasivas de las interpretaciones elaboradas por otros y se conviertan en sujetos activos y productoras de conocimiento, también son necesarias ciertas condiciones sociales: el acceso a la educación y la posibilidad de participar y actuar en instituciones sociales que les permitan expresar su propia voz. En concreto, en las Iglesias cristianas, las mujeres necesitaron –y siguen necesitando- tener la posibilidad de aprender teología, de acceder a la enseñanza y a la investigación teológica en centros universitarios y otros centros de formación de manera estable y en condiciones equivalentes a los varones, de modo que puedan desarrollar toda su creatividad y su potencial teológico, siendo escuchadas y reconocidas como interlocutoras válidas como teólogas y como personas.

Sin embargo, estas condiciones sociales y culturales no se han producido hasta finales de la década de los sesenta del siglo XX, cuando algunas mujeres europeas y norteamericanas accedieron a la educación teológica, a la enseñanza y al ministerio en algunas escuelas teológicas e iglesias. Pero ¿qué sucedió antes? ¿No se produjo ninguna contribución teológica significativa hasta entonces?

4. Proto-feminismos teológicos: Las pioneras en la crítica y reconstrucción de los paradigmas de género en la teología.

A través de los siglos muchas mujeres protestaron por su situación de inferioridad e hicieron notables contribuciones a los distintos ámbitos del saber, la cultura o la política que la historiografía feminista está recuperando y rescatando del olvido. A pesar de la misoginia creciente las mujeres buscaron vías de expresión para su creatividad, inventaron formas de vida, a menudo en la clandestinidad, y trataron de conquistar espacios que les permitieran desarrollar su talento más allá de las funciones biológicas a las que estaban predestinadas. Algunas pagaron incluso con su vida la invasión de esos terrenos que les estaban vedados⁶⁵. Así en la historia podemos rastrear brotes esporádicos de *proto-feminismos*, tanto en su vertiente teórica como práctica⁶⁶.

Desde los orígenes del cristianismo hubo mujeres que tuvieron inquietudes teológicas, que trataron de comprender su experiencia religiosa y de extraer sus consecuencias, mujeres que, como la samaritana dialogaron teológicamente con Jesús, o que, como la cananea le interpellaron y le abrieron horizontes. Discípulas que participaron activamente en la predicación, el apostolado y la consolidación de la Iglesia⁶⁷. Aunque no nos legaron escritos podemos rastrear sus huellas, reconocer sus contribuciones. También sabemos de la actividad teológica otras mujeres en la patristica, como Marcela (325-410), que fundó en Roma, en su casa, un “centro de estudios bíblicos”, o Paula, la asesora crítica del exegeta San Jerónimo⁶⁸. Entre las mujeres pioneras que produjeron escritos teológicos importantes y que enseñaron y predicaron en el pasado cabe destacar a las místicas medievales, como Hildegarda de Bingen (s.XII) o Juliana de Norwich (s.XIV), “que utilizaron símbolos femeninos para hablar de Dios, aunque en ellas no encontramos una crítica al paradigma dominante ni la capacidad de imaginar alternativas y cambios en las relaciones sociales entre los géneros”⁶⁹. Otras escritoras y místicas destacadas en la Edad Media fueron

las dos santas cistercienses de Helfta: Matilde de Hackeborn y Gertrudis la Grande (S. XIII), que escribieron en latín; también destacan en el s. XIII la benedictina Beatriz de Nazaret y las beguinas Matilde de Magdeburgo, Hadewijch de Amberes y Margarita Porete, autora de *Le miroir des simples âmes anéanties*, uno de los primeros escritos místicos redactados en francés. Su atrevimiento la llevó a la hoguera el 1 de Junio de 1310, junto a los ejemplares de su libro. Las beguinas fueron grandes creadoras cuya “originalidad fue la invención de un lenguaje total que da su lugar al cuerpo”⁷⁰. Sin embargo “serán sospechosas ante el clero por dos razones principales. Por una parte, no están tan estrechamente vigiladas como las monjas, puesto que no tienen clausura ni votos perpetuos y la Iglesia jamás les concedió un estatuto oficial. Por otra parte, en virtud de sus propias aspiraciones espirituales, desempeñarán un papel indiscutible en la revolución que hará acceder a los laicos al conocimiento de los textos sagrados y del saber teológico, no ya solamente a través de las predicaciones y los libros de oración, sino gracias a las traducciones y a los escritos en lengua vulgar. Era tocar el dominio reservado a los clérigos y estos lo defenderán a golpe de prohibiciones, autos de fe y condenas a la hoguera”⁷¹.

En la época del Renacimiento y la Reforma la crítica de la Iglesia medieval y de los textos teológicos, fue utilizada para reforzar los papeles tradicionales de género. Aparece como una excepción Chistine de Pizan, una italiana que escribió en Francia entre los siglos XIV y XV, y que reivindicó la plena humanidad de las mujeres en *El libro de la ciudad de las mujeres*. En el contexto de los debates en torno a la naturaleza femenina y su maldad o bondad intrínsecas, Christine defendió la capacidad de las mujeres para la virtud frente a las diatribas misóginas de los eclesiásticos y los poetas. Otra humanista fue la alemana Agrippa von Nettesheim. Su ensayo *Sobre la Nobleza y la Preeminencia del Sexo Femenino* (1529) mezcla la reivindicación de la igualdad con la afirmación de la superioridad moral de las mujeres. Agrippa declara lúcidamente que el estado de sometimiento de la mujer no se basa ni en su inferioridad natural ni en la voluntad de Dios: sólo es debido a la tiranía y a la voluntad de poder sobre las mujeres. Sin embargo, las voces de estas proto-feministas clamaron en el desierto: permanecieron aisladas y no se convirtieron en un movimiento social o intelectual influyente⁷².

Catalina de Siena y Teresa de Jesús, hoy reconocidas por la Iglesia Católica como Doctoras de la Iglesia no son ni reconocidas ni estudiadas

suficientemente como teólogas. Tampoco la valenciana Isabel de Villena o Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), que fue la primera teóloga de las Américas. Esta última poseía una vasta cultura y una biblioteca con miles de volúmenes. También fue música y poetisa. En 1690 escribió la única obra que llegó a publicar en vida, *Réplica a Sor Filotea*, en la que defendía el derecho de las mujeres a la formación teológica y elogiaba a las heroínas de la Biblia. Tras la publicación de la obra su arzobispo la aisló y confiscó sus libros y sus instrumentos científicos y musicales.

En la Inglaterra del siglo XVII destacaron algunas mujeres como la cuáquera Margaret Fell, que defendió el derecho de las mujeres a predicar públicamente basándose en el Nuevo Testamento, o la anglicana Mary Astell, que reivindicó una educación igualitaria para que las mujeres pudieran desarrollar el alma en esta vida y en la vida futura. Ellas representan para Rosemary R. Ruether el primer movimiento de teología feminista, aunque permanecieron en los márgenes y completamente excluidas de las instituciones eclesiales, educativas y culturales.

Será a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX cuando ya podremos hablar de un verdadero feminismo y de una incipiente teología feminista. En 1792, Mary Wollstonecraft, en su *Vindicación de los Derechos de la Mujer* apela al *buen sentido de la humanidad* para persuadir a los varones revolucionarios de que actúen con coherencia y apliquen la lógica igualitaria y democrática a toda la humanidad y a todos los ámbitos de la vida política y social: “Que los hombres, orgullosos de su poder, dejen de utilizar los mismos argumentos que los reyes tiránicos... que no afirmen orgullosamente que la mujer debe ser sumisa porque siempre lo ha sido...”⁷³. Las ilustradas defendieron que la virtud y la verdad son las mismas para ambos sexos y denunciaron la doble moral que exige conductas distintas para hombre y mujer en lo que respecta a la sexualidad⁷⁴. Posteriormente burguesas ilustradas y mujeres del pueblo participaron significativamente en las luchas revolucionarias, reclamaron la ciudadanía y expusieron lúcida-mente sus argumentos. En 1790 mademoiselle Jodin, escribe *Proyectos de legislación para las mujeres dirigidos a la Asamblea Nacional*, que refleja la conciencia emergente de las mujeres:

“Cuando los franceses señalan su celo para regenerar el Estado y fundar su felicidad y su gloria sobre las bases eternas de las virtudes y de las leyes, pensé que mi sexo, que compone la interesante mitad de este bello Imperio,

podía reclamar el honor e incluso el derecho de concurrir a la prosperidad pública; y que al romper el silencio al que la política parece habernos condeñado, podíamos decir útilmente: Y nosotras también somos ciudadanas. De acuerdo con este título, ¿no tenemos nuestras leyes, así como nuestros deberes? ¿debemos permanecer puramente pasivas en un momento en el que la transformación de todos los pensamientos en fecundos para el bien público debe también tocar el punto delicado, el feliz lado que nos une a él?”⁷⁵

Olympe de Gouges, autora de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (1791), reclamaba con pasión la participación de las mujeres en lo público y la cooperación igualitaria de los sexos. Esto es lo que nos enseña la ley natural:

“Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta: al menos no le quitarás ese derecho. Dime. ¿Quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos? Observa al creador en su sabiduría; recorre la naturaleza en toda su grandeza, a la cual pareces querer acercarte y dame, si te atreves, el ejemplo de ese dominio tiránico [...] Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa el hombre quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales...”⁷⁶

Tanta elocuencia les sirvió de poco. El prejuicio se impuso y echó por tierra las esperanzas de igualdad de estas mujeres, junto con alguna que otra cabeza. El destino de Olympe de Gouges, que fue guillotinado el 3 de noviembre de 1791, el mismo año en que se decretó el cierre de los clubes de mujeres, simboliza su fracaso. Como ha observado Celia Amorós, Olympe, en su encendida y elocuente defensa de la igualdad dijo premonitoriamente: “La mujer tiene el derecho de subir al cadalso; debe tener igualmente el de subir a la Tribuna...”⁷⁷

En 1848 Estados Unidos se convirtió en el centro del feminismo. Comienza la *segunda ola del feminismo*. Con el movimiento sufragista las mujeres reanudan la lucha organizada con el objetivo de lograr la plena ciudadanía. Los problemas que se les plantearon y sus opciones políticas ponen de relieve las contradicciones que pueden producirse en el discurso y en la práctica feministas. Las mujeres, tal y como han mostrado las feministas del Tercer Mundo desde los años ochenta, no somos inmunes a la lógica de la exclusión. La implantación de la democracia en América influ-

yó notablemente es la posición de la mujer en la sociedad, en gran parte gracias a la educación, que hizo posible el surgimiento del movimiento sufragista en el Nuevo Mundo⁷⁸. Antes de concentrar sus esfuerzos en el sufragio las feministas norteamericanas debatieron intensamente “en torno a la institución del matrimonio, la dependencia económica de la mujer, su función en la vida pública, el control de la natalidad, o el papel de la Iglesia en la sumisión de la mujer”⁷⁹.

La lucha por el sufragio formaba parte de una batalla más amplia en la que las mujeres buscaban una sociedad más justa, lo que incluía su propia liberación. De hecho saltaron a la arena pública para defender el abolicionismo antes que sus derechos y sólo entonces tomaron conciencia de su opresión. La Convención de Seneca Falls, organizada por Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott en 1848, fue “el principio de todo un movimiento social a favor de la emancipación de las mujeres. A partir de entonces viajaron por todo el país para que sus voces fueran oídas. La esfera doméstica había quedado atrás...”⁸⁰ Estas mujeres combinaron la acción política con la reflexión teológica. Entre sus obras destacan las *Cartas sobre la igualdad de los sexos y la condición de la mujer* (1837) de Sarah Grimke, *Los Sermones* de Lucretia Mott (1840-1879) y *La Biblia de las mujeres*, publicada entre 1893 y 1895. Tanto Grimke como Mott pertenecían a una denominación, los cuáqueros, que permitía la predicación y el ministerio femenino desde el siglo XVII. Ellas defendían la igualdad de los sexos a imagen de Dios como la voluntad originaria de Dios que desde el principio quiso establecer la igualdad social. El sexismo es, por tanto, un pecado contra las mujeres y contra Dios, porque distorsiona la voluntad de Dios para su creación. La igualdad entre los sexos debe ir más allá de las relaciones personales y traducirse en las relaciones sociales. Elizabeth Cady Stanton fue más allá de la crítica a la lectura misógina de la Escritura y consideró que ésta también refleja el marco patriarcal en que fue producida.

Elizabeth y Lucretia se habían conocido en 1840 en Londres, en la Convención Mundial Contra la Esclavitud, donde presenciaron cómo se expulsaba de la Convención a todas las delegadas por el hecho de ser mujeres. Cuando se aprobó la Enmienda Catorce, que reconocía el voto de los negros, pero dejaba de lado a las mujeres, muchas se sintieron traicionadas. El movimiento sufragista se dividió y una parte se independizó separándose radicalmente de la causa negra. Con el sentimiento de traición se mezclaban prejuicios contra el negro y prejuicios de clase y de origen social⁸¹.

Las más perjudicadas por esta situación fueron las mujeres negras, que fueron olvidadas y rechazadas por unos y por otras. Sojourner Truth fue la única mujer negra presente en la *Primera Convención Nacional sobre los Derechos de la mujer*, que tuvo lugar en Worcester, Massachusetts, en 1850. Algunas de las mujeres presentes pidieron al Presidente que no la dejaran hablar por miedo a que los periódicos mezclaran su causa con la abolicionista. No deja de ser paradójico que esta negra analfabeta que había sido esclava tuviera que reivindicar su condición de mujer ante un auditorio hostil constituido mayoritariamente por sufragistas blancas⁸².

Aquellas mujeres blancas que reivindicaban su derecho al sufragio “ataban el concepto de democracia que defendían los hombres porque ellas estaban excluidas de él, pero en su lucha por la inclusión también excluyeron a otros”⁸³. No todas las sufragistas compartieron estas posiciones excluyentes, hubo algunas que defendieron actitudes reformistas, humanitarias e igualitarias, pero fueron una minoría: “la mayoría de ellas nunca amenazaron el sistema, a no ser que fuese para pertenecer a él”⁸⁴. Tras la obtención del voto, el movimiento feminista perdió fuerza y pareció diluirse. Las mujeres, divididas y silenciadas, no lograron apoyos políticos para sus reivindicaciones y seguían teniendo grandes dificultades para la participación en la vida pública. Como ya habían advertido algunas sufragistas, el voto no lo es todo.

A pesar de sus límites, las sufragistas fueron mujeres proféticas. Los profetas son gentes que tienen visión de futuro, que aciertan a vislumbrar en medio de la opacidad de lo que hay cuáles son los caminos de la justicia. Ellos y ellas saben que los caminos de la justicia son los únicos que tienen futuro; por eso se comprometen con su visión a pesar de la incompreensión de sus contemporáneos. Emma Goldman y Crystal Eastman fueron dos sufragistas que supieron intuir algunos de los retos del movimiento de mujeres en la actualidad. Emma Goldman “intentaba recordar al resto que el sufragio femenino no iba a purificar la política, como muchas creían amparándose en que la mujer, por serlo, poseía algún tipo de virtud de la que el hombre carecía”⁸⁵. Sus palabras siguen poniendo el dedo en otra de las llagas de la rebelión insuficiente de las mujeres: “La mujer tiene que enfrentarse a la necesidad de emanciparse ella misma de la emancipación si verdaderamente desea ser libre, ...porque la verdadera emancipación no empieza ni en las elecciones ni en los juzgados. Empieza en el alma de la mujer”⁸⁶.

Por su parte Crystal Eastman apunta otra de las claves para el feminismo del siglo XXI, que tiene que saber adaptarse a las nuevas circunstancias y a los nuevos retos, si no quiere perder su capacidad de transformación efectiva. Ella sabía que el voto era insuficiente y reclamaba la participación ciudadana de mujeres con una conciencia feminista y con una preparación adecuada en todos los niveles y ámbitos de la sociedad. Sus palabras, pronunciadas a principios del siglo XX, no han perdido actualidad: “El feminismo hace diez años demandaba de sus líderes elocuencia y pasión, de sus seguidores devoción y trabajo duro. Hoy, cuando ya no existe un único objetivo, una barrera que derribar, sino una centena de cuestiones sobre leyes civiles, problemas de educación, de costumbre sociales y morales a resolver antes que las mujeres puedan entrar totalmente en su legado de libertad, el feminismo parece demandar más investigación paciente que elocuencia, y más inteligencia que devoción”⁸⁷.

5. Los primeros desarrollos de las teologías feministas en la década de los sesenta y de los setenta en Europa y Estados Unidos.

La teología feminista nace en los años 60 en los Estados Unidos y en Europa en forma de teologías diversas que abarcan varias disciplinas teológicas y no pueden reducirse a un único método o posición teológica, dadas las diferencias en la trayectoria biográfica e intelectual de las autoras. Sin embargo existe un denominador común en estos primeros desarrollos. En primer lugar, junto a su acercamiento inclusivo, crítico y creativo y su perspectiva de género, las primeras teologías feministas son elaboradas por mujeres blancas de clase media. Como ha señalado M. A. May también arrancan de dos descubrimientos capitales para la teología. Primero, que lo que hasta ahora se ha considerado como “la experiencia humana universal” ha sido en realidad la experiencia y la comprensión de los varones sobre sí mismos, el mundo y Dios. Como consecuencia de ello las teólogas tradicionales reflejan en realidad sólo una parte de la experiencia humana y además refuerzan e incluso sacralizan los valores, las actitudes, los comportamientos sociales y las estructuras que privilegian a los varones y relegan a las mujeres a un estatus secundario y derivado. Todas asumen la necesidad de cuestionar la identificación exclusiva y excluyente de Dios con el varón, porque, como señaló Mary Daly en los albores de la teología feminista, “si Dios es varón, entonces el varón es Dios”⁸⁸. A partir de estos dos descubrimientos las teólogas feministas considerarán como una cuestión central el lenguaje teológico sobre Dios⁸⁹, aunque también realizarán

aportaciones en otros ámbitos de la teología fundamental y sistemática, en la hermenéutica bíblica, en la historia de la Iglesia –donde una preocupación fundamental será la recuperación de las mujeres y de sus contribuciones en los orígenes del cristianismo y en la tradición cristiana-, en la historia del pensamiento teológico, la eclesiología, el derecho canónico, la ética y la espiritualidad.

5.1. La teología feminista norteamericana en los años 60 y 70⁹⁰

5.1.1. La *Tercera Ola del feminismo* y los movimientos civiles

En el contexto norteamericano la teología feminista surge de la confluencia de dos fenómenos: los movimientos civiles de los años sesenta y el resurgir del movimiento de mujeres conocido como la Tercera Ola del Feminismo, que se desencadenó en gran medida como consecuencia de las aportaciones teóricas de Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo* (1949), Betty Friedan en *La mística de la Femenidad* (1963) y de Kate Millet en su *Política Sexual* (1969) y que transformó la vida de millones de mujeres en Occidente⁹¹. Los movimientos pacifistas y a favor de los derechos civiles supusieron una crítica radical del racismo, la desigualdad económica y el militarismo de la sociedad norteamericana. En un primer momento estos movimientos de izquierda no tuvieron en cuenta el género y más bien reforzaron la discriminación femenina. Es entonces cuando tiene lugar una nueva ola de feminismo que se desarrolla en dos corrientes diferenciadas: a) las reivindicaciones de las mujeres blancas liberales que reclamaban la igualdad de oportunidades y una mayor participación de las mujeres en las instituciones educativas y de gobierno; b) la lucha de las mujeres de la izquierda frente al sexismo de sus compañeros en la lucha política que dio lugar a un feminismo radical que perseguía una meta más ambiciosa: la transformación de las relaciones sociales y sexuales de dominación.

5.1.2. Educación teológica y ministerios en el Protestantismo

Junto a estos dos factores, otro fenómeno que precipitará el surgimiento de la teología feminista en los Estados Unidos fue el acceso gradual a la educación teológica y al ministerio de las mujeres protestantes desde mediados del siglo XIX. Este proceso tuvo un momento culminante entre 1955 y 1975 con la aprobación de la ordenación de las mujeres en la mayoría de las denominaciones Protestantes (Metodistas, Presbiterianos,

Luteranos y Episcopalianos). La ordenación de mujeres trajo consigo un incremento muy considerable en el número de mujeres que accedían a los estudios teológicos. Por primera vez en la historia defienden tesis doctorales en teología y enseñan en algunas facultades. En este proceso el feminismo que muchas de estas mujeres vivían o descubrían en su entorno tenía que traducirse necesariamente en teología feminista. Las mujeres que asumían puestos docentes y ministerios pastorales necesitaban someter a crítica y reconstruir una tradición eclesiástica y teológica que justificaba su exclusión. Las teólogas pioneras euroamericanas se educaron en contextos pre-feministas e incorporaron después la crítica feminista a su reflexión teológica. Mary Daly escribe su “recepción teológica” de *El Segundo Sexo* de Beauvoir cuando ya se había doctorado en Teología Católica primero y después en Filosofía en la Facultad de Teología de Friburgo (suiza). También Letty Rusell, presbiteriana, y Rosemary R. Ruether, católica, desarrollaron sus primeras reflexiones teológicas en el contexto de la teología de la liberación y ampliaron y transformaron su paradigma teológico al principio de la década de los 70⁹².

Otras teólogas feministas norteamericanas de primera generación en el ámbito protestante fueron Sallie McFague, pionera en las cuestiones epistemológicas sobre el lenguaje teológico, y que posteriormente ha desarrollado su reflexión sobre los “modelos de Dios” en la articulación de una nueva teología ecológica⁹³, y en el ámbito de la ética social cristiana Beverly W. Harrison. Esta autora introdujo las categorías de género, clase y raza en sus investigaciones. También cuestiona el “amor” sin cuerpo en la tradición cristiana, un amor desnaturalizado que destruye el poder de la relación, en vez de reconocer y descubrir nuestro poder de celebrar el don de la vida⁹⁴. Desde su magisterio en el Union Theological College de Nueva York ha ejercido una gran influencia en la formación de la segunda generación de teólogas y moralistas feministas. Una de ellas ha sido la teóloga episcopaliana Carter Heyward, que forjó su identidad teológica en la lucha por la ordenación de las mujeres. Su tesis doctoral *La redención de Dios* (1980)⁹⁵ con su perspectiva de Dios como “la matriz de la relación correcta” supuso un importante desafío a la visión tradicional masculina de la trascendencia. Fue también la primera teóloga que escribió explícitamente como lesbiana. A través de su trabajo y el de otras feministas lesbianas como Mary Hunt, la crítica al heterosexismo se incorporó como una nueva óptica de análisis del sexismo en la teología cristiana.

5.1.3. Mujeres católicas y teologías feministas en los Estados Unidos

En el ámbito católico fue decisivo el Concilio Vaticano II y su recepción por parte de un sector de mujeres católicas. Entre las teólogas católicas pioneras cabe destacar a Mary Daly, Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler-Fiorenza, que comenzaron su trabajo teológico entre finales de los sesenta y mediados de los setenta. Pronto les seguirán otras, como Margaret Farley, Mary Jo Weaver, Elizabeth A. Jonson, M. LaCugna y Susan Ross. Curiosamente, las mujeres católicas norteamericanas, que tenían muchas más dificultades para desarrollar una carrera en su Iglesia, han sido las más fecundas en sus desarrollos. R.R. Ruether lo atribuye a dos factores: a) la mayoría de las mujeres protestantes que recibieron educación teológica entre 1970 y 2000 han dedicado sus esfuerzos al ministerio pastoral; b) la negación de la capacidad de las mujeres para ser ordenadas legítimamente como sacerdotes, estimuló la investigación teológica de las católicas y alimentó su necesidad de analizar la coherencia y la validez de los argumentos teológicos que justificaban esa posición.

5.1.4. Los frutos de las pioneras

A pesar de las dificultades en las Iglesias la teología feminista está hoy establecida en el ámbito académico en los Estados Unidos. Para Rosemary R. Ruether, una sociedad muy plural desde el punto de vista religioso y sin el anticlericalismo característico de algunos países europeos los movimientos sociales, como el feminismo, gozaron de mejor acogida en ciertos sectores de las Iglesias y en el ámbito académico. Desde finales de los 70 y principios de los 80 podemos hablar ya de una segunda generación de teólogas que conocieron el feminismo en las facultades de teología, durante su proceso de formación, y pudieron realizar sus trabajos de investigación en el marco de un paradigma feminista de investigación. Otro factor que ha beneficiado a la teología feminista norteamericana ha sido la gran cantidad de facultades de teología de diferentes denominaciones, que han supuesto una plataforma fundamental para la educación teológica de las mujeres y para el desarrollo de sus carreras como profesionales de la teología⁹⁶.

Junto a ello, y en coherencia con sus escritos, muchas teólogas han dedicado muchas energías a lo que Letty Russell denomina *partnership*, que implica la conversión y la transformación en cualquier tipo de relación humana –en un matrimonio, entre mujeres negras y blancas, entre hombres

y mujeres de diferentes razas y clase social, etc.- de las relaciones de privilegio, de poder y de dominación en relaciones de genuina mutualidad. Este paso de la dominación/subordinación a la mutualidad implica siempre un doble proceso. Los sometidos deben desarrollar todo su potencial y capacitarse para ser y para actuar y los privilegiados tienen que aprender a escuchar a los otros y a renunciar a sus privilegios. La meta no es intercambiar los lugares (arriba/abajo) sino establecer relaciones de mutualidad. Esto implica tanto la conversión interna, de mente y de espíritu, como la transformación de las estructuras sociales. Se trata de un proceso continuo en el que el compromiso concreto aporta nuevos conocimientos y alimenta la reflexión y viceversa⁹⁷. Letty Rusell, como otras muchas, ha plasmado su visión teológica como mujer blanca, teóloga y líder en una Iglesia del Primer Mundo promoviendo la capacitación teológica y ministerial de las mujeres del Tercer Mundo en estrecha colaboración con el Consejo Ecuménico de Iglesias. Esta actividad de las pioneras, tanto europeas como norteamericanas, ha dado sus frutos en las nuevas teologías elaboradas por mujeres de otros contextos en los 80 desde una perspectiva crítica de la liberación, como veremos después.

5.2. Las teologías feministas europeas⁹⁸.

Los catalizadores de las primeras teologías feministas en Europa fueron cinco: 1º) el Concilio Vaticano II (1962-1965); 2º) el trabajo del Consejo Ecuménico de Iglesias; 3º) el movimiento feminista secular; 4º) la emergencia de los estudios multidisciplinarios sobre la mujer; 5º) y las publicaciones de las teólogas feministas norteamericanas. Mary C. Grey, una de las principales teólogas europeas, distingue tres fases en su evolución: a) la primera: 1960-1975; b) la segunda: 1975-1985; c) la tercera: de 1985 hasta hoy.

Entre 1975 y 1960, Gertrude Heinzelman, Mary Daly, Catharina Halkes, Kari Borresen, Maria de Leebeeck, Elisabeth Gössmann, Ida Raming y Elisabeth Schüssler Fiorenza jugaron un papel determinante en el desarrollo de una conciencia teológica feminista. En 1964 Gertrude Heinzelman publica *No permaneceremos calladas más tiempo: las mujeres hablan sobre el Concilio Vaticano II* (1964)⁹⁹. En esta obra pionera la autora se centra en la necesidad de cambiar las leyes eclesiásticas y las estructuras universitarias, junto con la moral sexual y los valores humanos. Poco después Mary Daly publica su primer libro, *La Iglesia y el Segundo Sexo* (1968), donde analiza críticamente la actitud de la Iglesia respecto al

“segundo sexo” con la confianza en que es posible un cambio. En esta obra presagia lo que ahora se conoce como teología (blanca) feminista de la liberación. El segundo libro de la autora *Más allá del Dios Padre*¹⁰⁰, anticipa algunas de las premisas de su paradigma: el análisis crítico de la experiencia de las mujeres, la necesidad de una nueva terminología, la crítica de la ideología patriarcal y de la patriarcalización de Dios. A partir de esta obra Mary Daly se ha orientado hacia un pensamiento post-cristiano abierto a la trascendencia pero que considera a la tradición cristiana como una ideología patriarcal sin posibilidad de redención¹⁰¹. En Holanda, Catharina Halkes, que había estado muy involucrada en el Concilio Vaticano II publica su primer libro, *Tormenta después de la Calma* (1964)¹⁰².

La primera investigación académica sobre el lugar de la mujer en la tradición cristiana, que relee y analiza críticamente el pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino, *Subordinación y Equivalencia* (1968) fue realizada por la teóloga noruega Kari Børresen¹⁰³. En Bélgica Maria de Leebeek publica *Ser mujer: ¿Destino o elección?* (1967) una obra más divulgativa que tuvo una difusión más amplia entre el gran público y fue traducido al alemán y al italiano. En Alemania Elisabeth Gössmann, una autora prolífica, ejerció una gran influencia. Tanto su primer escrito, *La Mujer y su Misión* (1961) como en su trabajo posterior *Las hermanas discutidoras: ¿Qué quiere la teología feminista?* (1981) tuvieron una amplia repercusión¹⁰⁴. Sin embargo tuvo que emigrar a Japón porque le fue imposible obtener un puesto de profesora de teología en Alemania. La primera obra de la teóloga germano-americana Elisabeth Schüssler Fiorenza -*La compañera olvidada: Fundamentos, Hechos y posibilidades para la participación profesional de las mujeres en la obra de salvación de la Iglesia* (1964)- fue escrita en Alemania en este período¹⁰⁵. En su tesis doctoral Ida Raming examina la ordenación de las mujeres desde la perspectiva del derecho canónico para concluir que la no ordenación de la mujer no es una cuestión de tradición sino de discriminación sexual¹⁰⁶.

El inicio de la segunda fase de la teología feminista en Europa coincide con la celebración del Año Internacional de la Mujer en 1975. En junio de ese año se celebró el *I Simposio Europeo de Estudios de las Mujeres* organizado por Catharina Halkes, que ha sido crucial para el desarrollo de la teología feminista en Europa. Esta autora se ha dedicado fundamentalmente a la antropología teológica y últimamente al ecofeminismo¹⁰⁷. Su implicación en el Concilio Vaticano II, el Consejo Ecuménico de Iglesias y en

muchas redes pastorales holandesas y europeas tuvo como resultado la creación de una *Cátedra de Feminismo y Cristianismo* en el Departamento de Teología de la Universidad Católica de Holanda. De 1989 a 1993 le sucedió como titular la teóloga inglesa Mary Grey y posteriormente la profesora judía Athalya Brenner. Lo más destacable de esta cátedra, que ya no es un caso aislado en Holanda, es que se integra en el plan ordinario de estudios. En los Países Bajos la eficiencia de la teología feminista se debe a la creación de poderosas redes, como el *Grupo Interuniversitario de Trabajo para el Feminismo y la Teología* (IWFT) y los proyectos de investigación interdisciplinares que se comenzaron a desarrollar en algunas universidades¹⁰⁸.

Otra teóloga importante en el panorama teológico europeo es Dorothee Sölle, una de las madres de la teología política. Desde sus inicios su reflexión ha estado fuertemente arraigada en la experiencia alemana del nazismo, el Holocausto y los movimientos pacifistas en Alemania. Inició su trayectoria teológica en la teología de la liberación y en la teología política, después de un período de rechazo por su identificación con las posiciones de la izquierda alemana respecto al feminismo y en gran medida gracias a su diálogo con las teólogas feministas norteamericanas, asumió explícitamente el feminismo en los años 80, abriendo nuevas perspectivas en los ámbitos de la teología sistemática, el método teológico y la espiritualidad feministas¹⁰⁹.

En este periodo se fundan otras asociaciones fundamentales para el desarrollo de la teología feminista en Europa, como el grupo franco-belga *Femmes et Hommes dans L'Église* en 1970 y la *Sociedad Europea de Mujeres Investigadoras en Teología* (European Society of Women in Theological Research, ESWTR), que celebra encuentros bianuales, edita una revista teológica y publica boletines regularmente. Ya nos hemos referido anteriormente al *Forum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa*, que desde su fundación en 1982 ha prestado especial atención a la educación teológica de las mujeres en los países del Este de Europa y a la relación de las mujeres del Este y del Oeste; en 1985 un grupo de teólogas convocadas por el Consejo Ecuménico de Iglesias a través de Bärbel von Wartenberg y Joann Nass Eakin se encuentra en Boldern (Suiza) y constituyen una sociedad que realiza conferencias bianuales con el objetivo de estimular y apoyar el desarrollo de la teologías feministas. El mundo anglosajón constituye hoy en Europa un ámbito privilegiado para el desarrollo

de la teología feminista si lo comparamos con las grandes barreras que encuentran las teólogas del sur y del este de Europa. Desde mediados de los años ochenta varias facultades de teología inglesas se han convertido en una plataforma para el estudio y la enseñanza de la teología feminista. Mary Grey y Ursula King en las Universidades de Lancaster y Bristol, Elaine Grahan en Manchester, Grace Jantzen en el London King's College primero y después en Manchester, Christine Trevett en Gales, Lisa Isherwood en St Marks and St Johns en Plymouth y Janet Martin Soskice en Cambridge son algunas de las representantes de una nueva generación de teólogas británica. Daphne Hampson, en St Andrew's University en Escocia, es una representante de la teología post-cristiana en Europa. Las teólogas irlandesas, como Mary Condren, Catherine Zappone y Ann Marie Gilligan también están haciendo sus aportaciones propias. La *School of Feminist Theology of Britain and Ireland* y su revista *Feminist Theology* también han favorecido la creación de una comunidad más amplia de mujeres que elaboran un discurso feminista¹¹⁰.

Otro acontecimiento significativo para el encuentro y el diálogo entre las mujeres Europeas y la difusión de las teologías feministas ha sido la celebración del *Primer Sínodo Europeo de Mujeres* en Gmunden (Austria) en 1996, bajo el lema "las mujeres por el cambio en el siglo XXI" y del *Segundo Sínodo Europeo de Mujeres* celebrado en Barcelona en 2003¹¹¹. Sin duda uno de los retos actuales es el desarrollo de la teología feminista en el sur de Europa. En este sentido hay que destacar en España la creación del movimiento *Mujeres y Teología* y del *Col.lectiu de Dones en l'Església* en los años 80 y la *Asociación de Teólogas Españolas* (ATE), fundada en 1992, que promueven Jornadas de Estudio, encuentros anuales, cursos de teología y publicaciones que han jugado un papel fundamental para difundir la teología feminista en España¹¹². También hay que reseñar la celebración del Congreso Internacional "Teólogas: ¿en qué Europa?" organizado en Marzo de 2006 por el *Coordinamento di Teologhe Italiane* y en el que participaron en torno a 200 teólogas europeas. El lema del *Segundo Sínodo Europeo de Mujeres* "Atreverse con la diversidad (compartir culturas)" refleja muy bien en nuevo contexto y las inquietudes de las teólogas feministas europeas en la actualidad. Mary C. Grey resume así las características de la tercera fase, de 1985 a la actualidad:

"La actual fase de desarrollo de las teologías feministas europeas ha traído consigo muchos cambios. En primer lugar, una nueva generación de

investigadoras que no se encuentra tan estrechamente ligada a la Iglesia o al cristianismo. El feminismo cristiano sigue desarrollándose como una disciplina académica, como un movimiento de base dentro de las Iglesias y como crítica cultural a la sociedad. En esta fase ha cobrado importancia el diálogo con los estudios sobre las mujeres que están floreciendo en muchas disciplinas en el ámbito universitario. La caída de los regímenes comunistas en Europa del Este, el clima posmoderno en filosofía, el proceso de unión de los países europeos a partir de 1992 y la guerra de Bosnia han tenido importantes consecuencias para la teología feminista en Europa. La necesidad de un nuevo pluralismo es hondamente sentida, lo que implica que debe disminuir el predominio de la teología cristiana y un énfasis en el diálogo con las investigadoras judías, musulmanas y de otras religiones. Así el diálogo que la teología feminista mantiene con la tradición se ha ampliado para incluir otras tradiciones religiosas. Otra preocupación importante es conocer mejor la teología y las luchas de las mujeres de Europa del Este. Al mismo tiempo, las teólogas europeas comienzan a tomarse en serio el legado del imperialismo europeo y el racismo en Europa. También intentan estar en relación con las teólogas del hemisferio sur para ser solidarias con sus luchas por su liberación de las múltiples opresiones que sufren. La agenda del futuro de la teología feminista europea está marcada por la voluntad de fortalecer la una solidaridad entre mujeres a nivel global que respete las diferencias”¹¹³.

5.3. Teologías feministas y movimientos de mujeres

En un monográfico que la revista de teología *Concilium* dedicó en 1985 a la teología feminista, Elisaeth Schüssler Fiorenza reconoce que si bien “la teología feminista tiene un doble contexto: el movimiento de la liberación de la mujer en la sociedad y en la Iglesia y el ámbito académico e institucional, los estudios feministas deben su nacimiento a los movimientos de mujeres más que al campo académico, en el que su situación es todavía incierta”¹¹⁴. En el desarrollo de la teología feminista han sido determinantes, y lo son todavía hoy, las redes de mujeres. Por una parte, como ya hemos visto, la teología feminista es parte de un movimiento emancipatorio más amplio: “en cuanto teología crítica de la liberación, intenta desmascarar las estructuras pecaminosas de deshumanización y resaltar los elementos y perspectivas de liberación contenidos en la fe, la tradición y la comunidad cristiana. Por eso la teología feminista no sólo concierne a las mujeres, sino también a cuantos se interesan por el bienestar y la supervi-

venia de nuestro mundo y de la raza humana”¹¹⁵. Por otra, esto es un síntoma de que todavía hoy las mujeres están en los márgenes de las Iglesias, de su desamparo institucional. Esta marginalidad y este desamparo es especialmente doloroso para las mujeres en la Iglesia Católica, que “se presenta públicamente como una institución masculina, como una larga sucesión de clérigos”¹¹⁶. Por eso, sin el apoyo de estas redes en muchos lugares no existiría o no se habría institucionalizado académicamente en algunas universidades, como ha sucedido en Gran Bretaña, Holanda o en los Estados Unidos¹¹⁷.

Todavía hoy son muy pocas las mujeres –mayoritariamente del norte de Europa y norteamericanas- que han logrado una educación teológica superior. Fuera de esos ámbitos, donde las mujeres pueden dedicarse profesionalmente a la teología, las pocas que han logrado alcanzar un nivel suficiente para participar en el diálogo teológico profesional se hallan excesivamente agobiadas y cargadas de trabajo y no pueden dedicarse en las mismas condiciones que los varones a la teología. Estas mujeres son relegadas por las estructuras eclesíásticas a la categoría de “ciudadanas de segunda clase” cuando su vocación y preparación teológica son ignoradas en una Iglesia necesitada de vocaciones.

6. Las teologías feministas como discurso intercultural a partir de la década de los ochenta.

En la década de los 80, la emergencia de las voces teológicas de las mujeres de los márgenes advierten de otro peligro: el de identificar la experiencia particular de un grupo de mujeres con la de la “mujer”. Africanas y afroamericanas, latinas y latinoamericanas, asiáticas, nativas americanas y mujeres indígenas de otros continentes han cuestionado que las mujeres euroamericanas blancas sean suficientemente representativas de la experiencia de todas las mujeres. Han argumentado que la dominación de las mujeres blancas es un reflejo de la dominación de los hombres blancos y de la cultura blanca occidental sobre *los otros*, y han desarrollado sus propias reflexiones teológicas. Sus aportaciones más importantes han sido: primero, llamar la atención sobre el hecho de que no existe un concepto universal de la “experiencia de las mujeres” y que ésta debe ser examinada y contrastada críticamente; y segundo, poner en evidencia la interrelación entre el sexismo, el racismo y el clasismo como una red de opresiones multiplicativas que establece grandes diferencias entre unas mujeres y otras.

6.1. Nuevas perspectivas teológicas críticas en los Estados Unidos

6.1.1. La teología *womanista*¹¹⁸

La teología *womanista* es la teología feminista cristiana elaborada desde la perspectiva de las mujeres afroamericanas. El término procede de la poeta y novelista Alice Walker que en su obra *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose* (1983) lo utiliza para describir a las feministas negras. Esta escritora pone especial énfasis en las relaciones entre las mujeres –especialmente entre madres e hijas-, en su sed por el conocimiento y en su responsabilidad personal. Walker revaloriza la cultura producida por las mujeres negras a través de poemas, canciones y relatos, su derecho a la preferencia sexual, su flexibilidad emocional y su amor al arte, a la naturaleza y al espíritu. También afirma su derecho a tener el control sobre su propia sexualidad. Retrata una *womanista* como una persona comprometida con la supervivencia de toda la comunidad, varones y mujeres¹¹⁹. Las teólogas *womanistas* consideran a la familia y a la comunidad como valores centrales y se presentan a sí mismas como las primeras defensoras del bienestar de la familia negra y como aquellas que se identifican totalmente con las luchas de la totalidad de la comunidad negra contra la opresión. Para Delores S. Williams se trata de una teología no separatista y multidialógica, porque no separa el bienestar propio del de la familia, la familia de la comunidad y los hombres de las mujeres¹²⁰.

Recogiendo el testigo de Walker las mujeres afroamericanas comenzaron a elaborar la teología *womanista* en diferentes departamentos de teología y religión de los Estados Unidos en los años ochenta. Las teólogas *womanistas* quieren reformular la teología, los estudios bíblicos, la ética, la sociología de la religión y los ministerios desde la perspectiva y la experiencia de las mujeres negras. Aunque reconocen su deuda con ellas critican tanto el sexismo de las teologías negras de la liberación elaboradas por varones, como el racismo de las teologías feministas de las mujeres blancas. El objetivo de sus críticas es fortalecer las luchas comunes de todas ellas por la justicia y su preocupación por construir una teología capaz de abarcar y representar a toda la humanidad en su diversidad, sin dejar en un segundo plano las preocupaciones de las mujeres negras. En este sentido llaman la atención sobre el carácter multidimensional de la opresión de las mujeres negras, que sufren el racismo de las mujeres y los hombres blancos dentro del sistema racista y clasista de la sociedad blanca, y el sexismo

de los hombres blancos y negros. Algunas *womanistas* comparan la explotación de la tierra con el trato que han sufrido los cuerpos de las mujeres negras y sus recursos anímicos y espirituales. Al contar sus relatos de supervivencia y resistencia hacen memoria de los abusos que han sufrido a manos de los hombres blancos y de la participación de las mujeres blancas en esa explotación. También de los abusos sufridos por el sexismo de los hombres negros. Su experiencia concreta de opresión se convierte en el criterio hermenéutico para juzgar cualquier teología y teoría ética: aquello que ignore o refuerce sus experiencias de opresión es considerado no salvífico. Este criterio les lleva a reconocer la ambivalencia de los textos bíblicos en lo referente al sexismo, al racismo en relación a los no judíos y a la esclavitud.

Las teólogas *womanistas* hacen su propia lectura y apropiación de la Biblia. Son muy críticas con el literalismo bíblico que ha predominado entre los afroamericanos y su identificación acrítica con el pueblo de Israel. Delores S. Williams ha propuesto como prototipo de la experiencia de las mujeres afroamericanas a la figura de Agar, la esclava de Sara, una mujer con la que la comunidad afroamericana de mujeres puede identificarse por su situación de sometimiento y esclavitud¹²¹. Agar es una esclava de origen africano (egipcio). Es propiedad de Sara, que como Señora puede usarla como quiera. Como extranjera no está protegida por las leyes que establecen límites a los abusos hacia los esclavos judíos. Su opresión incluye el abuso sexual y la maternidad de alquiler forzada. Se ve expuesta a la violencia doméstica de Sara, que la ve como rival. A petición de Sara es expulsada al desierto dos veces. En el desierto se encuentra directamente con Dios, que le asegura que a través de su hijo será madre de una nación poderosa, como Abraham. Pero en la primera expulsión Dios le ordena que vuelva y se someta a Sara. Cuando Sara da a luz a su hijo Agar es expulsada definitivamente al desierto. Para D.S. Williams el Dios con el que Agar se encuentra no está totalmente de su parte, parece estar del lado de Sara. Por otra parte, su experiencia de Dios como “El que ve” podría inspirarse en su experiencia egipcia de lo divino, de modo que los aspectos más positivos de esa experiencia provendrían de tradiciones no hebreas. De todo ello la teóloga *womanista* extrae que el Dios de la Biblia es ambivalente para las mujeres negras, que necesitan beber también de su propia experiencia y de las tradiciones africanas como fuente teológica. Por otra parte Agar como aquella que es capaz de salir adelante y encontrar un camino donde no hay camino se convierte en modelo y estímulo para las mujeres negras.

La teóloga católica Diana L. Hayes, la primera mujer afroamericana que obtuvo un doctorado en teología, es profesora de la Universidad de Georgetown en Washington D.C.¹²². En los años ochenta se publicaron varias obras que dieron a conocer esta teología: Katie G. Cannon abrió el frente de la reflexión ética desde la perspectiva *womanista*¹²³; Renita Weems conectó los estudios bíblicos con las cuestiones pastorales que afrontan las mujeres negras¹²⁴; Jacqueline Grant elaboró una cristología que defiende la inclusión de las mujeres negras en la representación de la imagen de Dios mediante la identificación de Cristo con una mujer negra¹²⁵. Aunque se trata de una teología todavía en ciernes sus pioneras se están adentrando en los asuntos teológicos más complejos y aportando nuevas perspectivas a temas centrales como la cristología o el mal, el sufrimiento o la redención¹²⁶. Hay que subrayar que las teólogas afroamericanas se sienten continuadoras de una larga tradición de pensamiento religioso de las mujeres negras americanas cuyas voces están tratando de recuperar y que se remonta a las abolicionistas del siglo XIX. Estas mujeres fueron vitales para el desarrollo del movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos¹²⁷. En esta línea Jacqueline Grant también define una *womanista* como “aquella que ha desarrollado estrategias de supervivencia a pesar de la opresión de su raza y de su sexo para salvar a su familia y a su pueblo”¹²⁸.

6.1.2. La teología *mujerista*¹²⁹

Como en el caso de las afroamericanas, para las mujeres hispanas de los Estados Unidos el prejuicio étnico y la opresión económica se suman a la experiencia opresiva del sexismo. Desde esta perspectiva las teólogas *mujeristas* son aquellas mujeres hispanas que combaten desde su reflexión teológica esta triple opresión y que han hecho una opción preferencial por las mujeres latinas y su liberación. Son teólogas que reivindican que también en las mujeres latinas resplandece la imagen de Dios. Su objetivo es gestar una nueva humanidad, un nuevo pueblo de hombres y mujeres que trabajen a favor del bienestar de la comunidad, por la justicia y la paz, sabiendo que este trabajo implica denunciar y rechazar toda forma de auto-desprecio y de injusticia. La teología *mujerista* se considera una praxis liberadora. Su meta es la capacitación de las mujeres latinas y su desarrollo moral, su toma de conciencia del valor y la importancia de lo que ellas son, piensan y hacen. Y para ello trabaja en tres direcciones:

1º) Despertar la conciencia de las mujeres latinas y su capacidad de análisis de las diversas estructuras de opresión que afectan y controlan su

vida cotidiana. Lo que estas teologías pretenden es que las mujeres no participen ni se beneficien de ellas, sino que traten de cambiarlas radicalmente, ya que se trata de estructuras de pecado. En esto consiste afirmar la presencia de Dios en medio de la comunidad y la revelación de Dios en la vida cotidiana para las teólogas *mujeristas*.

2º) Promover la reflexión sobre su propio futuro para buscar alternativas al modelo social actual, injusto y excluyente, con el fin de movilizar sus energías para la transformación.

3º) Promover el cambio personal, pues las mujeres latinas han internalizado la discriminación y también necesitan combatirla dentro de sí mismas, en su propio modo de pensar y actuar. También ellas necesitan convertirse, afrontar la presencia del pecado en sus vidas y combatirlo activamente.

La teología *mujerista* arranca de la propia experiencia de fe de las mujeres latinas, de una fe que busca comprenderse a sí misma y dar razón de su esperanza. Subrayan el hecho de que la fe de las mujeres latinas ha demostrado ser a lo largo de la historia un recurso fundamental en sus luchas por la liberación. Otro de sus aspectos característicos es la valoración de la comunidad. De hecho, la teología *mujerista* a menudo se elabora comunitariamente, en sesiones de trabajo grupales en diferentes lugares de los Estados Unidos. La primera obra de esta corriente se publicó en 1987¹³⁰. Ada María Isasi-Díaz, de la que hemos recogido la panorámica general que acabamos de exponer, es la teóloga más representativa. La teóloga cubano-norteamericana considera a la teología *mujerista*, a causa de su novedad y del pequeño número de mujeres latinas con formación teológica académica, “la hija pequeña nacida de la esperanza de las mujeres latinas por su liberación y por la liberación de todos los pueblos”.

6.2. La irrupción de las teólogas de otros continentes

También en los años ochenta las mujeres del Tercer Mundo comienzan a elaborar teologías críticas de la liberación desde la perspectiva de género con acentos diferentes de los de las teologías feministas occidentales. Sus teologías son contextuales y parten de la experiencia de la opresión específica de las mujeres, una realidad que las teologías de la liberación masculina había invisibilizado¹³¹. Estas teologías articulan la crítica al orden patriarcal -es decir, a la violencia estructural que sufren muchas mujeres por el mero hecho de ser mujeres- en sus propios contextos y ofrecen un vibrante testimonio de la fe de las mujeres asiáticas, africanas y latinoame-

ricanas y de sus luchas por la liberación inspiradas por el Espíritu. La mayoría de las teólogas participan en redes ecuménicas que han favorecido el desarrollo y la amplitud de horizontes de su teología.

6.2.1. Las teologías feminista latinoamericanas¹³²

La voz de las mujeres en la teología latinoamericana surge en el contexto social de la gran movilización de mujeres en los años 60-80 para luchar por los derechos civiles, contra la creciente pobreza y contra los regímenes militares de carácter dictatorial que predominaban en el continente. Es el período de la formación y la difusión de las comunidades eclesiales de base (CEBs) y de su discurso legitimador: la teología de la liberación. Muchas mujeres católicas –laicas de las clases populares y religiosas- y de ciertas iglesias protestantes participarán activamente en el proyecto de constitución de una “Iglesia de los pobres”¹³³. En un primer momento las mujeres se incorporan a las CEBs y comparten los planteamientos y la metodología de la teología de la liberación, prácticamente ignorando, como sus compañeros varones, las cuestiones de género y la opresión específica de las mujeres. Será a partir de los años 80 cuando gracias a la lectura las teólogas feministas europeas y norteamericanas, que les proporcionarán nuevas herramientas para analizar su experiencia y la de las mujeres pobres latinoamericanas, y gracias a los encuentros y el diálogo entre teólogas propiciado por la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo y el Consejo Ecuménico de Iglesias, muchas de las teólogas latinoamericanas darán un salto cualitativo y comenzarán a elaborar unas teologías feministas críticas de la liberación desde la perspectiva latinoamericana.

En un encuentro de mujeres latinoamericanas vinculadas a las Iglesias cristianas promovido por la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo en 1979 en México las participantes subrayaron la ausencia de una contribución específica de la mujer en la producción teológica y urgen la participación de las mujeres en los procesos de liberación también como actoras intelectuales¹³⁴. A este encuentro le siguieron otros en San José (1981), Managua (1983), Bogotá (1984), Buenos Aires (1985). En Oaxtepec (1986) se celebró el *Primer Encuentro Intercontinental de Mujeres Teólogas del Tercer Mundo*. A este último encuentro, que marcó la línea de trabajo de las teólogas críticas de la liberación de Asia, África y América Latina y a sus conclusiones ya nos hemos referido en el apartado 2.4.2. Entre las teólogas latinoamericanas que contribuyeron a la creación de la *Comision de Mujeres* de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo,

que se creó en 1983 e hizo posible el encuentro de Oaxtepec estaban María Clara Bingemer, Ivone Gebara y Elsa Támez. Ya hemos señalado que el trabajo de esta comisión fue decisivo para el desarrollo de la teología feminista latinoamericana, africana y asiática.

Maria Pilar Aquino ha descrito la teología feminista latinoamericana como “una reflexión crítica sobre la experiencia femenina de Dios dentro de las prácticas sociales-eclesiales y teológicas actuales, para crear una nueva civilización basada en la justicia, en la integridad humana, en el equilibrio ecológico y en el bienestar de toda la creación. Es una teología cuyo propósito es animar y acompañar las iniciativas y procesos desarrollados por las mujeres con el fin de transformar las estructuras y las teorías que niegan, limitan o impiden el desarrollo pleno y la integridad y dignidad de las mujeres en términos antropológicos, políticos, sociales y religiosos”.¹³⁵

Ivone Gebara distingue tres fases en la evolución de la teología feminista en América Latina: 1º) En la década de los 70, estimuladas por los movimientos seculares y por las traducciones de teología feminista alemana y norteamericana, las mujeres latinoamericanas empiezan a reconocer su opresión como sujeto histórico en la Biblia, en la teología y en la Iglesia; su primera respuesta es la búsqueda de modelos femeninos positivos en la Biblia; 2º) En la segunda fase comienza una feminización de los conceptos teológicos, comienzan a descubrir los nombres y los símbolos femeninos de Dios en la Biblia, su rostro maternal en la Escritura. También se produce una expansión de la participación eclesial de las mujeres en la enseñanza, la catequesis, el servicio a las comunidades de base y el liderazgo de las mismas; los teólogos de la liberación comienzan a incluir a unas pocas mujeres en sus conferencias y publicaciones para ofrecer “la perspectiva de la mujer”, pero siempre en relación a cuestiones como la antropología, la familia y María, nunca sobre los grandes temas de la teología, como la Trinidad o la Cristología. Para Gebara en estas dos fases estaríamos todavía ante un “feminismo patriarcal” que no desafía el paradigma jerárquico y patriarcal que sitúa en la cúspide de la pirámide a Dios, después al varón blanco y después, como subordinados a las mujeres, los otros –negros, indígenas- y la naturaleza. Aunque se suele considerar que las mujeres tienen una perspectiva moral diferente o incluso superior, por lo que deben aportar su “dimensión femenina” a la teología y a la pastoral, en realidad son añadidas a este paradigma. En cambio Ivone Gebara y otras teólogas se consideran en una

tercera fase, más radical, del desarrollo de la teología feminista: no se trata simplemente de “añadir” la perspectiva “femenina”, sino de revisar y transformar el paradigma patriarcal que establece jerarquías excluyentes y asigna privilegios en función del sexo, la raza y la clase social, y construir un nuevo modelo de relaciones con los otros y con la Tierra¹³⁶. En este tercer momento se concede gran importancia a las teorías de género como instrumento de análisis de la exclusión de las mujeres y como herramienta para el estudio de los textos bíblicos y la aplicación de la hermenéutica de la sospecha al resto de las fuentes del conocimiento teológico.

Aunque nosotros lo estamos utilizando en nuestro texto, la clasificación como “feministas” de las teologías latinoamericanas de la liberación hecha por mujeres suscita mucho debate y no es unánime. Hay grupos y teólogas que se identifican como feministas y otros que se denominan “movimientos de mujeres” y prefieren eludir el término por considerar el feminismo un movimiento “burgués y del Primer Mundo” y prefieren subrayar la especificidad del Tercer Mundo¹³⁷. Este debate también está abierto en otros continentes e incluso en Europa del Este o en Estados Unidos, en las teologías *womanista* y *mujerista*.

Las teologías latinoamericanas producidas por mujeres siguen el método de la teología de la liberación pero desde una “opción por la mujer pobre”¹³⁸ que se convierte en su lugar teológico y hermenéutico. Para ellas la teología está vinculada a la praxis de la liberación y al compromiso por visibilizar la especificidad de la situación y de las experiencias de las mujeres pobres. “La realidad histórica es el punto de partida y el punto de llegada de la teología, y ambas están conectadas por el principio de la transformación”¹³⁹. Una de las prácticas que más han desarrollado en su vinculación a las mujeres de origen popular ha sido los Círculos de Lectura de la Biblia con las mujeres. La teología feminista latinoamericana se ha dedicado especialmente a los estudios bíblicos, subrayando algunos aspectos que se escapan a una lectura androcéntrica: a) la consideración de la vida de las mujeres como texto sagrado; b) la ambigüedad de la Biblia en la vida de las mujeres latinoamericanas; c) las dificultades para considerar como revelados textos que infravaloran a las mujeres y justifican su subordinación o la violencia contra ellas¹⁴⁰. Otro aspecto destacado de la reflexión de las teólogas feministas de América Latina ha sido la crítica de la patriarcalización de la cristología y su propuesta de despatriarcalización¹⁴¹.

A riesgo de no reseñar el trabajo de la mayoría, mencionaremos algunas teólogas para mostrar la amplitud de campos en los que han reflexionado¹⁴². Elsa Támez se ha ocupado, entre otros temas, de los estudios bíblicos y de la opresión cultural de los pueblos indígenas de las Américas. También ha trabajado en el desarrollo de una hermenéutica cultural que permita diferenciar lo que es liberador y opresivo para las mujeres en cualquier cultura –indígena o cristiana-¹⁴³. Maria Pilar Aquino ha reflexionado sobre el método de una teología feminista de la liberación estableciendo sus fundamentos¹⁴⁴. Al final de su libro señala las tareas pendientes de la teología feminista latinoamericana: depender menos de los teólogos de la liberación, avanzar en la incorporación de los instrumentos de la teoría crítica feminista y del análisis social, profundizar en la crítica de los elementos patriarcales de la Biblia, promover una mayor colaboración con los movimientos feministas latinoamericanos, lograr una mayor colaboración entre clases y razas, analizar las contribuciones de la espiritualidad indígenas y recuperar la historia de las mujeres de América Latina. En sus últimos trabajos se ha centrado en la crítica a la ideología neoliberal y su pretensión de imponerse como el único sistema económico y la única forma de vida posible¹⁴⁵. Ivone Gebara ha trabajado en el ámbito de la crítica al paradigma patriarcal en la cosmovisión occidental y en la teología y del método. Esta teóloga brasileña aborda las cuestiones de antropología y teología sistemática desde una perspectiva ecofeminista. Es una de las principales representantes del ecofeminismo, una corriente de pensamiento interdisciplinar que subraya la estrecha conexión entre la opresión de las mujeres y la violencia contra ellas y la devastación de la naturaleza, y que también incide en que la defensa de la vida implica también la defensa de todo lo viviente y la recuperación de nuestro sentido de interdependencia con la Tierra y todas sus criaturas¹⁴⁶.

En 1992, la celebración de los “Quinientos Años de Resistencia” como alternativa a la celebración del “Descubrimiento de América” ofreció un foro para las voces de los pueblos indígenas y de los afroamericanos, el reconocimiento del genocidio, la reivindicación de su legado cultural y religioso y la denuncia del racismo en América Latina. No sólo las teólogas blancas, como Elsa Tamez, se han preocupado de estas cuestiones, también ha surgido una teología feminista negra e indígena latinoamericana, representada por teólogas como la brasileña Silvia Regina de Lima, profesora en el Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica o la cubana Clara Luz Ajo Lázaro¹⁴⁷.

A pesar del camino recorrido el acceso de las mujeres a la teología en América Latina no es fácil¹⁴⁸ y son pocas las facultades de teología que ofrecen cursos desde una perspectiva feminista. Entre estas últimas están la Universidad Bíblica Latinoamericana en San José (Costa Rica), cuya presidenta es Elsa Támez y a la que acuden estudiantes de América Central, el Caribe y Sudamérica; el Instituto Metodista de Sao Paulo (Brasil), donde son profesoras Nancy Cardoso Pereira e Ivone Richter Reimer; la Universidad Pontificia de Río de Janeiro, con Margarida Brandao, Maria Clara Bingemer y Ana María Tepedino y Wanda Deifelt en el Seminario Luterano de Sao Leopoldo (Brasil). Ivone Gebara enseñó primero en el Seminario de Recife, creado por Helder Cámara, hasta que fue cerrado por un obispo conservador, y después en Sao Paulo. Actualmente es profesora invitada en diferentes universidades de América Latina, Estados Unidos y Europa. Otras teólogas destacadas son también la fallecida Maria Teresa Porcile y Ofelia Ortega, que han trabajado intensamente en el ámbito del ecumenismo, Carmiña Navia, Violeta Rocha y Margarita Ruiz,

Los grupos y las redes de mujeres también son fundamentales en América Latina para fortalecer a las mujeres y a la teología feminista promoviendo encuentros y publicaciones. Destacan *Talitha Cum* en Lima o el *Colectivo Con-spirando* de Santiago de Chile, que publica una revista interdisciplinar de ecofeminismo, espiritualidad y teología.

6.2.2. Las teologías feministas asiáticas¹⁴⁹

En 1979 Marianne Katoppo, teóloga y novelista indonesia, publicó el primer libro de teología feminista en inglés. En su libro, titulado *Compassionate and Free* (1979) criticaba una religión y una sociedad patriarcales y llamaba a elaborar una teología que afirme la vida y la dignidad de las mujeres¹⁵⁰. Desde entonces las mujeres de Asia han reflexionado sobre todos los ámbitos de la teología cristiana: Estudios Bíblicos, Dios, la Cristología, La Iglesia... En el Tercer Mundo y hasta la fecha, las teólogas asiáticas son las que más han escrito¹⁵¹. Sin embargo su trabajo es el menos conocido entre nosotros. Las teólogas asiáticas son tremendamente creativas en un terreno en el que las mujeres occidentales cada vez nos sentimos más necesitadas: el de una espiritualidad liberadora¹⁵². Como observa Ursula King, profesora de Teología en la Universidad de Bristol (Gran Bretaña) “no es casual que las voces de las mujeres asiáticas se expresen con tanta fuerza y de forma tan conmovedora cuando escriben sobre espiri-

tualidad: Asia es el continente que más nos desafía con su pluralismo religioso y sus antiquísimas tradiciones espirituales”¹⁵³. Este es otro de los ámbitos de trabajo de las teólogas feministas asiáticas: el diálogo interreligioso e intercultural¹⁵⁴. Las teólogas feministas cristianas asiáticas son muy conscientes de que el cristianismo es un recién llegado a ese mosaico multirracial, multicultural y multirreligioso. Muchos países asiáticos también sufren el legado del colonialismo Europeo, Americano y Japonés, un fuerte militarismo, la explotación de las multinacionales, la expansión del SIDA y la explotación sexual. Todos ellos son aspectos que marcarán las teologías feministas asiáticas.

Las teólogas asiáticas comenzaron a organizarse en los inicios de la década de los ochenta. En 1982, Sun Ai Park, una mujer ordenada por su Iglesia cuyo marido era un líder en el Consejo Ecuménico de Iglesias, creó la revista teológica de mujeres asiáticas *In God's Image* (A imagen de Dios). En 1988 Sun Ai Park fundó el *Asian Women's Resource Center for Culture and Theology* con el objetivo de promover las publicaciones y la organización de conferencias. Ambas iniciativas han proseguido tras el fallecimiento de Sun Ai Park en 1999, aunque ahora el centro está ubicado en Kuala Lumpur (Malasia). Las mujeres asiáticas también poseen importantes redes nacionales, principalmente en Filipinas, Corea e India. En Filipinas la religiosa católica Mary John Mananzan, presidenta del St Scholastica College, ha fundado un instituto que financia congresos y publicaciones de mujeres filipinas de carácter literario, sociológico o teológico. También ha sido presidenta de *Gabriela*, la principal organización feminista de Filipinas. Las teólogas filipinas entienden su teología como una “teología de la lucha” que se fraguó en la lucha contra la dictadura y la opresión económica. También reivindican las narraciones y los mitos filipinos pre-coloniales que pueden servir para empoderar a las mujeres. También hay que destacar en Filipinas a la teóloga protestante Elizabeth Tapia, profesora en el Union Theological Seminary de Cavite¹⁵⁵.

En Corea del Sur las mujeres teólogas participaron de las luchas y la teología de los teólogos *minjung* –los teólogos de la liberación coreanos-, que comenzaron a elaborar sus teologías en los sesenta. Como los teólogos latinoamericanos de la liberación ignoraban las cuestiones de género, y poco a poco las mujeres comenzaron a organizar sus propias redes para la acción y la reflexión teológica. La Korean YWCA, Church Women United y la Korean Association of Women Theologians. El Centro fundado por

Sun Ai Park que entonces tenía su sede en Seúl fue también un importante catalizador. Entre los temas específicos tratados por las teólogas coreanas están: la unificación de las dos Coreas, el tráfico de mujeres y el turismo sexual (un tema fundamental para las mujeres en la mayoría de los países de Asia) y la reivindicación de justicia para las mujeres coreanas que fueron forzadas a prostituirse como esclavas sexuales para el ejército japonés en la Segunda Guerra Mundial. Una de las principales teólogas coreanas, Chung Hyun Kyun, alcanzó notoriedad internacional por su vibrante e impactante discurso en las VII Asamblea del Consejo Ecuménico de Iglesias (Canberra 1991), donde articuló el tema de la Asamblea -“Ven Espíritu Santo, Renueva la Creación”- desde la perspectiva de la teología feminista crítica de la liberación e incorporando símbolos e imágenes de otras religiones, como el budismo o el chamanismo, que son las que predominan en gran parte de Asia¹⁵⁶.

Chung Hyun Kyun es también la autora de una excelente introducción a la teología de las mujeres asiáticas¹⁵⁷. La teóloga coreana ha centrado su reflexión en el sufrimiento de las mujeres coreanas, en el tema del *han* –sufrimiento involuntario provocado por la opresión- y en como sanar a las mujeres de su particular *han* (*han-puri*)¹⁵⁸. Chung elabora su reflexión a partir de la experiencia y de las historias de vida de las mujeres coreanas. Para ella, hacer teología es articular el poder liberador del Evangelio en el propio contexto: “Dios no llegó por primera vez a la vida de las mujeres asiáticas cuando los misioneros trajeron la Biblia. Dios ha estado siempre con nosotros en nuestra historia, mucho antes de que naciera Jesús. Dios se revela en nuestra propia vida. Nuestra vida es nuestro texto, y la Biblia y la tradición de la Iglesia son el contexto que a veces se convierte en referencia para nuestra continua búsqueda de Dios”. Su conocimiento de Dios parte de una “epistemología del cuerpo roto” de las mujeres de Asia. Sus cuerpos, sedientos de sanación y de integridad, imagen de Dios, son los receptores más sensibles de la realidad histórica y reflejan fielmente el *han* del pueblo coreano.

¿Cómo enfrentarse al *han*? Para Chung este es un desafío fundamental de la teología asiática. Para ella las teólogas asiáticas -inspirada en la religiosidad popular centrada en la vida de sus madres, hermanas y abuelas- impulsan a las mujeres a salir de sus infiernos personales, a liberarse de la cautividad del dolor que las paraliza, y a hacer una elección responsable a favor de la vida que comienza por el respeto a sí mismas y la recuperación

de su identidad y del control de sus propias vidas. Las mujeres asiáticas, a través del autoconocimiento, la autoaceptación y la autoestima redescubren una espiritualidad compasiva que les impulsa a trabajar a favor de la comunidad para que ésta sea un lugar donde todos y todas puedan encontrar vida en abundancia. Su espiritualidad se ubica en lo cotidiano, abarca todas las dimensiones de la persona y no establece dualismos entre el cuerpo y el alma. Es también profética e histórica, porque implica la transformación de este mundo para liberarlo del *han*. Es gozosa y generosa, activa y expansiva. Celebra la vida, la bondad y la belleza de la creación.

Para las teólogas asiáticas María y el Magnificat se han convertido en el símbolo más auténtico de la espiritualidad y la libertad. Ella representa a la mujer que ansía la libertad para los oprimidos y alimenta la esperanza en una nueva humanidad como modelo para todos del ser humano plenamente liberado. Jesucristo aparece en las teologías feministas asiáticas como liberador, pero no en cuanto hombre sino en cuanto humanidad, en cuanto ser humano plenamente realizado. Su masculinidad no es determinante. Jesús es representado también como madre, como shaman o sanador que libera del *han*, como trabajador y como grano que alimenta a los hambrientos. La salvación que el trae abarca a toda la creación, no sólo a los seres humanos.

Para Chung Hyun Kyun la teología de las mujeres asiáticas adopta tres formas características: 1º) Es grito, súplica e invocación a Dios, espacio de liberación y sanación del *han* de las mujeres asiáticas; 2º) es un ejercicio de discernimiento de la acción redentora de Dios en la historia desde la praxis liberadora; 3º) finalmente es “búsqueda de una visión” alternativa que pueda dar forma a su anhelo de salvación, es un lenguaje de esperanza, de sueños y de poesía¹⁵⁹.

En India, donde los cristianos son una minúscula minoría que incluye a miembros de las élites educadas y de los intocables, también se han desarrollado las redes entre mujeres católicas y protestantes. El *All India Christian Women's Council* y el WINA (*Women's Institute for New Awakement*) han organizado conferencias de teología feminista y han subvencionado la investigación y las publicaciones. Grupos locales como Satyashodak (Buscadoras de la verdad) en Bombay trabajan sobre cuestiones relativas a las mujeres en la Iglesia y en la sociedad. El Seminario Lutero de Gurukul dedica especial atención a la teología feminista y *dalit*

(de los intocables). Las mujeres indias han dedicado especial atención a la opresión de las mujeres en la sociedad: el aborto selectivo de niñas y los crímenes cometidos por la dote son ejemplos del grado de violencia de género que sufren las mujeres indias y de su bajo estatus social. Esta concepción negativa de la mujer y de su sexualidad está presente en todas las culturas y religiones de Asia y es una preocupación común a todas las teólogas asiáticas. La teología feminista india es apoyada tanto por un activo movimiento de base como por las áreas de las universidades que se dedican a los estudios sobre la mujer en sociología o historia. Aruna Gnanadason, que ha trabajado en la Oficina de la Mujer del Consejo Ecuménico de Iglesias, es una de las teólogas indias que ha trabajado la violencia de género¹⁶⁰. Otras teólogas feministas destacadas en Asia son Kwok Pui lan, Lee Park o Gabriele Dietrich.

6.2.3. Las teologías feministas africanas¹⁶¹

En 1989 unas setenta mujeres africanas se reunieron en Ghana con objeto de establecer un foro de información, análisis y reflexión sobre sus experiencias en la tremenda variedad de contextos en los que viven¹⁶². El grupo decidió llamarse *Circle of Concerned African Women Theologians* (Círculo de Teólogas Africanas Comprometidas). Antes de ellas hubo otras voces teológicas femeninas en África, como la de Mercy Amba Oduduyoye, una de sus fundadoras, pero esta puede considerarse la fecha de nacimiento de una teología feminista africana más definida y sistemática¹⁶³.

Estas teólogas pusieron especial énfasis desde sus primeros proyectos en la especificidad del contexto social, económico y cultural desde el que hablan, marcado irrevocablemente por el colonialismo, la pobreza y el neocolonialismo, y por la carencia de voz que las mujeres africanas han tenido secularmente. También es una preocupación permanente para ellas la carencia de voz de las mujeres africanas en el discurso teológico y en muchos otros ámbitos, que tiene mucho que ver con la herencia paternalista del colonialismo. Las mujeres africanas han llegado a la conclusión de que sus experiencias son significativamente distintas de las de otras mujeres en otros ambientes y deben romper lo que hasta ahora ha sido un silencio forzoso para hablar por sí mismas. En su crítica al paternalismo occidental, que ha dado por supuesto durante mucho tiempo que los africanos no pueden guiarse ni representarse a sí mismos, las mujeres africanas también incluyen a las mujeres occidentales y a los teólogos varones africanos,

por cuanto que también ellas se arrojan el derecho a hablar en nombre de las africanas. Las mujeres africanas insisten en que el derecho a hablar por sí mismas es condición necesaria para su propia emancipación y ha de ser respetada por todos¹⁶⁴. El título de su primera obra colectiva *La decisión de ponerse en marcha* (1989)¹⁶⁵ expresa simbólicamente cómo estas mujeres sienten la llamada de Dios, “como una llamada acuciante y enérgica a la acción y a la globalidad, una llamada que implica un desafío a la voluntad y al entendimiento”¹⁶⁶, es decir, a elaborar una teología propia que se entiende como praxis liberadora, como compromiso con la justicia, la vida y la libertad frente a la opresión. Sus fuentes son las tradicionales de la teología cristiana, pero a ellas añaden la experiencia de las mujeres africanas, la historia cultural africana, y religiones y fuentes propias de espiritualidad.

La inculturación del cristianismo en el contexto multireligioso y multicultural de África constituye una de sus principales preocupaciones. La existencia de tres grandes legados en África: las religiones tradicionales, el cristianismo y el Islam, implica metodológicamente elaborar una teología de las religiones y una cristología que respete la pluralidad del continente y que favorezca el diálogo y la resolución pacífica de los conflictos.

Otros ámbitos de reflexión son la hermenéutica cultural, que muchas han tomado como herramienta de las feministas occidentales, y la hermenéutica bíblica. Oduyoye considera cruciales los estudios bíblicos para construir una teología africana de la liberación, dadas las similitudes entre el África contemporánea y los tiempos bíblicos: “leyendo la Biblia desde África hemos descubierto una comprensión de Dios en la historia humana que nos resulta más familiar a los africanos”. Uno de los principios hermenéuticos que han descubierto en su lectura de la Biblia es la consideración de la comunidad como un don de Dios que debe ser atesorado. Sin embargo esto no les impide aplicar una hermenéutica de la sospecha crítica y liberadora para desenmascarar el sexismo latente en sus culturas y el papel que han jugado la Biblia y ciertas interpretaciones como fuente de teologías opresivas para las mujeres. Una lectura profética de la Biblia que les pone en conflicto con sus comunidades culturales y religiosas. Una de las principales preocupaciones a las que se enfrentan en este terreno es compatibilizar la defensa de los valores de las culturas autóctonas frente al imperialismo cultural occidental y la crítica a sus propias prácticas y valores culturales cuando estos atentan contra la integridad y la dignidad de las mujeres. Teresia Mbari Hinga subraya que son criticadas por sus comuni-

dades por denunciar el sexismo arraigado en África y por imitar a las mujeres occidentales, son consideradas por muchos africanos como amargadas, beligerantes sin motivo y contrarias a la familia. M.A. Oduyoye denuncia que la teología de las mujeres africanas “se está construyendo en un clima de riesgo, porque sus arquitectas pueden ser amordazadas y su teología apagada por ser peligrosa para la feminidad tal y como ha sido definida por la tradición”¹⁶⁷. Por otra parte “también corre el riesgo de ser juzgada por los parámetros de las feministas de otros contextos”¹⁶⁸. Por todo ello reclaman el derecho a ser ellas las que evalúen los patrones culturales que han recibido –de las religiones y culturas tradicionales, del cristianismo o del pensamiento occidental- para establecer si promueven o no el desarrollo de las mujeres¹⁶⁹. Esto no significa que todas las mujeres africanas están de acuerdo en la maldad o la bondad de ciertas prácticas, pero para encontrar la respuesta debe darse prioridad a las voces y a las experiencias de las mujeres africanas.

Otro tema fundamental para las teólogas africanas es la cristología. En ese ámbito están elaborando sus cristologías contextuales a partir de la siguiente cuestión: “¿Quién es Jesucristo para África, para las mujeres africanas, para las personas y comunidades más marginadas de África?”. En sus reflexiones Jesús es el amigo, el sanador, el abogado defensor, una fuente de transformación de la que las africanas están radicalmente necesitadas. Jesús es “el que rompe todas las barreras”, es una fuente de esperanza para unas mujeres que se ven limitadas por las religiones y las culturas africanas. Esta cristología, señala Oduyoye, estimula la “teología de la protesta de las mujeres”¹⁷⁰. También la antropología teológica o la eclesiología son objeto de sus trabajos. Se preguntan qué significa ser humanas y mujeres en unas culturas que a menudo las culpan de los males de la comunidad y las temen porque las consideran tan poderosas como peligrosas. En este punto es fundamental el análisis de la consideración de la sexualidad humana por parte de las culturas y las religiones africanas y de la tradición cristiana. Para ellas el miedo a la sexualidad femenina está muy relacionado con la violencia contra las mujeres africanas que es otro de sus campos de trabajo.

Las teólogas africanas llaman la atención sobre la religión y la cultura como las facetas que tienen más impacto en la vida de las mujeres africanas y en otros ámbitos de la vida africana, como los aspectos económicos, políticos y sociales, que están imbuidos de las creencias y las prácticas religiosas. Por ello dedican mucho esfuerzo al análisis de la cultura africana

desde diversas perspectivas. Para Mery A. Oduyoye entre los retos de estas teologías están: realizar una denuncia más audaz y enérgica de la injusticia en la sociedad y en la Iglesia y promover el trabajo con otros grupos feministas africanos y con otros profesionales de la salud, del derecho y la medicina que están trabajando por la transformación de África¹⁷¹.

La mayoría de las teólogas africanas son profesoras y pastoras apoyadas por otras mujeres de iglesia. Tanto las de tradición protestante como católica trabajan desde una perspectiva ecuménica. Pertenecen a las clases medias y educadas de sus sociedades y muchas han obtenido sus doctorados en Bélgica, Gran Bretaña y los Estados Unidos. Entre las teólogas africanas más destacadas están Mercy Amba Oduyoye¹⁷², que ha sido Vicesecretaria del Consejo Ecuménico de Iglesias en Ginebra y la principal promotora de la teología de las mujeres africanas. Recientemente ha regresado a Ghana para desarrollar su trabajo en el Trinity Theological College de Legon. Otra de las líderes de la teología feminista africana es Musimbi Kanyoro, luterana y keniana, también implicada en el movimiento ecuménico internacional. Otras teólogas son la fallecida Rosemary N. Edet, una religiosa católica nigeriana que ha sido profesora de Estudios de la Religión; Bette Ekeya, laica y católica, que enseña Religiones Tradicionales Africanas en la Universidad de Nairobi; Teresa Okure, religiosa católica y doctora en Sagrada Escritura que enseña en el Instituto Católico de África Occidental en Port Hacourt (Nigeria); Elizabeth Amoah, metodista, que enseña Religiones Africanas en la Universidad de Ghana, en Legon y Teresa Hinga, una laica católica keniana que ejerce la docencia en Estados Unidos, en DePaul University (Chicago).

Notas

- ¹ TERTULIANO, *De cultu feminarum*, en *Corpus Christianorum*, serie latina, Obras de Tertuliano I, 343. Citado en Jean DELUMEAU, *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 480.
- ² Jean DELUMEAU, *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 471-521.
- ³ Para un desarrollo más extenso y fundamentado de estas tres categorías cf. Lucía RAMÓN CARBONELL, “Existencia cristiana en clave de mujer” en BERNABÉ, Carmen – DE MIGUEL, Pilar. – LEÓN, Trinidad.- RAMÓN, Lucía., *La mujer en la teología actual*, Idatz / Gentza, San Sebastián 2002.
- ⁴ Cuando la Comunión Anglicana decidió permitir el uso de contraceptivos a las parejas casadas en la Conferencia de Lambeth en 1930, el 31 de diciembre de ese mismo año el papa Pío XI publicó la Encíclica *Casti connubii* en la que reiteraba que el propósito primario del matrimonio era la procreación y argüía que el movimiento de mujeres amenazaba con privar a las mujeres de “su más noble cometido como esposa, madre y compañera” y que las mujeres debían someterse a la autoridad de sus maridos en el matrimonio (n. 26). Como ha analizado Susan A. Ross, la encíclica provocó un aluvión de literatura sobre las bondades del matrimonio en la que se subrayaba el carácter jerárquico tanto del matrimonio como de la Iglesia. La concepción de Pío XI de todas las mujeres como madres (las monjas también eran entendidas como madres “espirituales”) y como “esencialmente diferentes” de los hombres ha sido reiterada por sus sucesores y permanece como la base de la enseñanza oficial del Vaticano sobre las mujeres hasta nuestros días. La Encíclica de Juan Pablo II *Mulieris Dignitatem*, a pesar de que contiene otras aportaciones muy positivas, reafirma esta concepción antropológica. Cf. Susan A. ROSS, “The Bride of Christ and the Body Politic: Body and Gender in Pre-Vatican II Marriage Theology”, *Journal of Religion* 70/3 (July 1991) 345-61.
- ⁵ C. CASAGRANDE, “La mujer custodiada”, en DUBY, George- PERROT, Michelle, *Historia de las mujeres*, vol. 2, Taurus, Madrid 1992, 108.
- ⁶ Todavía hoy este es curiosamente el único punto de vista compartido entre muchos teólogos y clérigos y muchas feministas ateas.
- ⁷ Este concepto, que, como señala Carmen Bernabé, ha recibido muchas críticas tanto de la teología más tradicional, hecha por varones, como del feminismo de la diferencia, “fue usado por primera vez por E. Schüssler Fiorenza en su obra *En memoria de ella* y retomado después para articular la *ekklesia* (asamblea eclesial) como un discipulado de iguales que pueda hacer presente la *basileia* (el Reino de Dios), el mundo alternativo de justicia y bienestar querido por el poder vivifica-

dor de Dios, como una realidad y una visión en medio de los poderes de muerte, de opresión y de deshumanización patriarcales. Como Jesús, los discípulos (varones y mujeres) son llamados a proclamar la *buena nueva* del mundo alternativo de amor y de justicia de Dios, y a hacerlo presente reuniendo a la gente en torno a la mesa, e invitando a todos sin excepción, alimentando a los hambrientos, sanando a los enfermos y liberando a los oprimidos. (...). El discipulado de iguales da la misma dignidad y las mismas posibilidades a varones y mujeres, les da palabra y horizonte, les sostiene y les lanza hacia delante sin pasos marcados en función del sexo, la clase, la etnia...". Carmen BERNABÉ, "El discipulado de iguales en la tradición del discípulo amado" en ESTÉVEZ, Elisa (ed.), "Las mujeres en las comunidades primitivas", monográfico de la revista de la Asociación Bíblica Española "Reseña Bíblica", nº 49 (Primavera 2006) Verbo Divino, Estella, Navarra 2006, 42. Para un desarrollo del concepto teológico por parte de la propia E. SCHÜSSLER FIORENZA cf. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1983; *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesiology of Liberation*, Crossroad, New York 1993. De la primera existe traducción al castellano: *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989

⁸ Cf. Kevin MADIGAN – Carolyne OSIEK (eds), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada*, Verbo Divino, Estella, Navarra 2006; Elisa ESTÉVEZ, (ed.), "Las mujeres en las comunidades primitivas", o.c.; Elsa TÁMEZ, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo*, Sal Terrae, Santander 2005; Susan TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander 1999. Ver también Louise SCHOTTROFF, *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*, Westminster John Knox Press, Louisville 1995.

⁹ Ver la interesantísima tesis doctoral de María José ARANA, *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1992.

¹⁰ Citado en M. Teresa PORCILE, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995, 63. Cf. A.M. HENRY, "Pour une théologie de la féminité" en *Lumière et Vie* 7/43 (1959) 100-128 (número especial sobre la concepción cristiana de la mujer). Para otros ejemplos de estas teologías puede leerse también: H. RONDET, "Éléments pour une théologie de la femme" en *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1957) 915-940.

¹¹ M. Teresa PORCILE, *La mujer, espacio de salvación...*, o.c., 63. Sobre las teologías de genitivo y la teología feminista ver también Rosino GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 447-449.

¹² Ya que lo que el pensamiento occidental considera *femenino* es en gran medida una construcción histórica y cultural interesada que ha sido elaborado para com-

plementar otra realidad histórica, cultural y simbólicamente construida: la masculinidad. Para el pensamiento feminista el género es una creación social que se construye sobre la diferencia sexual, biológica. Frente a una concepción “naturalista” de la mujer que ha conducido a una interpretación esencialista, ahistórica y crítica de la identidad femenina y del papel social de la mujer, la categoría de género resalta la construcción cultural de la condición femenina, e incide en su carácter histórico, plural y moldeable, devolviendo a las mujeres al ámbito de la libertad. La biología no es el destino. Sobre el concepto de género cf. Rosa COBO BEDIA, “Género” en AMORÓS, Celia (Dir.), *Diez Palabras clave sobre mujer*; Verbo Divino, Estella, Navarra, 2000; M. Jesús IZQUIERDO, *El malestar de la desigualdad*, Cátedra/Universitat de València, Madrid 1998. Aurelia MARTÍN CASARES, *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra/Universitat de Valencia, Valencia 2006.

¹³ “Hacer imágenes, derribar imágenes”, Capítulo II de Dorothée SÖLLE, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996.

¹⁴ Catharina HALKES, “Women and the transformation of society” en HALKES, C., en REUVER, M. – SOLMS, F. – HUIZER, G. (eds.), *The Ecumenical Movement Tomorrow*, KOK Publishing House/ WCC Publications, Kampen/Geneva 1993, 175. La traducción es mía.

¹⁵ Rosino GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, o.c., 449. Cf. Letty RUSSELL, *Teología Feminista*, Queriniana, Brescia 1977, 58; N. MORTON, “Toward a whole theology” en *The Journey is Home*, Beacon Press, Boston 1985, 62-85. Ver también la “Introducción” de Ann Loades a su antología de teología feminista en castellano, Ann LOADES, *Teología feminista*, DDB 1997, 15-27. Mercedes NAVARRO PUERTO, “Nosotras sabemos, nosotras podemos. Sabiduría y creación en la experiencia espiritual de las mujeres” en *Concilium*, n. 288 (2000) 705-714.

¹⁶ Elisabeth CADY STANTON, (ed.), *La Biblia de la mujer*, Cátedra/Universitat de València, Madrid 1997. Con un estudio introductorio de Alicia Miyares.

¹⁷ Para entender en qué consiste el feminismo como posición teórica y ética en términos generales –más allá de las diferencias y divergencias que existen entre las diferentes teóricas y entre los diferentes grupos y colectivos feministas– recomiendo la aproximación amena y divulgativa de Nuria VARELA, *Feminismo para principiantes*, Ediciones B, Barcelona 2005, especialmente el primer capítulo: “¿Qué es el feminismo? La metáfora de las gafas violetas”, p. 13-21, y el capítulo sexto: “La mirada feminista. ¿Para qué sirven las gafas?”, p. 171-185.

¹⁸ Para una amplia panorámica de los temas y las polémicas más relevantes en el ámbito de las diversas teorías feministas cf. Celia AMORÓS, (Ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid 2000.

¹⁹ Nuria VARELA, *Feminismo para principiantes*, o.c., 185.

²⁰ Beverly Wildung HARRISON, “La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristiana para mujeres y otros extraños”, en Ann LOADES, (ed.), *Teología Feminista*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997, 274.

- ²¹ Alicia H. PULEO, “Feminismo de la igualdad. Memoria de una Ilustración olvidada” en *El Viejo Topo*, nº 73 (Marzo 1994) 28.
- ²² Dorothee SÖLLE, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996, 45-46.
- ²³ Letty RUSSELL, *Teología feminista*, o.c., 44. Citado en Rosino GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, o.c., 450.
- ²⁴ Para un desarrollo más amplio y sistemático de la hermenéutica feminista cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004; *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.
- ²⁵ POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, en *Corpus des Ouvres de Philosophie en Langue Française*, Fayard, París. Sobre su importancia en la historia del feminismo cf. Celia AMORÓS, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Cátedra, Valencia, Madrid 1997, 109-163.
- ²⁶ Cristina MOLINA PETIT, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, Barcelona 1994, 20-21.
- ²⁷ Celia AMORÓS, *Tiempo de feminismo...*, 141ss.
- ²⁸ G. W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, &166, Zusatz. Citado por Adela Cortina en FISAS, Vicente, *El sexo de la violencia*, Icaria, Barcelona 1998, 35-36.
- ²⁹ Jean J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Libro V, Garnier-Falmmarion, París 1996, 481. [Trad. de Célia Amorós. Citado en AMORÓS, C., *Tiempo de feminismo*, o.c., 152-153.
- ³⁰ Will KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ariel, Barcelona 1990, 277.
- ³¹ Adela CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid 1990, 299-300.
- ³² Para una visión general y sucinta de la historia del movimiento feminista cf. Nuria VARELA, *Feminismo para principiantes*, o.c.
- ³³ Véase como ejemplo: A.A.V.V., *Women Resisting Violence. Spirituality for Life*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996; Hille HAKER – Susan ROSS – M.Terèse WACKER (Eds.), “Voces de mujeres en las religiones del mundo” monográfico de la revista *Concilium*. 316 (junio 2006). En octubre de 2005 se celebró en Barcelona el *Primer Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, al que asistieron más de 400 personas. En octubre de 2006 ha tenido lugar la segunda edición. Cf. <http://www.webislam.com>
- ³⁴ Cf. Lucía RAMÓN CARBONELL, “Proceso” en NAVARRO, Mercedes –DE MIGUEL, Pilar (Eds.), *Diez palabras clave en Teología Feminista*, Estella 2004.
- ³⁵ Rosemary RADFORD RUETHER, “The emergence of Christian feminist theology”, en FRANK PARSONS, Susan (Ed.), *A Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 3-4.
- ³⁶ Para una información detallada sobre el origen, evolución y desarrollo de la teología de la liberación cf. Juan José TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, EVD, Estella 2000 (5ª edición); Joao Batista LIBÂNIO,

Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio, Sal Terrae, Santander 1989; Ignacio ELLACURÍA, – Jon SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, 2 vols. Madrid 1994; Rosino GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, o.c., 371-407.

³⁷ Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 38 y 40-41.

³⁸ Cf. Jon SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús*, Trotta, Madrid 1997, 51-57. J.J. Tamayo sintetiza así la concepción de la perspectiva del pobre como lugar teológico: “la perspectiva del pobre no se reduce a la preocupación sociológica por los sectores marginados, ni a la atención asistencial a los oprimidos desde fuera de su mundo, sino que comporta ver la realidad con los ojos de los pobres, asumir su causa como propia, compartir su vida, sus sufrimientos y esperanzas, y participar activamente en sus luchas liberadoras. Los pobres no son meros objetos, destinatarios o consumidores de esta teología; se convierten en sujetos. El mundo de los pobres es una realidad que no deja indiferentes a los teólogos o a las teólogas, sino que, según J. Sobrino, les da que pensar, les capacita para pensar y les enseña a pensar de otra manera”. TAMAYO, Juan José, “Cambio de paradigma teológico en América Latina” en TAMAYO Juan José – BOSCH, Juan, *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, EVD, Estella (Navarra) 2001, 18.

³⁹ M^a Pilar AQUINO, “La teología feminista: horizontes de esperanza” en TAMAYO, Juan José – BOSCH, Juan, *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, EVD, Estella (Navarra) 2001, 102.

⁴⁰ Juan José TAMAYO, “Cambio de paradigma teológico en América Latina”, o.c., 30-31. Para un análisis más detallado ver. Juan José TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación...*, o.c., 131-134; id., *La teología de la liberación*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid 1990, 21-23; id., *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo 1994, 96-109; id., *Teología, pobreza y marginación. Una reflexión desde Europa*, PPC, Madrid 1999, 81-114. Desarrollaremos más este punto en el apartado 6 de nuestro trabajo, dedicado a la teología feminista como discurso intercultural a partir de la década de los ochenta del siglo XX.

⁴¹ Ivone GEBARA, “Itinerario teológico”, en TAMAYO, Juan José – BOSCH, Juan, *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, EVD, Estella (Navarra) 2001, 232.

⁴² cf. Letty RUSELL, *Human Liberation in a Feminist Perspective. A Theology*, Westminster Press, Philadelphia 1974; *The Future of Partnership*, Westminster Press, Philadelphia 1979; *Growth in Partnership*, Westminster Press, Philadelphia 1981; *Becoming Human*, Westminster Press, Philadelphia 1982; Íd., *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology*, Westminster Press, Philadelphia 1987; Íd., *Church in the Round: Feminist Interpretation of the Church*, Westminster/ John Knox Press, Louisville, KY 1993. Como editora Letty Rusell

ha publicado: *Feminist Interpretation of the Bible*, Basil Blackwell, Oxford 1985; *Changing Contexts of Our Faith*, Fortress Press, Philadelphia 1985; *The Church with AIDS: Renewal in the Midst of Crisis*, Westminster/ John Knox Press, Louisville, KY, 1990; *Church in the Round: Feminist Interpretations of the Church*, Westminster/ John Knox Press, Louisville, KY 1993. Junto con otras autoras editó la antología *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*, Westminster Press, Philadelphia 1988. Y en colaboración con J. Shannon CLARKSON una de las obras de referencia de las teologías feministas: *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster/ John Knox Press, Louisville, KY 1996.

De Rosemary Radford Ruether cf. Rosemary Radford RUETHER, (Ed.), *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon & Schuster, New York 1974; Íbid., *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, Seabury Press, New York 1975 [Existe traducción al castellano: *Mujer nueva, tierra nueva. La liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado*, Asociación Editorial La Aurora, Buenos Aires 1977]; *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*, Crossroad, New York 1981; *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983; *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, Harper & Row, New York 1985; *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco, HarperCollins 1992; *Women and Redemption. A Theological History*, SCM Press Ltd., London 1998.

Respecto a Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, aunque sus primeras contribuciones son posteriores en el tiempo existen más traducciones en castellano y, de hecho, su pensamiento es más conocido y ha ejercido una gran influencia en el ámbito teológico feminista hispanoparlante. Cf.: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, o.c.; *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1984; *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Fortress Press, Philadelphia 1985; *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1992; *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesiology of Liberation*, o.c.; *Jesus: Miriam's Child, Sophias Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, Continuum, New York 1994. Como editora *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, Vols. I-II, Crossroad, New York 1993 y 1994; *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Christian Theology*, Maryknoll, New York 1996; *Sharing Her Words: Feminist Biblical Interpretation in Context*, Boston 1998; *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York 2000, *Wisdom Words, Introducing Feminist Biblical Interpretation*, Maryknoll 2001. Como editora ha publicado, entre otros, en colaboración con M. COLLINS, *Women. Invisible in Theology and Church*, Fortress Press, Philadelphia 1986; con M. Shawn COPELAND, *Violence against Women*, Orbis Books, Maryknoll/New York 1994. Traducciones en castellano: *En memoria de*

ella. *Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, o.c.; *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, o.c.; *Apocalipsis: Visión de un mundo justo*, EVD, Estella 1997; *Cristología Feminista Crítica. Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000; *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, o.c. Sobre Mary DALY cf. *The church and the second sex*, Beacon Press, Boston, 1968; *Beyond God the Father: toward a Philosophy of women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1985; *Gyn-Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston 1985; *Pure Lust.: Elemental Feminist Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1984.

⁴³ Muchas teólogas han reconocido esa deuda intelectual. Valga como ejemplo el texto de Ivone Gebara o.c. en Ivone GEBARA, "Itinerario teológico", en TAMAYO, Juan José – BOSCH, Juan, *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, EVD, Estella (Navarra) 2001. El testimonio de todas las teólogas presentes en esta antología es unánime.

⁴⁴ Sobre la teología feminista como teología crítica de la liberación cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, "Para mujeres en un mundo de hombres: Una teología feminista crítica de la liberación" en *Concilium*, 171 (1984); id., "Romper el silencio, lograr un rostro visible" en *Concilium* 202 (1985) 301-320; Ivone GEBARA, "La opción por el pobre como opción por la mujer pobre" en *Concilium*, 214 (1987) 463-472.

⁴⁵ M^a. Pilar AQUINO, "La teología feminista: horizontes de esperanza" en TAMAYO, Juan José – BOSCH, Juan, *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, EVD, Estella (Navarra) 2001, 968.

⁴⁶ Sobre el ecumenismo y el movimiento ecuménico en general cf. la excelente introducción de Juan Bosch, un clásico en la materia, Juan BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, EVD, Estella, Navarra 1996.

⁴⁷ Pilar Bellosillo, una mujer clave en el movimiento internacional de mujeres católicas en el siglo XX, fue auditora en Concilio Vaticano II y miembro de la Comisión Teológica Sobre la Misión de la Mujer en la Iglesia establecida por Pablo VI en 1973. También ha sido una de las grandes promotoras del ecumenismo entre las teólogas españolas. Para conocer los entresijos de este período y sus duras experiencias eclesiales, que la llevaron del centro de la política eclesial a un trabajo en los márgenes y en la sociedad civil cf. Maria SALAS, – Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA, *Pilar Bellosillo: una imagen de la mujer nueva en la Iglesia*. En el ámbito europeo también hay que destacar otras organizaciones en las que ha habido una participación significativa de mujeres y teólogas españolas, como el *Sínodo Europeo de Mujeres* y a nivel local el *Col·lectiu de Dones en L'Esglesia*, que ha promovido en su *Escola de Teología Feminista* y en sus publicaciones el encuentro entre teólogas de distintas confesiones y ha acogido en Barcelona la organización de II Sínodo Europeo de Mujeres.

⁴⁸ El Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI) es una comunidad de Iglesias de tradi-

ción protestante, anglicana y ortodoxa -actualmente 348 en más de 120 países, que fue constituido en Amsterdam en 1948. Es la principal institución ecuménica mundial. Agrupa aproximadamente 500 millones de cristianos de todo el mundo que, junto con los católicos -1000 millones aproximadamente-, representa el cristianismo ecuménico, es decir, aquellos cristianos y organizaciones cristianas que busca promover la unión, el testimonio y el trabajo conjunto entre las diversas denominaciones y rechazan el sectarismo. La Iglesia Católica no es miembro del CEI pero mantiene estrechas relaciones de cooperación con él desde el Concilio Vaticano II –que supuso su “incorporación oficial” al movimiento ecuménico- especialmente a través del Grupo Mixto de Trabajo. Cf. su página web: <http://wcc-coe.org>.

⁴⁹ Todos los datos de este párrafo y muchos de los que reseñamos a continuación están tomados de: Pauline WEB, “Women in Church and Society” en AA.VV., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, World Council of Churches Publicacions, Geneva 2002, 1208-1212.

⁵⁰ Sobre las mujeres en los inicios del CEI y su participación en la Asamblea de Amsterdam cf. M. KURIAN, *Sarah Chakko. A Voice of Women in the Ecumenical Movement*, Chistaba Sahithaya Samithy, Thiruvalla, pp. 85-124.

⁵¹ Kathleen BLISS, *The Service and Status of Women in the Churches*, SCM Press, London 1952.

⁵² Sobre el CEI y las mujeres cf. Aruna GNANADASON, “Una Iglesia en solidaridad con las mujeres: Utopía o símbolo de fidelidad” en *Concilium*, 263 (1996) 105-113; Juan BOSCH, “‘Las mujeres sostienen la mitad del cielo’. Nota a propósito del Decenio Ecuménico de Solidaridad de las Iglesias con las Mujeres”, en *Teología Espiritual* Vol. XXXVII, n. 111 (Septiembre-diciembre 1993) 449-461; Lucía RAMÓN, “¿Qué ha hecho el Consejo Ecuménico de las Iglesias por las mujeres?”, en *Pastoral Ecuménica*, 45 (Septiembre-Octubre 1998); Íd., “Visión femenina de la VIII Asamblea del Consejo Ecuménico de Iglesias – Harare, 1998” en *Pastoral Ecuménica*, 46 (Enero-Abril 1949).

⁵³ La lista de mujeres es amplísima, y también sus aportaciones. Ver, por ejemplo: Ofelia ORTEGA, *Women’s Visions: Theological Reflection, Celebration, Action*, World Council of Churches Publications, Geneva 1995; Musimbi A. KANYORO, *In search of a Round Table. Gender, Theology & Church Leadership*, World Council of Churches Publications, Geneva 1997; Jeanne BECHER, *Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women*, World Council of Churches Publications, Geneva 1990.

⁵⁴ Sobre el Decenio en general cf. Gillian PATERSON, *Still flowing. Women, God and Church*, World Council of Churches Publications, Geneva 1999; Mercy Amba ODUYOYE, *Who Will Roll the Stone Away? The ecumenical Decade of Churches in Solidarity with Women*, World Council of Churches Publications Geneva 1990; Carmen MÁRQUEZ, - Lucía RAMÓN, “Dossier Abierto ‘Mujeres; un decenio ecuménico’”, en *Misión Abierta*, 4 (Abril 1999).

- ⁵⁵ Para profundizar en los objetivos y las aportaciones del *Decenio* y en particular del programa *Cartas Vivas* cf. Lucía RAMÓN CARBONELL, “‘Crecemos hasta alcanzarle del todo’: Oportunidades y desafíos del Decenio Ecuménico de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres 1988-1998”, en M. José ARANA, (Dir.), *Mujeres, diálogo y religiones*, DDB, Bilbao 1999; *Cartas Vivas. Informe sobre las visitas a las Iglesias efectuadas durante el Decenio Ecuménico de Solidaridad de las Iglesias con las Mujeres*, World Council of Churches Publications, Ginebra 1998.
- ⁵⁶ Sobre la creación la Comisión y sus primeros pasos cf. M.M. Virginia FABELLA, *Beyond Bonding. A Third World Women's Theological Journey*, Ecumenical Association of Third World Theologians/Institute of Women's Studies, Manila 1993.
- ⁵⁷ Recojo estos cinco objetivos de M. Teresa PORCILE, *La mujer, espacio de salvación*, o.c., 96.
- ⁵⁸ Mary John Mananzan, Mercy Amba Oduyoye, Elsa Tamez, J. Shannon Clarkson, Mary Grey, Letty Russell, Ada María Isasi, María Pilar Aquino, Rosemary Radford Ruether, etc. Ver referencia en nota al pie 33.
- ⁵⁹ Cf. María José ARANA, “El Forum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa” en *Sal Terrae* (Octubre 1999)745-758.
- ⁶⁰ Sobre el Forum, además del artículo de María José ARANA, cf. María SALAS, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander 1993; R. EPTING, *Une vision deviene réalité. Le Forum Oecumenique des Femmes Chrétiennes d'Europe dès sa création à la Asssemblée General de York*, Geneve 1994. Ver también la página web: <http://www.efecw.net/>
- ⁶¹ M. José ARANA, – María SALAS, *Mujeres sacerdotas, ¿Por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1994.
- ⁶² Para una exposición detallada del proceso que siguieron las mujeres católicas desde la década de los cincuenta hasta hoy, y de sus dificultades dentro de la Iglesia en el postconcilio cf. María SALAS, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander 1993.
- ⁶³ Recogemos aquí la reflexión de Rosemary RADFORD RUETHER, “The emergence...”, o.c., 3-22.
- ⁶⁴ Rosemary RADFORD RUETHER, “The emergence of Christian feminist theology”, o.c., 4.
- ⁶⁵ Margarita Porete o Juana de Arco por ejemplo, murieron en la hoguera por sus ideas teológicas. Ver también otras figuras femeninas relevantes en Isabel GÓMEZ ACEBO (ed.), *Mujeres que se atrevieron*, DDB, Bilbao 1998. Sobre Margarita Porete cf. Georgette EPINEY-BURGARD,-Emilie ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Paidós, Barcelona 1998. Es magnífico y muy revelador el artículo de José Ignacio González Faus dedicado al caso de Juana de Arco: “Santa Juana de Arco, ‘hereje, relapsa, apóstata y mártir’” en *La autoridad de la verdad. Momentos*

oscuros del magisterio eclesiástico, Facultad de Teología de Cataluña/Herder, Barcelona 1996, 53-61.

⁶⁶ Si entendemos el feminismo como reivindicación de la dignidad y de los derechos negados a la mitad de la humanidad por la única razón de su pertenencia al sexo femenino, como hace notar Alicia H. Puleo, su historia es muy larga, al menos data de 2.500 años. Su emergencia suele coincidir con los periodos ilustrados. Ya en la Grecia del siglo V a. C. el concepto de *isonomía* (igualdad ante la ley) condujo a algunos filósofos sofistas a posiciones antiesclavistas y feministas. Cf. Alicia H. PULEO, “Feminismo”, en MARDONES, José María (dir.), *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*, EVD, Estella, Navarra 1996, 188.

⁶⁷ Mercedes NAVARRO, – Carmen BERNABÉ, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995; Elisa ESTÉVEZ LÓPEZ, (coord.) “Las mujeres en las comunidades primitivas”, o.c.

⁶⁸ M. Jesús MUÑOZ MAYOR, *Espiritualidad femenina del siglo IV*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995, 45-47 y 52-58.

⁶⁹ Rosemary RADFORD RUETHER, “The emergence of Christian feminist theology”, o.c., 4-5.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Georgette EPINEY-BURGARD-Emilie ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, o.c., 21.

⁷² Rosemary RADFORD RUETHER, “The emergence of Christian feminist theology”, o.c., 5

⁷³ Mary WOLLSTONECRAFT, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Cátedra, Madrid 1994.

⁷⁴ Cf. Alicia H. PULEO, (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Barcelona 1993

⁷⁵ *Ibid.*, 144.

⁷⁶ Olympe DE GOUGES, “Los Derechos de la Mujer”, en PULEO, Alicia .H., (ed.), *La Ilustración olvidada*, o.c., 154-155.

⁷⁷ Celia AMORÓS, *Tiempo de feminismo...*, o.c., 173-174.

⁷⁸ Al perspicaz Alexis de Tocqueville este hecho no le pasó por alto: “Los americanos, que han conservado en la sociedad la inferioridad de la mujer, no han escatimado esfuerzo para elevarla al nivel del hombre en el mundo intelectual y moral, y en esto me parece que han comprendido admirablemente la verdadera noción del progreso democrático. Para mí está fuera de duda que, aunque en los Estados Unidos la mujer apenas sale del círculo doméstico y en ciertos aspectos queda sometida a una gran dependencia, en ningún país ocupa posición tan elevada; y si, ahora que me aproximo al fin de este libro, en el que he expuesto tantas y tan admirables cosas hechas por los americanos, se me preguntase a qué hay que atribuir principalmente la gran prosperidad y la fuerza creciente de ese pueblo, respondería que a la superioridad de sus mujeres”. Alexis de TOCQUEVILLE, *Democracia en América*, vol. 2, Alianza, Madrid 1989, 182.

⁷⁹ Susana GARCÍA-CERECEDA, “El movimiento sufragista norteamericano de principios de siglo”, en Laura NUÑO GÓMEZ, *Mujeres: de lo privado a lo público*, Tecnos, Madrid 1999, 26.

⁸⁰ *Ibid.*, 45.

⁸¹ *Ibid.*, 56-57.

⁸² “Ese hombre de ahí dice que a las mujeres hay que ayudarlas a subir a los carruajes, y alzarlas sobre las zanjias, y dejarles el mejor sitio en todas partes. ¡A mí nadie me ayuda nunca a subir a los carruajes ni a pasar sobre los charcos, ni me dejan ningún sitio mejor! ¿Y no soy yo una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! ¡He arado y plantado, y cosechado en los graneros, y ningún hombre podía superarme! ¿Y no soy yo una mujer? ¡Podía trabajar tanto y comer tanto como un hombre –cuando podía conseguirlo- y aguantar el azote también! ¿Y no soy yo una mujer? He tenido trece hijos, y los vi vender a casi todos como esclavos, y cuando lloraba con el dolor de una madre, ¡nadie sino Jesús me escuchaba! ¿Y no soy yo una mujer? [...] ¡Luego ese hombrecillo de negro de allí, dice que las mujeres no pueden tener tantos derechos como los hombres porque Cristo no era mujer! ¿De dónde salió vuestro Cristo? ¡De Dios y de una mujer! El hombre no tuvo nada que ver con él. Si la primera mujer que Dios creó fue suficientemente fuerte para dar la vuelta al mundo ella solita, todas estas mujeres juntas deben ser capaces de ponerlo derecho otra vez, y ahora que están pidiendo hacerlo, los hombres más vale que las dejen”. M. SCHNEIR, *Feminism: The Essential Historical Writings*, Vintage Books, New York 1992, 94-94. La versión castellana es de Susana García Cereceda.

⁸³ Susana GARCÍA-CERECEDA, “El movimiento sufragista norteamericano de principios de siglo”, o.c., 56.

⁸⁴ *Ibid.*, 58.

⁸⁵ *Ibid.*, 69.

⁸⁶ E. GOLDMAN, “The tragedy of Woman’s Emancipation”, The Mother Earth Pub. Ass., s.s. Citado en Susana GARCÍA-CERECEDA, “El movimiento sufragista norteamericano...”, o.c., 69.

⁸⁷ C. EASTMAN, “International Women Suffrage Congress”, en WIESEN COOK, B. (ed.), *Toward the Great Change: Crystal and Max Eastman on Feminism, Anti-militarism and Revolution*, Garland Pub. Inc., Nueva York 1976. Citado en Susana GARCÍA-CERECEDA, “El movimiento sufragista norteamericano...”, o.c., 68. Para el concepto de *rebelión insuficiente*, cfr. Monserrat ROS en su obra *La rebelión insuficiente. La difícil relación madre-hija*, Paidós, Barcelona 2002.

⁸⁸ Mary DALY, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1973, 19.

⁸⁹ M.A. MAY, “Feminist Theologies, North American” en Letty RUSSELL – CLARKSON, Shannon J., *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1996, 107.

⁹⁰ En este apartado recogemos las aportaciones de: Rosemary RADFORD

RUETHER en “The emergence of Christian feminist theology”, o.c.; MAY, Melanie. A., “Feminist Theologies, North American”, o.c., 106-108.

⁹¹ Simone DE BEAUVOIR, *El Segundo Sexo. El Segundo Sexo. Vols. I-II*, Cátedra/ Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer, Valencia 1998; Betty FRIEDAN, *La mística de la feminidad*, Sagitario, Barcelona 1965; Kate MILLET, *Política Sexual*, Cátedra, Madrid 1995.

⁹² Ambas han sido fuertemente influidas por sus compromisos sociales en la lucha por los derechos civiles y contra la guerra y por los ámbitos en los que desarrollaron su trabajo hasta mediados de los 70: Rosemary Radford Ruether fue profesora de teología en una universidad protestante negra del su de los EEUU, la *Howard University School of Religion*; Letty Rusell trabajó como pastora en una innovadora parroquia protestante del este de Harlem.

⁹³ Sallie McFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.

⁹⁴ Cf. el artículo Beverly W. HARRISON, “La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética para mujeres y otros extraños” en LOADES, Ann., *Teología Feminista*, DDB, Bilbao 1997, 266-292. Para una recopilación de sus trabajos cf. Carol S. ROBB, *Making the connections: Essays in Feminist Social Ethics*, Beacon Press, Boston 1985.

⁹⁵ *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*, University Press of America, Lanham, Md. 1982.

⁹⁶ Rosemary RADFORD RUETHER en “The emergence of Christian feminist theology”, o.c., 12.

⁹⁷ Rosemary RADFORD RUETHER, *Women and Redemption. A Theological History*, SCM Press, London 1998, 214-215. Cf. también Letty RUSSELL, *Human Liberation in a Feminist Perspective*, o.c., 25-26.

⁹⁸ Recogemos y completamos la panorámica que ofrece Mary C. GREY en “Feminist Theologies, European”, en Letty MRUSELL, – Shannon CLARKSON., *Dictionary of Feminist*, o.c., 102-104.

⁹⁹ *We are Silent No Longer: Women Express Themselves about the Second Vatican Council*, Interfeminas-Verlag, Zurich 1964.

¹⁰⁰ *The Church and the Second Sex*, o.c.; *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, o.c..

¹⁰¹ Actualmente la teología post-cristiana constituye una corriente que busca nuevas vías para experimentar y expresar la trascendencia más allá de la tradición bíblico-cristiana. Otras autoras de esta corriente son Peggy Ann Way, Starhawk, que ha abandonado el judaísmo, y Charlene Spretnak, que proponen como alternativa la religión de la Diosa para recuperar la sacralidad de la Tierra y de las mujeres. Estas autoras definen su reflexión como “**teología**” en contraposición a la “teología” de las teólogas que se enmarcan en la tradición judía y cristiana. En Europa la principal exponente de la teología post-cristiana es la británica Daphne Hampson. Cf. *Theology and Feminism*, Basil Blackwell, Oxford 1990. Id. *Afther*

Christianity, Trinity Press International, Cambridge, 1995; Ver también el artículo de Carol C. CHRIST, “Feminist theology as post-traditional theology” en PARSONS, Susan Frank (Ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, o.c., 79-96, con abundantes referencias bibliográficas.

¹⁰² *Storm na de stilte*, Ambo, Utrecht 1964.

¹⁰³ *Subordination and Equivalence*, Oslo University Press, Oslo 1968.

¹⁰⁴ *Woman and Her Misión*, Herder, Freiburg 1961; *The Contentious Sisters: ¿What does Feminist Theology Want?* Herder, Freiburg 1981.

¹⁰⁵ *The Forgotten Partner: Foundations, Facts and Possibilities as to the Professional Participation of Women in the Salvific Work of the Church*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964.

¹⁰⁶ *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt: Gottgewollte Tradition o der Diskriminierung?*, Cologne 1973.

¹⁰⁷ Cf. *Met Miriam is het Begonnen*, Kok Pharos Press, 1980; id., *New Creation: Christian Feminism and the Renewal of the Earth*, SPCK, London 1991.

¹⁰⁸ Monika JAKOBS, “La teología feminista en Europa: entre el movimiento y la institucionalización académica” en *Concilium*, 263 (Febrero 1996) “Diferencia en solidaridad: teologías feministas en diferentes contextos”, 62.

¹⁰⁹ De su amplia bibliografía destacamos *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Westminster Press Philadelphia 1984; *Thinking about God: An Introduction to Theology*, SCM, London 1990; y en castellano el excelente *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1992, que es una breve y excelente introducción a la teología feminista cristiana.

¹¹⁰ Rosemary RADFORD RUETHER en “The emergence of Christian feminist theology”, o.c., 13.

¹¹¹ La teóloga feminista española Pilar de Miguel ha sido miembro del Comité Preparatorio Internacional del Sínodo y ha editado en castellano las contribuciones de ambos encuentros, el segundo en Barcelona, con una importante participación de mujeres y de teólogas españolas. Cf. Pilar DE MIGUEL, *Europa con ojos de mujer. Primer Sínodo Europeo de Mujeres*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996; Pilar DE MIGUEL, - María Josefa AMELL, *Atraverse con la diversidad. Segundo Sínodo Europeo de Mujeres*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003.

¹¹² Entre las publicaciones de la ATE están Mercedes NAVARRO PUERTO (dir.), *10 mujeres escriben teología*, EVD, Estella 1993; Mercedes NAVARRO PUERTO, - Pilar DE MIGUEL, (Dirs.), *10 palabras clave en teología feminista*, EVD, Estella (Navarra) 2005; también la ATE asesoró durante muchos años los diferentes volúmenes de la colección *En clave de Mujer* dirigida por Isabel Gómez Acebo y publicada por la editorial DDB y que supera los veinte volúmenes editados.. Comienza ahora su andadura una nueva colección de la ATE bajo el nombre de *Aletheia*.

¹¹³ Mary C. GREY, o.c.

¹¹⁴ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Presentación del monográfico “La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia” de *Concilium*, 202 (Madrid 1985) 295.

¹¹⁵ *Ibid.*, 299

¹¹⁶ *Ibid.*, 297.

¹¹⁷ Algunos ejemplos de estas redes: En 1975 se funda la *Conferencia Católica en favor de la Ordenación de las Mujeres* en Estados Unidos, que hoy es un movimiento de carácter internacional, el Movimiento Internacional por la Ordenación de las Mujeres (*Women's Ordination Worldwide*), que celebró su primera Conferencia Internacional en Dublín en 2001. En 1982 se inicia en los Estados Unidos el movimiento *Women-Church*, la Iglesia de las Mujeres, constituido por pequeñas comunidades en las que se comparte la liturgia, la plegaria, la espiritualidad feminista y el servicio social, que se ha extendido por todo el mundo.

¹¹⁸ Seguimos aquí a Delores S. WILLIAMS, “Theology, Womanist” en Letty MRUSELL, . – Shannon CLARKSON, *Dictionary of Feminist Theologies*, o.c., 1996, 299-301; BAKER-FLETCHER, K., “Womanist Voice” en RUSELL, Letty M. – Shannon CLARKSON, J., *Dictionary of Feminist Theologies*, o.c., 316-317; Ann M. CLIFFORD, *Introducing Feminist Theology*, Orbis Books, New York 2001, 79-81 y 116-120; las páginas dedicadas a Delores Williams en RUETHER, Rosemary R., *Women and Redemption. A Theological History*, SCM Press, London 1998, 229-234. Para una introducción más amplia cf. Stephanie Y. MITCHEM, *Introducing Womanist Theology*, Maryknoll, NY 2002.

¹¹⁹ Delores S. WILLIAMS, “Theology, Womanist” , o.c., 299.

¹²⁰ Delores S. WILLIAMS, “Womanist Theology: Black Women's Voices” en PETER-RAOUL, M. – FORCEY, L.R., – HUNTERS, R.F., (eds.), *Breathe Free: Liberation Theologies in the United States*, Orbis Books, Maryknoll NY 1990, 62.

¹²¹ Su obra principal es Delores S. WILLIAMS, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis Press, Maryknoll, NY 1993.

¹²² *Hagar's Daughters. Womanist Ways of Being in the World*, Paulist Press, New York 1995; *And Still We Rise: An Introduction to Black Liberation Theology*, Paulist Press, Mahwan, N.J. 1996.

¹²³ *Black Womanist Ethics*, Scholar Press, Scholar Press, Atlanta 1988.

¹²⁴ *Just a sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible*, LuraMedia Press, San Diego 1988.

¹²⁵ *White Women's Christ, Black Women's Jesús: Feminist Christology and Womanist Response*, Scholar Press, Atlanta 1989.

¹²⁶ Cf. Emilie TOWNES, (Ed.), *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, Orbis Press, Marykonoll, NY, 1993. En esta antología están representadas las principales teólogas womanistas.

¹²⁷ Karen BAKER-FLETCHER, *A Singing Something. Womanist Reflections on Anna Julia Cooper*, Crossroad, New York 1994.

¹²⁸ *White Women's Christ, Black Women's Jesus...*, o.c.

¹²⁹ Ada María ISASI DÍAZ, “Theology, *Mujerista*” en Letty M. RUSELL, – Shannon CLARKSON, J., *Dictionary of Feminist...*, o.c., 295-296. Ver también CLIFFORD, A.M., *Introducing Feminist Theology*, o.c., 26 y 28, 81-82 y 194, las páginas dedicadas a Ada María Isasi-Díaz en RUETHER, Rosemary R., *Women and Redemption. A Theological History*, SCM Press, London 1998, 234-239.

¹³⁰ Ada María ISASI DÍAZ, – Y. TARANGO, *Hispanic Women, Prophetic Voice in the Church. Toward a Hispanic Women's Liberation Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1988. Ver también Ada María ISASI DÍAZ, – OLAZAGASTI SEGOVIA, y otras, “Mujeristas: Who We Are and What We are About” en *JFSR* 8, 1 (1992) 105-125; Ada María ISASI DÍAZ, *En la lucha (In the Struggle): Elaborating a Mujerista Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1992; id., *Mujerista Theology*, Orbis Press, Maryknoll, NY, 1996.

¹³¹ La crítica de las mujeres del Tercer Mundo a unas Teologías de la Liberación alcanzó su punto culminante en la *V Conferencia de la Asociación Ecuuménica de Teólogos del Tercer Mundo* en Nueva Delhi (1981). En su conferencia “Reflexiones desde la perspectiva de las mujeres del Tercer Mundo: la experiencia de las mujeres y la teología de la liberación”, Mercy A. Oduyoye llamó la lucha de las mujeres por la liberación como la “irrupción dentro de la irrupción” y denunció el sexismo de la Asociación y el hecho de que las preocupaciones de las mujeres eran periféricas para los teólogos de la liberación. Como ya hemos señalado, a partir de la VI Conferencia de la Asociación en Ginebra (1983) se creó una Comisión de Trabajo de Teólogas, que ha proporcionado a las mujeres espacios para promover su crecimiento teológico y su aportación específica.

¹³² Para una visión de conjunto ver M. Pilar AQUINO, “Feminist Theology, Latin American” en Letty M. RUSELL, – SHANNON CLARKSON, J., *Dictionary of Feminist...*, o.c., 114-116; María José ROSADO NUNES, “La voz de las mujeres en la teología latinoamericana” en *Concilium* 263 (Febrero 1996) 13-28. Pero sin duda la major introducción son las autobiografías personales de María Pilar Aquino, Ivone Gebara, María Clara Lucchetti Bingemer, Carmita Navia, Ofelia Ortega, Violeta Rocha, Margarita Ruiz y Elsa Támez en Juan José TAMAYO – Juan BOSCH, *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, EVD, Estella (Navarra) 2001 y la excelente presentación que hace de la teología feminista Juan José Tamayo en su introducción, que también seguimos aquí. De las autoras cf.: A.A.V.V., *El rostro femenino de la teología*, DEI, San José (Costa Rica) 1985; M. Pilar AQUINO, (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid 1988; id., *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, DEI, San José (Costa Rica) 1992; M. Pilar AQUINO, - Elsa TÁMEZ, *Teología feminista latinoamericana*, Ediciones Abya-Yala, Quito 1998; Ivone GEBARA, “Construyendo nuestras teologías feministas” en *Topicos*, 90” (Septiembre 1993) Chile; id., “La opción por el pobre como opción por la mujer

pobre” en *Concilium* 214 (1987) 463-472; Elsa TAMEZ, *Las mujeres toman la palabra*, DEI, San José (Costa Rica) 1989; Ana María TEPEDINO, – M. Pilar AQUINO, (eds.), *Entre la Indignación y la Esperanza: Teología Feminista Latinoamericana*, Indo-American Press, Bogotá 1998.

¹³³ María José R. ROSADO NUNES, “La voz de las mujeres”, 14-15.

¹³⁴ Los artículos principales y el documento final en: AAVV, *Mujer Latinoamericana: Iglesia y Teología*, Mujeres para el Diálogo, México 1981.

¹³⁵ M. Pilar AQUINO, “Feminist Theology, Latin American”, o.c., 114

¹³⁶ Ivone GEBARA, “Ecofeminsm and Panentheism”, entrevista de M.J. Ress en “Creation Spirituality” (November/December 1993) 9-11. Condensado en Rosemary R. RUETHER, *Women and Redemption...*, o.c., 245.

¹³⁷ María José R. NUNES, “La voz de las mujeres...”, o.c., 17. La autora reflexiona más ampliamente sobre esta cuestión en América Latina y plantea que ha dado lugar a dos estereotipos sobre el feminismo: el “buen feminismo” y el “mal feminismo”.

¹³⁸ Ivone GEBARA, “La opción por el pobre como opción por la mujer pobre” en *Concilium* 214 (1987) 463-472.

¹³⁹ M. Pilar AQUINO, “La teología feminista, horizontes de esperanza” en TAMAYO, Juan José – BOSCH, Juan, *Panorama de la Teología Latinoamericana*, o.c., 97.

¹⁴⁰ Ivone GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1995, 27-37; Elsa TAMEZ, “Mujer y Biblia. Lectura de la Biblia desde la perspectiva de femenina, en M.Pilar AQUINO, (Ed.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid 1988, 70-79; artículo de Ivone GEBARA y Elsa TAMEZ en *Concilium* 276 (1998) sobre “Las escrituras sagradas de las mujeres”.

¹⁴¹ María Clara BINGEMER, “Mujer y cristología. Jesucristo y la salvación de la mujer” en AQUINO, M.Pilar (Ed.) *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid 1988, 80-93; Ivone GEBARA, “¿Quién es el Jesús Liberador que buscamos?” en TAMAYO ACOSTA, Juan José (dir.), *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 1999, 149-188; Ana María TEPEDINO, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994; Íd., “¿Quién dicen las mujeres que soy yo?” en TAMAYO ACOSTA, Juan José (dir), *Diez palabras...*, o.c., 415-451.

¹⁴² Para una visión mucho más completa cf. las autobiografías personales de María Pilar Aquino, Ivone Gebara, María Clara Lucchetti Bingemer, Carmiña Navia, Ofelia Ortega, Violeta Rocha, Margarita Ruiz y Elsa Támez en TAMAYO, Juan José –BOSCH, Juan *Panorama de la Teología Latinoamericana*, o.c. En cada artículo aparecen referencias bibliográficas completas de cada una de ellas.

¹⁴³ *La Biblia de los oprimidos* (1979); *Santiago. Una lectura latinoamericana de la epístola* (1985); *Contra toda condena* (1990); *Teología feminista latinoame-*

ricana (1998, con M. Pilar Aquino); *Cuando los horizontes se cierran* (1999). Es editora de *Capitalismo, violencia y anti-vida* (1978); *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (1986) y *Las mujeres toman la palabra* (1986); “Queatzalcóatl y el Dios cristiano” en *Cuadernos de Teología y Cultura*, 6 (1992) San José, Costa Rica.

¹⁴⁴ *Nuestro Clamor por la Vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José 1992.

¹⁴⁵ Ver su trabajo en Mary J. MANANZAN, y otras, *Women Resisting Violence*, o.c., 100-108.

¹⁴⁶ Ivone GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid, 1995; *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid 2000.

¹⁴⁷ Regina de Silva hizo su tesis de Licenciatura en la Universidad Bíblica de San José sobre el tema *Mulher Negra e Jubileu: Desafios á Teología Latinoamericana*. C.L. AJO LÁZARO, “La espiritualidad de nuestros ancestros” en *Concilium*, 288 (Noviembre 2000) 751-759.

¹⁴⁸ M. Pilar AQUINO, “La teología feminista, horizontes de esperanza” en TAMAYO, Juan José –BOSCH, Juan, *Panorama de la Teología Latinoamericana*, o.c., 99ss. Su artículo es muy ilustrativo al respecto.

¹⁴⁹ Para una panorámica general cf. Rosemary R. RUETHER, “The emergence of Christian Feminist Theology”, o.c., 16-18; Íd., *Women and Redemption*, o.c., 262-272; Kwok PUI-LAN, “Feminist Theologies, Asian” en Letty M RUSELL, . – Shannon CLARKSON, J., *Dictionary of Feminist...*, o.c., 100-102; “Feminist Theologies, South Asian” en Letty M. RUSELL, – Shannon CLARKSON, J., *Dictionary of Feminist...*, o.c., 110-112; Chung HYUNG KYUNG, *Struggle To Be the Sun Again: Introducing Asian Women’s Theology*, Orbis Books, Maryknoll NY 1990; Kwok PUI-LAN, *Introducing Asian Feminist Theology*, The Pilgrim Press, Cleveland 2000; Virginia FABELLA– SUN AI LEE PARK (eds.), *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*, Orbis Books, Maryknoll NY, 1989.

¹⁵⁰ *Compassionate and Free: An Asian Woman’s Theology*, World Council of Churches, Geneva 1979.

¹⁵¹ Ursula KING, (Ed.), *Feminist Theology from the Third World. A Reader*, SPCK/Orbis Books, London 1994, XII.

¹⁵² El monográfico de *Concilium* dedicado a la espiritualidad feminista “En el poder de la Sabiduría: Espiritualidades Feministas de Lucha” se abre con un artículo de otra teóloga coreana, Nami Kim, 288 (noviembre 2000)

¹⁵³ Ursula KING, (Ed.), *Feminist Theology...*, o.c., xii.

¹⁵⁴ Cf. el artículo de M. SHANTI-STEPHENS, “La labor interreligiosa e intercultural en favor de los derechos de las mujeres” en *Concilium*, 298 (Noviembre 2002) 747-756.

¹⁵⁵ Rosemary R. RUETHER, “The emergence..., o.c., 16-17

- ¹⁵⁶ Puede encontrarse el texto en castellano y una introducción al mismo en Lucía RAMÓN CARBONELL, “Ven Espíritu Santo, renueva toda la creación. La espiritualidad emergente de las mujeres asiáticas”, en M. José ARANA, (dir.), *El diálogo religioso en un mundo plural*, DDB, Bilbao 2001.
- ¹⁵⁷ *Struggle To Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, o.c.
- ¹⁵⁸ “Han-pu-ri’: Doing Theology from Korean Women’s Perspective” en Virginia FABELLA – SUN AI LEE PARK (eds.), *We Dare to Dream*, o.c., 135-146.
- ¹⁵⁹ HYUNG-KYUNG, Chung, *Struggle To Be the Sun...*, o.c.
- ¹⁶⁰ Aruna GNANADASON, *No Longer Secret: The Church and Violence Against Women*, World Council of Churches, Geneva 1993; como editora: *Towards the Theology of Humanity: Women’s Perspectives*, All India Council of Christian Women and ISPCK, New Delhi 1986.
- ¹⁶¹ Para acercarse a la teología feminista africana recomendamos la lectura de Mercy A. ODUYOYE, – Musimi R.A. KANYORO, *Mujeres, Tradición e Iglesia en África*, SCAM/EVD, Estella, Navarra 2003; también del artículo de Teresia Mbari Hinga que citamos a continuación. A lo largo del texto haremos referencia las principales obras de las teólogas africanas que publican en inglés. Recogemos aquí la panorámica general ofrecida por Teresia MBARI HINGA, “Entre el colonialismo y la inculturación: Teologías feministas en África”, *Concilium*, 263 (Febrero 1996) 41-51; Mercy A. ODUYOYE, “Feminist Theology, African” en Letty M. RUSELL, – Shannon CLARKSON, *Dictionary of Feminist...*, o.c., 112-114; Rosemary R. RUETHER, “The emergence of Christian Feminist Theology”, o.c., 15-16; Rosemary R. RUETHER, , “The emergence of Christian Feminist Theology”, o.c., 15-16; Íd., *Women and Redemption*, o.c., 254-262; Ann M. CLIFFORD, *Introducing Feminist Theology*, o.c., 122-124.
- ¹⁶² Teresia MBARI HINGA, “Entre el colonialismo y la inculturación...”, o.c., 41-42.
- ¹⁶³ Sobre la formación de este grupo de teólogas cf. Mercy A. ODUYOYE, “Reflections from a Third World Perspective: Women’s Experience and Liberation Theology”, en Ursula KING, *Feminist Theology From the Third World: A Reader*, Orbis Press 1994, 23-33; Mercy A. ODUYOYE, (ed.), *Talitha Qumi: The Proceedings of the Convocation of African Women Theologians*, Daystar Press, Ibadan 1990, 1-7
- ¹⁶⁴ Teresia MBARI HINGA, “Entre el colonialismo y la inculturación”, o.c., 44-45.
- ¹⁶⁵ Mercy A. ODUYOYE, – Musimbi KANYORO, (eds.), *The Will to Arise: Women, Tradition and Church in Africa*, Orbis Books 1992. Trad. Cast. Mercy A. ODUYOYE, – Musimbi R.A. KANYORO, *Mujeres, Tradición e Iglesia en África*, o.c.
- ¹⁶⁶ Íbid, 1.
- ¹⁶⁷ Mercy A. ODUYOYE, “Feminist Theology, African” en etty M. RUSELL, L –

Shannon CLARKSON, J., *Dictionary of Feminist...*, o.c., 112

¹⁶⁸ *Íbid.*

¹⁶⁹ Cf. Mercy A. ODUYOYE, “The Spirituality of Resistance and Reconstruction” en Mary J. MANANZAN, y otras, *Women Resisting Violence: Spirituality for Life*, Orbis Press, Maryknoll NY 1996, 166-170

¹⁷⁰ Mercy A. ODUYOYE, “Feminist Theology African”, o.c., 113.

¹⁷¹ *Íbid.*, 114.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- CLIFFORD, Ann, *Introducing Feminist Theology*, Orbis Books, New York 2001.
- DE MIGUEL, Pilar, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista. Una visión panorámica desde nuestro contexto*, DDB-IDTP, Bilbao 2002.
- FABELLA, M.M. Virginia, *Beyond Bonding. A Third World Women's Theological Journey*, Ecumenical Association of Third World Theologians/Institute of Women's Studies, Manila 1993.
- FRANK PARSONS, Susan (Ed.), *A Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2002,
- GIBELLINI, Rosino, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998.
- KING, Ursula (Ed.), *Feminist Theology from the Third World. A Reader*, SPCK/Orbis Books, London 1994.
- LOADES, Ann, *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997.
- RESS, M.J. –SEIBERT-CUADRA, U.- SJORUP, L. (Eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile 1994.
- RUSELL, Letty M., CLARKSON, J. Shannon, *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1996, 107.
- RUETHER, Rosemary R., *Women and Redemption. A Theological History*, SCM Press, London 1998
- SALAS, María, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander 1993.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, Orbis Books, New York 1996.
- A.A.V.V., *Diferencia en Solidaridad. Teologías feministas en diferentes contextos*, Concilium (Febrero, 1996). (La revista Concilium ha sido uno de los principales medios de difusión de la teología feminista en/de todo el mundo cuenta habitualmente con colaboraciones de teólogas y ha dedicado numerosos monográficos a la mujer y la teología desde los años ochenta).

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA EXÉGESIS FEMINISTA

*Isabel Gómez Acebo
Universidad Pontificia de Comillas
Madrid*

Andalucía

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA EXÉGESIS FEMINISTA

El Movimiento feminista

Poca gente sabe que el movimiento feminista dio sus primeros pasos en defensa de la abolición de la esclavitud. Numerosas mujeres se dedicaron en los Estados Unidos a hacer campaña en mítines y convenciones para conseguir que la esclavitud fuera declarada ilegal en su país. Para conseguir sus propósitos se paseaban con el código de derecho civil en una mano y la Biblia en la otra, pues defendían que el Dios cristiano predicaba la igualdad de todos los hombres. Consideraban que toda la historia de la Salvación, todo el proyecto de Dios para el ser humano era un proyecto liberador que consideraba negativa cualquier opresión, más negativa aún la que se pudiera hacer en su nombre. El famoso texto de la carta de Pablo a los Gálatas “ni judío ni griego, ni amo ni esclavo ni varón ni mujer” era uno de los más empleados como ejemplo igualitario. Unos países como los occidentales, que entonces se declaraban cristianos, no podían admitir la legalidad de la esclavitud.

La campaña dio sus frutos y los esclavos fueron liberados. Las mujeres después de sus esfuerzos se quedaron con la idea de que la Biblia también se podía esgrimir en defensa de sus intereses. Así fue que Elisabeth Cady Stanton publicó un libro con el título de la *Biblia de las Mujeres* en la que por primera vez en la historia del cristianismo una mujer se permitía hacer exégesis feminista del libro básico de nuestra fe. La autora defendía que la Biblia se puso al servicio de los intereses del varón, que son los patriarcales, defendiendo la sumisión de las mujeres. Por ello, el libro se convirtió en la causa principal de la opresión femenina pues se convirtió en un arma letal. La labor de Elizabeth Cady Stanton y otras pioneras que destapó esta caja de los truenos fue calificada como la obra del demonio.

Hasta la Primera Guerra Mundial, algunas mujeres se sumaron a esta iniciativa de estudio de la Biblia que continuó hasta la gran crisis del año 29, en que las enormes preocupaciones económicas del mundo occidental no permitieron que florecieran estos experimentos. Siguió habiendo tími-

dos movimientos en calles y fábricas pero pocas mujeres preparadas en el mundo de las lenguas bíblicas apoyaban con su ciencia las reivindicaciones feministas.

Es curioso comprobar que en los primeros momentos las mujeres que habían alcanzado la cima del estudio científico de la Biblia no pusieron sus conocimientos a favor del movimiento femenino. Fue en el campo protestante donde se empezaron a abrir las puertas a las mujeres en la teología, pues ésta es una materia que se da en las universidades públicas que no quedan sujetas a las iglesias. Algunas mujeres con gran esfuerzo alcanzaron las cátedras, pero no se quisieron meter en el campo del feminismo por la mala prensa que tenía y tiene. Les había costado demasiado ascender como para tirar su esfuerzo por la borda y ser mal consideradas. Por eso las feministas de la calle no tenían los instrumentos necesarios para hacer una exégesis de la Biblia y las que los tenían estaban faltas de interés.

Tras la II Guerra Mundial cambió ligeramente el panorama. Las mujeres tuvieron que suplir a los varones que marcharon a la guerra. Oficinas, fabricas, hospitales, comercios... quedaron en manos femeninas. A la vuelta, muchas mujeres no quisieron volver a casa pues habían encontrado dos valores que no estaban dispuestas a perder: el prestigio que da tener un trabajo remunerado, y la libertad que supone cobrar un salario, una cantidad suficiente para alimentarse ella y sus hijos.

El siguiente paso vino en la línea de ampliación de conocimientos pues, a mayor preparación, mejor puesto de trabajo. Las universidades se fueron llenando de mujeres de tal manera que no hubo ningún campo que no contara con su presencia. En lo que respecta a la teología, el mundo protestante contribuyó una vez más al número de mujeres que se dedicaron a estudiar esta materia. Sus distintas confesiones habían empezado a ordenar mujeres como pastoras a partir de 1940 y éstas necesitaban estudiar para poder realizar su labor. La conjunción de todos estos factores hizo que se pueda hablar de teología feminista, ya con muchas mujeres católicas, a partir de los años 70 en los que la producción hecha por mujeres era lo suficientemente amplia como para poder sacar denominadores comunes. Las mujeres estaban en condiciones de utilizar la jerga de la disciplina, conocían las lenguas bíblicas y podían ofrecer un producto capaz de competir con los varones.

Una dificultad que tiene la entrada en este mundo de varones es que, de alguna manera, las mujeres que lo hacen se convierten en cómplices de un

sistema androcéntrico en el que las mujeres nos movemos en la periferia. Pero esto ha sucedido en todos los campos de la ciencia y de la teología pues no se pueden cambiar los parámetros del mundo en el que vivimos de golpe.

Un movimiento profético

La Biblia, como libro de referencia obligada para todo cristiano, ha servido para fundamentar todo el pensamiento teológico y también era necesario que allí fundara sus raíces esta nueva teología. En una primera aproximación se constata que a lo largo de la Historia de la Iglesia, la Sagrada Escritura ha servido para respaldar un pretendido orden natural en cuanto a la sumisión de la mujer al varón. Pero junto a esta realidad negativa, en ella también se encuentran maravillosas páginas que impulsan a las mujeres en su carrera liberadora.

Las mujeres consideran que la labor que están haciendo es semejante a la de los profetas de Israel. Éstos, en numerosas ocasiones, sacaban textos del olvido; en otras ofrecían distintas interpretaciones a las que comúnmente se utilizaban; incluso en ocasiones, denunciaban determinadas lecturas como contrarias a la voluntad de Dios para su pueblo. Las mujeres que quieren seguir viviendo dentro de la tradición bíblica han acometido un trabajo similar. El punto primero de su análisis pasa por lo que se ha dado en llamar la hermeneútica de la sospecha, cuya aplicación en la teología feminista se la debemos a Elisabeth Schussler Fiorenza, aunque no es de ella sino de Habermas que defiende que ninguna interpretación es inocente.

Podríamos decir que no hay libros sino lectores. Con esto llegamos a la conclusión de que el texto no tiene un significado único y obligatorio, pues es una estructura lingüística sujeta a diversas interpretaciones por diferentes lectores o por el mismo en distintos momentos de su vida. El sentido no está en el texto sino en la interacción de texto y lector. Aunque el autor tenía una intención cuando lo escribió hoy nos dice otra cosa. Esto pasa sobre todo con los textos que han sido escritos hace muchos años en circunstancias históricas muy lejanas a nuestras claves de comprensión. Pero además la lectura, que han hecho otras personas antes que nosotros también afecta a nuestra lectura, pues ha sido aceptada por la tradición que ha ido colocando ladrillo sobre ladrillo. Para colmo, los lectores previos han sido siempre varones, blancos y burgueses.

En lo que respecta a la Biblia, la primera mirada al texto debe tener en mente que está escrito desde una mentalidad patriarcal que puede venir sutilmente oculta. Dentro de esta dinámica podríamos decir que en el inicio no está la palabra sino la escucha, es decir la interpretación.

Una serie de preguntas se le formulan al texto ¿Dónde están las mujeres? ¿Por qué no se las menciona? ¿Para quién habla el autor? Preguntas variadas que reciben diversas respuestas pero con un denominador común: las mujeres hemos sido silenciadas y marginadas.

Tras la constancia de este olvido hay que trabajar como dice E. Schussler Fiorenza en dos tiempos. En el primero se realiza la concienciación que nos permite distinguir las contradicciones de todo tipo que tiene el texto: históricas, económicas, culturales, religiosas, políticas... Para en un segundo paso ser capaces de ver las diferencias entre el texto y nuestros valores personales o los ocultamientos que han hecho invisibles determinadas cosas de nuestro interés. Detrás hay toda una ideología que lee e interpreta desde un punto de vista determinado, con la convicción de que la SE no está escrita en tablas de piedra donde se ofrece la palabra de Dios sin posibilidad de cambio, sino que es una sugerencia que nutre, sostiene y da fuerzas a la humanidad como Pueblo de Dios.

Este análisis nos invita a hacer una lectura diferente a la patriarcal de la Biblia desde los parámetros de las mujeres. Con la conciencia de que no todas las mujeres parten de las mismas premisas, ya que sabemos que a nosotras también nos influyen las coordenadas de nuestra vida en nuestras lecturas. África o Estados Unidos, catedrática de universidad o miembro de una comunidad de base, rural o urbana leerán el mismo texto de forma diversa. También se debe tener en cuenta que no es lo mismo hacer exégesis desde un compromiso religioso que desde la ciencia pura y dura, pues los primeros no leen la Biblia como otro libro cualquiera. De aquí que la mayoría de las mujeres exegetas mencionan su país, religión, status social, cultural y económico para que sus lectores conozcan sus circunstancias.

Enfoques

Con este telón de fondo pasamos a ver los diversos enfoques desde los que se han abordado sus páginas. Cada mujer biblista ha escogido el suyo

aunque no son excluyentes y hay quienes combinan varios. Voy a hacer un breve resumen de los más importantes:

Las leales. Parten de que toda obra de Dios tiene que ser afirmativa para la vida de los seres creados. Si el texto no convence hay que forzarlo para conseguirlo. Hacen apología para demostrar que la Biblia trata a las mujeres con dignidad y respeto. Ben Witherington dice que Jesús trató a las mujeres de manera que las hizo iguales a los varones lo que claramente no es cierto. Este enfoque tiene el problema que se fuerza a leer cosas que no aparecen. Lo malo es que desde esta óptica el texto no tiene reproches.

La sublimación de la mujer. Este grupo considera que las mujeres tienen unas virtudes que las hacen mejores que los varones. Como ejemplos que se aducen: prefieren la paz antes que la guerra y son más cariñosas que sus compañeros. Gozan con las imágenes de Israel esposa de Yahvé y olvidan todos los relatos bíblicos que hablan de violaciones o de viudas abandonadas. Este enfoque falla al presentar a la mujer como superior en sus cualidades pues se basa en estereotipos no válidos. En cambio es sugerente en cuanto que hace que las mujeres puedan hacer una lectura de la Biblia en positivo aunque sea cerrando algunas páginas.

La antropología cultural. Desde esta ciencia se considera que la Biblia es hija de la antropología mediterránea por lo que hoy que está desfasada, no hay peligro. Todos los textos negativos se achacan al pasado y los positivos sobre la mujer se pueden ampliar pues si lograron pasar el cerco del androcentrismo en su día, hoy con mayor razón. Es un enfoque muy interesante pero excesivamente positivo al pensar que el patriarcalismo es agua pasada. Quizás olvida que los textos están escritos así y que sólo tras un gran esfuerzo se puede llegar a suprimir el androcentrismo.

El esfuerzo liberador. El Reino de Dios es el lugar donde todas las diferencias serán abolidas y desde esta perspectiva se leen los textos. Es lo que hacen las más famosas teólogas feministas como Radford Ruether y Schussler Fiorenza. Tienen razón pero, a veces, fuerzan los textos a decir lo que no dicen ya que parten de una idea cristiana posterior y que en la Biblia no está tan clara. Consideran que es un libro escrito, como casi todos, por los vencedores. Pero en el libro también aparece la palabra profética que denuncia los abusos hechos en nombre de Dios o por puro egoísmo.

A mí es el enfoque que más me gusta pues permite introducir exégesis novedosas en la Biblia. Pablo era partidario de la esclavitud y la Iglesia hasta finales del siglo pasado la aceptó y sin embargo hoy no se acepta en aras de un enfoque libertador. Lo mismo se puede decir de las mujeres. Hay posibilidades de cambio.

El rechazo. Este grupo no escribe mucho sobre la Biblia porque la rechaza de plano, incluso rechazan el cristianismo por tener la Biblia como libro inspirador. Mary Daly va por esta línea pues cree que en un credo donde Dios es varón, los varones son dioses y no hay lugar para las mujeres. A lo sumo recogen historias de la Biblia para ver como interactúan los personajes y la visión que aportan sobre las mujeres.

Hay que hacer una alusión a las teólogas feministas judías pues sus exégesis sobre el AT han sido de mucha valía para el mundo cristiano. Además hay que reseñar también que al ser más largo el AT que el NT da más pie para el estudio en el que ellas se mueven. Con la idea añadida de que a lo largo de la historia de la Iglesia se ha echado mano de muchos textos del AT en contra de las mujeres, quizás porque el movimiento de Jesús era más igualitario.

Ideas que rigen la hermenéutica

Tenemos que ser concientes, como dice Ivone Gebara, que el texto, al no ser un contemporáneo nuestro, nos resulta distante. Se ha fijado materialmente el discurso de un autor con sus vivencias provocando lo que se llama la autonomía del texto en relación con la intención del autor, su situación cultural, los condicionamientos sociológicos y psicológicos que entraron en su producción del texto y las personas que supusieron los primeros destinatarios. Con todo, es una autonomía relativa pues el texto siempre trasciende sus condicionamientos iniciales abriéndose a otras lecturas en contextos diferentes.

Un texto siempre está abierto a nuevas lecturas de aquí que conserve un cierto misterio. Por ello no se puede absolutizar su interpretación como si fuese la única portadora de sentido ni la última posibilidad de explicar su contenido. Tampoco la feminista. Como repite por activa y pasiva Paul Ricoeur, todo texto es una mediación que nos revela a nosotros mismos. Con estas ideas como base, Ivone Gebara señala una serie de pistas para la hermenéutica feminista de un texto, unos pasos que algunos coinciden con los de los varones. Veremos cuales son:

1. La hermenéutica como manera de ser, de relacionar, de comprender

Ante cualquier texto nos enfrentamos con la misión de interpretar, y al hacerlo expresamos nuestros sentimientos, nuestra forma de situarnos en la sociedad, de relacionarnos con las personas, con el cosmos en su totalidad. Interpretar no queda ajeno a expresar convicciones, puntos de vista e intuiciones ya sea teología feminista u otro enfoque liberador, histórico, narrativo. Es decir en la medida que interpretamos un texto manifestamos la comprensión que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo.

Si nos colocamos dentro de la teología feminista, la hermenéutica se coloca ante el texto comprendiendo la existencia de las mujeres, sus esperanzas, sus dolores, su complicidad con el mal del mundo... Al situarnos lo hacemos de una manera regional y otra universal. La primera comporta la parte del mundo en el que vivimos. La segunda engloba a todas las mujeres e incluso engloba a todos los varones que se colocan desde el punto de vista de las mujeres intentando comprender el lugar donde estamos situadas.

2. Descontextualización y recontextualización de textos.

Muchos textos no son en sí feministas, somos nosotras los que los convertimos en agentes de nuestra causa, en herramienta útil para nuestra lucha ya que lo leemos a partir de nuestros propios intereses. De aquí, que cada grupo y cada momento histórico dé una interpretación distinta pues todos hacemos lo mismo, colocamos el texto bajo las gafas de nuestra vida.

Dice Ricoeur que “la lectura me introduce en las variaciones imaginativas del ego”. Aceptar este hecho es reconocer nuestra condición finita y nuestra incapacidad para asumir la totalidad de un texto y por la tanto la relatividad de nuestras interpretaciones. Supone también admitir que incluso dentro de la propia teología feminista puede haber varias lecturas diferentes. No podemos pedir que la lectura de una descendiente de esclavos negros en EEUU parta de las mismas claves que una profesora universitaria blanca de su país. Creer lo contrario supondría la presunción de que podemos entrar en la profundidad del texto y desentrañar sus claves como si estuviéramos hablando con el autor hoy.

3. Una nueva manera de comprender a Dios

Aunque en los textos bíblicos aparecen infinidad de imágenes divinas y de metáforas que intentan hablar de Dios hay que reconocer en total sinceridad que el Dios bíblico es varón por mucho que se le quiera quitar hierro

a la afirmación. La imagen de Dios Padre es la que más éxito ha tenido entre la oferta. La afirmación de que Jesús es el hijo de la misma sustancia que el Padre no hace más que reafirmar la masculinidad de Dios. En todo idéntico a Dios incluso en el sexo.

No es fácil salir de estas ideas pues en general lo que se consigue es feminizar el patriarcalismo. Es decir, se ponen de relieve las acciones de las mujeres en la Biblia, pero no se cuestiona la estructura antropológica que sustenta su vida. Se habla del aspecto femenino de Dios o de la Trinidad pero se mantiene el mismo esquema filosófico de la comprensión de Dios.

Para que una lectura feminista de la Biblia se haga realidad hay que modificar la imagen e incluso la experiencia de Dios. De lo contrario estamos haciendo sitio para una lectura femenina que será muy valiosa pero no aportaremos nada para la construcción de una sociedad más justa e igualitaria, ni una comprensión más rica de la trascendencia. La lectura feminista exige una nueva manera de hacer preguntas sobre Dios de acercarnos a ese misterio que nos constituye, habita en nosotros y nos sobrepasa.

4. Comprensión del mundo simbólico cristiano

Aquí el esfuerzo lo que intenta es la comprensión de los símbolos cristianos desde la época en la que vivimos. El título de Señor para Dios, el símbolo de la cruz, la omnipotencia de Dios... pues los símbolos religiosos tienen mucho que ver con la configuración de la sociedad, su organización y expresión de sí misma. Nuestra jerarquía ha asumido muchos de estos símbolos ¿siguen siendo válidos? ¿Qué significa ser pastor en un mundo urbano? ¿Qué es ser oveja?

Hoy nuestro mundo tan distinto al del siglo I intenta hacer la comprensión de lo que supuso el movimiento ético de seguimiento de Jesús y el marco a través del que sus propuestas nos han llegado. ¿Hay que abandonar el mundo para seguir a Jesús de Nazaret? ¿Se le puede seguir sin dejar la barca ni el lápiz de ingeniero?

Para nosotras las mujeres la comprensión patriarcal en la que se escribió y se utilizó la Biblia provoca profundas crisis. Tenemos la impresión que el símbolo de la cruz se ha cargado sobre los hombros femeninos con más peso.

5. Perspectiva histórica igualitaria

La hermenéutica feminista intenta hacer toda esta lectura a partir de la concepción de la igualdad de todo ser humano con independencia de su sexo, dinero, raza o cultura. La teología de la creación (Eva) y de la encarnación (Jesús necesariamente varón) posee muchas veces connotaciones sexuales mantenedoras de la desigualdad, pues centran en la figura del varón la primacía del ser humano. El intento debe acercarse a Jesús y María con la idea de que ambas figuras representan por igual a varones y mujeres.

6. Hermenéutica feminista y política

Todo lo que realiza el ser humano se puede calificar de político pues somos animales políticos por lo que no se salva la hermenéutica bíblica sino todo lo contrario. Si la Biblia se utilizó a lo largo de los siglos para negar a las mujeres protagonismo en la vida pública hoy se tiene que poner esta nueva comprensión a los pies de la política para configurar una sociedad más justa.

7. Comporta una ética

La lectura bíblica con ojos feministas se presenta como una contraccorriente a la ética patriarcal. Quiere pasar de la prioridad del varón respecto a la mujer a la igualdad de los sexos, de la exclusión de la diferencia o de su colocación en un sistema jerárquico a la afirmación de que las diferencias son insoslayables y beneficiosas para cualquier sociedad, de la afirmación absoluta de la ley a la afirmación absoluta de la vida, de la unidimensionalidad religiosa a la pluridimensionalidad religiosa... Esto quiere decir que desde una misma raíz fundamental haya una gran libertad de interpretar y ver, pues hay menos objetividad que riqueza de subjetividades.

8. Más allá de la ética

No queremos que la religión y la Biblia acaben siendo una ética, sino que tienen que servir de mediación para dar un paso más que supone abrirnos a la capacidad admirativa del mundo y del ser humano que acaben llevándonos a su Creador. Advertimos que compartimos con los varones muchas experiencias de humanidad semejantes y que a lo mejor lo que hacemos es expresarlas de otro modo. Tenemos que inaugurar una especie de ecumenismo que haga experiencia común de lo esencial.

Leer la Biblia con ojos feministas no es una práctica de lectura sino que debe de terminar en una nueva forma de vivir en la que todos tenemos que ir dando pasos. Tenemos que ir profundizando y, poco a poco, ir cambiando para hacer del cristianismo una fe que arrastra y que contribuye a una sociedad mejor.¹

Unos ejemplos de exégesis feminista

La mejor manera de darnos cuenta de cómo funciona la exégesis feminista es echar mano de casos concretos. Tenemos que partir de dos textos que son en los que se ha apoyado la exégesis feminista con mayor interés pues han dado alas a las mujeres para pensar que tanto en la ideología judía como la cristiana, la teología feminista podía encontrar vigas de apoyo sobre las que edificar.

“Creó Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios les creó, varón y mujer los creó” Gén 1, 27.

“Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni varón ni mujer ya que todos sois uno en Cristo Jesús” Gál 3,28.

1. Textos de inferioridad

Las mujeres quedaban excluidas de los censos (Num 26), eran ejecutadas ante la mínima sospecha de adulterio (Num 5,11-30) y consideradas impuras durante 14 días por haber dado a luz a una niña mientras que sólo eran 7 si el bebé era varón. Los textos más negativos en la consideración femenina por la fama que cogieron son los del Génesis sobre una creación en segundo lugar de la mujer o el pecado de Eva; o los textos del NT sobre el silencio de las mujeres como 1 Cor14 o 1 Tim 2,13-14.

Hay que reconocer que la Biblia está escrita por varones, para varones y desde un patrón androcéntrico. Pero dicho esto se pueden reinterpretar algunos textos negativos para la mujer desde otros ángulos que no sean tan opresores.

Los capítulos 1 – 3 del Génesis han merecido enorme atención de las mujeres, pues en ellos se habían fundado la mayor parte de las razones de nuestra presunta inferioridad. Unos textos que la Biblia hebrea prácticamente no contempla y que es la misoginia griega la que los interpreta de forma negativa. Sólo cuando las mujeres han podido acceder al estudio y han recuperado

la palabra han sido capaces de ofrecer alternativas a las lecturas clásicas.

La peor culpa que se le echaba a Eva era de orden moral pues se le hacía responsable de la caída en el Paraíso. La ingestión del dátil o del higo, el texto no habla de fruto concreto, ya que palmeras y sicomoros eran los árboles sagrados en medio de los jardines de los templos, nos había hecho perder todos los presuntos bienes de la inmortalidad, el no padecimiento. Para colmo el hecho de que el narrador comentara acto seguido que advirtieron que estaban desnudos puso el atractivo sexual bajo sospecha y a la mujer como tentadora. El sexo no era algo pensado por Dios en principio sino causa del desorden y la ligereza femenina.

Todo este desarrollo acababa en un castigo merecido por el que las mujeres además de parir con dolor, el sufrimiento paradigmático de uno de los mayores dolores que padece el ser humano, debía de quedar sujeta a su compañero. Todo un desarrollo reforzado por los textos de 1 Tim 2,13-14 y 1 Cor 14 y Ef 5.

¿Qué ha hecho la teología feminista? Las explicaciones sobre el pecado de Eva han venido por la línea de que la falta supuso la llegada a la adolescencia de la pareja humana que apuesta por vivir la vida en libertad fuera de la casa paterna. El ser humano al desobedecer a Dios entra en una frase de independencia del Padre, la salida del hogar paterno para afrontar la propia vida una vez que se ha llegado a la vida adulta. Se acaba la sopa boba y hace falta ganarse el pan. El Paraíso no es un vergel que hemos dejado atrás sino un proyecto de felicidad que se nos coloca delante y al que hay que aspirar. Eva es la primera teóloga pues sopesa la oferta de la serpiente. Ve que el fruto es bueno para comer, que es bello a la vista y que produce sabiduría con lo que apuesta por él.

Adán no tiene excesivo protagonismo, indudablemente no aparece en el texto como superior. Entra, como Eva, en una dinámica por la que el Paraíso no le es dado a priori sino que se lo tienen que ganar con su propio esfuerzo. Por otro lado, la ira de Dios no sería tan grande cuando antes que dejar que marcharan cosí para ellos túnicas con pieles de animales.

A partir de este momento se puede escoger el bien o el mal y, de hecho, los seres humanos por egoísmo escogemos muchas veces la parte menos bella. Por eso, los presuntos castigos de Dios simplemente tratan de explicar la situación en la que vive el yavista² que es el que escribe. En ella las

serpientes no tienen la mejor suerte entre los animales, pues viven arrastrándose por el suelo y están expuestas a que se les pise la cabeza y mueran, una suerte que no pudo ser deseada por Dios en primera instancia. Lo mismo la suerte de los varones que trabajan una tierra calurosa y con frecuencia desértica a la que con mucho esfuerzo le sacan sus frutos que a veces no son suficientes para vivir. Las mujeres paren hijos con dolor y están sujetas a sus maridos, lo que el yavista tampoco ve como el ideal de vida le hace pensar que no era querido por Dios.

Es decir, la historia de la primera pareja se convierte en una etiología que explica los porqués de una situación humana en Palestina que deja de ser idílica. Las cosas son así pero deberían de ser de otra manera pues nunca este desarrollo era el previsto por Dios. Es la consecuencia trágica de una libertad mal utilizada.

Otro texto que se aduce es que Eva fue creada en segundo lugar lo que no tiene por qué ser negativo pues el creador pudo ir mejorando lo creado. Pero hoy hay una línea que ofrece la idea de que la primera criatura no estaba diferenciada. Hasta que no hay una Eva no existe un Adán, pues el hombre necesita un espejo para identificarse que sea de su misma especie. La primera criatura era una especie de andrógino.

Textos paulinos

Los textos sobre el silencio de las mujeres de Pablo para unos no son de Pablo mientras que otras mujeres estudian las condiciones históricas del momento y demuestran que era necesario para no causar escándalo en la sociedad greco romana, pues se dificultaría la evangelización. Pablo quiere que las mujeres transijan para no escandalizar. Sófocles decía que la mejor virtud de las mujeres era el silencio y de hecho una mujer parlanchina se igualaba fácilmente con una mujer promiscua pues los dos orificios principales de las mujeres, boca y vagina, iban en paralelo. Lo que empieza con timidez se va ensanchando en los escritos posteriores del NT. En ellos podemos distinguir dos fases que llamaremos la tradición postpaulina y la deuteropaulina³. El texto que reproduzco a continuación muchos exegetas consideran que es una glosa introducida por un autor posterior a Pablo ya que parece contrario a sus ideas. En la epístola a los Gálatas 3,28 deja claro que en la Iglesia de Cristo no puede haber diferencias entre griego o judío, varón o mujer, amo o esclavo.

“Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra, antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos” 1 Cor 14, 34 – 35.

La tradición postpaulina está compuesta por los escritos del círculo de sus discípulos. Son en concreto las cartas de Col, Ef y 1 Pe en las que aparece lo que se llama los “códigos domésticos” que proponen la sumisión al pater familias por parte de mujer, hijos y esclavos (col 3,18 – 4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Pe 2,18 –3,7). Ponen en parangón la relación varón – mujer con la de Cristo a su Iglesia para llegar a pedir la sumisión de la mujer al marido “como al Señor” (Ef 5,22). Pues la casa patriarcal era el núcleo del estado que tenía todas sus relaciones copiadas de ella. Deben todos aceptar ese orden patriarcal para no recibir críticas y para la mejor expansión del cristianismo:

“Mujeres sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor” Col 3, 18; “Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del cuerpo” Así como al Iglesia está sumida a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo” Ef 5, 21- 24.

Eso sí, a la vez que se escribía Colosenses desde estas coordenadas, otro autor escribía el evangelio de Marcos con un recuerdo constante de los valores evangélicos defendidos por Jesús y superadores del patriarcado, un evangelio que no censuraba el protagonismo de las mujeres. Lo que nos demuestra que no todas las comunidades cristianas siguieron el mismo camino, aunque acabaron integrándose.

La tradición deuteropaulina son escritos muy posteriores que reclaman la autoridad de Pablo aunque ya hubiera muerto. El proceso de patriarcalización está ya muy avanzado y se refleja en la Cartas Pastorales 1 y 2 Tim y Tito. Si en las anteriores se pide respeto para el sistema, ahora ese sistema romano se convierte en modelo autocomprendido y organizativo de la misma Iglesia. La Iglesia pasa a llamarse “Casa de Dios” y el obispo debe de ser designado entre los paterfamilias que han demostrado saber dirigir sus propias casas según estos principios (1 Tim 3,2-7 y Tim 1,7-9).

“La mujer oiga la instrucción en silencio con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en

silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán sino la mujer, que seducida, incurrió en la transgresión. Con todo se salvará por la maternidad” 1 Tim, 2, 13 – 14.

Aunque escritas en nombre de Pablo, hay dos temas referentes a la mujer que contradicen lo que él había dicho. Para justificarlo el autor se apoya en la exégesis de los relatos del Génesis. “*No fue Adán el que se dejó engañar*” 1 Tim 2, 13-14. Con ello se apartan de Pablo que nunca ve a la mujer como tentadora, responsable del pecado o pide que escuche en silencio. Por eso, 1 Cor 11,33b – 35 se comprende que es una interpolación realizada por una persona afín en sus ideas con las cartas pastorales y no con el pensamiento paulino.⁴

Dentro de este apartado, muchas mujeres han considerado que estos textos no tienen arreglo y han optado por crear un canon dentro del canon considerando que no se deben de leer como palabra de Dios porque confunden a los oyentes y proyectan una mala imagen de la divinidad.

2. Textos de víctimas

¿Cómo declaramos palabra de Dios una serie de textos en los que la mujer es la víctima impune de una sociedad que no la valora? Los famosos textos de terror ofrecen una gama de ejemplos donde la violencia doméstica brilla con luz propia⁵.

La hija de Jefté en el libro de los Jueces paga prenda por la ligereza de su padre que ofrece a Dios, que si gana una batalla, sacrificará en holocausto a la primera persona que salga a recibirle. Lo hace su única hija que le pide tiempo para llorar su muerte pero aunque no queda claro parece que el padre cumple su promesa. Ningún ángel para su mano como sucedió en el caso del sacrificio de Isaac por Abraham.

“Jefté hizo un voto a Yahveh. Si me entregas a los ammonitas el primero que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro cuando vuelva victorioso será para Yahveh y lo ofreceré en holocausto” “Cuando Jefté volvió a Mispá, su casa, he aquí que su hija salía a su encuentro bailando al son de las panderetas... Al verla rasgó sus vestiduras... abrió la boca ante Yahveh y no puedo volverme atrás” Jue 11, 30 – 35.

Es peor aún la historia de la concubina de un levita. Esta mujer se fue a vivir con su padre posiblemente por no estar a gusto en casa de su compa-

ñero. Tras un tiempo éste fue a buscarla porque quería hablarle a su corazón. Se quedó varios días en casa del suegro que quería retrasar la marcha de la muchacha. Cuando salieron les cogió la noche de camino y les dio refugio un hombre en su casa. Los del pueblo quisieron divertirse a su causa y le pidieron al anfitrión que sacara al varón a las puertas para sodomizarlo. El levita para evitar su suerte echó fuera a su concubina que fue violada por varios hombres del pueblo y dejada a la puerta medio muerta. ¿No pediría auxilio?

Llegada la mañana, el levita abrió la puerta y dijo: vámonos. Como la mujer no contestaba la cargó en su jumento ¿estaba ya muerta? y llegado a casa la cortó en 12 porciones, una para cada tribu, como señal para declarar la guerra al pueblo que había cometido la afrenta. El cuerpo de la mujer se convirtió en su voz.⁶

“Aquí está mi hija que es doncella. Os la entregaré. Abusad de ella y haced con ella lo que os parezca; pero no cometáis con este hombre semejante infamia. Pero aquellos hombres no quisieron escucharle. Entonces el hombre tomó a su concubina y se la sacó fuera. Ellos la conocieron, la maltrataron toda la noche hasta la mañana y la dejaron al amanecer. Llegó la mujer de madrugada y cayó a la entrada de la casa donde estaba su marido; allí quedó hasta que fue de día. Por la mañana se levantó su marido, abrió las puertas de la casa y salió para continuar su camino. Vio que la mujer estaba tendida a la entrada de la casa, con las manos en el umbral y le dijo: Levántate, vámonos. Pero no le respondió... Llegado a su casa cogió un cuchillo y tomando a su concubina la partió en doce trozos y los envió por todo el territorio de Israel” Jue 19, 24 – 29.

En el libro de los Jueces donde aparece este texto de la concubina del levita tenemos también el rapto de las muchachas de Silo donde no aparece ni una palabra de repulsa ni siquiera de sus parientes.

Más daño aún dentro de la violencia doméstica son los textos en los que Yahveh como esposo de Israel castiga a su mujer adúltera con agravios físicos. Son los profetas los que más imágenes de este tipo proyectan sobre todo Oseas y Ezequiel. En ellas aparece Yahveh desnudando a su esposa, colocándola en la plaza pública como escarnio de todos los transeúntes, encerrándola en casa... Al final pretende que ella vuelva al hogar como si no hubiera pasado nada.⁷

“Yo voy a reunir a todos tus amantes, a todos los amantes a los que

complaciste... los voy a congrega de todas partes contra ti y descubriré tu desnudez delante de ellos... voy a aplicarte el castigo de las mujeres adúlteras y de las que derraman sangre: te entregaré en sus manos...te despojarán de tus vestidos, te arrancarán tus joyas y te dejarán completamente desnuda. Luego incitarán a la multitud contra ti, te lapidarán, te acribillarán con sus espadas” Ez 16, 35 - 40.

3. Textos sobre Dios

La creencia en un Dios que participa de la experiencia de las mujeres y que busca la plenitud de toda la humanidad con independencia de su sexo o raza ha llevado a poner en tela de juicio muchos textos que hablan de Dios en la Biblia.

Una de las primeras reivindicaciones de las mujeres fue rechazar la idea de que Dios fuera varón pues como dice Mary Daly “si Dios es varón, los varones son dioses”. Pues aunque es cierto que Dios es anterior a todo lo creado y ni la Biblia ni la teología han dicho que Dios fuera varón, todas las metáforas, símbolos y analogías que se han utilizado para hablar de su persona son masculinas.

A Dios, hasta hace poco, se le conocía como Padre, pastor, amigo, guerrero, juez... una gama de epítetos siempre empleados en masculino. La simple posibilidad de referirse a Dios en femenino era impensable e incluso blasfema algo que no nos puede extrañar pues hoy mismo se acompaña con disimuladas risas. La razón no es otra que la figura de la mujer se consideraba de segunda categoría y por lo tanto imposibilitada para representar a lo más excelso que es la divinidad.

Así ha pensado la humanidad cristiana durante 2.000 años y así siguen pensando la mayoría de las mujeres y casi todos los varones. No es fácil introducir cambios en un pensamiento tan arraigado pero hay que intentarlo, pues junto a este razonamiento siempre ha caminado la afirmación de que Dios es un ser asexuado lo que por lo tanto permite, cuando se habla de él, el uso de los dos sexos. Otra posibilidad es emplear el lenguaje abstracto que utilizan las matemáticas o la física y que introduce términos como el absoluto, el infinito, el amor, la bondad; términos perfectamente válidos pero que carecen del calor y de la cercanía que generan otros provenientes del mundo de las relaciones humanas como son: hermana, madre, amigo, compañero.

En todas las religiones, las diosas de sus panteones han sufrido la misma relegación que las mujeres en sus sociedades, pues el lenguaje sobre Dios no habla tanto sobre él como sobre quienes lo emplean. Y sólo lo emplean los que tienen el poder que han sido siempre varones. Con todo, en otras religiones, aunque con menos fuerza que sus compañeros varones, las diosas ejercieron algún papel. Sobretudo es muy difícil de relegar totalmente al olvido a las grandes diosas madres, de enorme importancia en las sociedades agrícolas como promotoras de la fertilidad de la tierra, de los ganados y de los hombres. Su primitiva relevancia ha quedado inscrita en el inconsciente colectivo vinculada a la tierra, a la vida, al calor, a nacimiento y muerte, al origen y al paraíso terrenal. Campos distintos que los de los dioses varones que nos hablan del cielo, del infinito, de la trascendencia, del final de la historia, del reino futuro.

Aunque parezca mentira y a pesar de toda una capa de pensamiento androcéntrico y patriarcal, las imágenes de un Dios femenino y madre han perdurado en la Sagrada Escritura. Son huellas ligeras y apenas perceptibles, pero huellas. Y es que no puede el entorno social acabar con algo profundamente arraigado en el ser humano, anclado en el psiquismo colectivo; hablar de la madre y todo lo que esa palabra conlleva. Algunos escritores inspirados dejaron en la Biblia esa marca que es la que rastreamos en la hermeneútica del recuerdo ya que las imágenes están ahí.

Los textos que se encuentran en la Biblia y que hablan de Dios en metáforas femeninas maternas se pueden clasificar en torno a tres ejes. Todo lo referente al núcleo central de la idea que sería la *Dea Mater* o Diosa Madre; las prácticas de ayuda al momento del nacer la *Dea Obstetrix* o Diosa comadrona y por último todo lo referente al cuidado del niño que ha llegado al mundo que resumimos en la *Dea Nutrix* o Diosa nutriente.⁸

“Escuchadme casa de Jacob... los que habéis sido transportados desde el seno, llevados desde el vientre materno” Is 46, 3.

“Como parturienta soplo, grito y jadeo entrecortadamente” Is 42,14.

“¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho. Pues aunque ellas llegaron a olvidar yo no te olvido” Is 49, 15.

“Yahveh Dios hizo para el varón y su mujer túnicas de piel y los vistió” Gén 3,21.

Muy curioso es descubrir que en el AT aparece Dios encarnado en una mujer que se llama la dama Sabiduría y que no sigue los estereotipos cul-

turales. Está dispuesta a poner su honor en entredicho pues sale al cruce de los caminos, lo que no debe hacer una mujer honrada, para llamar a los hombres. A los que la siguen les ofrece la sabiduría y el poder pues dice que los reyes y los jueces tienen su fuerza e inteligencia a su alcance. Pero no sólo a ellos pues coloca ante todos los seres humanos una mesa llena de manjares exquisitos. No se les prohíbe ningún alimento y promete la vida a los que coman (lo contrario del relato del Génesis): Comed y viviréis dice. Esta figura los evangelistas la ven repetida en Jesús de Nazaret sobre todo en el prólogo del evangelio de Juan.⁹

“A vosotros, hombres, os llamo para los hijos de hombre es mi voz... Escuchad voy a decir cosas importantes y es recto cuanto sale de mis labios... Yo soy la inteligencia, mía es la fuerza. Por mí los reyes reinan y los magistrados administran la justicia” Prov 8, 4, 6 y 15.

“Venid y comed de mi pan, bebed del vino que he mezclado, dejad las simplezas y viviréis y dirigíos por los caminos de la inteligencia” Prov9, 5-6.

4. Textos positivos

Se pueden por un lado reinterpretar y por otro ofrecer otros textos que abogan por una línea radicalmente distinta, una línea positiva. “A su imagen los creó varón y mujer los creó” es uno de los textos igualitarios más antiguos de la Biblia que ya aparece en el Génesis.

Es interesante el descubrimiento a través de los textos de 2 Sam 14, 4 – 20 que habla de las mujeres sabias de Tekoa y Abel. Son mujeres que consultadas por los reyes acaban desempeñando un papel político, cuya autoridad es reconocida, puesto que las consultan sobre temas que tienen que ver con el bienestar de la comunidad. Tras ellas descubrimos que hay toda una tradición de “mujer sabia” en la época de los jueces y de la monarquía temprana, cuando la diferencia entre el mundo de lo público y el de lo privado no era tan fuerte. Una tradición que comparten muchos pueblos del entorno que colocan a la sabiduría bajo una diosa.¹⁰

En el libro de los Jueces tan violento contra las mujeres aparece una profetisa, Débora, que juzgaba debajo de una palmera acudiendo los israelitas en desde lugares muy lejanos. Cuando el pueblo está desmoralizado y a punto de desaparecer en manos filisteas, llama a un jefecillo local y la insta a ponerse al frente de las tropas. Éste accede con la condición que ella le acompañe.¹¹

“En aquel tiempo, una profetisa Débora, mujer de Lappidot era juez en Israel. Se sentaba bajo la palmera de Débora, entre Ramá y Betel, en la montaña de Efraím; y los israelitas subían donde ella en busca de justicia”. 4, 5. “Si vienes tú conmigo, voy. Pero si no vienes conmigo no voy, porque no sé en qué día me dará la victoria el Ángel de Yahveh. “Iré contigo, dice ella, sólo que entonces no será tuya la gloria del camino que emprendes, porque Yahveh entregará a Sísara en manos de una mujer” 4, 8-9.

El Cantar de los Cantares se ha revelado como una mina en la descripción de las relaciones entre los sexos ya que en sus poemas varón y mujer se presentan con la misma altura y dignidad. Ella toma la iniciativa y la recibe, es ardiente y fiel cayendo por tierra muchos de los estereotipos a los que estamos acostumbrados. No es la seductora del varón sino que los dos hacen una entrega mutua de amor. Puede incluso que haya autoría femenina en algunas de sus partes pues no olvidemos que el tema de los cantos tiene una larga tradición de composición femenina y parece que muchos de los poemas del Cantar eran lo que se cantaba en las bodas de Israel.¹²

“Indícame, amor de mi alma, donde apacientas el rebaño, donde lo llevas a sestar a mediodía para que no ande yo como errante tras los rebaños de tus compañeros” Can 1,7.

“En mi lecho, por las noches he buscado al amor de mi alma. Busquéle y no le hallé. Me levantaré, pues, y recorreré la ciudad. Por las calles y las palzas, buscaré al amor de mi alma... Los centinelas me encontraron los que hacen la ronda en la ciudad ¿Habéis visto al amor de mi alma?” Can 3, 1-3.

Pr 31, 10 – 31 una joya de mujer que no tiene un minuto de descanso para que su marido pueda actuar entre los ancianos de su localidad.

El movimiento de Jesús comprende la vida del Maestro y se extiende hasta la caída de Jerusalén en el año 70. El mensaje de la llegada del Reino presenta una oportunidad única para las mujeres por su aceptación plena. Sociológicamente es un grupo de renovación intrajudío que cuestionaba a las principales instancias de esa religión como templo, sacrificio, ley y sacerdocio por no conseguir la mediación hacia Dios que es su principal cometido. No se apartaban del mundo (Qumran) ni declaraban que había personas excluidas sino que todo el mundo estaba llamado a engrosar las filas de un movimiento igualitario. Incluso los más discriminados por el sistema vigente tenían garantizado un lugar especial.

Las mujeres también eran llamadas y recibidas en su calidad de mujeres puesto que el reino que anuncia Jesús quiere el fin de la organización patriarcal tanto a nivel familiar, “no llaméis a nadie padre en este mundo”, como político.

“Poco después siguió por pueblos y ciudades, proclamando y trayendo la Buena nueva del Reino de Dios. Y los 12 estaban con él. Y también algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades. María, llamada la Magdalena, de la que había salido 7 demonios y Juana, la mujer de Chuza, un intendente de Herodes, Susana y muchas otras que les ayudaban mediante sus recursos” Lc 8,1-3.

Tampoco la mujer se valora sólo como madre o vientre fecundo, “bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la siguen”, ni se limita su actuación a las paredes del hogar.

“Mientras hablaba alzó la voz entre la gente una mujer y dijo: “Bendito sea el vientre que te llevó y los pechos que te nutrieron” Pero él dijo: Benditos, más bien, los que escuchan la palabra de Dios y la observan” Lc 11, 27-28.

En el movimiento de Jesús se establece una nueva relación entre varones y mujeres que rompe muchos tabúes y nos habla de unidad (Jesús y la samaritana). Desde esta perspectiva hay que entender la prohibición del divorcio (Mt 5,32 y 19,9; Mc 10,11; Lc 16,18). Jesús denuncia lo injusto de la ley del divorcio pero no da una nueva. No peca el varón que abandona a la mujer y se casa con otra porque ofende al propietario de ésta última, sino por su injusticia al tratar a la primera como un objeto.

De la misma manera la trampa saducea a quien pertenecía la mujer de los 7 maridos (Mc 12,18-27) denuncia la institución del levirato que usaba mujer y matrimonio para garantizar las posesiones. Era de nuevo un objeto que se tomaba según las conveniencias. La alusión a la condición angélica no apunta a que en el cielo no hay relaciones sexuales, sino que allí no hay relaciones cuya misión sea mantener estructuras económicas y religiosas injustas.

El movimiento de Jesús introduce unas reglas nuevas (el judaísmo considera que hemos exagerado al presentar como algo nuevo al cristianismo y ofrece ejemplos de otros maestros itinerantes inclusivos. Incluso la secta de los terapeutas en Egipto admitía a mujeres) en las relaciones varón – mujer que constituyen una alternativa crítica a las de la sociedad del momento.

Todos ellos forman una sociedad de iguales Mt 12,36-50 donde las relaciones patriarcales no tienen cabida (no existen los padres y todos podemos ser madres de los otros). En lo que se abandona para seguir a Cristo aparecen los padres y en lo que se recibe a cambio no aparecen Mc 10,29-30.

“Estos son mi madre y mis hermanos. Pues todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre” Mt 12, 49 – 50.

“No ha de ser así entre vosotros porque el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor que tampoco es Hijo del Hombre ha venido a ser servido sino a servir y dar su vida por el rescate de muchos” Mc 10,43 – 45.

Una fraternidad posible, pues, está amparada porque Dios es el único Padre, es decir, la única autoridad y ningún hermano está en condiciones de reclamarla para sí. La visión de Jesús es otra distinta a la de la sociedad patriarcal pues en ella se invierten los valores hegemónicos (Mc 10,42- 45; Mt 20,26-27; Mc 9,35 – 37 y Lc 9,48).

Parece que las mujeres abrazaron este credo pues desde el principio siguieron a Jesús. No tenemos relatos de vocación, pues no interesaban, pero tuvo que haberlos. Hay una serie de nombres de mujeres que parecen estables como el de María Magdalena que se adivina como muy importante. Mujeres que son definidas como discípulas ya que para calificarlas se utilizan los verbos *akolouthein* y *diakonein* seguir y servir y que aceptaron su vida desinstalada. Fueron testigos de sus curaciones y enseñanzas y no le abandonaron nunca. Incluso permanecieron junto a la cruz cuando sus discípulos varones huyeron.

Por ello las mujeres quisieron rendir el último homenaje al cuerpo de Jesús, ungrarle en su sepultura y allí encontraron la tumba vacía. Este acto las hizo ser las primeras que recibieron el anuncio de su resurrección y María Magdalena se convirtió en la primera persona que vio al resucitado. No se expresa su presencia en el momento de Pentecostés, pero poco antes se dice que los apóstoles estaban reunidos con su familia. Parece pues que este grupo de mujeres también está presente cuando el Espíritu les fortalece y confía la misión. Tanto protagonismo no puede ser desechado como inventado, pues uno de los criterios de veracidad es siempre cuando el hecho es contracultural, lo que en este caso es claro.

“Vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a

mi Dios y vuestro Dios. Fue María Magdalena y dijo a los discípulos que había visto al Señor y que había dicho estas palabras” Jn 20, 17-18.

Además, a Febe Pablo la llama diácono y patrona o presidente de la Iglesia de Cencreas Rom 16,15. A lo largo de los siglos se ha tratado de quitarle fuerza a este título de *prostatis* (presidente) que el que utiliza Pablo para designar al que dirige la comunidad (1 Tes 5,12 y 1 Tim 3,4 y 5,17). El título de diácono también se ha querido relacionar con la función posterior y subordinada de las diaconisas que suponía atender a las mujeres en la enseñanza religiosa y en la atención de enfermos. En tiempos de Pablo suponía el oficio eclesial de misionar y enseñar. De María, Trifena, Trifosa y Pérside dice “que han trabajado mucho en el Señor” utilizando el verbo griego *kopiaio* que usa para definir el trabajo de sus colaboradores.

“Os recomiendo a Febe, nuestra hermana, diácono de la Iglesia de Cencreas... salud a Prisca y Aquila, colaboradores míos en Cristo Jesús... salud a Andrónico y Junia. ilustres entre los apóstoles, que llegaron a Cristo antes que yo...salud a Trifena y a Trifosa que se han fatigado en el Señor. Salud a la amada Pérside, que trabajó mucho en el Señor...” Rom 16,1.¹³

Junto a estas mujeres que aparecen en solitario también habla Pablo de matrimonios misioneros. El más conocido es el de Prisca y Aquila que de las 7 veces que se mencionan, en 4, ella aparece en primer lugar lo que designaba la importancia. También Filólogo y Julia, Nereo y su hermana que posiblemente eran matrimonios. Es curioso el caso de Andrónico y Junia a los que llama apóstoles y que la exégesis tradicional a pesar de lo común del nombre de Junia lo convirtió en varón, diminutivo de Junianus. Todos leemos la Biblia con gafas puestas y era imposible que el libro inspirado contuviera palabras que convirtieran a una mujer en apóstol de Jesús.¹³

Biblia y liturgia

Todo este trabajo también ha tenido su parte en un cambio de la liturgia. Algunos textos ofensivos para las mujeres se han quitado del leccionario tanto católico como protestante. Otros se han traducido evitando términos que hirieran. Pero el mayor cambio ha supuesto introducir un lenguaje inclusivo para hablar de Dios. Hoy en muchas iglesias de Norteamérica se habla de Dios padre / madre y se emplea indiferentemente él o ella. Lo que hace unos años hubiera parecido impensable se ha hecho realidad.

Los peligros y logros de la hermenéutica feminista

Creo que es justo resaltar alguno de los logros obtenidos por estas exégesis:

- 1.Una búsqueda sistemática del papel de las mujeres en Israel, el AT y el NT.
- 2 Se han sacado a la luz tradiciones positivas de la mujer.
- 3.Se han interpretado de nuevo pasajes importantes que se han usado para legitimar la subordinación.
- 4.Se han encontrado imágenes y símbolos femeninos para Dios poniendo de manifiesto la importancia y la fuerza del lenguaje.
- 5.Se han revisado las traducciones desenmascarando los fallos por posición ideológica. Se ha promovido el lenguaje inclusivo.
- 6.Ha cuestionado la neutralidad de muchas exégesis. El intérprete está siempre interesado y esto no es un problema sino en la medida que no se reconozca.
- 7.No se puede defender el lenguaje inclusivo cuando se refiere a la comunidad y no hacer lo mismo cuando se refiere a los líderes.
- 8.También el proceso de canonización ha sido cuestionado como sectario.
- 9.El problema más serio es el de la autoridad del texto ¿Cómo se puede aceptar como normativo un texto patriarcal? “Que se callen las mujeres” ¿Puede haber una esencia teológica que se separe de la historia? La idea de crear un canon dentro del canon ¿No le quita a la Biblia autoridad?
- 10.La arqueología se ha interesado por las casas y se ha descubierto un mundo que abre muchas puertas a la consideración del modo de vida de la mayoría de las mujeres y en eso ha colaborado con la Biblia.

Hemos dado el paso que nos ha llevado de considerar la Biblia como arquetipo inmutable a considerarla como prototipo histórico y además tener en consideración la experiencia de las mujeres. Como todo tiene sus problemas, pues no toda interpretación es legítima si como cristianos nos apartamos 180 grados del modelo de comunidad que predicó Cristo y a cuyo interés fue creado el libro.

Conclusión

Las mujeres se enfrentan a un libro que ha sido básico para la construcción de lo que se ha dado en llamar la civilización occidental. En sus páginas encontraran motivos de odio y de tristeza pero también de alegría. Por todo ello no deben abandonar el proyecto de ofrecer una visión alternativa.

No será siempre fácil pues las mismas mujeres han sido educadas en los parámetros que llevaron a la civilización en la que vivimos. Pero lo importante es seguir avanzando.

Uno de los defectos en los que puede caer la exégesis feminista es hacer una lectura tan sesgada como la que critica. No se puede ahogar las voces masculinas sino poner las de las mujeres en el mismo nivel pues es una manera de enriquecer el texto. Para ello hay que buscar la mutualidad y la colaboración.

Notas

¹ Libros sobre el método de exégesis feminista: Mercedes Navarro, “Biblia”, en NAVARRO, Mercedes (ed), *10 Mujeres escriben teología*, EVD, Estella 1993 y de la misma autora “Método”, en NAVARRO, Mercedes y de MIGUEL, Pilar (eds), *10 Palabras clave en teología feminista*, EVD, Estella 2004; Elisabeth SCHUSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989.

² El yavista es uno de los escritores de los primeros capítulos del Génesis así llamado porque habla de Dios como Yahveh mientras que el otro escritor con quién se combinan sus textos le llama El. Un autor genial que seguramente escribe en tiempos de Salomón recopilando todas las tradiciones religiosas anteriores

³ Para exégesis feministas sobre Pablo, Amy Jill LEVINE (ed), *A Feminist Companion to Paul*, T & T Clark International, Londres 2004 y Cristina GRENHOLM y Daniel PATTE, *Gender, Tradition and Roman. Shared ground, uncertain borders*, T & T Clark, Londres 2005

⁴ Como ejemplo de exégesis para los textos deuteropaulinos, Amy Jill LEVINE, *A Feminist Companion to the Deutero – Pauline Epistles*, T & T Clark, Londres 2003

⁵ A partir de una obra de Phyllis Trible, *Texts of Terror*, cuya referencia aparece en la nota 6 se conocen con el nombre de textos de terror aquellos en los que las mujeres sufren violencia por parte de sus familiares o vecinos, una violencia extrema que incluso acaba con su vida

⁶ El libro de Phyllis TRIBLE, *Texts of Terror. Literary – Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Filadelfia 1984 se ha convertido en un clásico de los textos de violencia sobre las mujeres.

⁷ Un buen compendio de los textos de violencia de Yahveh sobre su esposa en Renita WEEMS, *Amor Maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, DDB, Bilbao 1997

⁸ Exégesis feminista sobre textos de Dios, Isabel GÓMEZ ACEBO, *Dios también es Madre*, San Pablo, Madrid 1994; Deborah F.SAWYER, *God, gender and the Bible*, Routledge, Londres 2002; Virginia Ramey MOLLENKOTT, *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, Crossroad, N.York 1989

⁹ Athalya BRENNER (ed), *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995

¹⁰ Claudia V. CAMP, “The wise woman of 2 Samuel: a role model for women in early Israel?” *CBQ* (1981) pp. 22-27.

¹¹ Isabel GÓMEZ-ACEBO, “Débora y Yael” en *La parra y la higuera*, AA.VV., PPC, Madrid 2004

¹² Athalya BRENNER, *A Feminist Companion to the Song of Songs*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993 y Athalya BRENNER & F.van DIJK – HEMMES, “Love Songs” pp. 71-82 en *On Gendering Texts. Female and Male voices in the Hebrew Bible*, E.J.Brill, Leiden 1996

¹³ Resulta imposible dar una relación de libros que tratan de las mujeres en al movimiento de Jesús pues son cuantiosos. En español Isabel GÓMEZ-ACEBO (ed), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 2005 y Margaret MacDONALD Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: el poder de la mujer histórica*, EVD, Estella 2004. En inglés Ross Shepard KRAEMER y Mary Rose D’ANGELO, *Women and Christian Origins* de, Oxford University Press, Oxford 1999 y Kathleen E.CORLEY, *Women and the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Polebridge Press, Santa Rosa 2002.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

BRENNER Athalya & F.van Dijk – Hemmes, *On Gendering Texts, Female and Male voices in the Hebrew Bible*, E.J.Brill, Leiden 1996.

BRENNER Athalya & Carole Fontaine, *Reading the Bible. Approaches, Methods, and Strategies*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

BRENNER Athalya, *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

Idem, *A Feminist Companion to the Song of Songs*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.

CAMP, Claudia V., “The wise woman of 2 Samuel: a role model for women in early Israel?” *CBQ* (1981) pp.22-27.

CORLEY, Kathleen E., *Women and the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Polebridge Press, Santa Rosa 2002.

DEMER, Patricia, *Women as Interpreters of the Bible*, Paulist Press, Mahwah 1992

GÓMEZ ACEBO, Isabel, “Un jurado femenino declara a Eva no culpable” en I. Gómez Acebo (ed), *Relectura del Génesis*, DDB, Bilbao 1997.

Idem, *Dios también es Madre*, San Pablo, Madrid 1994.

Idem, (ed), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée, Bilbao 2005.

Idem, “Débora y Yael” en *La parra y la higuera*, PPC, Madrid 2004.

GRENHOLM, Cristina y PATTE, Daniel *Gender, Tradition and Romans. Shared ground, uncertain borders*, T & T Clark, Londres 2005.

GROS, Louis (ed) *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Abingdon Press, Abingdon 1978.

LEVINE, Amy Jill (ed), *A Feminist Companion to Paul*, T & T Clark International, Londres 2004.

Idem, *A Feminist Companion to the Deutero – Pauline Epistles*, T & T Clark, Londres 2003.

LOADES, Ann, *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997.

MacDONALD, Margaret Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: el poder de la mujer histórica*, EVD, Estella 2004.

MOLLENKOTT, Virginia Ramey, *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, Crossroad, N.York 1989.

NAVARRO, Mercedes, “Biblia”, en Mercedes Navarro (ed), *10 Mujeres escriben teología*, EVD, Estella 1993.

Idem, “Método”, en M.Navarro y P.de Miguel (eds), *10 Palabras clave en teología feminista*, EVD, Estella 2004.

Idem, “Tendencias actuales de la exégesis” en *Sal Terrae*, mayo 1994.

- PARSONS, Susan Frank (ed), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- RUSSELL, M.Letty (ed), *Feminist Interpretation of the Bible*, Westminster Press, Filadelfia 1985.
- SAWYER, Deborah F., *God, gender and the Bible*, Routledge, Londres 2002.
- SHEPARD Kraemer Ross y Mary Rose D'Angelo, *Women and Christian Origins*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989
- Idem, *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context*, Beacon Press, Boston 1998.
- TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror. Literary Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Filadelfia 1984.
- WEEMS, Renita, *Amor Maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, DDB, Bilbao 1995.

**INTRODUCCIÓN GENERAL
A LA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA FEMINISTA**

*Rosa Cursach Salas,
Palma de Mallorca*

Escuela
Feminista
Teología
Andalucía

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA FEMINISTA

1. Introducción: en torno al concepto hermenéutica

Para iniciar esta Introducción general a la Hermenéutica Teológica Feminista, vamos a empezar con un breve y esquemático recorrido sobre el concepto hermenéutica, para poder situar y acotar el término. El segundo apartado, lleva por título “Hermenéutica Feminista: primeros pasos” y tiene como objetivo, a modo de esbozo, conectar la hermenéutica teológica feminista con los movimientos de mujeres por su liberación, por lo que me centraré en dos hechos que tienen una misma protagonista, Elisabeth Cady Stanton: La Declaración de Seneca Falls y la Biblia de las Mujeres. El tercer apartado, que lleva por título “Hermenéutica teológica feminista: La experiencia de las mujeres”, es en el que más me entretendré, y tiene como objetivo situar la hermenéutica feminista sobre la base de las luchas de las mujeres por su liberación, comprendiendo, de esta manera, las luchas feministas como lugar hermenéutico. El cuarto apartado tratará de introducir algunos momentos de la interpretación teológica feminista, para llegar a una breve conclusión.

El concepto de hermenéutica¹

Según el Diccionario filosófico de Ferrater Mora, hermenéutica (*hermeneuo*) significa expresión de un pensamiento, de ahí su interpretación.

Pensamiento griego. Los inicios del término se encuentran en el pensamiento griego:

- La hermenéutica griega trabaja temas como la retórica: una estructura activa del lenguaje que va más allá de la recepción pasiva, pues el intérprete introduce nuevas formas de sentido en el lenguaje. En la hermenéutica griega nos hallamos, entonces, con un intérprete activo.
- La expresión *hermeneúo* ya se encuentra presente en Platón y Aristóteles.

En general, hablamos de hermenéutica para designar el arte o la ciencia

de la interpretación, sobre todo de las Sagradas Escrituras. Esta interpretación puede ser literal o puede significar también el intento de averiguar el sentido de las expresiones usadas mediante un análisis lingüístico, de forma que podemos hablar de un tipo de interpretación doctrinal que tendría como objetivo encontrar el pensamiento auténtico del texto que se interpreta.

Edad Media. En la Edad Media, la interpretación bíblica supondrá un cambio para la hermenéutica. Se pone en cuestión el hecho de si debe haber y si es posible una interpretación del texto bíblico que sea única y válida para toda la humanidad, pues debemos tener en cuenta que el texto se supone dictado por una divinidad y por lo tanto sólo cabe un solo sentido del mismo. Así, la hermenéutica medieval dará importancia, exclusivamente, al análisis literario o histórico, ya que buscará un sentido unívoco a la Sagrada Escritura. Esto no quiere decir que siempre fuera así, pues de hecho se encuentran interpretaciones más bien heterodoxas.

Renacimiento. En el Renacimiento se dan nuevas formas de interpretación. Los hermeneutas se orientan hacia el carácter simbólico del texto. Su trasfondo es que los intérpretes del Renacimiento consideran que el cristianismo ha perdido sus fundamentos originales, por lo que se hace necesario recuperarlos. Por eso, se busca en la vida comunitaria de los orígenes una cierta verdad existencial que se había olvidado. La Reforma evangélica, radicaliza el principio hermenéutico de que “el creyente debe volver al texto original”.

Filosofía en el S. XIX. Ya en el s.XIX, nos encontramos con varios textos sobre el origen y el análisis de la hermenéutica. Entramos, con ello, en lo que podríamos considerar una cierta historia de la hermenéutica. En el plano filosófico, destacan pensadores como Schleiermacher o Dilthey que plantean la comprensión de un texto en relación con su contexto; comprender el autor en relación a su obra y ambos en la época en la que ésta se desarrolla. La hermenéutica, según Schleiermacher, debe comprender las intenciones y espíritu del autor del texto, la interpretación no puede ejercerse sobre cuestiones particulares sino sobre la totalidad de una obra, y la multiplicidad de significados de un texto no se encuentra en el texto sino en el intérprete. La comprensión de la Hermenéutica como una forma de conocimiento adquiere mayor desarrollo y por lo tanto, si es así, debe de consistir en un método que nos permita conocer “verdaderamente” aquello que queremos interpretar. Todo ello no estará exento de conflictos ya que se entra en el debate sobre una posible comprensión, libre de prejuicios.

De la Hermenéutica del S. XX. hay que mencionar varios autores que centran, en mayor o menor medida, su reflexión sobre la Hermenéutica.

Gadamer considera que el hermeneuta no tiene que preguntarse por el sentido original de una obra, sino por lo que ésta ha dejado en la historia. Según él, comprender es participar en el sentido de aquello que se comprende. Si un texto, una obra, suscita el interés por su comprensión es porque, se supone, que ésta nos puede afectar y tal interpretación se hace con la convicción de que todo aquello que es significativo puede seguir produciendo sentido. Por lo tanto, en la interpretación hay que tener en cuenta el hecho de que aquello que interpretamos nos afecta, de que nos acercamos a ello con prejuicios, fruto de una historia de interpretaciones de las cuales no es posible desprendernos. Hay que tener en cuenta, también, que nos acercamos a aquello que queremos interpretar desde una situación determinada que se ha construido desde tal obra, generando así sentido humano (moral, religioso) del que somos copartícipes. También considera Gadamer que estamos afectados/as por el horizonte que se abre ante nosotros, razón por la cual se produce una fusión entre el sentido de aquello que viene de la tradición y los sentidos. Gadamer entiende la hermenéutica como un acontecer, una irrupción.

Aunque no podemos considerara Habermas un hermeneuta, su crítica a la ideología puede servir para corregir posibles errores. Esta crítica se centra en Gadamer, cuya propuesta hermenéutica consiste en reconocer que estar situado en el horizonte de la tradición que se pretende interpretar es una condición para la interpretación. Habermas, por su parte, considerará que esto es falso, ya que existe una posible interpretación, aunque no se participe de la misma tradición que ha generado aquello que queremos interpretar. Su propuesta consiste en discernir los intereses subyacentes en la tradición, lo que hace necesario, según él, estar exento de prejuicios. En “Conocimiento e Interés”²² Habermas quiere mostrar que el sujeto no puede situarse en una esfera de conocimiento libre de dependencias, deseos e intereses. Propone que el interés para la interpretación sea el interés emancipador.

Otro autor importante es Ricoeur, quien considera que la hermenéutica encuentra un medio privilegiado para la comprensión en el mundo. Entiende la hermenéutica como la filosofía cuyo objetivo es la comprensión del sí mismo, la comprensión del sujeto. La reflexión como acto pro-

piamente filosófico será un acto que busca recuperar la persona con conciencia plena de sí, lo que supondrá aceptar la naturaleza originariamente lingüística de la experiencia humana. Ser humano/a equivale a ser interpretado/a. De esta forma, considera la Hermenéutica como una apertura a los múltiples lenguajes que nos van conformando. Lo más destacable de Ricoeur es el hecho de que no es posible comprender sin interpretar aquello que pretendemos comprender.

La propuesta de Ricoeur recupera un Gadamer criticado, en el sentido de que propone una Hermenéutica crítica que supere la pretendida disyuntiva de hermenéutica de las tradiciones o propuesta emancipatoria. Su opción englobará dialécticamente a las dos. Resumiendo, para la tríada de autores más destacados del s.XX, la Hermenéutica consiste en interpretar nuestra tradición, cosa que hacemos desde la tradición en la que nos hemos conformado (Gadamer) e impulsados/as por intereses y deseos (Habermas). La Hermenéutica consiste en la interpretación de un texto o de una tradición, interpretación, al mismo tiempo, necesaria para poder comprenderla.

Actualmente se siguen produciendo varios debates:

- Por una parte, si es posible hablar de una única interpretación, universalmente válida, ésta debe hacerse desde la tradición que queremos interpretar.
- Por otra parte, podemos considerar con Habermas que no hay una única interpretación, ya que toda hermenéutica la realizamos desde unos intereses.
- O podemos convernir con Ricoeur que, desde un interés liberador, pueden ser rastreadas las líneas emancipadoras de las tradiciones.

En el marco de la teología feminista, cuando hablamos de hermenéutica nos estamos refiriendo a la interpretación de la tradición que se realiza desde intereses y deseos feministas.

2. Hermenéutica Feminista: Primeros Pasos

Más que hacer un recorrido histórico de la Hermenéutica Teológica Feminista, lo que pretendo aquí es contextualizarla y situarla en sus orígenes. Por ello me remitiré, en la mitad del S.XIX, a dos acontecimientos concretos: uno es la Declaración de Seneca Falls en 1848 y el otro es la publicación de la Biblia de las Mujeres, en 1895 la primera parte y en 1898 la segunda. Es cierto que son dos hechos que se dan en un contexto muy deter-

minado como es el caso de Norteamérica, en un momento de transformaciones políticas y sociales, y en un contexto sobre todo protestante. Por ello, aunque no se trata de trasladar estos dos hechos a la actualidad, no osta para que ahí encontremos unas fuentes insuficientemente exploradas, que pueden servir, teniendo la retórica como referente.

Lo que podemos destacar en el marco de esta reflexión de aquel momento es cómo la impulsora de la Declaración de Seneca Falls y editora de La Biblia de las mujeres, Elisabeth Cady Stanton, en el caso de la Declaración, junto con Lucrecia Mott, y en el caso de La Biblia, junto a un nutrido grupo de mujeres perciben que la reflexión crítica de la Biblia no sólo es necesaria para que las religiones y las iglesias avancen hacia la plena igualdad entre varones y mujeres, sino también para la transformación de todas las instituciones sociales.

Aunque esto no puede ser plenamente comprendido sin una debida contextualización, en la que ahora no podemos entrar, sí que podemos percibir cómo en la actualidad, en la que los fundamentalismos religiosos de todo tipo intentan configurar la totalidad de lo social, resulta pertinente una mirada a estos hechos. Tampoco podemos obviar que la Biblia y las religiones bíblicas han influido en la forma que la sociedad y la cultura occidental “secularizada” tienen de comprenderse a si mismas, y por consiguiente, las mujeres “creyentes” y “no creyentes”.

2.1. La Declaración de Séneca Falls³

En 1848, en el estado de Nueva York en la capilla wesleyana de Seneca Falls, se reunieron unas 70 mujeres y unos 30 varones para estudiar las condiciones y derechos sociales, civiles y religiosos de la mujer. Hay que situar dicha Declaración en el contexto de los movimientos sociales y políticos que se acontecían en Estados Unidos y en Europa.

Entre los años 1830 y 1848 Europa vive revoluciones sociales que serán imparables. Se exige el reconocimiento de la propiedad privada, la libertad económica, laboral y de prensa y el sufragio (masculino) como un derecho del ciudadano. La fecha de 1848 es por todos/as conocida como el nacimiento del “Manifiesto Comunista” de Marx y Engels.

Lo que en Europa era la reivindicación por el derecho a la propiedad, en América será la reivindicación por la libertad de los esclavos. A partir de

1830 se forman grupos antiesclavistas, y en ellos participaron activamente las mujeres. Cabe recordar a las hermanas Grimké que denunciaban la complicidad de las Iglesias en el mantenimiento de la situación de inferioridad de los negros.

En 1840, Elizabeth Cady Stanton se había casado con Henry Stanton, un importante activista del movimiento abolicionista. Junto a él Elizabeth asistió a la convención mundial antiesclavista celebrada en Londres donde conoció a Lucrecia Mott. Ambas constataron la falta de derechos de las mujeres, y ahí comenzaron las vindicaciones de los derechos de las mujeres. Sus referentes eran “La Declaración de Virginia” donde se recoge la idea de que existen derechos innatos y la “Declaración de Independencia” de 1776, en la que se enumeran como derechos inalienables: la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Son, entonces, las ideas de libertad y felicidad las que inspiraron la Declaración de Seneca Falls.

El texto llamado “Declaración de sentimientos” consta de doce decisiones, de las que once fueron aprobadas por unanimidad. Sólo una no contó con el voto de todos los integrantes, la que se refiere al derecho al voto de la mujer. Se trataba de vindicar la plena ciudadanía civil de las mujeres y de modificar las costumbres y la moral. Las leyes existentes no permitían la plena ciudadanía de las mujeres, ya que las mantenían en una posición de inferioridad y subordinadas a los varones, sin derecho a la propiedad, ni a ocupar cargos públicos y ni siquiera a asistir a reuniones políticas. A partir de la Declaración, las vindicaciones de muchas mujeres se empezaron a canalizar en organizaciones y movimientos feministas. Fueron los orígenes del movimiento sufragista.

Es de destacar que la Declaración consiste en una serie de decisiones, no de peticiones, a partir de las que se crearán organizaciones o movimientos de las mujeres. Son, por lo tanto, puntos de partida que marcarán las luchas de las mujeres. Un referente de estas Decisiones será la Biblia, la misma Biblia que era y es utilizada para mantener a las mujeres subordinadas. Aunque no es posible enumerar ni comentarlas todas, voy a centrarme en dos ejemplos especialmente significativos para la teología feminista:

“ DECIDIMOS: Que la mujer se ha mantenido satisfecha durante demasiado tiempo dentro de unos límites determinados que unas costumbres corrompidas y una tergiversada interpretación de las Sagradas Escrituras han señalado para ella, y que ya es hora de que

se mueva en el medio más amplio que el Creador le ha asignado”.

“DECIDIMOS: Que habiendo sido investida por el Creador con los mismos dones y con la misma conciencia de responsabilidad para ejercerlos, está demostrado que la mujer, lo mismo que el hombre, tiene el deber y el derecho de promover toda causa justa por todos los medios justos; y en lo que se refiere a los grandes temas religiosos y morales, resulta muy en especial evidente su derecho a impartir con su hermano sus enseñanzas, tanto en público como en privado, por escrito o de palabra o a través de cualquier medio adecuado, en cualquier asamblea que valga la pena celebrar; y por ser esto una verdad evidente que emana de los principios de implantación divina de la naturaleza humana, cualquier costumbre o imposición que le sea adversa, tanto si es moderna como si lleva la sanción canosa de la antigüedad, debe ser considerada como una evidente falsedad y en contra de la humanidad”.

Estas dos decisiones llevarán a la publicación, en 1895, de la Biblia de las Mujeres.

2.2. La Biblia de las Mujeres

La Declaración de Seneca Falls supone el arranque del movimiento sufragista norteamericano y, como he advertido, la Biblia será una fuente a la que acudirán las mujeres para fundamentar sus vindicaciones. Pero ellas saben que no todo lo que hay en la Biblia es positivo, pues también es frecuente sostener el sometimiento de las mujeres sobre fundamentos bíblicos, por lo que se plantean una lectura crítica de la misma. En la Biblia se encuentran argumentos a favor y en contra de la igualdad de las mujeres, cosa que no encontramos en los planteamientos de las disciplinas científicas de la época, ya que éstas sostienen con bastante radicalidad la subordinación de las mujeres. La Biblia será la única fuente, en estos momentos, que les permitirá fundamentar sus vindicaciones.

En 1893, se celebró en Chicago la Exposición Universal de Columbia. Norteamérica en estos momentos era el centro del desarrollo industrial y representaba además el renacimiento de una nación interesada en el futuro, frente a una cultura europea decadente y moribunda⁴. En esta exposición la religión tiene un papel destacado, y con el objetivo de fomentar la tolerancia entre las religiones, se celebra en este mismo contexto la “Conferencia

Mundial de las Religiones”, en la que participan todas las religiones del mundo, sobre todo las diferentes iglesias protestantes, siendo, entre ellas, protagonistas, la Iglesia unitaria y la Iglesia universalista. Elizabeth Cady Stanton acude a dicha conferencia como delegada de la Iglesia unitaria, que al igual que la universalista, presenta mujeres como delegadas y conferenciantes. Las conferencias de la Iglesia unitaria y la Iglesia universalista van en la misma línea, la de fomentar una ética religiosa, ya que sólo ésta posibilitará que el progreso material del mundo vaya de la mano de la religión. La editora de la Biblia de las mujeres ya había constatado la necesidad de una revisión hermenéutica de la Biblia, y es a partir de ahí cuando se pone manos a la obra.

En 1895, se reúne un grupo de mujeres, sobre todo especialistas en hebreo y griego, que se habían propuesto interpretar la Biblia críticamente, y no tanto cuestionar si la Biblia era fiable en sí misma. Éste, podríamos decir, es el primer momento serio y consciente de una interpretación crítica de la Biblia. Su propósito era “*revisar aquellos textos y capítulos que se refieren directamente a las mujeres y también aquellos en los que las mujeres destaquen por su exclusión*”⁵. Aparece en el prefacio de la obra la forma en la que se realizarán los análisis: las especialistas en lenguas helenísticas y hebreo realizarán las traducciones de los textos, el resto se dedicará a la historia bíblica y a la comparación de estos textos con otros.

Antes de su realización, la empresa ya había tenido varias críticas, de las que cabe destacar la de la “Asociación Nacional-Americana para el Sufragio de la Mujer” que rechazó La Biblia de la Mujer. Esta asociación había sido promovida por Susan B. Anthony y por la misma Elizabeth Cady Stanton, y aprobó una declaración que decía que ni la Biblia de la mujer, ni ninguna otra obra teológica tenía ninguna relación oficial con dicha asociación. Alicia Miyares interpreta esta incomprensión como fruto de que “*...el hecho religioso suele estar aún, demasiado presente, limitando la libertad, sobre todo la libertad de las mujeres*”⁶ Pero lo cierto es que, precisamente por eso, por el hecho de que la Biblia además de ser un libro religioso es un libro profundamente político que ha ido configurando nuestras culturas y el lugar de las mujeres en ellas, la interpretación feminista de la Biblia y la Teología Feminista en general nos interesan a todas, ya que por ser mujeres pertenecientes a sociedades formadas y conformadas a partir de valores religiosos patriarcales, tenemos el derecho y el deber de profundizar en ellos y analizar críticamente las lesiones que nos han causado, así como también el derecho a rescatar y

utilizar los valores emancipatorios que en estas tradiciones se esconden.

Puede que fuera esto lo que, de alguna forma, comprendió Elizabeth Cady Stanton, en una sociedad en donde los valores patriarcales eran explícitos, como lo expresa en la introducción:

*“El derecho canónico y el civil, la Iglesia y el Estado, los sacerdotes y los legisladores, todos los partidos políticos y las confesiones religiosas han enseñado de la misma manera que la mujer fue creada tras el hombre, del hombre y para el hombre: un ser inferior, sometido al hombre. Los credos, lo códigos, las Sagradas Escrituras y los estatutos se han basado todos en esa idea.”*⁷

En resumen, la Introducción a La Biblia de la Mujer que hace Elizabeth Cady Stanton, es un breve análisis de la asunción de la mujer de su inferioridad, y de cómo ésta ha asumido dicha inferioridad como “voluntad de Dios”, hecho este que justifica, en último término, la obra.

Tampoco se trata ahora de analizar críticamente la obra, que, exegéticamente, tiene muchos puntos débiles, como los tienen también otros comentarios exegéticos de la Biblia de entonces y de ahora, pero eso no quita relevancia al hecho de su publicación y al intento serio de realizar una interpretación crítica feminista, de la que hay que destacar el acierto de acudir a los textos en lengua griega y hebrea y de algunos comentarios.

Después de haberse publicado la primera parte de la obra, las críticas aumentaron, pero eso no obstaculizó que siguieran adelante. A veces las reacciones críticas que suscita una empresa, según de donde vengan estas críticas, suelen ser signo de que se va por buen camino, y las reacciones que suscitó la publicación de “La Biblia de las mujeres” nos lo confirman. Si nos fijamos en el prefacio de la segunda parte de la Biblia de la mujer, Elizabeth Cady Stanton responde con ironía a las críticas que ha suscitado la publicación

*“Otro clérigo afirma: “Es el trabajo de las mujeres y del diablo”. Éste es un grave error. Su Satánica Majestad no fue invitada a unirse al Comité de Revisión, que sólo está formado por mujeres. Por otra parte, el diablo ha estado tan ocupado estos últimos años atendiendo sínodos, asambleas generales y conferencias, para evitar el reconocimiento de delegadas femeninas, que no le ha quedado tiempo para estudiar lenguas y “crítica literaria de la Biblia”.”*⁸

3. *Hermenéutica teológica feminista: La experiencia de las mujeres*

Como hemos podido percibir a partir de la “Declaración de Seneca Falls” y de la publicación de “La Biblia de la mujer”, la hermenéutica bíblica y la hermenéutica teológica se sostienen sobre la base de las luchas de las mujeres por su emancipación. En este apartado, como en el posterior, nos centraremos en la obra de Elisabeth Schüssler Fiorenza, concretamente en su obra “Pero Ella dijo” y sobre todo en dos capítulos de la misma.

Intentaremos entrar en el meollo de la cuestión. Se trata de introducir el tema de la Hermenéutica Teológica Feminista, de ver cuales son las claves en que se fundamenta la teología feminista.

Schüssler nos dirá que el fundamento de la teología feminista son las luchas de las mujeres por su bienestar. Pero debemos aclarar que luchas de las mujeres son las que están en la base de la Teología feminista, situándonos para ello en el contexto del feminismo y en el contexto de la religión.

3.1. Diagnóstico de las hermenéuticas teológicas masculino-hegemónicas

Una de las preguntas que se hace la teología feminista y que debemos responder es dónde se sustenta dicha teología, cuales son sus fundamentos, sus pilares, o con qué hilos se va tejiendo. ¿Es la Biblia el fundamento de la teología feminista? ¿Qué autoridad tiene o debemos concederle, si tenemos en cuenta que muchas veces la subordinación de las mujeres se ha justificado o se ha sostenido en ella? Si la Biblia ha servido de argumento para justificar la subordinación de las mujeres ¿servirá para sostener su emancipación?

Debemos tener en cuenta, dirá Schüssler, que la crítica histórica “*ha puesto de manifiesto el hecho de que, tomado como un todo, el canon bíblico no puede constituir una norma teológica*”⁹, debido a la diversidad y las contradicciones que se encuentran en la misma Escritura, pero si es así, ¿por qué se pretende comprenderla como un todo, y dar la misma autoridad a cualquier parte? Schüssler considera que esto se debe a la lógica de la identidad propia de la cultura occidental, que elimina lo diferente y mantiene lo idéntico como si se tratara de una esencia.

Muchas teologías han intentado solucionar el problema buscando esta

esencia más allá de la totalidad de la Biblia, ya sea en un texto o en una tradición presente en ella, que fuera el principio de Arquímedes desde el cual comprender la totalidad. Este intento ha sido conocido como la búsqueda de “un canon dentro del canon”: se busca un texto o una tradición bíblica, que sea la clave que permitiese comprender los escritos bíblicos, y al mismo tiempo, la norma para evaluar qué partes, textos o lecturas de la Biblia son normativas.

A veces este canon dentro del canon ha sido el Jesús histórico, los testimonios apostólicos primitivos, un principio bíblico liberador, la correlación del texto bíblico con el mundo contemporáneo, o la tradición:

1) El Jesús histórico fue el criterio que propuso la teología liberal en el s.XIX. El intento de hallar el Jesús histórico¹⁰ responde, muchas veces, al hecho de querer fijar la figura de Jesús y llegar a conformar una imagen definitiva evitando así la posible diversidad de interpretaciones.

2) Los testimonios apostólicos primitivos como criterio que permite evaluar los textos bíblicos, es un empeño en el que se ocupan muchos y muchas de los/as investigadores de los orígenes del cristianismo. Algunas veces se busca un núcleo original, inocente, que podría servir de norma para el cristiano de hoy.

3) Un principio bíblico liberador como criterio parte del supuesto de que en la Biblia se encuentra un principio liberador, y que es diferente a las formas en que se expresa la Biblia, negando, así, la diversidad de líneas y enfoques que se encuentran en la misma Biblia y no sólo en sus interpretaciones.

4) El método teológico de la correlación busca establecer una correlación entre los contextos sociales y los textos bíblicos con situaciones contemporáneas, aunque sea la plena humanidad de las mujeres. Utilizando este método se encontrarían las teologías feministas que buscan encontrar en la Biblia situaciones similares a las de las mujeres contemporáneas. En este caso serían normativos aquellos textos que o bien afirman la plena humanidad de las mujeres o aquellos en que las mujeres luchan por su supervivencia o dignidad.

5) La tradición como normativa, en cuanto que la Biblia es interpretada a la luz de nuevas situaciones. Se pone de relieve la autoridad de las

Escrituras; no se afirma que las Escrituras tengan un único significado o una única interpretación posible, sino que se trata de que esta interpretación se realice en el seno de la Tradición.

3.2. Crítica a diversas hermenéuticas feministas

1) Hermenéutica canónica feminista

Schüssler considera que la hermenéutica canónica feminista, queda atrapada en la lógica de la identidad occidental, ya que suele buscar un principio normativo de la Escritura. Esta teología está interesada en utilizar la Biblia en contra de aquellos que la utilizan en contra de las mujeres.

De ella se pueden desprender diferentes tipos de hermenéutica:

- a) La hermenéutica del rechazo, que supone un rechazo de la Biblia por ser Patriarcal, que se percibe como la palabra de una elite masculina patriarcal que justifica los intereses patriarcales.
- b) Las hermenéuticas feministas que consideran que la Biblia debe ser despatriarcalizada, de la que cabe una interpretación correcta. En este sentido se considerará que la Biblia puede fomentar la liberación de la mujer.
- c) La hermenéutica no niega el carácter patriarcal de la Biblia, porque sus autores son varones y además están insertos en una cultura patriarcal, pero afirma que en la Biblia hay un núcleo liberador.

2) Hermenéutica apologética feminista.

Las estrategias apologéticas tienen el problema de no corregir las contradicciones que aparecen en la Biblia respecto a la valoración de la mujer. Se suele apelar, por una parte, a determinados textos como pueden ser Gnl, 27: *Macho y hembra los creó* o Gal 3,28: *Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús*, para sostener la igualdad, pero a veces no se tiene en cuenta que los antifeministas apelan a otros textos como Ef.5: *mujeres sed sumisas a los maridos...el marido es cabeza de la mujer* para sostener la subordinación.

- a) Una postura de estrategia apologética feminista es la distinción entre textos condicionados por el contexto. Estos únicamente servirían para su época (el caso de Ef.5), mientras que otros serían universales y servirían para todos los tiempos porque contienen más verdad.

- b) Otra estrategia consiste en de destacar aquellos textos que hablan de mujeres fuertes, o aquellos textos en los que aparecen imágenes femeninas de Dios
- c) Finalmente una tercera es la que considera que la Biblia debe ser contextualizada. Su interés está en trazar una barrera cultural entre el pasado y el presente. Esta postura ha sido muy criticada por las teólogas judías, ya que lleva a negar ciertos movimientos liberadores del mundo bíblico, del mundo judío.

3) Las estrategias feministas que buscan identificar un canon dentro del canon.

Las teologías feministas que intentan hallar un mensaje o texto central pecan de lo mismo que las hermenéuticas masculinas hegemónicas, pues intentan reducir a un principio femenino las particularidades de los textos. Estas hermenéuticas suelen reconocer, por una parte, la pluralidad presente en la Escritura, pero al mismo tiempo la Escritura queda reducida a un principio femenino.

Esto plantea el hecho de que, tal vez, este principio hermenéutico normativo no debe buscarse en la misma Biblia sino fuera de ella. Hay feministas que sostendrán que la misma Biblia ya se hace a sí misma la crítica y que hay textos bíblicos que pueden realizar esta función, pero enseguida surge la pregunta de quién y con qué criterios selecciona un determinado texto que sirva de análisis crítico a la totalidad de la Biblia.

Para Rosemary Radford y otras teólogas feministas, el principio normativo estará en la “plena humanidad de las mujeres”, y habrá que considerar normativos o revelados aquellos textos que potencien la plenitud de las mujeres, el problema es que sigue sin tenerse en cuenta que en la Biblia aparecen textos enfrentados.

Hay otra propuesta que considera que las mujeres deberían crear un tercer testamento, que canonicé las experiencias religiosas de las mujeres, ya que se considera que el Antiguo y el Nuevo Testamento se sostienen sobre experiencias religiosas masculinas. Esta, sería una postura propia de un feminismo que considera esencialmente diferentes las experiencias de mujeres y varones. Y además no se tiene en cuenta que tanto la experiencia religiosa de varones como de mujeres se inscriben en tradiciones religiosas patriarcales.

3.3. La Hermenéutica en la wo/men ekklesía

Schüssler se niega a reducir la riqueza de la Biblia a un principio abstracto y atemporal. Ella reclama toda la Biblia, y también aquellos textos que quedaron fuera del canon, no como arquetipo sino como prototipo, dice ella, con final abierto. Las experiencias que puede suscitar la Biblia no serán siempre liberadoras; a veces son opresivas. Su propuesta es la de generar discursos críticos deliberativos para proclamar la autoridad teológica de las mujeres y así generar un proceso deliberativo de interpretación bíblica.

Este quehacer teológico deliberativo feminista tiene su fundamento en la lógica de la Democracia, en la wo/men ekklesía o ekklesía gynaiikon. Esta ekklesía (asamblea de todas y todos los iguales) es el espacio deliberativo de las/os ciudadanas que deciden sobre los asuntos que les afectan. La noción de autoridad o verdad no está en una esencia oculta que haya que desvelar (aletheia), no existe una verdad bíblica escondida, se trata de otra cosa.

La ekklesía gynaiikon o la wo/men ekklesía es un espacio retórico en el que se da la igualdad, de *poder para*, entre todos los miembros de la comunidad. La verdad no es una realidad metafísica oculta, una idea platónica, sino que la verdad es una creación pública, que se va realizando en diálogo democrático, donde se producen debates, en conflicto, y se va constituyendo a través de prácticas comunicativas.

“Se trata de un espacio retórico desde el cual se afirma la autoridad teológica de las mujeres para determinar la interpretación de la escritura, la tradición, la teología y la comunidad cristianas”¹¹.

La hermenéutica teológica feminista debe empezar por analizar retórica y críticamente los textos, así como evaluarlos teológicamente. La interpretación teológica, entendida como retórica, permite evaluar los textos bíblicos a la luz de las luchas contemporáneas. En la wo/men ekklesía es central la heterogeneidad de voces feministas que surgen en diferentes contextos. De hecho, Elisabeth Schüssler revisa la teología feminista que se realiza en otros lugares donde se incorporan al trabajo hermenéutico otras tradiciones, añadiendo estas teologías a la wo/men ekklesía.

Abogar por una hermenéutica sostenida en la lógica de la democracia significa, sobre todo, romper con el dualismo que sitúa el conocimiento en

un tipo de razón que prioriza la objetividad por encima de la pasión, la alteridad, el deseo, las necesidades, la vida... La wo/men ekklesía se fundamentará en una comunidad que integra en lugar de separar, y aquí cabe rescatar la imagen de la red, pues en la red (internet) no existe interior/exterior, público/privado, razón/imaginación, ni tan siquiera política/religión, todo está conectado. También sirve la imagen de la frontera que ofreció Mercedes Navarro¹² en el último Sínodo Europeo de Mujeres, ya que en la frontera no es posible separar dentro/fuera, pues la línea que lo separa queda diluida. La wo/men ekklesía es la frontera, la tierra de nadie, en la que todas/os tenemos cabida.

La wo/men ekklesía se sostiene sobre las experiencias feministas de las mujeres, las cuales, por otra parte, impulsa. Debemos subrayar que se trata de experiencias feministas, más allá de ser experiencias de mujeres. Es decir, aquellas experiencias de lucha por salir de la opresión. Hablar de mujeres, dice Amelia Valcarcel¹³, no es lo mismo que hablar de feminismo.

Aunque la experiencia ha sido una categoría central en la Hermenéutica Teológica Feminista, ésta debe ser analizada, ya que no puede entenderse el concepto “mujer” en un sentido esencialista. Por una parte, las mujeres no tienen todas la misma experiencia, y aunque pueda haber experiencias comunes, como las diferentes opresiones que sufren las mujeres por el hecho de serlo (maltrato, violaciones...), éstas no pueden ser esencializadas ya que difieren unas de otras. Además, las experiencias que tenemos las mujeres, como por ejemplo la experiencia de la maternidad, o las experiencias religiosas, se dan siempre moldeadas y conformadas en y por estructuras patriarcales. Es por eso por lo que deben ser analizadas críticamente. De esta forma, convenimos con Schüssler en que la categoría mujer debe ser matizada si queremos que sea normativa, y así debemos hablar de experiencias feministas, más que de experiencias de las mujeres.

Por esto, Schüssler Fiorenza entiende también la labor de la teología feminista como una labor de concienciación feminista, porque “*la ignorancia de género impide la libertad de las mujeres*”¹⁴ dirá la mejicana Marcela Lagarde, quien pone de manifiesto que la concienciación feminista nos permite a las mujeres dejar de ser “seres-para-los-otros” para ir convirtiéndonos en “seres-para-sí”, “seres-para-nosotras”. La hermenéutica teológica feminista se sostiene sobre las experiencias que nos posibilitan transfor-

marnos en “seres-para-nosotras”. Al mismo tiempo que, como reclama Schüssler, ésta sea una interpretación bíblica que genere este tipo de experiencias. De esta forma, debemos ser conscientes y afirmar que no se puede construir una Teología Feminista Crítica fuera de los movimientos de mujeres que luchan por su plena igualdad. En su libro “Los caminos de la Sabiduría”¹⁵ la autora enumera un glosario de estas experiencias, como contexto del pasado, del presente y del futuro, desde el que realizar la interpretación teológica feminista.

“- La lucha de las mujeres por acceder a los poderes de toma democrática de decisiones.

- La lucha de las mujeres por la abolición de la esclavitud.

- La lucha de las mujeres por la libertad religiosa.

- La lucha de las mujeres por el sufragio.

- La lucha de las mujeres por la educación.

- La lucha de las mujeres por los derechos de las/os trabajadores.

- La lucha de las mujeres por los derechos humanos, en cuanto derechos de las mujeres.

- La lucha de las mujeres por el acceso al mundo profesional.

- La lucha de las mujeres contra el colonialismo y por la independencia nacional.

- La lucha de las mujeres en contra de la violencia sexual.

- La lucha de las mujeres por el derecho a la libre reproducción.

- La lucha de las mujeres por los derechos de las lesbianas, los gays, los bisexuales y los transexuales.

- La lucha de las mujeres contra el capitalismo globalizado.

- La lucha de las mujeres por la conservación del patrimonio cultural y por la expresión artística.

- La lucha de las mujeres por el divorcio y por el derecho a conservar su apellido de nacimiento. Esto para el mundo anglosajón que, como sabemos, las mujeres pierden su apellido y adoptan el del marido al casarse. Quizás sea interesante apuntar que sólo en España, Portugal y Brasil, la mujer mantiene su apellido de nacimiento hasta que muere.

- La lucha de las mujeres por los derechos de herencia y propiedad.

- Los movimientos de base de mujeres en demanda de alimento, vivienda y recursos vitales.

- La lucha de las mujeres por la conservación del medio ambiente y contra la crisis ecológica.

- La lucha de las mujeres contra la discriminación por edad, salud o incapacidad de cualquier tipo.

- *La lucha de las mujeres contra los cánones de belleza impuestos.*"¹⁶

Estas y otras luchas que cualquiera de nosotras podría añadir: "la lucha de las mujeres por compartir las responsabilidades familiares con sus compañeros", "la lucha de las mujeres por romper el techo de cristal que encontramos en el acceso a puestos de responsabilidad profesional", "la lucha de las mujeres para ser visibilizadas en la sociedad y en las religiones", "la lucha de las mujeres para poder manifestar su autoridad teológica y espiritual en las instituciones religiosas" etc. , conforman las experiencias de las mujeres que sostienen y generan la wo/men ekklesía, al mismo tiempo que la teología hermenéutica feminista tiene que concienciar a las mujeres para que puedan comprometerse de diferentes maneras en estas luchas ya que *"La teología no es una empresa dogmática confesional sino que es la investigación sobre el hecho religioso desde el compromiso con un grupo de personas"*¹⁷.

Tomar conciencia significa comprender que "mujer" es una categoría socialmente construida para la dominación. Reconstruir esta categoría, mostrar lo que se esconde y la deshumanización que generan los discursos dominantes sobre las mujeres será una contribución que no podrá eludir la Teología ni la hermenéutica teológica feminista, ya que las religiones han generado o contribuido, en el mejor de los casos, a esta dominación junto con otras disciplinas e instituciones. Deconstruir la categoría mujer, significará mostrar que no hay una "esencia de mujer" y que su naturaleza no estriba en una maternidad desinteresada, ni en un bien para complementar al varón. Despertar la conciencia feminista significará insistir *"en la plena humanidad de las mujeres, así como en su libertad para autodefinirse, para respetarse, valorarse y afirmarse a sí mismas"*¹⁸.

4. Pasos de interpretación teológica feminista¹⁹

Elisabeth Schüssler Fiorenza compara los diferentes momentos de la hermenéutica feminista a "pasos" de danza, ya que como en una danza los pasos se van dando no separados unos de otros sino enlazados, se van repitiendo en diferentes momentos y se incorporan de nuevo, generados por los anteriores, al mismo tiempo que modifican y complementan aquéllos. De esta forma, los diferentes momentos hermenéuticos que se expondrán no siguen un orden lógico. En el inicio puede estar cualquiera de ellos y seguir después otro, a la vez que al darse uno sigue otro y puede volver a repetirse el anterior.

Así, la hermenéutica de la sospecha, de la evaluación crítica, de la imaginación creativa, de la reconstrucción y de la acción transformadora, son diferentes aspectos que conforman una misma danza, la danza de la hermenéutica teológica feminista. La hermenéutica de la experiencia forma también parte de esta danza, pero no la expongo aquí por haber sido ampliamente analizada en el apartado anterior²⁰.

a) Hermenéutica de la sospecha.

Esta hermenéutica pretende sustituir lo que llamaríamos una hermenéutica del respeto. Se nos ha enseñado acudir a la Biblia con respeto y obediencia. La hermenéutica de la sospecha permite acercarse a la Biblia con la cautela necesaria como para no permitirnos asumir textos opresivos hacia las mujeres, sino sospechar de ellos. Por ejemplo, ante textos como Ef. 5: *mujeres sed sumisas a los maridos,...el marido es la cabeza de la mujer*, se hace necesario indagar sus pretensiones ideológicas.

Para ejercer este tipo de hermenéutica hay que haberse liberado de la educación masculina-hegemónica religiosa recibida, que nos sitúa con reverencia ante la Biblia, sin ningún ejercicio crítico previo. La hermenéutica de la sospecha nos impele a revisar las interpretaciones de los textos bíblicos además de los mismos textos. Su pretensión no es la de recuperar lo que quieren decir realmente los textos, pues no hay un “realmente” escondido detrás de ellos, sino que la realidad a la que apuntan y sus interpretaciones es una construcción de esta realidad misma. Pretende acercarse con actitud de sospecha a las construcciones de la realidad que fomentan la subordinación y la dominación, tanto actuales como de antaño. Por lo tanto, la función de esta hermenéutica no será despatriarcalizar el texto sino más bien desenmascarar sus funciones ideológicas y sus interpretaciones.

b) Hermenéutica de la evaluación crítica.

Esta hermenéutica pretende evaluar la retórica de los textos, y también de los discursos contemporáneos con la ayuda de una escala de valores feministas. Para realizar este tipo de hermenéutica habrá que desistir de acercarse a la Biblia en busca de guía. Esta hermenéutica tiene como objetivo ayudar a tomar conciencia de las formas culturales y religiosas que legitiman el patriarcado/kyriarcado y analizar los valores que se encuentran en los textos. Sólo reconocerá aquellos textos que, una vez analizados, puedan tener una función emancipadora en determinadas situaciones, aunque no lo tengan en sí mismos. Esta escala de valores puede estar o no inspira-

da en la Biblia. Es preciso alejarse de determinados valores bíblicos como el sufrimiento, la abnegación, la pureza, ya que a veces estos valores pueden acentuar la impotencia de muchas personas que han vivido diferentes situaciones opresivas (maltrato, abuso, violencia). No se pretende, de todas formas, clasificar los textos en opresores o emancipadores, sino de analizar cada caso particular y ver cómo funciona un determinado texto en una situación concreta determinada. El criterio para evaluarlo es el bienestar para todas/os.

La hermenéutica de la evaluación crítica sostiene que los textos pueden legitimar o naturalizar, por una parte, las estructuras de poder, o pueden también, por otra, cuestionarlas. La pregunta que hay que hacerse ante los textos es qué efectos nos producen sus visiones y sus valores y de qué forma en tal o cual situación. No basta, por ejemplo, con que en un texto determinado se enaltezca a una mujer, sino que hay que analizar el por qué y lo que el texto valora de ella. La hermenéutica de la evaluación crítica analiza en qué medida un texto refuerza las estructuras de opresión o propicia la emancipación. Por eso propone acercarse a la Biblia con una escala de valores, que debe ser elaborada a partir de las luchas emancipadoras que convergen en la wo/men ekklesia.

Por otra parte, la hermenéutica de la evaluación crítica debe tener en cuenta que los textos bíblicos para las cristianas gozan de autoridad canónica. Ésta puede ser entendida de tal modo que suscite la obediencia al canon, o puede ser comprendida desde el hecho de que en el canon existe una pluralidad de textos con diversidad de significados y valores. El canon bíblico es fruto de un proceso de construcción, que nos hace pensar que no parte de ninguna esencia, sino que se realizó a partir de unos determinados criterios que pueden ser revisados y, al mismo tiempo, pueden corregirse con imaginación creativa.

c) Hermenéutica de la imaginación creativa.

La Hermenéutica de la imaginación creativa invita a soñar situaciones que todavía no se han realizado, sueños de un mundo de bienestar y justicia. Por lo tanto, trata de realizar un ejercicio de libertad, partiendo del principio de que lo que no seamos capaces de soñar no se realizará.

Es pertinente mencionar uno de estos ejercicios que aparecen en el libro “Pero ella dijo”²²¹ en el que una estudiante de Teología reconstruye imagi-

nativamente la historia de Herodías. Se trata de una lectura a contracorriente, de contar la historia de otra forma, contarla como se hubiera contado o realizado si el mundo no hubiera sido patriarcal y sí en cambio un mundo justo y de bienestar.

La narración reconstruye el texto de Marcos 6,17-29: se pone en la piel de Herodías, en su contexto y reescribe la historia como si la narradora fuera la misma Herodías; va respondiendo a Marcos, a sus silencios, a sus prejuicios patriarcales. Utiliza los datos históricos con que contamos, más allá de lo que dice el texto bíblico y pone en primer plano los errores históricos que aparecen en el texto marcano. Reconstruye la historia de tal forma que saca a la luz la retórica, los intereses androcéntricos excluyentes de las mujeres del Evangelio de Marcos. Herodías, una vez reconstruida su historia imaginativamente, pasa de ser la malvada que pide la cabeza de un inocente y la manipuladora de su esposo Herodes, a ser la víctima de un mundo patriarcal que se sostiene mancillando la memoria de las mujeres.

No es que la verdadera historia de Herodías sea la presentada por esta alumna de Teología, pero tampoco lo es la presentada por Marcos. Gracias a su reconstrucción, a su imaginación e investigación, esta reconstrucción nos alerta sobre nuestras lecturas “obedientes” de la Biblia. Ir reconstruyendo historias, imaginando otras posibilidades, nos permite descubrir errores, intereses ocultos y ejercitarnos para reconocer nuestra autoridad teológica y espiritual.

Estos ejercicios de imaginación alientan la lucha de las mujeres y nos ayudan a tomar conciencia de que la verdad siempre es construida, que puede ser interpretada de diversas formas y que no es una cuestión menor hacerlo de una o de otra.

d) Hermenéutica de la reconstrucción.

Relacionada íntimamente con la retórica imaginativa, la reconstrucción, como hemos dicho anteriormente, consistirá en recuperar el pasado olvidado de las mujeres. Este tipo de hermenéutica es consciente de sus intereses reconstructivos liberadores. Se sostiene sobre el hecho del silencio histórico de las mujeres. Como en el caso de Herodías, cuando las mujeres son visibilizadas en la historia ha sido muchas veces para poner de manifiesto su maldad. Por eso hay que reivindicar este quehacer reconstructivo. Esta reconstrucción necesita de toda una fase de búsqueda, de información, que

nos permita reescribir la historia, sospechando de los silencios y lagunas y reescribiéndolos imaginativamente.

Para esta tarea reconstructiva Schüssler propone unos presupuestos hermenéuticos diferentes que permitan corregir las tendencias retóricas androcéntricas de nuestras fuentes históricas:

- a) Debemos presuponer que las mujeres han participado activamente en la historia.
- b) Los textos donde aparecen censuras hacia las mujeres deben ser leídos como prescripciones y no como lecturas inocentes de la realidad. Al mismo tiempo debemos suponer que si se prohíbe una determinada actividad a las mujeres, es porque debían realizarla y porque amenazaba de alguna manera el orden establecido.
- c) Los textos y la tradición deben ser contextualizados en sus entornos culturales, teniendo en cuenta, además del ethos dominante, los movimientos sociales alternativos.
- e) Hermenéutica de la acción transformadora y el cambio.

El objetivo último de todo este proceso hermenéutico es el cambio, la transformación, la aspiración última de cambiar las relaciones sostenidas por estructuras de dominación que se inspiraban en los textos bíblicos, por relaciones fundamentadas en un espacio de iguales. Estas hermenéuticas deben permitir la liberación de las mujeres y alentar sus luchas por construir la utopía del bienestar de todos y todas.

La Hermenéutica Teológica Feminista está comprometida en la transformación de la sociedad y no pretende realizar interpretaciones objetivas de la Biblia, entre otras cosas porque de todas formas no son posibles. Mostrar los intereses androcéntricos de los textos bíblicos y de sus interpretaciones masculino-hegemónicas es ya una acción transformadora.

Como hemos señalado anteriormente, la Teología Feminista o la Interpretación Bíblica Feminista debe contribuir a la concienciación de las mujeres, debe ayudarnos a darnos cuenta de nuestra subordinación histórica y de nuestras posibilidades transformadoras. No es lo mismo que aparezca un titular en los periódicos que hable de un “Crimen Pasional” o que ante el mismo hecho hablemos de “Violencia de Género”, no es tampoco lo mismo hablar de “instinto maternal” que hablar de “opción por la maternidad”, no es lo mismo decir que “uno de los motivos por los que en

España hay pocos nacimientos es la incorporación de las mujeres al trabajo” que añadir “la falta de participación de los varones en las responsabilidades familiares”. La Hermenéutica teológica feminista nos ayuda a nombrar la realidad de forma diferente, nombrarla de tal forma que posibilite visibilizar las injusticias y las opresiones presentes en ella.

Se requiere algo previo a la tarea Teológica Feminista: sensibilidad ante las injusticias de la vida y reconocer que las situaciones más injustas son las que padecen las mujeres en diferentes contextos.

5. Recapitulando

Como conclusión recordemos, a modo de breve resumen, el recorrido realizado en esta introducción a la Hermenéutica Teológica Feminista:

En un primer momento he intentado acotar el concepto hermenéutica, así como los debates actuales en torno a la reflexión hermenéutica sobre todo en el plano filosófico.

En segundo lugar he situado la Hermenéutica Feminista Bíblica en el contexto de las luchas de las mujeres por su emancipación, por ello me he remitido al momento de la publicación de “La Biblia de la Mujer” editada por Elisabeth Cady Stanton. De esta forma, se toman los inicios de la reflexión teológica feminista en los mismos comienzos del movimiento sufragista de lucha por la igualdad de las mujeres.

En tercer lugar, centrándome de lleno en la cuestión de la Hermenéutica Teológica Feminista, acompañada de la obra de Elisabeth Schussler Fiorenza, he descartado lo que podríamos llamar, para los intereses emancipadores de las mujeres, las “malas” hermenéuticas tanto las realizadas desde paradigmas masculino-hegemónicos, como las realizadas en contextos de teologías feministas, para ya en último lugar hacer un recorrido por los pasos hermenéutica que propone Elisabeth Schüssler Fiorenza.

De esta última parte cabe retomar la mención al ejercicio de reconstrucción imaginativa de la historia de Herodías realizado por Maureen Mara, alumna de Teología y que aparece en el libro “Pero ella dijo” de Elisabeth Schüssler Fiorenza. Este tipo de reconstrucción nos permite entender, por una parte, la dimensión política-feminista de reivindicación de los derechos de las mujeres presente en la Hermenéutica teológica feminista, y por otra

parte nos muestra cómo muchas de las situaciones en las que nos encontramos las mujeres son situaciones de subordinación, aunque no seamos conscientes de ello. Se trata de una reconstrucción que alienta la lucha de las mujeres por su visibilización y la denuncia de sistemas patriarcales opresivos. Y por último, se trata de una reconstrucción que tiene en cuenta los diversos pasos hermenéuticos que hemos expuesto:

- Sospecha de los intereses del texto de Marcos
- Evalúa críticamente el texto desde valores feministas y esto nos fortalece.
- Refuerza nuestra libertad y nos permite imaginar un mundo diferente.
- Reconstruye y rescata, de la historia hegemónica masculina, a las mujeres.
- Y nos permite nombrar la realidad de otra forma. Nos invita a seguir luchando por nuestro bienestar y el de nuestras hermanas y hermanos.

Notas

¹ Como introducción a las diferentes cuestiones filosóficas y concretamente a la cuestión hermenéutica ver Manuel MACEIRAS, *Para comprender: la filosofía como reflexión hoy*, ed. EDV, Estella (Navarra) 1994.

² Jürgen HABERMAS, *Coneixement i interès*, Ed. 62, Barcelona 1987.

³ Alicia MIYARES, “1848: El Manifiesto <Seneca Falls>”, *Revista Leviatán*, 75 (1999) 135-158.

⁴ Alicia MIYARES, “Introducción a la edición española” de *La Biblia de las Mujeres*, Ed. Cátedra, col. Feminismos, Madrid 1997, 7-28.

⁵ Elizabeth CADY STANTON, o.c. 33.

⁶ A. MIYARES o.c. 27.

⁷ Id. oc. 35.

⁸ Id. oc. 196.

⁹ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo*, Ed. Trotta, Madrid, 1996, 182.

¹⁰ Para citar un ejemplo personal, recuerdo cuando en clase de Cristología se nos explicaba la forma de discernir las “ipsísimas verba Iesu” o los “Ipsísimas facta Iesu”, las palabras que realmente pronunció Jesús y los hechos que realmente hizo

¹¹ Elisabeth SCHÜSSLER, o.c. 197.

¹² Mercedes NAVARRO PUERTO, Conferencia pronunciada en el Sínodo Europeo de Mujeres celebrado en Barcelona en 2003; Cf. en DE MIGUEL, Pilar y AMELL, M^a Josefa, *Atreverse con la diversidad*, EVD, Estella 2004.

¹³ Amelia VALCÁRCEL, *La política de las mujeres*, Ed. Cátedra, col. Feminismos, Madrid 1997, 89.

¹⁴ Marcela LAGARDE, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Ed. Horas y Horas, Madrid 1996, 215.

¹⁵ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Los Caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Ed. Sal Terrae, Santander 2004.

¹⁶ *ibid*, 113.

¹⁷ *ibid*. 117.

¹⁸ *ibid*. 129.

¹⁹ Como en el apartado anterior voy a centrarme en Elisabeth Schussler Fiorenza, sobre todo en las mismas obras que ya hemos utilizado (*Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1996 y *Los caminos de la Sabiduría*, Sal Terrae, Santander 2004).

²⁰ Hay que decir que en su obra *Los caminos de la Sabiduría*, Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA incorpora algunos pasos respecto de los que exponía en obras anteriores Aquí no los hemos introducido.

²¹ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo*. Trotta, Madrid, 1996, 72-75.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- BERNABÉ, Carmen, “Biblia” en Mercedes Navarro (ed.), *10 mujeres escriben teología*, EVD, Estella 1993.
- CADY STANTON, Elizabeth (ed.), *La biblia de las mujer*, Cátedra, Madrid 1997
- GADAMER, H. Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.
- Id. *El giro hermenéutico*. Cátedra, Madrid 2001.
- HABERMAS, Jurgen, *Coneixement i interès* Edicions 62, Barcelona 1987.
- Id., *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid 2002.
- GILGILLAN UPTON, Bridget, “Feminist Theology as biblical hermeneutical” en FRANK PARSONS, Susan, *Feminist Theology*, Cambridge University 2002.
- DE MIGUEL, Pilar, *Prácticas de interpretación bíblica. Una guía de lectura de “Pero ella dijo” de Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Xirimiri de Pastoral IDTP, DDB, Bilbao 2004.
- NAVARRO, Mercedes y DE MIGUEL, Pilar, *10 palabras clave en teología feminista*, EVD, Estella 2004.
- SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Bread not Stone*, Ed. Bacon Press, Boston 1994.
- Id. *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989.
- Id. *Pero ella dijo* Trotta, Madrid 1996.
- Id. *Cristología feminista crítica, Jesús, hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.
- Id. *Sharing her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context*, Ed. Bacon Press, Boston 1998.
- Id. *Los caminos de la sabiduría, una introducción a la interpretación feminista de la biblia*, Sal Terrae, Santander 2004.
- TÁMEZ, Elsa, “Hermenéutica feminista latinoamericana. Retrospectiva” en MARCOS, Silvia (dir.) *Religión y género*, Trotta, Madrid 2004.
- TRIBLE, Phyllis D. “Hermenéutica Feminista y Estudios Bíblicos”, en LOADES, Ann (dir.), *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997.
- Id., *Text of Terror* SCM Press, London 2002.

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA FEMINISTA

*Trinidad León Martín
Facultad de Teología de Granada*

EFETIA

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA FEMINISTA

0. INTRODUCCIÓN

Esta “introducción” a la *teología sistemática feminista* (TSF) forma parte de una muy concisa aproximación a algunas de las cuestiones más relevantes que nos plantea a las mujeres (y por ende, aunque en otro sentido, también a los hombres) la fe cristiana, comprendida dentro del marco de la *teología sistemática tradicional*, es decir, el cuerpo conceptual en el que durante casi veinte siglos se desarrollaron las imágenes de Dios, la revelación en Jesucristo, la Iglesia como comunidad creyente, su liturgia y su culto; la idea de la humanidad y de la entera creación, etc. La mayor parte de las mujeres que hacemos teología elaboramos ese pensamiento a partir de las experiencias más existenciales, como el ser agentes de pastoral misionera, trabajadoras sociales, profesoras de Instituto o Facultad, y/o madres de familia, generalmente articulamos la acción con el estudio y éste con la lucha por hacer que nuestra experiencia teológica consiga ser experiencia de Iglesia y, por lo tanto, saber teológico plenamente autorizado.

El cuerpo teológico-doctrinal que nos ocupa tiene un camino menos trillado por las mujeres que el bíblico, menos trabajado conceptualmente y, por lo tanto, más vulnerable a la crítica de algunos teólogos encorsetados en la *masculinidad*, más o menos explícita, de la palabra teológica. Influye en ello, sin duda, el hecho de que con la teología sistemática nos introducimos de lleno en el ámbito que el Magisterio considera poco menos que intocable: las cuestiones dogmáticas. Para las mujeres es, como casi todo, doblemente difícil abordar creativamente el cuerpo doctrinal de la Iglesia sin ponernos casi al límite, en los bordes, de la tradición teológica que en él se encierra.

La TSF viene asumiendo la tarea de vincularse al “Depósito de la fe”, contenido y transmitido en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia, reconociendo la interesada interpretación que de él se ha hecho a favor de una parte de la humanidad (el varón), subestimando a la otra (la mujer), tanto como el esfuerzo de mostrar la dificultad que toda palabra humana encie-

rra cuando pretende “decir a Dios” desde unos parámetros en los cuales, obviamente, cuenta y mucho lo cultural e incluso los intereses políticos. Si, en general, el lenguaje analógico (*sí, pero no, porque totalmente diferente...*) forma parte del proceso de comprensión de la revelación Divina, la TSF asume, además, el compromiso de mostrar que el lenguaje en el cual se ha venido diciendo las cosas de Dios puede llegar a ser, con frecuencia, además de analógico, exclusivo y opresivo.

En el recorrido metodológico que propongo para esta aproximación a la teología sistemática feminista intento, sumando mi esfuerzo al de muchas otras mujeres teólogas, académicas o no, articular el método asumido por el feminismo, llamado de *de-construcción*, con el método *hermenéutico crítico* que tiene en cuenta tanto la inteligencia como el compromiso de las mujeres en el estudio de la historia de la Salvación vivida en Iglesia. De acuerdo con esta intencionalidad metodológica, creo que es necesario afrontar este estudio con la mirada puesta en un horizonte interpretativo que se construye en la medida en que se afirman los cimientos de la fe y, a la vez, se liberan los muros levantados por el carácter claramente androcéntrico¹ de la Tradición. En este sentido, “Como a las teóricas feministas, a las teólogas nos corresponde la tarea de analizar los sesgos androcéntricos, patriarcales y sexistas de la teología tradicional y moderna en los contenidos, en los significados inscritos en el lenguaje, la práctica de la investigación y los mecanismos de exclusión”².

A pesar de los avances logrados por las mujeres en todos los ámbitos de las relaciones humanas, todavía no se ha alcanzado, ni mucho menos, todo el desarrollo deseado, ni siquiera el necesario para cambiar significativamente los espacios que secularmente corresponde a uno u otro sexo. Esto es así, incluso, y más, dentro de nuestra propia comunidad de fe. Si los cambios sociales y religiosos no terminan de ser satisfactorios, allí donde se pone empeño en que éstos se produzcan, imaginemos la total indiferencia y el malestar que estos “gritos” por la liberación de *lo femenino* pueden producir en ámbitos en los cuales no se tiene la menor intención de que cambie absolutamente nada... La experiencia teológica de las mujeres en la Iglesia ha crecido a la sombra de la mística (Hildegarda de Bingen, Hadewich de Amberes, Juliana de Norwich, Teresa de Jesús, Ángela de la Cruz), pero se ha reservado prudentemente el acercamiento al decir dogmático acerca de Dios o del hombre. Sabemos los motivos: la nuestra es una palabra poco autorizada y muy sospechosa (Canciller Jean Gerson, s. XV)

I. LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA Y SUS CARENCIAS

La teología sistemática o dogmática³, está compuesta por un amplio cuerpo de conocimientos teológicos enraizados en la más estricta tradición teológica cristiana. Las diversas disciplinas ligadas por el dogma y las profesiones de fe: cristología, antropología, Trinidad, eclesiología, mariología, etc. ahondan sus raíces en los primeros tratados teológicos de la patrística, especialmente a partir del siglo II-V, con Ireneo de Lión (s. II) y Agustín (s. IV-V) como grandes representantes; pero se consolidan como una estructura con identidad propia a partir del siglo XI - XIII, en los tiempos en los que la Inquisición (ahora Sagrada Congregación para la Fe) afirma su “celosa vigilancia” por la pureza de los contenidos de la fe y sus expresiones teológicas, a la vez que los intereses políticos de la jerarquía eclesial, encontrando en Tomás de Aquino un perfecto sistematizador entre la filosofía aristotélica y la doctrina teológica agustiniana, sobre todo.

1. Los primeros impulsos: una búsqueda liberadora desde la experiencia vital de las mujeres

A impulsos de la fuerza de la exégesis feminista, se va atesorando, paulatinamente, una nueva comprensión de las verdades más profundas, transmitidas por la tradición cristiana. Se trata de un movimiento teológico *sistemático*⁴ que tiene un cierto origen común con los llamados “Estudios de Mujeres” (*Women's Studies*), las mujeres consideradas como agentes directas de los estudios y no solo como objetos de estudio por parte de los varones; y, sobre todo, con los estudios sobre la “Biblia de las Mujeres” (*Woman's Bible*) que surgen a partir del compromiso de un grupo de mujeres cristianas norteamericanas, encabezadas por Elizabeth Cady Stanton, a finales del siglo XIX.

En el contexto de la producción teológica inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II, hubo una fuerte reflexión contextualizada de la teología, sobre todo en la Europa anglosajona, se trata de las llamadas *teologías del genitivo* (teología del trabajo, teología de la esperanza, de política...), siendo éste *genitivo* una mirada sectorial y concreta sobre algunos temas relevantes del momento, entre ellos se afronta la llamada “teología de la femineidad”⁵ como un aspecto más a tener en cuenta, pero no a resolver. La teología feminista es bastante crítica frente a este tipo de perspectivas teológicas *de la realidad* y no las acepta, por lo que conllevan de pasi-

va aceptación y condescendencia frente al sistema tradicional teológico. Esta actitud se entiende si tenemos en cuenta que son varones y, normalmente, clérigos, quienes toman la iniciativa de esa teología sobre la experiencia de las mujeres, y la llevan a cabo.

A partir de los años cincuenta, y concretamente después del movimiento de renovación surgido del Concilio Vaticano II, se produce un despertar teológico católico feminista que tiene como abanderada a la teóloga Mary Daly y su obra *La Iglesia y el segundo sexo* (1968), que representa el primer estudio católico articulado como respuesta a los escritos feministas de vanguardia de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (1949), de Betty Friedan, *La mística de la femineidad* (1963), y de Kate Mollet, *La política del sexo* (1969). Mary Daly, siendo todavía una joven profesora, puso los cimientos de una mirada de mujer, crítica y falta de prejuicios, sobre la tradición bíblica y eclesiástica. Esta obra fue acicate para muchas otras teólogas feministas de su tiempo. Posteriormente la autora mencionada ha asumido una postura mucho más radical frente a la tradición cristiana; en su obra *Más allá de Dios Padre* (1973) y más tarde con el artículo *El coraje de partir* (1977) hizo una fuerte crítica al cristianismo, desbancándose definitivamente de lo que considera fruto de una ideología y una sociedad absolutamente machista, la Iglesia.

Mucho más ambiciosa y beligerante que la inicial “teología de las mujeres”, la teología feminista (*feminist theology*) y la teología *mujerista* (desarrollada en Estados Unidos por mujeres de origen latino, en una cierta crítica al término “feminista” que suponen despectivo y heredado del androcentrismo), se constituye y se afirma en confrontación crítica a las relaciones derivadas de la comprensión y vivencia de los orígenes veterotestamentarios de la fe, crítica que avanza, no sin dificultad, en la medida que experimenta una profunda transformación frente a lo que se percibe como hegemonía teológica del androcentrismo *kiriarcal*⁶, dentro de la tradición cristiana.

En nuestro tiempo, en los albores del siglo XXI, ha surgido un grupo de teólogas cristianas bien cualificado en todas las ramas de la exégesis y de la teología, capaces de afrontar la tarea de descombrar todos los esquemas y contenidos del saber teológico. Este grupo no ha dejado de crecer, no sólo en Inglaterra, Alemania o Estados Unidos, como venía siendo costumbre, sino también y muy activamente, en la Europa del sur⁷, del norte y del este, en los países asiáticos, africanos⁸ y latinoamericanos. Las muje-

res creyentes, dentro de la universalidad y pluralidad de la Iglesia, están desarrollando una aproximación a la reflexión teológica crítica que, a partir de los años 70 del siglo pasado, ha asumido la tarea de situar a las mujeres dentro del campo de la exégesis y de la dogmática, tradicionalmente reservados a los varones.

Desde hace algunos años, los “Estudios de Mujeres” (*The Women’s Studies*) han evolucionado hacia lo que se ha dado en llamar “Análisis de género” (*Gender analysis*). Son estudios, talleres y publicaciones acometidos por mujeres en una perspectiva interdisciplinar y dentro de los cuales la teología aporta una clara visión renovadora y de liberación del ser humano⁹. Desde el análisis de género se pone de relieve que el símbolo de Dios *Padre* continúa siendo expresión de una religión que aparta a las mujeres de los ministerios más representativos dentro de la Comunidad. No es de extrañar que las mujeres creyentes, apoyadas en la nueva visión de la teología, intenten buscar en la profundidad de los siglos aquella Divinidad capaz de expresar toda la riqueza de la que ellas se sienten portadoras. Una corriente que nos llega, no con demasiada fuerza, es aquella conocida como “Religión de la Diosa” (*Goddess Religion*) y cuya elaboración teológica tiene como representante a la autora de *The First Sex*, (1971) Elizabeth Gould-Davis que subraya en su obra la prioridad del matriarcado sobre el patriarcado; aunque, para nuestro estudio es mucho más significativo señalar el trabajo de Merlin Stone, *Cuando Dios era mujer* (1976), sobre el culto a la Diosa y su pervivencia en el área mediterránea y celta hasta, aproximadamente el siglo V de la era cristiana. Existe hoy toda una corriente llamada “Espiritualidad de la Diosa” (*Goddess Spirituality*) a la que las mujeres de la Europa del sur no nos hemos acercado, al menos no de manera significativa, que pretende revivir esa presencia originaria en la religiosidad más fuertemente enraizada en el corazón de nuestros pueblos¹⁰.

Este intento de sistematización teológica feminista, bien a su pesar, en ocasiones, o con plena conciencia de ello, la mayoría de las veces, se sitúa en los márgenes de la elaboración teológica tradicional y al borde mismo del mundo académico institucional eclesial. Con todo, para poder intervenir con autoridad y para consolidar nuestro camino teológico, hemos de asumir lo que Elizabeth Schüssler Fiorenza llama “hacernos bilingües”, es decir: “hablar los lenguajes de nuestros ‘padres’ teológico-intelectuales, así como el dialecto de nuestras ‘hermanas’ feministas”¹¹.

Esto supone, como siempre, un doble esfuerzo para las mujeres ante el ya, de por sí, complejo mundo de la teología: el esfuerzo de elaborar nuestro pensamiento y compromiso con la lucha feminista, y tratar de hacerlo dentro de un lenguaje que pueda seguir diciendo la enorme riqueza que contiene la Tradición a la que pertenecemos y nos pertenece, pese a que la teología sistemática tradicional ha predicado con pasión la minoridad de las mujeres frente a los varones, desde Pablo de Tarso y Agustín de Hipona hasta Tomás de Aquino, los “padres” de la teología primitiva, patristica y escolástica, respectivamente. El coraje de la teología feminista consiste precisamente en esto, en saber traducir e interpretar lo más genuino de unos y de otras, sin permitir que llegue a romperse el diálogo, por más que las cuestiones afrontadas creen tensiones de gran voltaje, tanto intelectual como religioso.

2. Elementos para una revalorización de la Teología Sistemática desde una visión no androcéntrica

Señalo a continuación brevemente y conciente de la gran tarea de profundización que esto requiere, algunos elementos que considero necesario articular adecuadamente en este estudio.

- *La Tradición y las tradiciones.* Puesto que la teología sistemática clásica se articula como un cuerpo orgánico que tiene su fundamento en la historia, concebida ésta como *Tradición*, es decir, como un legado espiritual y doctrinal a preservar de generación en generación, el primer elemento para lograr una “re-valorización” feminista de la misma será la Tradición y su contenido sistemático de verdades de fe. En esta Tradición, con mayúscula, se insertan las *tradiciones*, las distintas miradas, expresiones y experiencias universales y particulares, sobre las que ha pivotado la comprensión del cristianismo, sobre todo a partir de los acontecimientos posteriores a los primeros años del siglo IV, con la hegemonía de Constantino y su supuesta conversión a la fe de los seguidores del Cristo. La aproximación feminista a la Tradición tiene como objeto recuperar la memoria de los hechos y acontecimientos en los que las mujeres fueron testigos indiscutibles, y por tanto, autorizadas. Se trata de una labor creativa y a la vez comprometida con la entera comunidad eclesial, universal y plural¹².

- *La Escritura, como narración testimonial,* sin la cual no sería posible reconocer los cimientos de esta religión que se entiende a sí misma como revelación de la misma Divinidad en la historia. Dentro del método de la sistemática tradicional, Escritura, Tradición y Magisterio constituyen

los pilares sobre los que se levantan los diferentes Tratados. En la TSF que nos proponemos avanzar, la Escritura (los Testamentos judeo-cristianos) ocupa, sin duda, un espacio primordial, sea para *deconstruir* la interpretación androcéntrica y la fuerza dada a lo que, sin duda, es una narración existencial de las distintas visiones que se tienen de la Divinidad en relación con la historia y la humanidad, sea para *reconstruir* un nuevo espacio relacional a partir de esas experiencias narradas y de las vividas por nuestra propia generación¹³. En este sentido, la TSF va irrenunciablemente unida a los estudios de la exégesis y la teología bíblica feminista, teniendo como reto entroncar, lo cual no significa exactamente armonizar, estos estudios con el estudio de la Tradición y la interpretación autorizada del Magisterio de la Iglesia.

- *Las epistemología de las “políticas del poder” (conocimiento de lo político, cultural, económico, religioso...)*. La teología clásica ha articulado una serie de afirmaciones dogmáticas que han servido tradicionalmente para mantener en pie toda una estructura que, desde su raíz, se corresponde mucho más con la forma de ejercer el gobierno civil y político (e incluso, a lo largo de la historia, militar) y económico en la sociedad greco-romana que a aquella manera contrastante de presidir y gobernar la Comunidad creyente que propone Jesús en los evangelios (*Lc 22, 24-27*).

El carácter “político” (de ejercicio del poder en todas sus dimensiones) que tiene la teología tradicional y que asume la teología sistemática feminista, es incuestionable. Como mujeres que tratan de hacerse consientes de la subordinación social y religiosa vivida por nuestras antepasadas, no podemos renunciar al ejercicio de poder y, sobre todo, de *empoderamiento*: “poder” simultáneamente externo e interno¹⁴, que conlleva el estar *de otra manera* dentro de la Iglesia: de manera, entendemos, más activa y más directiva. Las teólogas feministas tienen claro que el enemigo a vencer no son exactamente los hombres, en cuanto hombres, sino los sistema de *poder excluyente* que se han creado a lo largo de la historia, contando con la aquiescencia o el silencio de las mismas mujeres, por reverencia o por temor: “El enemigo, en cualquier caso, no son los varones en cuanto tales, sino unos sistemas y formas de pensar que infravaloran y abusan de la genuina naturaleza humana de las mujeres con todas sus diferencias...”¹⁵. Reconocemos el poder mediador de la autoridad y consideramos que ésta no puede ni debe ser reservada por más tiempo a sólo una parte de la humanidad o de la Comunidad creyente. La Iglesia, como institución humana que es, en gran medida, lejos de situarse fuera y por encima del conoci-

miento y la comprensión de los creyentes, ha de verse realmente como espacio de encuentro y de mediación, un lugar capaz de gestar en la tierra una imagen contrastante del “Reino de Dios”, en la que se reconozca la humanidad una y plural, igual y diferente; de lo contrario, la Iglesia misma corre el riesgo de perder ese sentido testimonial contrastante que le otorga el ser depositaria del Mensaje proclamado por Jesús de Nazaret.

- *El método y la metáfora feminista.* Hay una crítica, a veces velada, explícita otras, por parte de algunos teólogos y pensadores cristianos, que supone a la teología feminista falta de profundidad y de método¹⁶. En verdad, no es fácil, en el curso de pocos años, intentar ponerse a la altura de veinte siglos de elaboración teológica. Y sin embargo, ¡lo estamos haciendo! Quizás sea esto lo que más interpele a nuestros compañeros de camino. Tal vez nuestro método, para ser totalmente válido, deba armonizar más y mejor nuestras experiencias y nuestro empeño académico, aunque no deje de ser incomprendido por quienes están lejos de vivir nuestra experiencia, sencillamente porque no tienen la gracia (el don, el carisma) de ser mujeres. El método feminista supone ir mostrando los sesgos *kiriarcales* y *androcéntricos* de nuestra tradición teológica y del cristianismo, en todas sus dimensiones: doctrinales, litúrgicas, existenciales..., a la vez que va construyendo la nueva hermenéutica junto a un nuevo cuerpo epistemológico que responda tanto a las experiencias “teológicas” de los hombres como de las mujeres.

Dado que los *sesgos androcéntricos* del método teológico tradicional pertenecen al modo de pensar acerca de Dios y de la humanidad, propios de nuestra cultura de raíces greco-romanas y judías de los primeros siglos de la era cristiana, desenmascarar sus incoherencias y falacias se convierte en una tarea arriesgada, aunque no imposible. Sin muchos apoyos en la tradición escrita y menos en el ejercicio de la autoridad, no nos queda más remedio que avanzar por donde intuimos que van las pisadas de la historia, las huellas de muchas mujeres que no han podido sentirse plenamente reconocidas como “imagen” de la Divinidad, pero siempre han sido y se han sabido “metáfora”, palabra utilizada, como todo lo que se refiere a la Divinidad, *in-apropiadamente*¹⁷. Una cosa nos parece obvia, la teología feminista es, por naturaleza, *metafórica*, nace de una *in-adequación* y se sabe siempre *inadecuada*. Desde ahí queremos elaborar *una teología sistemática* mucho más experiencial, kerigmática y capaz de llegar a la vida de los hombres y mujeres creyentes, personas, que tienen que levantar los ojos cada día para poder ver a Dios, y también para verse a sí mismas...

II. UN ESBOZO DE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA FEMINISTA, INCLUSIVA

El cuerpo central de la teología clásica o tradicional se encuentra entrelazado por los contenidos teológicos más directamente relacionados con el “dogma” o las verdades de fe, que los creyentes deberían conocer y, sobre todo, vivir, como, por ejemplo, la Trinidad Divina. No obstante, la “sistemática” es también la reflexión más puramente abstracta y, por ende, la más difícil de comprender y de acercarse a la praxis real de los creyentes, aunque, en realidad, debería nacer de ella, de lo que el pueblo cree, vive y celebra.

Las teólogas feministas tienen en este compendio de tratados teológicos un gran reto y, desde donde yo lo veo, también nuestra mayor posibilidad para afirmar una verdadera hermenéutica y conocimiento, por más que sea totalmente analógico, de la *Divina Sabiduría*, que se dice compasivamente en nuestra realidad criatural y nos dice con gratitud absoluta en su Divina intimidad.

1. Antropología Teológica: la Creación reconstruida en la Gracia

La diferencia entre los estudios teológicos feministas y los estudios teológicos tradicionales se encuentra en la manera de afrontar el simbolismo central del cristianismo: el decir acerca de Dios y de la humanidad. En este decir, y pese a la afirmación contraria, el género (sexo) se presenta como una categoría analítica de la condición y de las relaciones humanas; de hecho, la referencia simbólica se desarrolla de tal manera en la cultura y en la religión que tal categoría cobra el significado y la referencia propia de lo divino o sagrado. Es competencia de la teología en general, pero feminista en particular, recuperar la conciencia teológica de “imagen de Dios” que corresponde a la entera humanidad (varón-mujer).

La antropología cristiana, sustentada en las páginas de la Escritura (*Gn 1-2*) ha generado la gran falacia androcéntrica. Al igual que ocurre en el modelo andrógino de la humanidad, la *antropología teológico-histórica* no tiene en cuenta la importancia del dato positivo que aporta la *corporalidad diferencial* del hombre y de la mujer y ha hecho de esta diferencia el soporte de un *androcentrismo biológico* completamente discriminatorio, que recurre al dato revelado para otorgar una base creíble al propio debate teológico cristiano. Con todo, el nexo indispensable entre la realidad de una

humanidad única, “imagen y semejanza” del Creador y la subordinación y ocultamiento de las mujeres, nos viene dado a través de los datos y de la riqueza teológica que contiene la Tradición cristiana. De ahí que la hermenéutica y la epistemología (interpretación y conocimiento) feminista sean actitudes crítico-constructivas, más que meros actos de comprensión de la abstracción, y estas actitudes acompañan todo el proceso metodológico de nuestro quehacer teológico.

1.1. Una antropología teológica de la minoridad y de la subordinación

De los relatos del Génesis, capítulos 1 y 2, Agustín extrae la idea de una “cierta” igualdad entre el hombre y la mujer, mostrándose contrario a la interpretación alegórica que subraya la completa subordinación de la mujer al hombre. La concepción platónica y neoplatónica utilizada por Agustín¹⁸ funciona, sin embargo, como una sutil negación de la femineidad. La mujer no llega a ser perfecta “imagen” de Dios, a la par que el varón, porque todo lo femenino está vinculado a la materialidad y, por tanto, a la carne y sus pasiones (sexuales), la debilidad y la imperfección de la naturaleza, mientras que el varón está emparentado con el espíritu, la inteligencia y todo lo que supone perfección. El hombre, de por sí, aún estando solo, es la perfecta y plena “imagen de Dios”, mientras la mujer, en la medida en que está destinada a ser su auxilio (*Gn 2, 18-22*), sólo es “imagen” de Dios unida a su marido... Esta interpretación intenta explicar, así mismo, el texto paulino de (*1Cor 11, 7-15*) que asegura el sometimiento de la mujer al varón, que es “su cabeza”.

En la antropología teológica tradicional, como en la teología en general, el pensamiento del dominico del siglo XIII, Tomás de Aquino¹⁹ ha sido el maestro indiscutible. Tomás alcanza una visión más completa de la naturaleza humana que Agustín, pero se queda, si cabe, aún más atrasado en lo que a la mujer se refiere. Las consecuencias de esta perspectiva antropológica tomista aún las estamos sufriendo en la Iglesia del siglo XXI. Toca ahora determinar cómo esta mirada desenfocada puede ser corregida y enriquecida por la antropología teológica feminista. La “gran falacia androcéntrica” que se había instalado en todos los estratos de nuestra realidad relacional: social, política, económica y religiosa, ha conectado ya con su fondo y ahora hemos de salir de ella, por el mismo espacio por el que entró: el ámbito de lo sagrado y de la religión.

Los recursos para este debate y para la recuperación de la memoria, largamente perdida sobre la presencia-identidad (sin presencia no hay identidad) de

una parte de la humanidad, se encuentran, obviamente, en la misma tradición antropológica eclesial. Nunca, entendemos, fuera de ella. El carácter androcéntrico de la antropología teológica debe pasar de la injusticia de la subordinación a la justicia de la igualdad en la diferencia, o la unidad en la pluralidad, que se predica (analogicamente) tanto de Dios como de la humanidad.

1.2 De la subordinación al sometimiento, del sometimiento a la liberación

De la subordinación al sometimiento sólo hay un pequeño paso. Y ese paso se dio, precisamente, en el ámbito de una cultura que se dice depositaria del mensaje *contrastante* del Reino: la cultura que surge en el seno del cristianismo. F. Nietzsche, “teólogo de la muerte de Dios” por excelencia, acercándose bastante al pensamiento de los “padres” de la antropología teológica cristiana afirmaba: “El hombre debe considerar a la mujer como propiedad, un bien que es necesario poner bajo llave, un ser hecho para la domesticidad y que no tiende a su perfección más que en esta *situación subalterna*”. Del sometimiento paulino y agustiniano tomista se ha pasado con relativa facilidad a la tiranía, a la pura *domesticación* del ser humano por el ser humano ¿Cómo superar la barrera de la desigualdad impuesta a la riqueza de la diferencia humana? ¿Cómo lograr que los hombres reconsideren la necesidad de “no estar solos” ante la construcción de una humanidad que se dice, toda entera, como “imagen y semejanza” de la Divinidad?.

La antropología teológica feminista, en el intento de dar respuesta a cuestiones de este tipo, va logrando un nuevo enfoque del ser humano y de su entorno relacional y, a la vez que los datos de la Tradición son reconocidos, éstos vienen siendo cuestionados y confrontados, despojándoles así del pretendido ropaje de neutralidad hermenéutica e incluso “política”, atribuyéndoles toda la carga de poder androcéntrico que han acumulado. Esta confrontación tiene un enorme efecto liberador para las mujeres. Sólo la experiencia apasionada de las mujeres puede superar el fondo programático de una cultura tan profundamente androcéntrica como la derivada del pensamiento helénico, asumido y sacralizado por los teólogos clásicos del cristianismo.

Subrayando el principio de la *diferencia* buscamos subrayar lo que en principio parece disminuir el valor del ser y la corporeidad femenina, para mostrar que en esa identidad-diferente se encuentra, precisamente, la “ima-

gen y semejanza” de las criaturas al Criador, tal como lo expresa el texto de Gn 1,27. “Aunque la condición de varón y de mujer supuestamente son ‘hechos dados’ biológicos y naturales, en realidad son normas culturales apoyadas por sanciones sociales. Sin embargo, se aceptan como ‘datos’ naturales, universales, ‘comunes’, u ordenados por Dios”²⁰. La tarea que nos compete como teólogas es, lo repetimos una vez más, la de poner en evidencia las fuentes culturales de la Tradición, para buscar en ellas lo que quedó expresado de manera errónea, manipulado por la carga cultural que arrastraba y desgajado del criterio contrastante del Evangelio. Se trata de interpretar hoy los sesgos androcéntricos introducidos en la visión cristiana del ser humano, llevando a cabo “el desplazamiento desde una interpretación androcéntrica hacia una interpretación feminista del mundo”²¹. Este esfuerzo intelectual y creyente tiene como finalidad última recomponer la mirada del ser humano sobre sí mismo y sobre su relación con la Divinidad, realidad que lo dignifica desde lo más originario de su identidad antropológica.

Desde la perspectiva de una teología antropológica feminista, las raíces del pecado que dañan la comprensión benevolente de la humanidad desde su origen, deben ser re-situadas allí donde realmente se encuentran: en la violencia ejercida por una parte de la humanidad sobre la otra, en el maltrato y el desprecio de lo más semejante, no en el ejercicio de la libertad ni mucho menos en el deseo de llegar a ser aquello que somos por gracia: “imagen y semejanza” de Dios (*cf Gn 3-4*). Decididamente, la tradición bíblica-cristiana que determina la comprensión de vida y de la muerte, de la gracia y el pecado, de la igualdad y la diferencia, de la tierra y el cielo, del hombre y de la mujer, tiene que ser revisada a fondo y serenamente acrisolada y despojada de todo sesgo de violencia patriarcal²², sólo así las mujeres podremos recuperar el lugar “teológico” que nos corresponde dentro de la manifestación gloriosa de la humanidad, creada toda ella desde el buen hacer Divino y desde la generosa benevolencia manifestada en la creación de todas las criaturas (*Gn 1-2*).

Creemos que en la medida que caiga el ídolo levantado sobre el polvo del desierto de nuestra existencia humana, se pondrá de nuevo de relieve la belleza de la imagen que Dios crea con sus propias manos, en el seno de su propia morada, y llena de su propia *Vitalidad*. La Gracia es un aliento de transformación que Dios no deja de insuflar en nuestra condición “natural”. Dentro de esta dinámica de la gratuidad, la figura de la mujer (mujeres) no

hace sino descubrir al varón (varones) su propia identidad, de valor infinito dentro de toda la creación. Si esta relación gratuita y de plena igualdad humana continúa siendo negada en la Iglesia, no será porque la Divina Presencia no nos haya hecho ver nuestra situación a lo largo de la historia sino porque continuamos negándonos a ver su luz en nuestra propia realidad.

Según el dato bíblico, la presencia de las mujeres es presencia *transformante* y agraciada desde la que se comprende también el varón, pero, desgraciadamente, puede ser también, lo vemos y lo sufrimos, una presencia *rechazada* (Gn 3).

2. Cristología: La Sabiduría que “nace de mujer”

La cristología feminista apunta hacia el encuentro con la *Sophia* (Divina Sabiduría) a través de un método de aproximación a la revelación de la Divinidad en Jesucristo, “nacido de mujer” (Gal 4,4) y su proyecto de salvación, des-estructurando el discurso definitivo, con frecuencia ambiguo, desencarnado y abstracto que con frecuencia está presente en los manuales de la cristología tradicional, enraizada en el método aristotélico y en la escolástica. Reconociendo a Jesús como “el hijo de Miriam y el profeta de la Divina Sofia”, la teología feminista intenta crear un espacio teórico que explique la experiencia cristo-soteriológica desde las mujeres, despojando a los discursos cristológicos de su constante referencia a lo masculino y sus prácticas excluyentes²³.

Este marco de referencia tradicionalmente androcéntrico de la cristología, sin embargo, viene sustentado por tantos pretendidos fundamentos “revelados” que difícilmente una perspectiva inclusiva, como lo es la teología feminista, obtendrá carta de validez sin antes mostrar los equívocos cristológicos, crecidos a la sombra de la cultura helénica y al margen de la figura concreta de Jesús de Nazaret, marginal y potencialmente subversivo.

2.1. Por los caminos de la crítica feminista sobre la cristología tradicional

La cristología feminista²⁴ que nace del encuentro creyente con el hombre de Nazaret y su proyecto de Reino, se ve ante la necesidad, no sólo de reconocer la persona de Jesús en su condición de Verbo encarnado sino de desenmascarar las líneas de fuerza ejercidas sobre las mujeres, precisamente a partir de la figura humana del Cristo. Las diferencias “naturales” fun-

cionan de tal manera que justifican, tanto la hegemonía del sexo masculino como la dominación sacral que éste ejerce en nombre del *Hijo de Dios*, encarnado como varón.

Los estudios de cristología feminista²⁵ ponen de relieve la necesidad del *cambio de paradigma*, de modo que el sistema sexo/género no continúe actuando como una esencia metafísica revelada superior en la masculinidad e inferior en la femineidad. El único marco de referencia interpretativo de la salvación en el hombre Jesucristo debe abarcar la entera humanidad (hombre y mujer) y sólo desde ahí es posible entender la figura humana concreta de aquél que es *la Palabra-Verbo* de la Divinidad.

El método feminista deconstructivo, en cuanto a la cristología se refiere, afronta, en un primer momento, el análisis crítico del discurso de la cristología tradicional, poniendo de relieve los sesgos de la dominación imperial que éste discurso asumió durante los siglos IV y V de la era cristiana y del modelo posterior que imita el ejercicio del poder feudal, propio del Medioevo. Se verá, por ejemplo, que el dogma cristológico de la divinidad-humanidad de Jesús, concretado en Calcedonia (451) expresa más la preocupación del emperador de turno por mantener la unidad del decadente imperio romano, que la conciencia viva e íntima que Jesús tiene de ser y actuar como hijo-enviado del “Padre” y lo que sus discípulos y discípulas aprendieron e intuyeron de esta conciencia de Jesús. Despojando a Jesús de Nazaret de los poderes “vicarios” kiriarcales, nos queda la historia de un hombre que vive volcado a la realización del Proyecto del Reino y, desde él, es capaz de mostrar la fuerza de la Divinidad que lo habita y de la que es Mediador veraz.

Jesús-*Sophia*, como expresión de la Sabiduría divina en términos comprensibles y liberadores, totalmente inclusivos (*Sab 7, 22s*), es la aproximación epistemológica que la teología feminista sugiere y elabora, sin dejar de tener en cuenta que el proyecto del Reino sigue siendo una llamada al seguimiento y al discipulado, aún hoy. En las Escrituras cristianas, las mujeres descubren, no sólo que Jesús es el Señor, sino que ese Señor está con los marginados, que se hace unos de ellos y se mantiene como uno de ellos incluso ante la muerte y muerte violenta (la cruz). Las mujeres creyentes seguimos admirando al coraje expresado por Jesús a la hora de llamarnos a estar junto a él desde el principio hasta el fin (*Mc 15, 40-41*). No vemos en la Escritura, como relato testimonial, ningún dato que nos permi-

ta aventurar que Jesús instituyó otra clase de poder o de jerarquía que la del amor compasivo y liberador. No está demasiado lejos la idea de que algunos varones no han sobrepasado el nivel *dominante* que tenían los senadores del imperio o los “vicarios” del emperador; no pocos se expresan como dueños y señores de las parroquias o comunidades locales y a mantener este estado de cosas, casi siempre, contribuimos las mujeres.

Esto es lo que, desde una cristología enraizada en la experiencia de Jesucristo como Palabra salida del Seno de la Divina Sabiduría, tiende a cambiar. La cristología sistemática tradicional, que se preocupa por mostrar la figura de Jesús-Cristo arbolado de la autoridad divina, autoridad que se ejerce como “poder” sacralizador del poder del varón, hace tiempo que carece de sentido, incluso para el ámbito cultural cristiano tradicional, pero no por ello se ha dado el paso decisivo hacia el encuentro liberador con el *Jesús-Sabiduría*, en el que la humanidad entera, hombres y mujeres podemos encontrar el paradigma de ser humano libre y liberador. En este sentido, y yendo a la búsqueda de esa cristología incluida dentro de los modelos de Dios-*Sabiduría*, consideramos interesante seguir los estudios feministas norteamericanos, sin descuidar una mirada atenta a los aportes de las teólogas latinas (españolas e italianas, principalmente) y latinoamericanas mencionadas en estas páginas.

Prestar atención a las pautas de la cristología feminista actual nos permitirá ir más allá incluso de los márgenes androcéntricos de nuestra cultura cristológica, tan influenciada por las definiciones conciliares de los siglos IV y V, para reconocer la universalidad que encierra el símbolo bíblico de la *Sabiduría*, símbolo que se manifiesta en la experiencia religiosa de los *hijos e hijas de Sara* y se extiende al corazón de toda experiencia religiosa, sobre todo de aquellas que tienen al Amor como centro y matriz gestante de toda vida.

2.2. Hermenéutica y epistemología de la nueva perspectiva cristológica feminista

La interpretación y el conocimiento de la nueva perspectiva cristológica propuesta por las teólogas invita a superar el tejido milenario de las estructuras de sexo/género a la hora de escuchar la Palabra (Jesucristo) que nos dirige la Sabiduría divina y de descubrir su implicación histórica, hasta “dar la vida”, en una entrega que recorre la eternidad y se concretiza en el

corazón de cada ser humano. Para ello se han tener en cuenta, recorrer y superar concienzudamente lo que Schüssler Fiorenza llama los *cuatro niveles* del sistema sexo/género tan presente en la cristología tradicional²⁶: el nivel *sociopolítico*, el tejido de estructuras que interaccionan entre sí de manera dicotómica y disociativa: Iglesia-mundo, hombre-mujer, etc.; el proceso de *feminización* ministerial, entendido éste como riesgo de degeneración de la autoridad y categoría del patri-kiriarcado dogmático, las *analogías* antropocristológicas que no consideran a las mujeres partícipes ni mucho menos representantes de la plenitud humana del Cristo y, por fin, el *sistema lingüístico* que consolida todo el engranaje androcéntrico del cristianismo.

La hermenéutica y la epistemología cristológico feminista se configuran hoy a partir de los estudios de mujeres cristianas y, algunas consideradas postcristianas²⁷, que han llevado sus cuestiones más allá de la apologética tradicional, para adentrarse en lo que implica la vida de las mujeres y de sus entornos familiares y sociales, entornos, con frecuencia, violentos y cargados de experiencias dolorosas para ellas. En estos entornos: de dominación de la figura paterna o del señor, de violencia racial o de discriminación sexual, la figura de la masculinidad de Jesucristo puede plantearse como problema irresoluble. No obstante, la hermenéutica feminista de la figura concreta del judío Jesús y de su proyecto sobre la *Basileia* divina, pueden llevarnos a una epistemología o conocimiento del hecho salvífico que se cumple en cuanto abarca y se realiza en los hombres y mujeres que acogen y viven ese proyecto a través de los siglos, antes y después de Cristo.

En este sentido, afirma la autora con la cual Schüssler Fiorenza viene dialogando en la obra citada: “Jesús entendido como el Cristo, el representante de la humanidad liberada y Palabra liberadora de Dios, manifiesta la *kénosis del patriarcado*, el anuncio de la nueva humanidad por medio de un estilo de vida que descartaba el privilegio de casta jerárquica y habla en nombre de los más humildes”²⁸. Lo que importa no es la masculinidad de Jesús sino su opción por los marginados y su acción liberadora. Entonces, el cristianismo no puede decirse de otra manera que haciendo esta misma opción y realizando estas mismas acciones.

La *Palabra-Sabiduría* se dice siempre como Verbo, es decir, como acción salvífica, dentro de la historia; es dinámica y nunca se deja encerrar en la concreción definitiva y absoluta del “nombre” o sustantivo²⁹. En Jesús,

el Dios que hace pueblo, que se une en alianza con él, que perdona, que sana, que es compasivo, que libera, que bendice, sigue actuando de manera incomprensible para los engranajes del poder. En Jesús la discriminación está a favor de los discriminados; es obvio quiénes son sus predilectos y es obvio que las mujeres ocupan un lugar inimaginable en su grupo: son seguidoras, diaconisas y apóstoles, tanto de la cruz como de la resurrección.

En definitiva, la cristología sistemática feminista, como la cristología tradicional, toma de la Escritura cristiana los datos que nos acercan a la condición humana concreta de Jesús, pero a sabiendas de que esa humanidad masculina supone una verdadera *kénosis* de la Divinidad en la que la *Palabra-Sabiduría* se dice en la historia precisamente entre la humanidad más indigente. Reconocer que Jesús, el varón, no está entre los varones que esgrimen su masculinidad como arma de poder, sino entre aquellos y aquellas que sufren la tiranía del poder y la indigencia de la condición humana. Esto permite recuperar, desde esa condición kenótica del Cristo, toda la experiencia sufriente del hombre Jesús de Nazaret, que ve y libera el sufrimiento de las mujeres, llevando el proceso metodológico hacia la sistematización de lo que las mujeres entienden como *resurrección*: la transformación de todos y cada uno de los sistemas patriarcales, comenzando por el más cercano y, con frecuencia el más poderoso: el poder religioso.

3. *Trinidad: el Misterio de Comunión que nos abraza*

El lenguaje cristiano sobre “Dios” se ha cargado a lo largo de los siglos de unas fuertes connotaciones masculinas o androcéntricas, absolutizando una simbología única “Padre” y un lenguaje único “Dios”, ha oscurecido la infinita pluralidad del Misterio divino. La teología sistemática feminista hace una dura crítica al lenguaje tradicional sobre Dios, a la vez que afronta la tarea de encontrar imágenes y símbolos menos inadecuados o, sobre todo, menos idólatras.

La teología feminista, desde sus comienzos, se ha esforzado por resituar la imagen de la Divinidad³⁰. El feminismo radical sostenido por Mary Daly pretende recuperar el discurso “gino-céntrico” y con él la simbología de la “Diosa”, en contraposición del “Dios Padre”, pero no es éste el camino que la mayoría de las teólogas feministas pretenden recorrer; no se trata de buscar una divinidad que sustituya a otra, sino de corregir el lenguaje exclusivo sexista y por ello injusto, y de mostrar que la verdadera Divinidad que

se dice en la Trascendencia tiene los rasgos de cada ser humano (varón y mujer); se trata, en definitiva, de reconocer que se puede hablar de Dios recuperando modelos relacionales y el sentido del misterio que nos abraza en su altura, profundidad, amplitud³¹.

La Divinidad se revela en la historia como Misterio de Comunión. La teología sistemática de las mujeres invita a sentir el abrazo de ese Misterio como la acogida de la pluralidad que nos hace seres únicos y unidos, llamados a crear Hogar compartido. Por eso, “La búsqueda por parte de las mujeres de modos menos inadecuados de hablar de Dios se cruza actualmente con otros esfuerzos teológicos por pensar la doctrina heredada sobre Dios, que lleva ya bastante tiempo viviendo una crisis de reformulación”³². Ciertamente, nombrar o llamar a Dios “Padre” no significa nada distinto de decir “Madre”, pero, lo cierto es que culturalmente se ha creído que sí; se ha monopolizado el poder del varón frente a la mujer y ésta ha acabado por convertirse en un ser humano de segunda clase.

Con la intención de recuperar la Trascendencia-Presencia de la Divinidad, más allá de las connotaciones injusta y restrictivas, profundamente idolátricas, que ésta ha adquirido a lo largo de la historia, la teología feminista pretende: a) mostrar que el lenguaje sobre Dios está corrompido por el uso que el poder androcéntrico ha hecho de él a lo largo de la historia, pues: la representación exclusiva y literal del Dios patriarcal, más aún kiriarcal³³, “sustenta la continua subordinación de las mujeres a los hombres en todas las estructuras, tanto cívicas como religiosas”³⁴; b) afirmar un lenguaje sobre Dios que reconociendo su carácter analógico, escudriñe en la historia los términos en los que esa Divinidad ha sido reconocida.

De acuerdo con esto, y siguiendo la sistematización de Elizabeth Johnson, propongo tener en cuenta la necesidad de crear el *contraste*, entre el lenguaje feminista sobre Dios y el lenguaje tradicional, la *confirmación* de la memoria que las mujeres tienen acerca de su apasionada relación con la Divinidad, y la *conversión* que supone un análisis compasivo sobre la historia y la firme voluntad de cambiarla, desde la dialéctica positiva: lo negativo puede y debe ser superado por una relación mucho más positiva de la humanidad entre sí, con la entera creación, y con la Divinidad.

Una de las propuestas de cambio que asume este dinamismo metodológico propuesto, busca en la hermenéutica de la revelación, a través de

los datos de la Escritura, el lenguaje emancipador del hablar sobre Dios, siguiendo la experiencia de las mujeres y su propia interpretación de esa revelación. Se trata de reconocer aquellos términos más frecuentes y enriquecidos por la experiencia relacional y a la vez trascendente entre la historia y la Divinidad. Puesto que la nuestra es una fe de comunión y participación, la teología sistemática feminista tendrá que asumir la simbología y el lenguaje que mejor exprese la dimensión del Dios Trinidad. Apunto tres términos recogidos de la experiencia común de nuestra fe judeo-cristiana, que hoy posibilitan a la teología un amplio campo de visión:

Sophia-Shekinah, se intuye como la Presencia inmanente y mediadora de Dios (Padre-Madre) que toma la forma de un regazo femenino en el que el pueblo encuentra cobijo y consuelo; esta imagen evoca perfectamente la idea de la *Hermana-Amiga* que la teología tiene que recuperar. La experiencia que tiene las mujeres de ser hermanas y amigas antes que madres, estimula la metáfora liberadora de la Divinidad cercana y, a la vez, perfectamente otra.

Sophia-Dabar, la Palabra que se expresa en la historia como Verbo lleno de la Sabiduría divina, que explica de manera encarnada la intimidad en la que la Divinidad comparte el Amor y lo participa a toda la creación, asumiendo la condición de los que no son nadie en la historia, para confundir a los que piensan que lo son. “La dinámica interna de la doctrina de la encarnación se hace eco del valor de la corporeidad, tan entrañable para el feminismo, incluso con referencia a Dios. A la luz de *Jesús-Sophia* podemos ver que el Dios vivo es *capax hominis*, y por ello, cada ser humano es *capax Dei*, puede participar gratuitamente de aquello que Dios le da ser: “dioses”.

Sophia-Ruah, la Vitalidad divina que llena el mundo con su inimaginable fuerza, construyendo la solidaridad de toda la creación. Sostenidos por este Aliento divino, los seres humanos se renuevan en cada generación, llevando de la mano los gemidos de liberación que surgen de las entrañas de la tierra y de la vida de cada ser humano. Hermanadas por la Santa *Ruah*, las mujeres comienzan a responder a la novedad que invade la historia. Novedad que hace de nuestro mundo un lugar de compenetración, de relación y de libertad: lo que *Ella* misma es.

4. *Eclesiología: Hacia la reconstrucción de la Casa-Ekklesía perdida*

Reunidas en torno a la mesa de la Divina Sabiduría, las mujeres recuperan la memoria de la Tradición perdida y muestran una nueva manera de hacer *Ekklesía*, la manera que quedó prácticamente inédita en los comienzos y que hoy resucita. Como mujeres que hacen Iglesia desde los comienzos, nos corresponde, como afirma Anne Carr, “generar el futuro”³⁵. Hasta los años posteriores al Concilio Vaticano II eran pocas las señales de una actividad feminista generalizada en la Iglesia, tampoco hasta los años sesenta lo eran en la sociedad en general, menos aún en nuestro ámbito español.

Las mujeres en la Iglesia han desarrollado tradicionalmente labores de consolidación profundas, siempre dirigidas a sostener, sin saberlo o sin explicitarlo, el carácter andro-kiriarcial de la comunidad creyente. Las mujeres llevan la catequesis directa de las parroquias desde siempre, las labores de adoctrinamiento familiar, han sido fundamentales a la hora de transmitir los contenidos de los mandamientos de la Iglesia, la devoción cristiana se ha regado con sus horas de esmerada atención a los hijos y a su manera de vincular vida y responsabilidad creyente. Esto, no obstante, no ha servido para hacer de ellas agentes visibles de la pastoral y mucho menos de los ministerios que, en muchos casos, sobre todo en cuanto a los países de misión se refiere, han sido los mismos que los de los curas, si exceptuamos que nos hemos podido consagrar ni absolver en penitencia. Agentes y estudiosas nos unimos cada vez más para recuperar el espacio del ministerio eclesial que nos corresponde desde los tiempos de seguimiento de Jesús (*Lc 8,1-3*).

4.1. *Ekklesía: un proyecto de “contraste social y religioso” no culminado*

La Iglesia, antes que una institución social es una asamblea de fe, una con-vocación de creyentes unidos esencialmente por la fuerza del Espíritu Santo y la adhesión a la persona de Jesús de Nazaret, confesado como el Señor. Esta Asamblea tiene un proyecto existencial común: el Proyecto del Evangelio, que no es otro que la realización del Reinado de Dios en el mundo, un reinado que conlleva, irrenunciablemente, la lucha por “la vida y la dignidad de los seres humanos” aquí y ahora: en nuestra propia realidad histórica.

Para la teología feminista queda por mostrar que la razón de ser de la Comunidad de fe y de cada creyente es crear una “sociedad de contraste” dentro de cualquier tipo de sociedad humana o de cultura en la que se encarne. Este “ser contrastante” que comienza ya en tiempos de Jesús, con Jesús mismo: por su forma de vivir en libertad, su manera de relacionarse con todo tipo de personas, su autoridad y autenticidad... es el paradigma eclesial que se nos propone a lo largo de los siglos.

Un modelo de lo que llamamos el “hacer contrastante” de Jesús, es la aceptación de las mujeres en el grupo que le sigue y convive con él (*Mc 3, 13s; Lc 8, 1-3*) con absoluta paridad de derechos y responsabilidades que los varones. No tendría ningún sentido tenerlas como discípulas, sacarlas del recinto de la casa y de la familia para después marginarlas. Según los escasos datos evangélicos al respecto, Jesús desafía la mayor parte de las normas sociales, por no decir todas, y las prohibiciones legales, hasta el punto de ser considerado como un inmoral y su manera de actuar, escandalosa. Escándalo debía crear entre sus propios seguidores que Jesús entrase en la casa de una mujer (*Lc 10, 38-42*) o que hablase abiertamente con ellas (*Jn 4, 27*). Jesús entabla una relación de respeto y paridad con las mujeres, convirtiéndose, también por eso, en un trasgresor de la ley, pero no sólo él, también ellas.

Las mujeres, a su vez, desafiaban el estricto código del honor que las recluía en el lugar más apartado y menos visible de la casa, para seguir a Jesús y eso no dejó de causar problemas, incluso en el grupo de discípulos... De los estudios actuales se desprende que en el movimiento de Jesús las mujeres tenían una participación igualitaria y continuaron teniéndola después del acontecimiento pascual. Sin embargo, ya desde los inicios esta igualdad hombre-mujer fue motivo de *malestar*, y no directamente de conflicto, sencillamente porque las mujeres nunca llegaron a poseer el poder de crear conflicto dentro del ámbito eclesial prontamente institucionalizado, estructurado y mediatizado por quienes asumieron la presidencia de la Comunidad, al estilo de cualquier otra institución social y tomaron las decisiones, dirigieron y gobernaron, prácticamente desde los comienzos: los varones.

4.2 Una mujer que destaca en el grupo de Jesús

El grupo que sigue a Jesús desde la Galilea a Jerusalén está compuesto por hombres y por mujeres, llamados personalmente a ser testigos privilegiados de sus obras y oyentes de su mensaje. Las mujeres son beneficiarias directas de la acción liberadora del Maestro. Jesús las libera y las levanta de la postración, las endereza y las dignifica, las llama a formar parte de su proyecto. En ese grupo destaca una mujer que se sale por completo de los moldes preconcebidos por la cultura de su pueblo, ya que no pertenece a ningún hombre: padre, hermano o esposo. María de Magdala sustenta - entre otros no tan honorables-, el título de “*la apóstol de los apóstoles*” y le viene del encargo que, según el evangelio de Juan, recibió del mismo Jesús resucitado: «Vete donde mis hermanos y diles...» (*Jn 20, 16-17*).

La relación de María con el Maestro causó escándalo entre sus detractores, que espiaban las acciones de Jesús para acusarle, y también entre sus mismos discípulos. Ella, se nos presenta como una mujer liberada, sin tapujos y sin complejos ¿No es esto lo que quiere dar a entender el evangelista Lucas cuando dice que Jesús la liberó de *siete demonios*? (*Lc 8,2*). Los “demonios”, en la experiencia de las mujeres, son todas y cada una de las estructuras opresivas y deshumanizantes que impiden que una persona pueda sentirse digna de sí misma y ante sí misma, en cualquier circunstancia ¡y de esas había muchas en la sociedad judía en tiempos de Jesús! Las mujeres a las que el Maestro de Nazaret encuentra, se sienten liberadas y capaces de recrear algo nuevo y distinto, lleno de esperanza.

El evangelista Juan, presenta la figura de María Magdalena, no la Pedro, como modelo de discipulado fiel. Cuando Pedro y otros discípulos varones huyen atemorizados ante el desenlace del Maestro, María permanece lealmente al pie de la cruz. Ella la primera en ser testigo de la Resurrección, y no sólo eso, es la enviada por el resucitado a anunciar el gran acontecimiento a la Comunidad. La versión original de Juan termina en ese envío de María, en la aparición al discípulo que duda, Tomás, y en una exhortación a todos los creyentes. Todos los estudios exegéticos aseguran que el capítulo 21 en el que Pedro suplente el papel de María y se convierte en el testigo clave de la Resurrección, es un añadido posterior. Muy significativo, por cierto.

4.3. Ministerios por ejercer en la Iglesia: la nueva “Domus ecclesiae”.

El servicio es una de las características esenciales de la vida de la nueva comunidad, hasta el punto que ha de ser la identidad del que sigue a Cristo, porque esta es la lógica del Reino: «el que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos» (Mc 9,35). Es más, en el mundo, los que figuran como jefes, tiranizan y oprimen a quienes les están subordinados, en el *nuevo orden* que predica Jesús, no ha de ser así: «El que quiera ser jefe entre vosotros que sea vuestro servidor» y entregue la vida (cf Mc 10,42-45). Y esta es una llamada inclusiva, que mira especialmente a quienes buscan otro tipo de “poder” en torno a Jesús, y se traslada a la entera comunidad de seguidores y seguidoras.

El “orden sacerdotal” representa la exclusión de las mujeres en todo lo que concierna presidir, dirigir o gobernar la Comunidad, afirmándose una estructura *clerical* que representa una clara contradicción respecto a lo que Jesús vivió y a lo que se vivió en los primerísimos tiempos de la Iglesia, cuando ésta se reunía en las casas, el lugar asignado por la cultura grecoromana y judía a las mujeres. La “Domus ecclesiae” es el símbolo de lo que las mujeres pueden aportar a la vida de la Comunidad y a su crecimiento y consolidación. La exclusión de las mujeres de todo “diaconado” activo se funda históricamente en la idea de la “natural” inferioridad del sexo femenino y en el consiguiente estado de sumisión frente al varón, el único capaz de representar a Cristo.

Esta situación no es probable que cambie en un futuro inmediato, pero lo cierto es que las mujeres creyentes del siglo XX estamos llamadas a aportar una presencia creativa y llena de la vitalidad que recibimos, como toda la Iglesia, de la *Santa Ruah*. Ella nos instruye como lo que es: luz compartida y vivificadora. Creemos importante que la Iglesia afronte la tarea de transformación, llegando hasta los símbolos más elocuentes de su camino de conversión. Y en esta tarea las mujeres no podemos fallarle a la “Comunidad de los santos”, debemos estar y *estar* de una manera positiva y constructiva. La Iglesia que puede emerger del ejercicio de unos ministerios más coherentes e igualitarios, inclusivos y no exclusivos, es la que necesita el mundo como testimonio de que el mensaje de Jesús sigue siendo camino de unidad y de justicia.

5. *María, Madre de Jesús-Sophia y verdadera hermana nuestra*

En nuestra tradición cristiana católica, María está íntimamente unida a la redención de Jesucristo, su hijo. La mariología es, dentro de las cuestiones y tratados de la teología sistemática actual, uno de los que más intensamente está siendo tratado³⁶. Este tema corre paralelo y profundamente vinculado, no sólo al de la cristología sino también, como puso de relieve el Concilio Vaticano II (cap. VIII), a la eclesiología. El tema mariológico está siendo tratado actualmente con mucho interés por la teología feminista, realizando, a través de una mirada crítica y amable, una *vuelta al dato concreto*, por mínimo que éste sea. Este dato permite mirar la figura de esta mujer y su función dentro del plan de salvación con mucho mayor realismo y verosimilitud humana, y evangélica. Con todo, aún no se ha llegado a definir con cierta claridad los contornos propios de la mariología como disciplina teológica académica; generalmente no se sabe donde situarla, con frecuencia no se la sitúa para nada.

Al fijar su mirada en María la teología clásica pasó de la simplicidad evangélica al maximalismo de las prerrogativas, manteniendo un razonamiento excesivamente escolástico en las elites, mientras que el pueblo llano pasó a vivir una devoción-relación *cuasi* divinizante con esta figura, con sus devociones, romerías, santuarios, etc. En todo caso, se ha creado una especie de “tratado” en el que tanto la subjetividad como la rigidez ocultaban algo esencial: la verdadera figura de la mujer y de su función real en la historia de la salvación.

Las teólogas feministas afirman que la mariología tradicional devalúa la imagen de la mujer real, responsabilizando del hecho a los teólogos, varones célibes en su mayoría, y a su afán de crear un modelo femenino a la medida de los intereses androcéntricos, omnipresentes en la Iglesia, asegurándose además de que este modelo permanezca intocable. Enfatizando la maternidad- virginidad como “privilegio” único, no como paradoja irresoluble y paradigma universal³⁷, hacen de María, no la bendita entre las mujeres sino la sola entre todas³⁸.

Con toda la carga negativa que las primeras feministas descubrían en María, la mariología feminista actual³⁹ no renuncia a María ni a lo que ella representa para la mujer en la Iglesia. Es un símbolo femenino inestimable, a la vez que un paradigma de creyente capaz de mover la vida de la Iglesia

y llevarla hacia aquél que ella engendra como Hijo de la Sabiduría Divina e hijo suyo. Hoy las mujeres hacen ver que María es, además de la perfecta discípula, la mujer despierta, dialogante, activa, comprometida con el Proyecto del Reino.

¿Qué significa hoy leer el símbolo de María de manera positiva? En principio, recuperarla como mujer, como hermana, como compañera de camino. Debemos volver a la historia para recuperar la historia. En María la Divina Sabiduría ha hecho cosas grandes; ante todo, nos ha mostrado lo cerca que lo Divino se encuentra de lo humano y la capacidad de acogida que tiene nuestra propia tierra, esto que somos, de lo divino. María es la mujer que hace Iglesia en su seno y desde él está presente en cada entrega de mujer comprometida con la liberación de sus hermanas y hermanos.

5.1. María y lo femenino en la cultura mediterránea

Las aproximaciones a María, la Madre de Jesús, el Hijo de la Sabiduría Divina, desde la antropología cultural, y la sociología son cada vez más numerosas y permiten situar esta figura, si no central, sí esencial en el cristianismo, en un contexto histórico desde el cual se comprende la verdadera *kénosis* de Dios haciéndose, en el Hijo, un miembro más de la humanidad. La Encarnación sitúa la fe cristiana dentro de la historia y del proceso cultural de un pueblo concreto, en un tiempo concreto. Desde la perspectiva mariológica, la espiritualidad de la encarnación encuentra vías de expresión muy arraigadas en la fe cristiana, por eso es importante mantener viva la conciencia del contexto espacio-temporal concreto que acoge los acontecimientos que dan origen a nuestra fe, más allá de los cambios introducidos por la transmisión de esos acontecimientos a lo largo de la historia y dentro de contextos socio-culturales muy diversos pero enlazados con rasgos esencialmente comunes.

El parentesco es la mayor institución dentro de esta manera socio-cultural de relacionarse. Sobre la familia amplia o grupo familiar se basan todas las posibles formas de relación y realización que los individuos puedan llegar a crear. Una actitud demasiado personal, que responda a un criterio de libertad frente a las costumbres heredadas, es considerada como una agresión y tenida como absolutamente negativa y perjudicial, no sólo para la persona sino para los miembros de su grupo o parentesco (*cf Mc 3, 20-21*).

Lo primero que salta a la vista en esta sociedad mediterránea es la diferencia de roles entre hombres y mujeres. Los espacios y los roles de género están muy marcados socialmente: públicos y sociales para el hombre, privados y hogareños para la mujer. No obstante, también en las sociedades mediterráneas de corte helenista o romano, se abre un amplio abanico en el que las mujeres alcanzan estatus de verdadero poder y saber, con la consecuente influencia social, política y económica, pero estas situaciones son ambiguas y poco generalizadas; además de mantenerse dentro de una elite, responden a épocas muy concretas que no arraigan en la historia general de las mujeres, mucho menos en la mentalidad del pueblo semita. Para entender la figura humana de María de Nazaret, se han de tener en cuenta las claves propias de la cultura en la que vivió esta mujer concreta, real e histórica en lo que a su embarazo y su maternidad se refiere. Presentar hoy una mariología que quiera ser realmente significativa para la comunidad creyente del siglo XXI, sin poner de relieve algunas de las claves del sistema socio-cultural mediterráneo, sobre todo las que se refieren a la situación de las mujeres, es hoy sencillamente inaceptable.

María, mujer judía y madre de Jesús, fundamento de la religión cristiana, ha atraído y continúa atrayendo la atención de muchos estudiosos, incluso judíos. Ionel Mihalovichi, judío de nacimiento, ve en María la posibilidad de encuentro entre cristianismo y judaísmo. A su juicio, los cristianos nunca podrán olvidar que María era una mujer judía y que será la experiencia y la cultura judía la que nos permita un acercamiento más auténtico a su persona. I. Mihalovici reflexiona sobre el texto de Flp 2,7: “actuando como uno cualquiera pasó como uno de tantos...” Y afirma: “estos *tantos* eran judíos”. Si Jesús quiso pasar sencillamente por ser un hombre judío, María, sin duda, también. Para entender el punto de vista judío desde el que se mira a María tendremos que tener en cuenta, al menos, estos tres aspectos. El primero de carácter *histórico*: hemos de tener en cuenta la dolorosa ruptura entre judaísmo y cristianismo en los primeros siglos de la Iglesia. Pero también, según la autora, deberían considerarse los momentos de la historia más reciente en los que se intenta el respeto mutuo y los estudios en común de las Escrituras. El segundo de carácter *religioso*, la tolerancia ante la diferencia que existe entre la visión de fe y la de un no creyente que intenta describir y comprender la concepción del creyente de una u otra confesión. El tercero de carácter *antropológico-teológico*, en tanto que María es una persona humana, una mujer que interesa por ser, precisamente, la Madre del Hijo de Dios. En

este sentido, Bruce Malina afirma: “De no existir la tradición de los evangelios sinópticos, lo más probable es que María de Nazaret no hubiese sido conocida o recordada en absoluto. Sin embargo, como muestra el evangelio de Juan, no se podría afirmar lo mismo de «la madre de Jesús»”.

Jesús, el Mesías, tuvo una madre como cualquier hombre sobre la tierra, eso es algo obvio, también para Pablo de Tarso, al cual no parece interesarle ni siquiera el nombre de ella. Es la función-misión de María lo que cuenta para el apóstol, y cuenta en relación al hijo y su misión (*cf Gál 4,4*). Cuando en la comunidad cristiana primitiva se pone en marcha el interés por los orígenes del Resucitado, la figura de María es apenas el apoyo de la condición humana de Jesús. Pero, a lo largo de la historia del cristianismo, tanto la figura humana de Jesús como la figura humana de María van a representar, cada vez con mayor fuerza, la dimensión masculina y la dimensión femenina de la *encarnación* de Dios. Los textos referidos a María dentro de este excepcional y paradójico acontecimiento son escuetos y simples, sin complicaciones ni ánimos de entrar en cuestiones psicologistas ni mucho menos doctrinales.

La vida y la misión de una persona, en la mentalidad de este pueblo mediterráneo, responde a aquello que la persona en cuestión está llamada a ser desde el seno materno. El nacimiento, en definitiva, anuncia de alguna manera la tarea que le va a tocar llevar a cabo. Recordemos, por ejemplo, la exclamación de las gentes del entorno familiar de Zacarías e Isabel, los padres del Bautista: “*Cuantos lo oían pensaban en su interior: ¿Qué va a ser de este niño? Porque efectivamente, el Señor estaba con él*” (*Lc 1, 66*). Fieles a este principio de “prefiguración” o “predestinación”, los narradores evangélicos intentan buscar las raíces, los datos que les permitan hablar del nacimiento de Jesús y allí *encuentran* a los co-protagonistas de la historia: José, para Mateo, María, para Lucas.

Si tomamos nota de los relatos de la infancia, ambos son mirados desde la perspectiva del hijo y en función del hijo. Mirando la persona y la vida de Jesús, de María, la madre, no podía decirse otra cosa que lo que se dijo de Jesús, el hijo: pertenecen a la descendencia de David, la estirpe de la promesa regia y universal, pero son pobres, justos, obedientes a la palabra de Yahvé. Sus vidas no difieren, seguramente, de las vidas de quienes forman el núcleo familiar o de sus paisanos de la aldea galilea. No hay, por otro lado, manera de conocer cómo eran o cómo se relacionaban realmen-

te los miembros de esta familia nazarena, sencillamente porque nada de cuanto aconteciera puertas adentro de una casa debía ser aireado fuera, menos aún en lo que se refería a las mujeres.

5.2. María de Nazaret, paradigma de los valores femeninos del cristianismo mediterráneo

Como ya se dijo, según las categorías de interpretación y discriminación del sistema social mediterráneo, a las mujeres les corresponde ser el sostén de la honorabilidad familiar por todo aquello que realiza en favor y dentro del hogar (*Prov 31, 1-31*). Pero no son de fiar. La mayoría entran dentro de la categoría de “chismosas” “débiles” “imprudentes” “tentadoras” (*Ecl 7, 26; Eclo 9, 1-9*). No obstante, desde los comienzos de lo que podemos considerar la devoción cristiana hacia la madre de Jesús, María fue interpretada como el símbolo y el paradigma de los valores femeninos dentro de la nueva Comunidad y del nuevo sistema contra-cultural propuesto por el mensaje evangélico.

Desde la perspectiva de los primeros filósofos y teólogos cristianos (Justino, Ireneo), María era la antítesis de cuanto representaba la primera mujer “Eva”. Esta mirada sublimatoria sobre María de Nazaret fue, sin duda, la aplicación del principio filosófico de *pertinencia* o *adecuación*, que consiste en lo siguiente: *si algo es pertinente y adecuado, tenía que suceder y, por tanto ha sucedido*. ¿Qué era adecuado y pertinente respecto a la madre del Mesías? Que reprodujera en su propia realidad la realidad del hijo. Que, como él, estuviera, desde el seno materno, libre de pecado, (inmaculada); que, como él, tuviera poder para realizar milagros y fuera intercesora poderosa (mediadora), que, como él, no conociera la corrupción de la carne y fuera encumbrada al Cielo (asunta). Por otra parte, si Jesús fue el siervo sufriente y humillado de Dios, María debía ser la esclava del Señor: humilde oyente de la Palabra divina, capaz de llegar con su entrega hasta las últimas consecuencias, estar, si no en la cruz, sí “al pie de la cruz” (*cf Jn 19*). Si el hijo resucitó para ser Señor y Rey, ella debía ser coronada como Señora y Reina. Es decir, la figura de María viene descrita desde la concepción estereotipada de lo que se considera adecuado y pertinente al rango que le corresponde como madre del Salvador.

Nada se ha dicho en los relatos evangélicos acerca de su psicología ni de sus sentimientos ni de su personalidad; entre otras cosas, porque es más que improbable que a nadie, ya en el grupo de discípulos y discípulas, se le ocu-

rriera mirar a María como a una persona importante por ser ella misma, en su irrepensible individualidad, con una vida y misión propia dentro de la comunidad. En este sentido es, sin duda, el relato lucano el que ofrece mayores aportaciones, con todo, la mariología actual se encuentra ante María de Nazaret con la misma laguna histórica que ante el Jesús histórico. Esto no significa que los datos que poseemos sean insignificantes, sino todo lo contrario, son muy valiosos. Nos dicen, si no quién y cómo fue la persona real, sí cómo la percibieron o interpretaron aquellos que estuvieron más cerca del momento histórico en el que se dieron los acontecimientos en los que ella estuvo implicada de forma directa.

5.3. El sentido de la virginidad y el valor de la maternidad en el mundo mediterráneo

“El sólo nombre de Madre de Dios contiene todo el misterio de la economía de la encarnación”. Pero ¿cómo podemos, desde nuestras estructuras conceptuales y sistemas socio-culturales llegar a comprender el profundo significado creyente de la *aporía doctrinal* sobre la maternidad-virginal de María? Una vez más es la aproximación a la realidad cultural del pueblo judeo-palestino del siglo I de nuestra era, es la vía para llegar a una cierta comprensión del hecho.

El sentido de la virginidad en el mundo mediterráneo, concretamente del pueblo judío en el tiempo anterior y posterior al acontecimiento Cristo, se considera dentro de la categoría de la honorabilidad del varón. Es al varón o varones de la casa a los que corresponde guardar celosamente la virginidad de sus mujeres, hijas o hermanas, hasta el matrimonio. Que la mujer llegue “intacta” (virgen) al lecho matrimonial es más valorado que cualquier dote material o don natural: belleza, habilidad, gracia. Aún hoy, la invasión o sometimiento de unos pueblos sobre otros, tiene como consecuencia la violación de las mujeres del grupo o pueblo sometido. Este fue uno de los mayores escarnios que sufrieron los judíos dominados por los mercenarios romanos, y tal vez, el que más mancillaba su sentido del honor. El acto de la violación en sí no es visto como algo aberrante por la violencia que sufren la mujeres, sino por la afrenta que se hace a los varones. La pureza o limpieza de sangre está en juego. Gómez-Acebo recoge en la obra que vengo citando un texto del escrito apócrifo llamado *Protoevangelio de Santiago* en el que José se recrimina por no haber sabido custodiar la virginidad de su desposada: “¿Con qué

cara me voy a presentar yo ahora ante mi Señor? ¿Y qué oración haré yo por esta doncella? Porque la recibí virgen del templo y no he sabido guardarla?”.

Con todo, si la virginidad es algo muy valorado en Israel, no lo es menos la maternidad. La controversia surgida en el siglo IV acerca de la verdadera humanidad y divinidad de Jesús lleva a cuestionar la *acción pasiva* de María en la encarnación: el hijo nace “de” ella, por obra del Espíritu Santo. La madre es el agente pasivo del *deseo* generador del Padre, el Hijo de Dios es engendrado “en” ella, nace “de” ella, pero no “por” ella. En el “*ex*” se encuentra el sentido de pertenencia, pero sin perder de vista que el agente principal de la acción es Dios mismo: la “Fuerza del Altísimo” (cf Mt 1,20-23; Lc 1, 35). Sin embargo, y para no caer en el docetismo, peligro más que presente en los primeros siglos del cristianismo y no del todo desaparecido, se ha de afirmar que María es *agente activo* en esa encarnación del Hijo de Dios y lo que nace “de” ella es “por” ella un verdadero ser humano, real y concreto.

Aquí entra la reflexión teológica que hunde sus raíces en la patrística de los primeros siglos y que señalan claramente la maternidad- virginidad de María como “el signo” profético del actuar de Dios de manera exclusiva y extraordinaria respecto al Hijo concebido y dado a luz por ella, como cualquier otra mujer puede dar a luz al hijo gestado en su vientre.

5.4. Relación madre-hijo en la cultura del pueblo judío del siglo I

Es propio del sistema socio-cultural en el que tan marcado está el sentido de la diferencia de género, crear una relación entre la madre y el hijo varón llena de ambigüedad y de tensiones: dependencia-independencia; veneración-rechazo, identificación-ruptura. La “codependencia” se define como un modelo emocional psicológico y conductual, una manera de entender la vida y desenvolverse en ella que tiene mucho de autonegación, de opresividad y de sometimiento a las normas dictadas por el gran grupo. Reglas en las que el hombre no debe mostrar sus sentimientos ni sus afectos; el hombre es más hombre cuanto más duro y déspota sabe mostrarse, especialmente con las mujeres.

El reconocimiento del varón como tal se demuestra en el valor para romper con todo aquello que pueda identificarle *como* una mujer. “La razón de ello es que, en una sociedad basada en la diferenciación de géneros, el principal objetivo en la vida es la adquisición y defensa del honor”.

La afirmación de la masculinidad es pasar del lazo con la madre-mujer a la identificación con el nuevo modelo: el padre-varón, que casi siempre ha estado como ausente o por lo menos distante y a partir de cierto momento está omnipresente y vigilante. El camino para lograr el nuevo status es la desvinculación afectiva con todo lo relacionado con el mundo femenino, la negación de los sentimientos o, por lo menos privarse de expresar esos sentimientos en publico, de manera que puedan implicar algún resquicio de su fuerza o poner en duda su condición de varón.

Si nos centramos en la persona de María de Nazaret nos encontramos con una mujer joven, apenas una adolescente, dentro de un marco familiar y social en el que toda la educación está abocada a hacer de ella una esposa y, sobre todo, una madre. La mujer judía, como cualquier mujer mediterránea, sólo es considerada adulta y respetada como tal, cuando contrae matrimonio. Pero una vez casada, su honorabilidad y valor ante el esposo, la familia y el entorno social está pendiente de su capacidad de procrear, tener hijos e hijos varones. ¿Tendrían María y Jesús esos problemas de codependencia mutuos? Puede que sí. No en vano el evangelio de Marcos se muestra tan rotundo e incluso brusco en las pocas líneas en las que refiere el encuentro entre Jesús adulto y María, su madre (*cf Mc 3, 31-35*). María, como mujer y como madre judía, debió sufrir ante la postura subversiva del hijo. Al parecer, no siempre comprendió esa manera de ser y actuar, y sufrió ante las reacciones del hijo, ya desde el mismo seno familiar (*Lc 2, 41-51*).

Puede que aún nos quede mucho camino por andar ante lo que para Pablo de Tarso era tan evidente: "...se anonadó, tomando la condición humana, pasando por uno de tantos" (*flp 2, 6-11*). Puede que la exégesis tenga algo que decir respecto al término "pasando por" o "siendo uno de tantos". Cuando Pablo de Tarso presenta a Jesús como el hijo "anonadado" de Dios (*Flp 2, 6-11*), entre otras cosas, nos está diciendo que su encarnación le supuso asumir, no sólo la condición humana, sino la condición humana concreta de un hombre, "un judío marginal". Y su madre está inmersa, desde el principio en esta marginalidad.

El acercamiento a la realidad histórica de la mujer, María de Nazaret, conlleva la consideración del sistema socio-cultural en el que se desenvuelve su existencia humana. María no debió ser invulnerable, como mujer real, a los sesgos culturales en los cuales las mujeres son bastante vulnera-

bles frente a los varones, sometidas tanto o más que ellos a las leyes que ni siquiera las consideraban individuos de pleno derecho

5.5. La maternidad de María: plenitud de la antropología cristiana

Los evangelios desbordan el plano meramente biológico y genealógico en que la maternidad es considerada una bendición. Jesús no acepta sin más los lazos de la sangre “tu madre y tus hermanos están afuera y te buscan... Estos son mi madre, mis hermanos y mis hermanas, los que escuchan la palabra y la cumplen” (*cf Mc 3,31ss*). La condición de la fe en su persona, pero sobre todo en el proyecto del reinado de Dios que él propone pone al alcance de todos, especialmente de los marginados y excluidos la filiación divina de la que él es portador. Pero, lejos de espiritualizar el sentido de la maternidad-fraternidad-sororidad humana, el evangelio de Jesús dignifica la realidad de la encarnación y universaliza la esperanza mesiánica sostenida, y con frecuencia secuestrada, a lo largo de siglos por el sentido de la ley de la sangre y genealogía judía. Jesús no viene a cumplir las esperanzas de los *puros* y *cumplidores* de la ley, viene a mostrar que Dios se acerca a lo humano concreto, a lo más indigente y necesitado de ser rescatado y salvado. Y sin embargo, ese evangelio, que supone la subversión de los intereses y de la lógica de los poderosos, aún no ha logrado mostrar su fuerza revolucionaria, porque, desde las mismas raíces de la tradición, la encarnación del Hijo de Dios se ha visto distorsionada. Ha prevalecido, si bien de manera solapada, el pensamiento griego de corte gnóstico-maniqueo. En esa línea se mueve, por ejemplo, el llamado *Evangelio de Tomás*. María aparece en ese escrito apócrifo como la *madre carnal* de Jesús, que engendra a su hijo en un mundo empecatado, mientras que la *verdadera madre* es el Espíritu Santo, la Fuerza del Altísimo.

Esta contraposición no aparece en los evangelios canónicos, ni siquiera en Marcos, al contrario; y, tanto en el evangelio de Mateo como en Lucas lo que se narra es cómo la grandeza Divina se integra misteriosamente en lo humano y cómo la indigencia humana acoge, también de modo misterioso, lo divino. La confluencia, según el sentir de nuestra fe, es algo más que mera apariencia, es verdadera *encarnación*. El encuentro entre la humanidad de María y la Divinidad del Espíritu no devalúa la carne sino que la dignifica: la paternidad-maternidad de Dios se dice en la maternidad-paternidad de María.

La recuperación feminista del dogma mariano es una afirmación de la corporeidad humana preñada del Espíritu. En este punto, las teólogas tratan de poner de relieve que la piedad popular descubre mucho más que la especulación filosófica y ve en María la mujer-Humanidad “capaz de Dios”, situando a la Madre junto al Hijo y junto a los hijos e hijas, en la “comunidad de los santos”, como “verdadera hermana nuestra”⁴⁰.

5.6 María y lo femenino: entre el mito y la fe

Presento una breve aproximación al tema, sólo a modo de hacernos conscientes de la realidad societaria en la que nos desenvolvemos como miembros de un pueblo y una cultura que se ha formado a través de los siglos por la confluencia de muchos pueblos y muchas culturas en las que, sin duda, lo religioso ha tenido un papel predominante. “Todas las religiones mediterráneas anteriores al cristianismo adoraban divinidades femeninas. Una religión sin [*presencia de la*] mujer es contra natura. En la religión cristiana, la Virgen María es la heredera de todas esas divinidades destronadas... Las Vírgenes Negras adoradas en las criptas de nuestras catedrales tendrían su origen en las divinidades de las profundidades”. Esta afirmación, así, sin matices o correctivos creyentes no deja de ser una constatación socio-cultural de la historia de las religiones. Es obvio que dentro del ámbito de la fe necesitamos algo más, un acercamiento al tema mucho más abierto a la comprensión que el cristianismo tiene de la figura de María, la madre de Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, que la perspectiva que ofrece la ciencia antropológica o social.

La antropóloga Dolores Juliano afirma que el paso al monoteísmo significó una derrota histórica de las mujeres porque la concepción de la divinidad dejó de concebirse bajo las formas o figuras de lo humano en general, masculino o femenino, para centrarse en un Dios representado sólo por la figura masculina. Todas las culturas religiosas antiguas más y mejor estudiadas (íbera, celta, egipcia, persa, griega, romana) tienen modelos sagrados femeninos, diosas que comparten el fervor y veneración de los fieles junto a los modelos masculinos y con frecuencia, por encima de ellos, como sucede en la religiosidad celta. Muchos estudiosos de la historia de las religiones señalan que la implantación del Dios cristiano en la península ibérica, como en otros lugares del decadente imperio romano, se llevó a cabo desplazando cultos ancestrales, propios de los diferentes pueblos celtíberos que tenían una visión cósmica mucho más

cercana a la naturaleza y que incluían un culto importante a las diosas del panteón local.

El proceso de cristianización del mundo mediterráneo ofrece, desde el Concilio de Éfeso (431) la figura de María de Nazaret como *Theotokos* (Madre de Dios), abriéndose así el camino hacia un culto oficial en la Iglesia de lo femenino, subordinado, claro está al Dios representado por lo masculino en el “Padre” y en el “Hijo”. Esta apertura hacia lo femenino como centro de devoción y de culto no tuvo mayores dificultades en el sustrato campesino de esta sociedad *cristianizada* en bloque, dadas las características iconográficas que ya poseían en sus ancestros religiosos. Desde una visión crítica e incluso agnóstica del tema, la iglesia no tuvo más que rebautizar las diosas locales y aplicar a la figura de María las atribuciones que éstas poseían para sustituir aquellas imágenes por la imagen de la Madre de Dios en el corazón del pueblo. D. Juliano cita, por ejemplo, la imagen de *Belisama*, la diosa de la fecundidad gala, representada con la imagen de una madre con su hijo en brazos; o *Rhea*, la gran madre del panteón griego y diosa de la tierra, representada y adorada bajo la figura de una mujer sentada y amamantando a un niño; la diosa egipcia *Isis*, posiblemente la más influyente en el mundo mediterráneo, también representada con su hijo Horus, niño, sentado sobre sus rodillas. Imágenes que nos son entrañablemente conocidas y familiares en la iconografía mariana del cristianismo.

En definitiva, desde la perspectiva histórica o de la antropología social, la devoción mariana del cristianismo no representa más que la transacción de los cultos femeninos de la fecundidad, propios del mundo mediterráneo, en los que la figura de la mujer es la imagen predominante, y una *espiritualización* de los ritos que simbolizan la fuerza y el poder de lo sexual, que constituyen el núcleo de aquellos. La devoción transformada de las diosas a la Madre de Dios implicaría una nueva moral en la que las figura de las “vírgenes” y “sacerdotisas” paganas se convierten en la Virgen y vírgenes asépticas y asexuadas del cristianismo, quedando el sacerdocio reservado a aquella parte de la humanidad que reproduce los rasgos del Dios “Padre-Hijo”, los varones. “De este modo - afirma D. Juliano- podemos entender que cuando la Iglesia dice que «el cristianismo dignificó la situación de la mujer», lo que realmente sucedió es que la jerarquía eclesiástica tuvo que llegar a un compromiso entre su misoginia (heredada de griegos y hebreos y desarrollada

por los Padres de la Iglesia) y la religiosidad popular, que sólo concebía el culto a la vida en forma de culto a la mujer, poderosa dispensadora del bien y del mal”.

A mi entender, la cuestión no puede simplificarse o verse sólo desde esa perspectiva. Por más que, ciertamente, esas circunstancias estén presentes y haya que tenerlas en cuenta a la hora de mirar la figura de María y de reconocer su papel dentro de la historia y de la fe de la comunidad cristiana, es obvio que ante la nueva situación que se da en el mundo mediterráneo (y después en el Continente Americano, sobre todo Centro y Sudamericano) en el encuentro-integración del cristianismo con las culturas greco-romana y judía, predominantemente patriarcales, se produce una encarnación o inculturación aún más difícil de construir y de entender que el mero cambio de valor del símbolo. María es en el cristianismo una que, sin dejar de serlo, se convierte en la Madre del Hijo de Dios. Esto no es, aunque muchas veces así parece, hacer de María una diosa, sino mostrar el anonadamiento de Dios mismo, haciéndose “Dios con-nosotros” a través de ella.

La figura de María cobra todavía más fuerza ante el empuje, ya en la edad Media, del rígido monoteísmo del Islam que, a partir del siglo VIII se fue imponiendo en zonas en las que el cristianismo había echado sus raíces. Una forma de mantener la fe del pueblo arraigada en la fe cristiana fue la de afirmar la vinculación a la Iglesia a través de la devoción o, mejor dicho, devociones *marianas*. El Medioevo es un tiempo en el que proliferan las imágenes de Vírgenes “encontradas” o “aparecidas” como la de Montserrat o el Pilar, y es a ella a la que se le atribuyen muchas de las victorias contra los sarracenos y enemigos de la cristiandad. Durante la reconquista proliferan los monasterios y basílicas levantadas en honor a María, en todos aquellos lugares en los que las victorias son más sonadas. En todo el mundo mediterráneo y precisamente por el duro enfrentamiento con el Islam durante las cruzadas, se expande el culto a María como *Theotokos* (Madre de Dios, revestida de majestad y poder divino).

Desde el sentir del credo cristiano y sobre todo desde la doctrina de la fe, tenemos la conciencia de que hablar del culto a María presenta, como mínimo, una cierta dificultad, ya que, en sentido estricto y como afirma el doctor de la Iglesia por excelencia, Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles*, L III, c. 119), el culto (*latría*) representa aquel o aquellos actos en los cuales expresamos nuestra dependencia absoluta de Dios y todo lo que

excede este ámbito significaría *idolatría* (culto a los ídolos o falsos dioses). Pero ya en el Concilio de Nicea II se establece que, en la Iglesia, además del culto dirigido a Dios, es legítimo honrar a la Virgen y a los santos, distinguiendo entre ambos: el culto dedicado a las reliquias o imágenes de santos (*dulía*) y el dirigido a María, la Virgen Madre de Dios (*hiperdulí*). Sin embargo, como pone de relieve la crítica feminista, no es infrecuente en nuestro acercamiento religioso a la figura de María, el dejarnos envolver más por el *mito* de la mujer sublime, visión idealizada de lo femenino misterioso y eterno, que por la *modelo* de mujer real y concreta.

Conviene a una fe y a una teología sin complejos, dejar que María siga siendo la “Bendita entre las mujeres” y no la “Sola entre las mujeres”, dejarla allí dónde Dios la quiso y la eligió: como miembro de la humanidad, de un pueblo y una sociedad concreta, para saber hasta qué punto Dios se acerca a nuestra realidad y la asume verdaderamente como suya. Lo que Dios ha formado, no lo deforme el hombre, podríamos decir. Y lo que Dios ha formado es una figura de mujer, entre otras, capaz de hacerse *lugar de encuentro* entre él y la humanidad. Dios, para hacer de María la madre de la Palabra encarnada, no la ha sacado de su condición original, sino que ha sido él el que se ha “despojado” de la suya.

En este sentido, los “dogmas marianos” constituyen toda una expresión teológico-antropológico-escatológica desde la cual se puede decir la vida de cualquier ser humano: en el origen de toda vida se encuentra la gracia (*Inmaculada*), que madura en la historia como una realidad íntegra y fecunda (*virginidad-maternidad*) y alcanza su plenitud en la gloria que le es ofrecida gratuitamente, desde el origen hasta el fin (*Asunta*). María, pues, no es alguien prescindible, ni para Dios, ni para las mujeres y, por supuesto, ni para los hombres. En María encontramos el modelo de ser humano creyente plenificado por la gracia a través de su coherencia histórica.

Concluyendo esta introducción a la Teología Sistemática Feminista

Xavier Zubiri define el cristianismo como la religión de religiones, porque es capaz de absorber todo lo que las otras tienen de positivo y crear unidad donde se da y se respeta la riqueza de la diversidad, sin por eso convertirse en un mero sincretismo. El cristianismo, afirma, no es un sincretismo sino una transcendencia que se va generando en la historia, concretamente en la historia de Cristo⁴¹. En su pretensión de “universalidad” nues-

tra fe debería abarcar el decir plural sobre la Divinidad, arraigado en todas las culturas y en todas las experiencias religiosas; sin embargo, el símbolo del Dios “padre” (monarca todopoderoso, gobernador absoluto) se nos ha convertido en un decir excluyente y opresivo. Es necesario hacer de la teología feminista una verdadera *crítica política* a este tipo de lenguaje, que para nada expresa los anhelos más profundos de los hombres y mujeres de nuestro tiempo⁴². La teología feminista, como advirtió Dorotee Sölle, es, ni más ni menos que “un grito pidiendo pan”, un grito entre otros muchos que claman por el pan de la libertad, desde el profundo dolor que produce el poder opresor de las instituciones y estructuras humanas.

Al desterrar la palabra y la experiencia de las mujeres de toda expresión auténtica, es decir, autorizada, sobre Dios, todo lo que se refiere a la Divinidad y a las relaciones que desde él se generan, en lo social y en lo ecológico, queda empobrecido y, en gran medida, oprimido. Por eso, “La teología feminista surge, como toda teología de la liberación, por las heridas experimentadas; nace de la destrucción que se ha causado a la vida de las mujeres, sea una destrucción económica, política, social, física, intelectual o psíquica”. A estos tipos de destrucción tenemos que sumar la destrucción religiosa, si cabe, la más sutil, profunda e ignorada, porque ejerce un poder que muchos consideran “autorizado” y “sacralizado” por Dios. Y esta idea sitúa a los hombres y también a buena parte de las mujeres que forman la Iglesia.

La teología sistemática feminista quiere ser un aporte al diálogo entablado dentro de la entera Comunidad creyente y celebrar la *Presencia-Verbo-Comunión* (Padre-Hijo-Espíritu) en el corazón de la historia, de la creación y de la humanidad, que van alcanzando su plenitud en la medida que cada ser humano la alcanza. Se trata de mostrar un camino posible para entender la fe y para vivir la experiencia de Dios, desde una perspectiva poco tenida en cuenta. Se trata de hacer una teología *inclusiva* y abierta a otros horizontes, incluso Inter-religiosos⁴³. Queremos, como dijimos al principio, ponernos en la senda de todas las teologías de la liberación femenina (latinoamericana, negra, asiática), porque entendemos que las mujeres, desde la reflexión seriamente elaborada y practicada, dentro y fuera del ámbito académico, tenemos mucho que aportar al decir liberador “sobre Dios” y sobre nuestra propia realidad.

Este “¡Rogad a Dios: *Ella* os oirá!” deja de ser un saludo de despedida de un grupo de mujeres estudiosas de la Escritura, para convertirse en un grito de libertad creyente. A poco que dirijamos nuestra mirada al fondo de nuestro corazón de mujeres, descubriremos en nuestro cuerpo y en nuestra mirada, en nuestra mente y en nuestra voz, en nuestra manera de ser presencia y de celebrar la vida y la muerte, que *Ella* ¡es Dios!

Notas

- ¹ Término derivado del griego *aner/andros* en referencia al “ser humano masculino” y a todo lo que se refiere a él como el centro de comprensión de toda la realidad, excluyendo, explícita o implícitamente a la otra parte de la humanidad: la femineidad y lo femenino.
- ² Mercedes NAVARRO PUERTO – Pilar DE MIGUEL (dir.), *10 palabras clave en Teología Feminista*, EVD, Estella (Navarra), 2004. (Cf. Mercedes NAVARRO PUERTO, “Método” en id., 461).
- ³ En el mundo anglo-sajón el término más usado es el de “sistemática”, en cambio, en el mundo latino, España, Italia, se conoce más por “dogmática” este campo de la teología vinculado al “Depósito de la fe” y al método que tiene como fuentes la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Poco a poco se va imponiendo la denominación de “sistemática”.
- ⁴ Interesa, para nuestro estudio, citar a tres autoras de vanguardia y parte de su obra, Elizabeth JOHNSON., *La que es. El misterio de Dios en el discurso feminista*, Herder, Barcelona 2002; *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los Santos*, Herder, Barcelona 2005; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica – Jesús, hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000; Ivone GEBARA, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Doble Clic, Montevideo 1998; *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002.
- ⁵ Dentro de un ambiente de relativa novedad, aparecen ciertos artículos significativos sobre el tema: Ver, por ejemplo, H. RONDET., “Elemens pour una théologie de la femme”, *Nouvelle Revue Théologique*, 89 (1957) 915-940. A.M. HENRY, “Pour una théologie de la féminité”, *Luminier et Vie.*, 7/43 (1959) 100-128.
- ⁶ Este término tiene ya un largo recorrido, a partir del momento en que su creadora Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA comienza a utilizarlo en sus escritos. Cf., especialmente: *Pero Ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996, y también: *Cristología crítica feminista. Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.
- ⁷ En España e Italia, concretamente, las respectivas asociaciones de teólogas (ATE y CTI) cuentan con un buen número de mujeres que ejercen y producen teología. A esto se unen iniciativas tales como la Escuela Feminista de Teología Andaluza (EFETA) para la que escribimos este manual, colecciones interdisciplinares como “En Clave de Mujer”, DDB. A las Jornadas de teología de los Congresos interreligiosos casi anuales que van gestando otra cara del quehacer teológico y de su sistematización.

⁸ Una aproximación a estos movimientos poco conocidos en Occidente puede verse en la obra de la teóloga coreana, KYUNG Chung Hyun, *Introducción a la teología feminista asiática*, EVD, Estella (Navarra) 2004; y la obra en colaboración editada por Mercy A. OUDOYE. – M.R.A KANYORO, *Mujeres, Tradición e Iglesia en África*, EVD, Estella (Navarra) 2003.

⁹ En esta línea se insertan los “Estudios de género” llevados a cabo por las feministas de avanzada españolas, entre las que se da una gran interprofesionalidad: psicoanalistas, historiadoras, sociólogas, filósofas, biblistas, etc. Como es el caso de Mercedes Navarro y Pilar de Miguel, por ejemplo.

¹⁰ Se señalan como teólogas de la religión de la Diosa, en EE.UU, Carol CHRIST y Noemí GOLDENBERG y Heide GÖTTNER-ABENDROTH, Ursula KRATTINGER y Elga SORGE en Europa. Una muy buena síntesis de lo que ha sido el recorrido de la Teología Feminista lo he encontrado en Rosino GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 445-476.

¹¹ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología crítica feminista. Jesús*, oc. 28.

¹² Cf. La colaboración de Carmen MÁRQUEZ BEUNZA “Tradición” en NAVARRO PUERTO, Mercedes - DE MIGUEL, Pilar, *10 Palabras en Clave de Teología Feminista*, EVD, Estella (Navarra) 2004, 221-264.

¹³ Puesto que en este Curso el tema escriturístico es central y ocupa su propio y definido espacio, yo me voy a centrar en cuestiones metodológicas y hermenéuticas que corresponden a la teología sistemática propiamente dicha y que confluyen en éste apartado.

¹⁴ “El poder es simultáneamente externo al sujeto y la propia jurisdicción del sujeto”, afirma Judith BUTTLER, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Colección “feminismos”, Cátedra, Madrid 2001 (original en inglés, 1997), 26.

¹⁵ Elizabeth A. JOHNSON, *Verdadera hermana nuestra –Teología de María en la comunión de los santos-*, Herder, Barcelona 2005, 38. (orig. *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, 2003).

¹⁶ Ver la colaboración de Mercedes NAVARRO PUERTO, “Método” en NAVARRO PUERTO, Mercedes- DE MIGUEL, Pilar, *10 Palabras en Clave de Teología Feminista*, EVD, Estella (Navarra) 2004, 453-510.

¹⁷ Es necesario citar aquí la obra, ya clásica en el camino de la teología feminista, de Sally Mc FAGUE, *Modelos de Dios – Teología para una era ecológica y nuclear-*, Sal Terrae, Santander 1994 (orig. *Models of God*, Philadelphia, 1987).

¹⁸ Se puede confrontar una brevísima síntesis de esta visión agustiniana y tomista en la obra de Ann LOADES, *Teología Feminista*, DDB, Bilbao, 1997. Ver, concretamente, Genevieve LLOOYD, “Agustín y Tomás de Aquino”, 131-140. Aunque la obra que mejor se acerca a esta perspectiva histórico antropológica es, sin duda, la de la autora noruega, Kari E. BÖRRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d’Aquino*, Cittadella, Assisi, 1979. (No conozco traducción española).

¹⁹ Puede verse Tomás DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, Q. 76. art. 4. Traducción de J. Martorell Capó, BAC, Madrid 1988. F. NIETZSCHE, “*Más allá del bien y del mal*”, en *Obras Completas*, Madrid- Buenos Aires - Mexico, 1932.

²⁰ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista*, o.c., 62.

²¹ Los pasos hacia esa “hermenéutica crítica feminista”, acompañados del método adecuado, los propuso Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, o.c. p. 31s. Un nuevo y, para nosotras significativo aporte lo constituye la obra en colaboración, Mercedes NAVARRO PUERTO (ed.), *En el umbral –Muerte y teología en perspectiva de mujeres-*, Colección “En Clave de Mujer”, DDB, Bilbao 2006.

²² No conozco en castellano una obra netamente antropológico-teológica que avance en este sentido, no obstante ya se van cubriendo metas, (con la ayuda de la exégesis feminista). Ver Mercedes NAVARRO P. *Barro y Aliento. Exégesis y antropología teológica de génesis 2-3*, San Pablo, Madrid 1993. Y de manera más aplicada a la experiencia de sufrimiento “antropológico” de las mujeres, Ivone GEBARA, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid, 2002 (orig. *Rompendo o silêncio*, 2000).

²³ Cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA ELIZABETH, *Cristología crítica...*, o. c. 16.

²⁴ Sin duda, la obra que vengo mencionando de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA *Cristología crítica...* es hoy una de las principales a tener en cuenta en el estudio de la cristología feminista. De igual manera, me parece una aproximación positiva en esta línea la obra en colaboración que aportamos desde nuestro quehacer teológico Isabel GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Y Vosotras ¿Quién decís que soy yo?*, DDB, Bilbao 2001.

²⁵ En estas páginas me remito especialmente a la ya citada obra de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología Feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.

²⁶ Cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología crítica...*, 61-72.

²⁷ La autora a la que me vengo refiriendo hace mención en la obra arriba citada del interesante debate mantenido entre la teóloga feminista cristiana Rosemary RADFORD RUETHER y la teóloga feminista postcristiana Daphne HAMPSON, cf.o.c. 74.

²⁸ Rosemary RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk: toward a Feminist Theology*, Boston 1983, 137, en Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología crítica...*, 76.

²⁹ Cf *Gn 28, 10-19; 32,25-31; Ex 3, 4-15; Jn 1,1-1*.

³⁰ La teología feminista, aún en sus comienzos, y a través de la obra de GOULD-DAVIS Elizabeth, *The First Sex* (1971), trató de mostrar cómo la cultura del matriarcado había precedido al patriarcado. Siguiéron otros muchos estudios, como los de GOLDENBERG Noemí, *Changnig of Gods* (Bostón, 1979) y

CHRIST Carol - PLASKOW Judith (eds), *Womanspirit Rising* (San Francisco, 1979).

³¹ La búsqueda de la autora Sallie Mac FAGUE, *Modelos de Dios*, Teología para una era ecológica y nuclear, Sal Terrae, 1994 (Título original: *Models of God*, 1987), junto a las obras de Elisabeth JOHNSON, asequibles en castellano, me parecen más equilibradas, sin dejar de ser un verdadero compromiso feminista.

³² JOHNSON Elizabeth, *La que Es...*, o.c., p. 37.

³³ Recordemos que este término acuñado y enriquecido constantemente por Elizabeth Schüssler Fiorenza se refiere no ya solo al principio del poder del “padre” sino del padre entendido como “amo” “señor”, “dueño”.

³⁴ Cf. JOHNSON Elizabeth A., *La que Es...*, o.c., p 60

³⁵ CARR Anne, *Grazia che trasforma –Tradizione cristiana e esperienza delle donne*, Queriniana, Brescia 1991. (Título original: *transforming Grace –Christian Tradition and Women’s Experience*, 1988). Tomo como referencia la obra de Juan Antonio Estrada, *Para comprender Como surgió la Iglesia*, EVD, Estella (Navarra), 1999. Cf. La obra de José M^a CASTILLO, *El Reino de Dios por la vida y la dignidad de los seres humanos*, DDB, Bilbao 1999. *Lc 8,1-3; Hch 1,14-15; 2,17-18; 8,12; Rm 16; 1Cor 16,19, flp 4,2-39*. Cf. TAMEZ, Elsa *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo -Un estudio de la Primera Carta a Timoteo-*, Sal Terrae, Santander 2005; TORJESEN, Karen J., *Cuando las mujeres eran sacerdotes -El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo-*, Ediciones El Almendro, Córdoba 2005. (Título original: *Who women were priests*, 1993). Cf *Mc 3,14-19 y Lc 8,1-3*. Cf *Mc 1,29-31; 5,23-34; 7,24-30*, entre otros. Es muy interesante para este tema conocer la obra de Margaret y. Mac DONALD, *La mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana -El poder de la mujer histórica-*, EVD (Estella) Navarra, 2004. Cf *Mt 26,6-13; Jn 12,1-8*. Cf. Mercedes NAVARRO - Carmen BERNABÉ, *Distintas y Distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Claretiana Madrid 1995, 118. Ver también la obra de Adeline FEHRIBACH, *Las Mujeres en la vida del Novio. Un análisis histórico-literario feminista de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio*, DDB, Bilbao 2001. (Título original: *The women in the Life of the Bridegroom*, Minnesota 1998). Un aporte muy interesante al tema en: Isabel GÓMEZ-ACEBO Isabel, *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 2005.

³⁶ Considero la ya mencionada obra de Elizabeth JOHNSON, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*, Herder, Barcelona 2005, como el estudio más completo al que hoy podemos acceder.

³⁷ Mercedes NAVARRO, “La paradoja de María Madre-Virgen” en, *EphMar*, 45 (1995) 93-124.

³⁸ Marina WARNER, *Tú sola entre las mujeres*, Taurus Humanidades, Madrid 1991.

³⁹ En el ámbito europeo destaca el nombre y los escritos mariológicos

(libros y numerosos artículos) de carácter exegetico-psicológico, de Mercedes NAVARRO PUERTO. En la colección “En Clave de mujer” puede confrontarse la obra colectiva: Isabel GÓMEZ-ACEBO (ed.), *María, mujer mediterránea*, DDB, Bilbao 1999. Un artículo interesante respecto a esta *culturización* de los datos religiosos referidos a María es el de ROTEN J. G., “La mujer hecha cultura. María entre la religión y la cultura”, en *Ephemerides Mariologicae* 51 (2001) 325-343. Sobre este tema ver la excelente obra de Bruce MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2002. (Título original: *The Social World of Jesus the Gospels*, London 1996). Tendré muy presente este estudio a lo largo de estas páginas. En este sentido son muy instructivas las obras publicadas por ATENEA, Estudios sobre la mujer, Universidad de Málaga. Cf, por ejemplo: M^a D. VERDEJO SÁNCHEZ (Coord.), *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*; Málaga 1995; ALFARO V. - FRANCIA R., *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el Occidente romanizado*, Málaga, 2001. Aunque son muchas las coincidencias, también existen claras diferenciaciones, entre, por ejemplo, la sociedad griega, romana y de todo el próximo oriente. Cf. por ejemplo: M^a Dolores VERDEJO SÁNCHEZ (Coord.), *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*, Atenea, Málaga 1995. V. ALFARO BECH – L. TAILLEFER DE HAYA, (eds.), *Nueva Lectura de la mujer: crítica histórica*, Atenea, Málaga 1995. Cf D. LANKIN, “Woman”, *Encyclopaedia Judaica* 16, 623-630; John MAIER, “Mujer”, *Diccionario del judaísmo*, 292-293. Cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989, 94ss. (Título original: *In memory of her. A feminist theological reconstruction of christians origins*, New York 1987). En castellano tenemos una obra muy erudita sobre el tema: Olga RUIZ MORELL, - Aurora SALVATIERRA OSSORIO, L. FERRE CANO, *Tosefta III Nashim* -tratado rabínico sobre las mujeres- EVD, Estella (Navarra) 2001. La mayoría de los datos referidos en este punto han sido extraídos del excelente artículo de I. MIHALOVICI, “María en los autores judíos” en: *EphMar* 44 (1994) 125-133. Bruce MALINA o. c., 135. Es la rotunda afirmación del que es considerado por la iglesia de oriente el último de los “padres” Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* III, 12, Cf PG 94, 1029C. Desgraciadamente esta práctica nos suena a algo muy cercano en el tiempo y en el espacio, recordemos los acontecimientos que llevan este sesgo machista ejercido en la guerra de los Balcanes, o en las regiones centro africanas, situaciones todavía sin resolver. A. SANTOS OTERO, “Oda a Salomón”, *Los evangelios apócrifos*, BAC, 1956, 168. Cf Bruce MALINA, *El mundo social...*, 148s. Tomo como base de esta reflexión el artículo de Xabier PIKAZA, “María, mujer y madre mesiánica. Ensayo de

antropología mariana”, *EphMar* 53 (2003) 63-96.

⁴⁰ Realmente interesante, e imprescindible en este estudio, es la obra ya mencionada en estas páginas, Elizabeth A JOHNSON., *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los Santos*. Herder, Barcelona. 2005. L. RAU, *Iconographie de l'art cheëtien*, t. II, vol 2, Paris 1965, p. 59, (Citado por Dolores JULIANO, *El juego de las astucias - mujer y construcción de modelos sociales alternativos-*, Horas y Horas, Madrid 2001², 95. Dolores JULIANO, o. c., 98.

⁴¹ Cf Xavier ZUBIRI, *El problema teológico del hombre*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997, 63.

⁴² En este estudio, deberíamos tener muy presentes las Constituciones *Gaudium et spes* y *Nostra aetate*, del Concilio Vaticano II, para descubrir la gran vocación a la pluralidad que tiene nuestra religión y que, por tanto, conforma nuestra teología. Dorothee SÖLLE, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996, 54 (Título original: *Es muB doch mehr als alles geben: Nachdenken über Gott*, 1992). *Ibid.*, p. 45.

⁴³ Hemos hecho un pequeño intento, que se suma a otros muchos, para mostrar esa manera nuestra de ver a Dios, que no es, ni pretende serlo, exclusiva de mujeres, pero sí es de mujeres. Cf Isabel GÓMEZ-ACEBO (ed.), Colección “En Clave de mujer”, DDB, Bilbao 2001.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

GEBARA, Ivone, *El rostro oculto del mal* -una teología desde la experiencia de las mujeres-, Trotta, Madrid 2002.

GÓMEZ-ACEBO, Isabel, *María, mujer mediterránea*, DDB, Bilbao 1999.

IDEM., *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao 2005.

JOHNSON, Elizabeth A., *La que es El Misterio de Dios en el discurso feminista*. Herder, Barcelona 2002.

JOHNSON, Elizabeth A., *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los Santos*. Herder, Barcelona 2005.

McFAGUE, Sallie, *Modelos de Dios –Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.

NAVARRO PUERTO, Mercedes – DE MIGUEL Pilar, *10 palabras clave en Teología feminista*, Evd, Estella (Navarra), 2004.

NAVARRO PUERTO, Mercedes (ed.), *En el umbral. Muerte y teología en perspectiva de mujeres-*, Colección “En Clave de Mujer”, DDB, Bilbao 2006.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth, *Cristología Feminista crítica* -Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría-, Trotta, Madrid 2000.

SOBRE LAS AUTORAS

Rosa Cursach Salas (Artach, Mallorca, 1967) es licenciada en Ciencias Eclesiásticas (Facultad de Teología de Cataluña), y en Filosofía (UIBalears). Realiza su doctorado en el Departamento de Filosofía Política y Moral de la misma universidad, en un tema de teología feminista y perspectivas políticas. Es vocal de la Junta de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) y Presidenta de la Asociación “Creients i Feministes de Mallorca”. Participa en el equipo de investigación de Trabajo, Política y Sostenibilidad en la Universitat de les Illes Balears (UIB) y en diversos proyectos de investigación sobre políticas de género. Es Profesora presencial de EFETA, (Escuela Feminista de Teología de Andalucía) y de los Cursos “La veu de les dones bíbliques”, en la U. de Barcelona e imparte las asignaturas de filosofía y religión de ESO y Bachillerato en un centro de Palma. Participa en congresos y otros eventos con temas teológicos y políticos en perspectiva de género. Ha publicado, entre otros, “Aneu i digueu...”, en AA.VV., Ed. Mediterrània, Barcelona 2000; “10 Palabras Clave en Teología Feminista” en Navarro Puerto y de Miguel Pilar (eds.), EVD, Estella 2004; “La institució religiosa en una societat laica” en *actes IV Jornades Cristianisme al S.XXI*, Barcelona, 2005.

Isabel Gómez-Acebo Duque de Estrada es licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas donde ha impartido clases de teología. Preside la Fundación Sagrada Familia entidad dedicada a residencias de ancianos que cuenta con 3 centros en Madrid que acogen a 103 residentes. Está casada y es madre de 6 hijos. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Española. Dirige y participa en la colección de teología *En Clave de Mujer* editada por Desclée de Brouwer de la que ya han salido muchos títulos, algunos traducidos al portugués y al italiano como *Relectura del Génesis y Orar con los 5 sentidos*. Los últimos publicados son *La mujer en los orígenes del cristianismo y Relectura del Éxodo*. Su primera obra que también se tradujo a varias lenguas fue *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid 1994. Ha escrito y escribe en numerosos libros colectivos y en revistas españolas y extranjeras. Es profesora presencial de la EFETA y miembro de su comité científico.

Trinidad León Martín, mc. (Órgiva, Granada 1953) Doctora en teología (P.U. Gregoriana, Roma), y diplomada en Trabajo Social. Desde 1997 es profesora de Misterio de Dios y de Mariología en la facultad de Teología de Granada Madrid y en el I.T. Tomás Sánchez de Granada. Imparte clases en el I. de VR. Pertenece al consejo de redacción de varias revistas relacionadas con la teología y el mundo actual, y al acompañamiento de grupos de reflexión cristiana; colabora frecuentemente en Cursos y Master de formación teológica y religiosa. Ha escrito artículos en revistas científicas y de divulgación y ha participado en obras colectivas (*Diez mujeres escriben teología*, EVD, Estella 1993; *Diez Palabras en teología feminista*, EVD, Estella 2004), entre ellas algunos de los títulos de esta colección (*Cinco mujeres oran con los sentidos*, DDB, Bilbao 1997; *Así vemos a Dios*, DDB, Bilbao 2001; *Orar con las relaciones humanas*, DDB, Bilbao 2001). También ha publicado con éxito varias obras de narrativa (SM y BRUÑO). Pertenece a la Asociación de Teólogas Españolas, y es profesora presencial de la EFETA.

M^a Isabel Matilla Blanco (León 1958), Licenciada en Ciencias Empresariales y Económicas (Sarriko, 1982), Suficiencia Investigadora en Antropología (Ibaeta, 1994), ambas por la UPV/EHU. Master en Política y Gobernabilidad (Deusto, 2006). Vinculada al mundo de la cooperación como: misionera en Manabí (Ecuador), responsable de la ONGD, Solidaridad, Educación y Desarrollo (SED) y representante de la Coordinadora de ONGDs del País Vasco en el Consejo Asesor de Cooperación al Desarrollo del G. Vasco. Profesora de Formación Profesional en Durango (Bizkaia) y colaboradora del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral (IDTP). Pertenece a las asociaciones ANKULEGI (Asociación Vasca de Antropología) y a la Asociación de Teólogas españolas (ATE). Es profesora online de la EFETA. Entre sus escritos y colaboraciones “Desde el corazón de la vida. Fortaleza femenina y desarrollo”, en De MIGUEL, Pilar (ed), *Espiritualidad y fortaleza femenina*, DDB, Bilbao 2006, 45-78; “El poder simbólico de la economía de ofrenda” en *Iglesia Viva* 228 (2006) 105-108 (monográfico sobre el dinero en la iglesia española).

Mercedes Navarro Puerto, mc (Jerez de la Frontera 1951) Doctora en Psicología (UP Salamanca) y Teología (PUGregoriana, Roma) y Licenciada en Ciencias Bíblicas (P.I. Bíblico, Roma). Docente de Biblia y Psicología en la UPSA y U. de Sevilla. Psicoterapeuta. Miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) de la que fue presidenta, la

Escuela de Teología Feminista de Andalucía (EFETA) y la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica (ESWTR), la Asociación Universitaria de Estudios de las Mujeres (AUDEM), el grupo de investigación *Escritoras y Escrituras* de la U. de Sevilla y la Asociación Bíblica Española (ABE), de cuya junta directiva formó parte. Participa en congresos nacionales e internacionales. Dirige con otras tres colegas europeas la publicación del proyecto internacional multilingüe *La Biblia y las Mujeres*. Ha publicado más de una docena de libros, algunos de ellos traducidos a otros idiomas, y numerosos artículos, científicos y de divulgación, Entre sus obras: *Barro y aliento. Exégesis y antropología narrativa de Gn2-3*, Madrid 1993; *Psicología y mística*, Madrid 1993; *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Estella (Navarra) 1995; *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Estella (Navarra) 1999; *10 palabras en teología feminista*, EVD, Estella 2004; *Marcos* (GLNT), EVD, Estella 2006.

Lucía Ramón Carbonell (Valencia 1970) es laica, casada y con un hijo, Licenciada en Teología (Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia) y Licenciada en Filosofía (Universidad Autónoma de Barcelona). Ha cursado estudios de tercer ciclo y ha presentado su trabajo de investigación en el Departamento de Ética y Filosofía del Derecho Moral y Política en la Universidad de Valencia. Desde 1993 hasta 2003 ha sido profesora de la Universidad Cardenal Herrera CEU de Valencia donde ha impartido cursos y seminarios de Teología y Humanidades. Desde 1995 es profesora de Sagrada Escritura y de Fe Cultura en el Instituto de Ciencias Religiosas de Valencia. Desde su fundación es profesora de la Cátedra de las Tres Religiones de la Universidad de Valencia. Es profesora de Filosofía en Bachillerato en el Colegio San José de Calasanz de Valencia. Es profesora y miembro del Comité Científico de la Escuela de Teología Feminista de Andalucía (EFETA). Desde hace años es miembro activo en varias organizaciones ecuménicas e interreligiosas nacionales e internacionales y en redes y asociaciones teológicas de mujeres. Es vocal de la ATE (Asociación de Teólogas Española) y miembro del FEM (Foro de Estudios de la Mujer). Pertenece al Grupo Interreligioso de Mujeres de la Cátedra de las Tres Religiones de la Universidad de Valencia.

ÍNDICE

PRÓLOGO	
<i>Mercedes Arriaga Flórez</i>	5
PREÁMBULO	9
<i>INTRODUCCIÓN GENERAL A LA METODOLOGÍA TEOLÓGICA FEMINISTA. - Mercedes Navarro Puerto</i>	
0. Introducción	15
0.1. Previos que en realidad son post - 0.2. Estado de la cuestión De la teoría feminista a la teología feminista - De la teología a la teoría feminista - 0.3. Algunos ejemplos ilustrativos	
1. La Teología, la ciencia y el feminismo: cuestiones de epistemología	21
1.1. El feminismo como crítica a la ciencia - 1.2. La teología y la ciencia feminista - 1.3. Teología feminista ¿científica?	
2. La metodología científica feminista y la teología	27
2.1. La trayectoria científica de la metodología teológica feminista 2.2. Contextualización - 2.3. Conceptos fundamentales: experiencia, género como categoría analítica, teología	
3. Sujeto, objeto y contenidos de la teología feminista	34
3.1. Las mujeres como sujeto - 3.2. Sujetos destinatarios 3.3. Contenidos y disciplinas	
Conclusión	36
1. Cuestiones abiertas y tareas - 2. Puntos de llegada que son también de partida	
Bibliografía básica	45
<i>INTRODUCCIÓN GENERAL A LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA</i>	

<i>María Isabel Matilla Blanco</i>	49
1. ¿Qué estudian los antropólogos?	50
1.1 panorama histórico - 1.2. La ciencia del hombre estudia a la mujer Voces desde la antropología - Modelos y silenciamiento	
2. Los dualismos en la Antropología	57
2.1. El cuerpo: semejanza, desigualdad, diversidad - ¿Qué significa ser diferente? - 2.2. No es de los nuestros: parentesco y matrimonio 2.3. Regulación demográfica y guerra: nosotros y los otros Demografía y discriminación de género - El nacimiento es malo, la muerte es sagrada Conclusiones	
3. Economía, Intercambio y Control	65
3.1. Lo doméstico contra lo público - Producción y reproducción Primero la familia y después el trabajo: impuesto reproductivo y plusvalía de dignidad genérica - 3.2. Mujeres y cultura de la pobreza 3.3. La organización político-económica: jerarquías y origen del estado	
4. Roles sexuales y Personalidad	74
4.1. El nacimiento es sucio, la muerte es sagrada: contaminación y rituales La masculinidad como símbolo de las jerarquías entre los géneros 4.2. La concepción del tiempo y el espacio - El género como eje que organiza la vida social - 4.3. Privaciones eróticas, poder y sumisión Conclusiones	
5. Funciones de la experiencia religiosa	85
5.1. La religión como sistema cultural - La mujer y lo sagrado: el legado de la Diosa - Teología de la espiritualidad feminista	
Bibliografía básica	100
 <i>INTRODUCCIÓN GENERAL A LA HISTORIA DE LAS TEOLOGÍAS FEMINISTAS - Lucía Ramón Carbonell</i>	
1. De la teología de la mujer a las teologías feministas: de las mujeres-objeto a las mujeres como sujeto crítico y creativo de la reflexión teológica	103
1.1. Las mujeres, ausentes “culpables” del discurso teológico 1.2. La construcción eclesial de la diferencia sexual 1.3. Las consecuencias de la patriarcalización de la Iglesia y sus justificaciones teológicas - 1.4. Las teologías de la mujer o de la	

feminidad - 1.5. La especificidad de las teologías feministas: no basta con ser mujer y/o hacer teología sobre la mujer
 1.6. Hacia una nueva teología integral e inclusiva - 1.7. Una cronología general de las teologías feministas cristianas - 1.8. Feminismos y teologías feministas - 1.9. Una teología incómoda

2. Marco conceptual y social de la emergencia de la teologías feministas cristianas **110**

2.1. El discurso político y los ideales de la Ilustración - 2.2. La crítica feminista y la reconstrucción de los paradigmas de género
 2.3. Las teologías de la liberación - 2.3.1. El desencuentro entre teología de la liberación y mujer - 2.3.2. Las teologías feministas como teologías críticas de la liberación - 2.4. El movimiento ecuménico - 2.4.1. El Consejo Ecuménico de Iglesias - 2.4.2. La Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo - 2.4.3. El Forum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa - 2.5. El Concilio Vaticano II

3. Condiciones sociales y culturales de la emergencia de las teologías feministas **124**

3.1. El nuevo horizonte teórico abierto por la filosofía contemporánea
 3.2. Las condiciones socio-económicas

4. Proto-feminismos teológicos: Las pioneras en la crítica y reconstrucción de los paradigmas de género en la teología **126**

5. Los primeros desarrollos de la teología feminista en la década de los sesenta y de los setenta en Europa y Estados Unidos **132**

5.1. Las teologías feministas norteamericanas en los años 60 y 70
 5.1.1. La Tercera Ola del feminismo y los movimientos civiles
 5.1.2. Educación teológica y ministerios en el Protestantismo
 5.1.3. Mujeres católicas y teología feminista en los Estados Unidos
 5.1.4. Los frutos de las pioneras
 5.2. Las teologías feministas europeas
 5.3. Teología feminista y movimientos de mujeres

6. Las teologías feministas como discurso intercultural a partir de la década de los ochenta **141**

6.1. Nuevas perspectivas teológicas críticas en los Estados Unidos
 6.1.1. La teología womanista - 6.1.2. La teología mujerista
 6.2. La irrupción de las teólogas de otros continentes - 6.2.1. Las teologías feministas latinoamericanas - 6.2.2. Las teologías feministas asiáticas
 6.2.3. Las teologías feministas africanas

Bibliografía básica	177
---------------------	-----

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA EXÉGESIS FEMINISTA

Isabel Gómez Acebo

El Movimiento feminista	181
Un movimiento profético	183
Enfoques	184

Ideas que rigen la hermenéutica	186
--	------------

1. La hermenéutica como manera de ser, de relacionar, de comprender
2. Descontextualización y recontextualización de textos - 3. Una nueva manera de comprender a Dios - 4. Comprensión del mundo simbólico cristiano - 5. Perspectiva histórica igualitaria - 6. Hermenéutica feminista y política - 7. Comporta una ética - 8. Más allá de la ética

Unos ejemplos de exégesis feminista	190
--	------------

1. Textos de inferioridad

Textos paulinos	192
------------------------	------------

2. Textos de víctimas - 3. Textos sobre Dios - 4. Textos positivos

Biblia y liturgia	202
--------------------------	------------

Los peligros y logros de la hermenéutica feminista	
Conclusión	203

Bibliografía básica	207
---------------------	-----

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA HERMENÉUTICA

TEOLÓGICA FEMINISTA - Rosa Cursach Salas

1. Introducción: en torno al concepto hermenéutica	211
---	------------

El concepto de hermenéutica

2. Hermenéutica Feminista: Primeros Pasos	214
--	------------

2.1. La Declaración de Séneca Falls - 2.2. La Biblia de las Mujeres

3. Hermenéutica teológica feminista: La experiencia de las mujeres	220
---	------------

- 3.1. Diagnóstico de las hermenéuticas teológicas masculino-hegemónicas
- 3.2. Crítica a diversas hermenéuticas feministas
 - 1) Hermenéutica canónica feminista - 2) Hermenéutica apologética feminista - 3) Las estrategias feministas que buscan identificar un canon dentro del canon.
- 3.3. La Hermenéutica en la wo/men ekklesia

4. Pasos de interpretación teológica feminista **227**

- a) Hermenéutica de la sospecha - b) Hermenéutica de la evaluación crítica
- c) Hermenéutica de la imaginación creativa. - d) Hermenéutica de la reconstrucción - e) Hermenéutica de la acción transformadora y el cambio

5. Recapitulando **232**

Bibliografía básica 236

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA FEMINISTA
Trinidad León Martín

0. INTRODUCCIÓN **239**

I. LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA Y SUS CARENCIAS **241**

- 1. Los primeros impulsos: una búsqueda liberadora desde la experiencia vital de las mujeres - 2. Elementos para una revalorización de la Teología Sistemática desde una visión no androcéntrica

II. UN ESBOZO DE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA FEMINISTA, INCLUSIVA **247**

1. Antropología Teológica: la Creación reconstruida en la Gracia **247**

- 1.1. Una antropología teológica de la minoridad y de la subordinación
- 1.2 De la subordinación al sometimiento, del sometimiento a la liberación

2. Cristología: La Sabiduría que “nace de mujer” **251**

- 2.1. Por los caminos de la crítica feminista sobre la cristología tradicional
- 2.2. Hermenéutica y epistemología de la nueva perspectiva cristológica feminista

3. Trinidad: el Misterio de Comunión que nos abraza **255**

4. Eclesiología: Hacia la reconstrucción de la Casa-Ekklesia perdida **258**

- 4.1. Ekklesia: un proyecto de “contraste social y religioso” no culminado

4.2 Una mujer que destaca en el grupo de Jesús - 4.3. Ministerios por ejercer en la Iglesia: la nueva “Domus ecclesiae”

5. María, Madre de Jesús-Sophia y verdadera hermana nuestra **261**

5.1. María y lo femenino en la cultura mediterránea - 5.2. María de Nazaret, paradigma de los valores femeninos del cristianismo mediterráneo

5.3. El sentido de la virginidad y el valor de la maternidad en el mundo mediterráneo - 5.4. Relación madre-hijo en la cultura del pueblo

judío del siglo I - 5.5. La maternidad de María: plenitud de la antropología cristiana - 5.6 María y lo femenino: entre el mito y la fe
Concluyendo esta introducción a la Teología Sistemática Feminista

Bibliografía básica **282**

Sobre las autoras **283**

