

Globethics Repository



Dios obra entre nosotros [God work among us]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Schüssler-Fiorenza, Elisabeth
Publisher	Centro Dr. Martin Luther King
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-09-18 14:03:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/213275

D**s* obra entre nosotros. De una política de identidad a una política de lucha

Utilicé esta grafía de la palabra Dios (en inglés G*d, N. de la T.) para indicar que el lenguaje humano es incapaz de abarcar y expresar lo divino. La teología feminista debe ser cuidadosa en su utilización del nombre de Ds.**

Por Elisabeth Schüssler-Fiorenza

Las teorías feministas son discursos opuestos y alternativos a los de naturaleza teológica. En cuanto tales, nunca son independientes de los discursos dominantes en la sociedad o las instituciones. Por el contrario, se encuentran mezclados y entrelazados inevitablemente con el discurso académico y religioso, dado que actúan bajo la influencia de los términos establecidos por él. Por tanto, las teorías feministas y teológicas deben ser entendidas como intervenciones discursivas y como una lucha en torno al significado, la verdad, los valores y las visiones. Así, la formulación de una teología feminista constituye no solamente una intervención intelectual, sino también política y religiosa.

El cambio del paradigma teológico de la liberación

Como teórica feminista y teóloga advierto un cambio del paradigma teológico, formulado por diversas teologías de la liberación y teologías políticas en las tres últimas décadas. Aun así, para organizar y distinguir mi trabajo de los discursos de la teología de la liberación que surgieron en los años setenta, he caracterizado mi marco teórico de referencia como una crítica de la teología de la liberación.¹ De ahí que mis observaciones se concentrarán en puntos muy importantes de esa crítica de la teología de la liberación.

Este cambio de paradigma inaugurado por las teologías de la liberación ha traído consigo innumerables énfasis nuevos e interrelacionados, así como cambios metodológicos. Dado que representa un cambio de la corriente masculina occidental y de la teología moderna euronorteamericana a una crítica a los marcos de referencia de las teologías de la liberación, busca producir un cuádruple cambio intelectual: un cambio en las metas y la epistemología, y un cambio en la conciencia y las cuestiones teológicas centrales.

Este cambio del paradigma teológico se expresó primeramente mediante toda una transformación de las intenciones y metas de la corriente masculina central de la teología. La tarea de la teología no consistiría sólo en explicar la doctrina de los textos cristianos y sus tradiciones. Implicaría también un cambio de la estructura hermenéutica e idealista occidental, de las prácticas religiosas individualistas y de las relaciones sociopolíticas de tipo exclusivista. Por esa razón, las teologías de la liberación, sean del tipo que sean, asumen la experiencia y la voz de los oprimidos y los marginados y de las mujeres (wo/men)², que tradicionalmente han sido excluidas de las formulaciones teológicas, al tomar la vida cotidiana como punto de partida de sus reflexiones epistemológicas y teológicas. A inicios de 1976, la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo afirmó: "Estamos preparados para efectuar una ruptura radical en la epistemología, de forma tal que el compromiso se torne acto teológico primero, y que nos empeñemos en una reflexión crítica sobre la realidad del Tercer Mundo".³

En segundo lugar, todas las teologías de la liberación no sólo reconocen este prisma connatural al conocimiento en general y a la teología en particular, sino que afirman también que ese conocimiento y esa teología —de manera consciente o no— están siempre comprometidos a favor o en contra de la opresión. Argumentan que la neutralidad intelectual no resulta posible en un mundo de explotación y opresión históricas. En consecuencia, la toma de posición debe ser explícita. Especialmente, las teologías de la liberación latinoamericanas especificaron la "opción por los pobres" como una toma de posición en defensa de la causa.

No obstante, como señalara el educador brasileño Paulo Freire, los oprimidos están divididos entre sí: "Los oprimidos le temen a la libertad, porque internalizaron la imagen del opresor y adoptaron sus directrices. La libertad requiere que rechacen esta imagen y la sustituyan por la autonomía y la responsabilidad. La libertad... tiene que ser buscada constante y responsablemente".⁴

En tercer lugar, si ambos, el oprimido y el opresor, son “manifestaciones de inhumanidad”,⁵ entonces el punto de partida de la metodología de las teologías de la liberación no puede ser solamente una experiencia, sino que tiene que ser una experiencia sistemáticamente reflexionada. Como las mujeres interiorizaron y fueron moldeadas por el modo de pensar y los valores del “sentido común” kiarcal [explicaré esta palabra más adelante], el punto de partida de la teología feminista no puede ser simplemente la experiencia femenina. Es preciso que la experiencia de las mujeres en el proceso de “concientización” sea críticamente explorada mediante un proceso de concientización.

Este proceso presupone un análisis sistemático que no debe entender la realidad de la opresión como un “mundo cerrado”, un “hecho inmutable”, o una manifestación de la “voluntad divina”, ni tampoco como un proceso individual o una disfunción personal, sino como una situación inhumana y debilitante que puede ser transformada. Es la experiencia de quienes se comprometen con las luchas emancipatorias en pro de la transformación de las situaciones de inhumanidad y explotación lo que debe constituir el punto de partida para la crítica de la teología de la liberación. Los ya “concientizados/as” son los “interlocutores” o sujetos teológicos que plantean las preguntas y proponen los problemas a los cuales los teólogos deben dar respuesta. En esta misma línea, las mujeres feministas son los sujetos primeros de las teologías de la liberación.

En cuarto lugar, las teologías de la liberación de todos los colores no se adecuan a la comprensión individualista moderna de la religión y la Biblia. Antes bien, le prestan atención a la política de la formulación teológica en sus contextos sociopolíticos. A diferencia de las teologías liberales modernas que se interesan por las cuestiones de las sociedades secularizadas y por los cuestionamientos religiosos de los “no creyentes”, las diversas teologías de la liberación centran su atención en las experiencias y las luchas por la sobrevivencia y la liberación de los “sin nombre”, de los que son marginados y tratados con inhumanidad. Así, por ejemplo, mientras que Friedrich Schleiermacher, el “padre de la hermenéutica” se dedicó a la crítica culta de la religión, Gustavo Gutiérrez dijo que los teólogos de la liberación se deben ocupar de las cuestiones de las “no personas”.⁶ Apartándose de las modernas teologías fundamentalistas y liberales, los teólogos de la liberación no consideran que el gran problema de la fe sea la amenaza que plantea la secularización, sino el hecho de que la vida humana está en riesgo de extinción a causa de la deshumanización y la explotación. De ahí que en vez de aceptar la pregunta “¿Cómo podemos creer en Dios?”, propongan que el verdadero cuestionamiento es “¿Qué tipo de Dios proclaman los cristianos?” o “¿La fe de los cristianos influye sobre la lucha por el bienestar común?” ¿Cómo operan la Biblia o la religión en la lucha contra la inhumanidad y por la liberación? ¿Qué sistema de creencias legitima el status quo y cuál promueve la intención de Dios de bienestar para todos? En resumen, las teologías de la liberación insisten en que la salvación no es posible fuera del mundo. La visión divina de una creación renovada no sólo proclama un “nuevo” cielo, sino también una “nueva” tierra cualitativamente diferente.

Tales formulaciones teológicas de una posición social vista desde la perspectiva religiosa del oprimido no son confesionalmente limitadas ni doctrinariamente exclusivistas. Son ecuménicas y liberadoras. Su objetivo es hacer viable y defender la vida que está siendo amenazada o destruida por el hambre, el desempleo, la violencia sexual, la tortura y la inhumanidad. Las teologías de la liberación tienen como objetivo otorgarle dignidad y valor a la vida de las “no personas”, en tanto presencia e imagen de Dios entre nosotros. Por tanto, no se limitan a la salvación del alma, sino que tratan de promover el bienestar y una radical igualdad de todos sin excepción. Su meta es inspirar a los fieles a comprometerse en la lucha por la transformación de las estructuras inhumanas de la dominación.

No obstante, como indica incluso una lectura apresurada de la corriente masculina de las teologías de la liberación, y como demuestran exhaustivamente las teologías feministas de dos terceras partes del mundo, las teologías de la liberación todavía conceptúan e imaginan a sus sujetos e interlocutores como hombres. Por ejemplo, se supone que tanto el lector “común” como el especialista de la Biblia sean hombres, y que los fieles de las comunidades cristianas sean también del sexo masculino.

Análogamente, se considera que los “no creyentes” cultos de la moderna apologética y de las teologías liberales son sujetos masculinos. Y lo mismo ocurre con los pobres y los “sin nombre” de las teologías de la liberación. Por ejemplo, existen muy pocos análisis sobre sexualidad y derechos reproductivos en los trabajos típicos de la teología de la liberación, aunque la mayoría de los pobres en todo el mundo sean mujeres en general y madres solteras en particular.

En resumen: las corrientes masculinas de la teología de la liberación no han explicado claramente la opción por los pobres como una opción por las mujeres pobres y sus hijos. Por esa razón, resulta importante dejar bien en claro ese “más” que la teología feminista crítica de la liberación introduce en las teorías teológicas masculinas liberales o liberacionistas y en los discursos teológicos. Para elaborar mejor ese “más teológico” es necesario ubicar la crítica de la teología feminista a la teología de la liberación en el contexto de los discursos y los debates teóricos feministas.

El sistema occidental de sexo-género

Mientras que las teologías de la liberación siguen atrincheradas en los discursos hegemónicos occidentales, con lo que (¿inconscientemente?) siguen construyendo al hombre/masculino como el paradigma del ser humano, las teorías feministas del género y lo femenino siguen atadas a la valorización del constructo occidental del género. Este constructo “naturaliza” y

“normaliza” diferencias biológicas heterogéneas en el concepto de diferencia sexual, que postula que esa diferencia sexual es universal y afecta a todas las mujeres. Esa oposición de los discursos sobre lo femenino postula que, como la raza y la etnia, el sexo/género es una categoría “natural”. Así, las diferencias de género y de raza se tornan “sentido común”. La mayoría de las personas las “sienten como verdaderas” y “dadas por D**s”. Más que intentar “desnaturalizar” y “desmitificar” las diferencias sexuales o raciales como constructos sociopolíticos feministas de género, las teorías y las teologías conspiran con el androcentrismo y el racismo hegemónicos al infundir las diferencias biológicas con un “profundo significado simbólico”.

La historia de la teoría feminista ha sido contada de varias maneras. Con frecuencia la historia intelectual feminista de los últimos treinta años se construye como un contraste entre las feministas de los años sesenta y setenta, comprometidas con la lucha por los derechos iguales en instituciones hegemónicas, y las feministas posmodernas de los años ochenta y noventa, que problematizaron el sistema occidental de sexo/género y valorizaron lo femenino.⁷ La teoría feminista de las últimas décadas –según esa historia– fue más allá de la crítica liberal feminista del sexismo y la crítica estructural de las teorías patriarcales que prevalecieron en los setenta. Las teorías feministas posmodernas de los años noventa se centraron en la crítica del lenguaje y del falocentrismo, los cuales apuntalaban la confiabilidad de los modelos universales para representar ambos sexos en términos apropiados para los hombres.

El feminismo “radical” surgió de una teoría que tomaba al sexismo y a las mujeres como sus objetos de análisis, empeñada en una investigación crítica de la teoría feminista por ocultar su masculinidad. Se trataba de un reconocimiento explícito de que “es preciso reconocer la masculinidad del conocimiento para abrir un espacio en el universal” para las mujeres en tanto mujeres, un espacio donde se pueda elaborar la especificidad de la mujer.

Al explorar el lenguaje de la feminidad y la autonomía, la teoría feminista introdujo la posibilidad de diálogo entre conocimientos ahora aceptados como masculinos y lo “ajeno”, la “otra” voz de las mujeres.⁸

La narración histórica que hemos reseñado del redescubrimiento ideológico de lo femenino no subraya que desde su inicio la teología feminista problematizó el lenguaje y el sistema de símbolos androcéntricos. Lo que es aún más importante, deja a un lado que el desarrollo más importante de la teoría feminista crítica durante los años ochenta consistió en la emergencia de muchas voces femeninas en todo el mundo, voces que se empeñaron en cuestionar y rechazar la comprensión particularizada de la mujer y de lo femenino de la teoría feminista euronorteamericana. Por tanto, resulta bastante inquietante que, en años recientes, la teología feminista euronorteamericana se haya dejado fascinar más por el lenguaje y el texto que por el contexto socio-político-religioso, y más con la elaboración de las diferencias sexuales que con las diferencias socio-político-religiosas. Esta teología volvió a valorizar el “eterno femenino”, precisamente en el momento en que está surgiendo un trabajo teórico importante, especialmente a cargo de feministas afronorteamericanas, que no solamente impugna la primacía de las opresiones de género, sino que también teoriza sobre ellas de manera diferente.⁹

Una teología de la liberación realmente crítica en vez de universalizar y particularizar a la elite femenina blanca como categoría natural de género y de continuar afirmando que los discurso sobre la “señora blanca” valen también para todas las demás mujeres, debería tratar de abrir un espacio discursivo en el que las mujeres en tanto colectividad sociopolítica puedan definirse sin tener que suprimir las divisiones estructurales que las separan. Más que abrazar la hipótesis del patriarcado capitalista como una totalidad que todo lo abarca y de la cual nadie puede escapar, una teología de la liberación femenina crítica debería elaborar sus conceptos en términos sociopolíticos, y no sólo en términos antropológicos dualistas, y al hacerlo, proponerse como un espacio teórico alternativo en el cual se puedan analizar las formas inhumanas y opresivas para cambiarlas.

En virtud de lo anterior, feministas de todos los colores han instado a las feministas blancas a unirse a ellas para remodelar el feminismo como una teoría y una práctica capaces de conceptualizar los vínculos entre las opresiones de clase, raza, etnia y género, todas determinantes para la identidad y la vida de la mujer. Estas feministas también redefinen “la lucha por la liberación de la mujer como parte de una lucha contra todas las formas de opresión”.¹⁰

Esa reconceptualización de la teoría y la práctica feministas intenta que las diferentes experiencias de las mujeres en tanto opresión creciente de múltiples rostros, se tornen el eje central de todos los discursos feministas. Intenta avanzar de un rechazo a la “política de identidad” a una política de lucha global.

En general, las feministas han entendido el patriarcado como la dominación del hombre sobre la mujer. No obstante, la teoría feminista no suele restringir el significado del término al poder del padre sobre su grupo familiar, como es el caso de la teoría social. Por el contrario, el concepto se ha elaborado como un método para identificar e impugnar las estructuras sociales y las ideologías que les han permitido a los hombres dominar y explotar a las mujeres a lo largo de toda la historia registrada. Si bien hoy en día algunas teóricas feministas rechazan el patriarcado como concepto ahistórico, universal y totalizante, muchas otras lo utilizan como clave teórica para explicar la creación y el mantenimiento del poder sexual, social, político e ideológico masculino sobre las mujeres.

Dado que la noción de patriarcado se suele definir en términos dualistas mediante el constructo de género macho/hembra, la

explotación y la victimación a partir del género y el sexo se tornan la opresión primaria. En consecuencia, las teorías feministas de género sostienen que la diferencia entre hombres y mujeres es la más básica y esencial diferencia humana. Según esta visión, la diferencia entre hombres y mujeres es el origen y la base de todas las demás divisiones, sean económicas, culturales, raciales, religiosas, nacionales o etarias. El sistema patriarcal se define como dominación del hombre y exclusión de la mujer en la política, la cultura, la historia y la religión. La dominación patriarcal ha sido omnipresente y ha atravesado el tiempo y el espacio. Las mujeres no sólo son objetos y víctimas de las normas masculinas, sino también agentes complacientes, en la medida en que han sacrificado sus propios intereses en aras del deseo de vivir para el bienestar de los hombres.

Si bien las feministas por lo general concuerdan con el movimiento desconstruccionista en el análisis sociocultural de género, proponen la formulación de una situación o posición alternativa que permitiría una comprensión diferente del orden sociosimbólico. Las feministas norteamericanas “radicales” o “culturales” plantean que las mujeres son, en esencia, mejores seres humanos, siempre que su naturaleza no haya sido corrompida por el poder patriarcal. Por tanto, es la hembra y no el macho, la Diosa y no el Dios, las que representan la liberación divina. Mientras que el yo masculino es impersonal, violento, abstracto, sediento de conflicto y dominio, la esencia verdadera de las mujeres es sustentadora, intuitiva, receptiva, orgánica y sensual.

Esta posición tan particularizada se modifica de manera constructiva cuando argumenta que la pareja binaria del género no es biológicamente innata ni divinamente ordenada, sino que, por el contrario, es producto de una construcción social. Según esta comprensión, el constructo ideológico de género mantiene el dominio patriarcal y hace que les parezca “sentido común y natural” a mujeres y a hombres. Muchas feministas aceptan hoy ese constructivismo teórico en el análisis de género. No obstante, hay otras que refirman alguna forma de determinismo biológico para el ser mujer, o que defienden alguna particularidad filosófica de la femineidad, o ambas cosas.¹¹ En resumen, aseveran que existen dos sexos: las mujeres son mujeres y los hombres son hombres.

En particular, las “teorías eurolatinas de lo femenino” intentan constituir una “alteridad” que no sea sólo epistemológica, sino también social, mediante el desplazamiento y la revalorización de la naturaleza y la esencia femeninas. Por ejemplo, la feminista italiana Cavarero expresa sucintamente su posición teórica: “... con la expresión diferencia original y esencial me refiero al hecho de que para las mujeres estar engendradas en la diferencia no es algo negociable; para quien ha nacido hembra, esa es una condición que no cambia, que se enraíza en su ser no como algo superfluo, sino como lo que necesariamente es: hembra”.¹² Citando a Cavarero, la teórica norteamericana Teresa de Laurentis advierte que si no partimos de la suposición básica de una diferencia sexual esencial y originaria, “la aún necesaria elaboración de todas las demás diferencias entre y dentro de las mujeres seguirá siendo moldeada por el macho dominante mediante ideologías heterosexistas del pluralismo liberal, el humanismo conservador, la prohibición de la Diosa o el fundamentalismo religioso”.¹³

El discurso feminista de las euronorteamericanas ha elaborado tres posiciones estratégicas respecto a lo femenino como alternativa teórica; la primera estrategia supone una apropiación feminista y una reformulación crítica de la teoría psicoanalítica de Jung, que revaloriza el arquetipo de lo femenino reprimido.¹⁴ La segunda y más brillante posición, formulada por Mary Daly, usa una estrategia lingüístico-ontológica para elaborar la alteridad, a la que ve como un proceso de “estar siendo, mediado por ‘la mujer salvaje, original, autorrealizada’, que ha dado ‘el salto de la falocracia a la libertad, al otro mundo del Ser’”. Esta estrategia es realizada por la “mujer metamorfoseada”, por la anciana y la bruja originales, por “lo arcaico elemental que mueve metapatriarcalmente a la mujer”, que es la única que representa una nueva especie, una raza original.¹⁵

La tercera estrategia de revalorización de la mujer y de lo femenino ha ganado recientemente una amplia aceptación en los debates académicos de las feministas estadounidenses. La teoría de lo femenino-maternal ha sido importada de lo que se suele llamar “feminismo francés”.¹⁶ Aunque el trabajo hecho en los Estados Unidos sobre lo “maternal” se haya concentrado en la crítica sociohistórica de la maternidad en tanto institución, más recientemente algunos estudios multidisciplinares sobre el pensamiento maternal han exaltado repetidamente el descontrol pre-edípico, la capacidad de relacionarse, la pluralidad, la fecundidad, la ternura, el acto de nutrir, en nombre de la diferencia de la identidad femenina.¹⁷

Las eruditas feministas tienen cuidado de enfatizar que la teoría de lo femenino maternal tiene la intención de subvertir la consentida neutralidad de los principios logocéntricos y falocéntricos presentes en las representaciones y conocimientos, al desestabilizar las formas de escribir y saber de una manera antes jamás soñada. Entretanto, la recepción norteamericana de la así llamada teoría feminista francesa, y su preocupación con lo femenino en tanto metáfora y constructo, tiende a reintroducir elementos del “eterno femenino” provenientes de la cultura y la religión, especialmente en su acepción popular (fluidez, suavidad, pluralidad, mar, naturaleza, paz, nutrición, cuerpo, vida, Diosa-Madre), como antitéticos a los de soledad, dureza, rigidez, agresividad, razón, control, muerte, Dios-Padre. Como resultado, la teoría de lo femenino maternal se coloca a veces peligrosamente cerca de reproducir en forma de desconstrucción del lenguaje cultural-religioso tradicional, ciertos atributos de la femineidad y la maternidad —que nos resultan muy familiares en pronunciamentos recientes del Papa— y que tienden ahora a

convertirse en normas feministas.

Los presupuestos conservadores que subtienden el así llamado feminismo francés se revelan, por ejemplo, en la demanda de derechos civiles específicos para las mujeres,¹⁸ lo cual recuerda la exigencia de proteccionismo legal y la posición “separada pero igualitaria” de las mujeres del siglo pasado, posición que el movimiento en pro de la igualdad de derechos de los años setenta trató de cambiar.

Esos presupuestos también se muestran en la identificación de lo masculino con la racionalidad y de lo femenino con el lenguaje poético, el misticismo, la magia y la religión, dentro de una lógica de identidad. Es precisamente esa lógica la que produjo no sólo las teorías y teologías occidentales de lo femenino, sino también construcciones colonialistas como las del “nativo”, el “buen salvaje” o el “oriental”.¹⁹

Las teorías feministas postestructuralistas también definen el “patriarcado” en términos de género, refiriéndose a la subordinación de la mujer al hombre. Aun así, entienden las relaciones de poder entre las mujeres y los hombres como “estructurales”, esto es, como preconstruidas por las instituciones y las prácticas sociales. Las estructuras patriarcales son preexistentes a los hombres y las mujeres individuales. Dado que todo significado es constituido por el lenguaje y que los sistemas discursivos del significado nos preceden, nuestra subjetividad, el sentido de quiénes somos y las maneras mediante las cuales nos relacionamos con el mundo no son algo único, fijo, una esencia coherente, sino el producto de nuestra sociedad, nuestra cultura y nuestra religión. Así, el sujeto es siempre el lugar de un discurso conflictivo.

Las diferencias sexuales biológicas no tienen un significado “inherente”, sino que se negocian y se producen en el marco de una serie de conflictos legales, médicos, religiosos y de discursos culturales que “representan intereses políticos y que, en consecuencia, están constantemente compitiendo por estatus y poder. El lugar de esa batalla por el poder es la subjetividad del individuo y es una batalla en la cual el individuo es un protagonista activo, aunque no soberano”.²⁰

Una crítica de la estructura feminista;

kiriarquía; pirámide de opresiones multiplicadas

Estimo que una crítica de la teoría feminista de la liberación pone sobre la mesa de debate de la corriente masculina y feminista de género un “más” teórico que no es una mera diferencia de método. No se trata sencillamente de una diferencia de lugar social estratificado según la raza, la clase, la religión o el sexo. Más que esto, se trata de una diferencia en el análisis sistemático de orden sociopolítico y del horizonte teológico.²¹ En mi obra he intentado elaborar ese análisis sociopolítico sistemático que difiere no solamente del capitalismo, sino también del análisis de clase de las teologías de la liberación, en la medida en que los análisis marxistas de clase no teorizan explícitamente sobre la inhumanidad y la opresión que afectan a las mujeres en tanto mujeres. Mi análisis también se aparta del análisis de género defendido por las teóricas feministas liberales y radicales,²² porque esos análisis feministas hegemónicos de género no son capaces de teorizar sobre las diferencias existentes entre las mujeres y dentro de ellas, ni de formular teóricamente la opresión y la inhumanidad de la subordinación de los hombres en términos feministas.²³ A partir del desafío planteado por las feministas negras, he intentado durante más de quince años elaborar una teología feminista de la liberación crítica que no comprenda el patriarcado en términos de un sistema binario de género.²⁴ Mi concepción del patriarcado no toma la opresión de género como el marco primero de referencia, en el cual, según Luce Irigaray, “las diferencias sexuales constituyen el horizonte” de nuestra teorización. Por el contrario, he intentado reconceptualizar el patriarcado como categoría heurística clave de la teología feminista, de manera que pueda expresar y tornar visible la compleja imbricación estructural de los conflictos opresivos de diferentes grupos de mujeres, mistificados por la ideología del patriarcado como un sistema binario de sexo-género.

Más que identificar el patriarcado como un sistema binario de dominación macho-hembra, es preciso entenderlo en el sentido clásico como un sistema político piramidal complejo, de dominación y sumisión, estratificado por género, raza, clase, religión y taxonomía cultural, además de otras formaciones discursivas históricas de dominación.²⁵ Este análisis crítico sistemático no construye el patriarcado como un concepto sustancial esencial. Por el contrario, intenta convertir el patriarcado, en tanto concepto heurístico y en cuanto diagnóstico, en un instrumento analítico que nos permita investigar la interdependencia múltiple de los ejes estructurales de género, raza, colonialismo y clase, así como sus inscripciones discursivas y sus reproducciones ideológicas.

Aunque ya no esté de moda hacerlo, sigo hablando del sistema de opresión patriarcal y del androcentrismo lingüístico-ideológico. Más que adoptar sencillamente un análisis de género, creo que es necesario investigar el entrelazamiento de las estructuras de la opresión sistemática. Dado que ni un análisis realizado exclusivamente en términos de clase y colonialismo, ni uno hecho exclusivamente en términos de género y heterosexualidad se pueden articular teóricamente con las estructuras múltiples de opresión que deshumanizan a las mujeres, he elaborado un análisis histórico sistemático, un análisis contemporáneo del complejo entrelazamiento estructural de las opresiones que operan al interior y alrededor de la kiriarquía patriarcal.²⁶ Como las categorías patriarcales y androcéntricas siguen siendo entendidas simplemente en términos de género, como la

dominación de todos los hombres sobre todas las mujeres, acuñé en But She Said...²⁷ los neologismos kiarquía y kiorcentrismo (de la palabra griega que significa “regla/dominio del maestro/maestrorcentrismo”), para referirme a las estructuras sociopolíticas y religiosas múltiples de opresión e inhumanidad sistemáticas. El punto focal de ese análisis sistemático es la multiplicidad de mujeres oprimidas que luchan por la sobrevivencia, la dignidad humana, la autodeterminación y el bienestar. Ellas son interlocutoras de una crítica a la teología feminista de la liberación.

El poder kiarcal no opera sólo con el eje de género, sino también con los de raza, clase, cultura y religión. Esos ejes de poder estructuran los sistemas más generalizados de dominación, en una matriz (o mejor, una “patriz”) que es una especie de modismo o una tendencia a acoger lo más sobresaliente, entrelazando los sistemas de opresión. Esa “política de dominación hace referencia al terreno ideológica que comparten, que es una creencia en los conceptos de la dominación y de lo superior y lo inferior... Para mí es como una casa donde el espacio es compartido, pero los cimientos son las creencias ideológicas en torno a las cuales se construyen las nociones de dominación”.²⁸

Cuando se sustituye el análisis por la investigación de los ejes de poder en torno a los cuales se estructura la matriz, se consigue trazar el mapa no sólo de cómo estos generan la pirámide social kiarcal de dominación, sino también de cómo se entrecruzan las posiciones que les ofrecen a los individuos las políticas de dominación. Para legitimar las relaciones kiarcales de dominación y subordinación, la filosofía clásica elaboró diferencias sociopolíticas entre humano y animal, macho y hembra, libre y esclavo en términos de “diferencia natural” binaria y asimétrica. La democracia moderna hizo concretas muchas de las prácticas ideológicas procedentes de la filosofía política antigua, en la medida en que proclamó que sus ciudadanos eran “creados iguales” y que estaban predestinados a la libertad y la búsqueda de la felicidad, al tiempo que legitimaba la hegemonía kiarcal, o sea, la estratificación sociopolítica, como algo “natural”. Este discurso clásico y moderno kiorcéntrico de sumisión ya estaba inscrito en las Escrituras cristianas²⁹ y fue reformulado por la teología cristiana y reproducido por la ciencia política moderna. El discurso kiarcal emerge de varias maneras: se manifiesta por sí solo en la construcción iluminista del “Hombre de Razón”.³⁰ Se transparenta también en las menciones racistas euronorteamericanas sobre la “señora blanca”, y en la descripción occidental colonialista de las “razas inferiores” y de los “salvajes civilizados”, así como en la concepción de la religión cristiana como fuerza civilizadora entre los salvajes.

La retórica política, filosófica y religiosa de las diferencias “naturales” que justifican la dominación ha servido para apartar a los “otros” de la elite blanca, del hombre eurocéntrico, del gobierno democrático, de la ciudadanía y de los derechos individuales. El ciudadano no es sólo macho, sino también blanco. Es europeo o norteamericano, propietario, educado, privilegiado. Es cabeza de familia y “hombre de razón” que proclama por sí mismo la universalidad y la verdad. Blanco, euronorteamericano, educado, el hombre de la elite no definió únicamente a la Mujer de la elite blanca como su “otro” inferior. También ubicó a personas, clases y raza como sus “otros” subordinados, explotándolos al amparo de la democracia y la civilización occidental moderna.³¹ Fue el hombre de la elite culta euronorteamericana el que produjo conocimiento y ciencia, e insistió en que su interpretación del mundo era verdadera y objetiva. Resumiendo, el conocimiento no sólo está pautado por el género (sexo), sino también por la raza, por la dominación de clase y por el colonialismo.

Por tanto, los discursos feministas deben reconocer que las estructuras kiorcéntricas universalistas y las retóricas de los hombres euronorteamericanos de la elite no sólo refuerzan el dominio del sexo masculino, sino que también legitiman al “Padre blanco”, o, en lenguaje de los negros, el “Padre patrón”, como sujeto universal. En consecuencia, la teoría feminista euronorteamericana y la teología que se elabora a partir de considerar que las diferencias sexuales o de género son diferencias primarias u originales, no solamente enmascaran la compleja estructura interna de la dominación kiarcal inscrita “dentro” de la mujer y en las relaciones de dominio y subordinación “entre” las mujeres. Enmascara también la colaboración de las mujeres de la elite blanca y de la religión cristiana en la deshumanización kiarcal, en la medida en que ambas sirvieron como canales civilizatorios del conocimiento, los valores, la religión, la cultura y la explotación kiarcales.

La ekklesia de las mujeres

En el centro de una crítica a la teología feminista de la liberación no se encuentra la “opción por los oprimidos” genérica de la corriente masculina de las teologías de la liberación. Lo que se encuentra es el reconocimiento de que la deshumanización de las mujeres que luchan contra opresiones múltiples “revela” el completo poder destructivo de la kiarquía, y que su lucha corajuda por la sobrevivencia y el bienestar manifiesta la presencia de D**s, que obra entre nosotros. Ese reconocimiento de la Presencia Divina entre nosotros exige que las teólogas feministas conozcan el lugar sociopolítico que ocupan, como mujeres que son, y que están amenazadas por los mismos poderes destructivos de deshumanización que determinan en diversos grados la vida de todas las mujeres. Esa práctica teológica de “discernimiento del Espíritu” les plantea un desafío y les da poder a las mujeres para participar en una lucha emancipatoria por la liberación. Ese análisis crítico y esa lucha por la liberación son capaces de calificar teológicamente a las fuerzas de la opresión como un pecado estructural, y revelan el poder de D**s para alcanzar la liberación y el bienestar en las situaciones sociopolíticas concretas, al tiempo que proporcionan un criterio teológico para la evaluación

religiosa y proclaman la verdad ética.

Así, con una visión sociopolítica y de horizonte religioso para una crítica espiritual de la liberación, formulé el concepto de Ekklesia para las mujeres (Ekklesia for Wo/men). Lo elaboré en *But She Said...* y allí postulé que esa expresión significa la asamblea de toma de decisiones para formar ciudadanos. El concepto no se identifica solamente con el espacio religioso cristiano, sino que expresa una alternativa de situación y de visión a la democracia sociopolítica radical. Intenta transmitir la realidad “imaginada” de la democracia radical que nunca ha sido ampliamente comprendida en la historia,³² dado que en las tradiciones occidentales las mujeres no tenían una ciudadanía amplia ni autodeterminación civil.³³

La expresión Ekklesia para las mujeres intenta expresar una tensión creativa entre el “ya” y el “todavía”, entre las imágenes y el centro, entre la pirámide y el círculo, entre una kiarquía sistemática de un lado y una concepción democrática radical de la ekklesia como un discurso que va en dirección contraria al movimiento feminista y la lucha contra el otro.

En resumen, el concepto de Ekklesia para mujeres brinda un marco teórico que les permite a las feministas, en la religión bíblica, desconstruir el centro patri-kirial de las tradiciones bíblicas y culturales occidentales, elaborando simultáneamente la ekklesia para mujeres, ambos como discursos democráticos radicales y de formación política, cuyo centro y horizonte sea una crítica a la retórica feminista de la liberación.

Aunque la teoría feminista haya analizado y criticado siempre el dualismo androcéntrico y la asimetría de las construcciones binarias de género, su propio discurso tiende a permanecer encerrado en la lógica kiarocéntrica de la identidad. Siguiendo esa lógica, las feministas han seguido reproduciendo taxonomías dualistas, las cuales construyen como alternativas exclusivas: reformista o radical, socialista o liberal, privada o pública, igualdad de derechos o liberacionismo, perteneciente o no, psicoanalítico o sociopolítico, esencialista o constructivista, europeo o norteamericano, feministas del Primer o del Tercer Mundo. Los estudios feministas de religión y la teología feminista también han rechazado y desconstruido las estructuras androcéntricas dualistas. Pero también han tendido a reproducir las clasificaciones y oposiciones de la lógica de la identidad. En el último siglo, el movimiento de mujeres en la religión bíblica simbolizó teológicamente esas estrategias discursivas con el uso de las imágenes bíblicas de la iglesia como “la casa de D**s”; o como casa, estar en casa, propiedad; o como el éxodo de Egipto, apartándose así del humo de los cigarros del patriarcado en dirección a la profética comunidad de la liberación, la cual constituye, a su vez, un nuevo hogar.³⁴

La imagen de la iglesia como la “casa de D**s”³⁵ como un refugio, un hogar, un lugar seguro en un mundo capitalista cada vez más inhumano inspiró no sólo a las defensoras de la verdadera feminidad o al ala derechista de los movimientos políticos cristianos en los Estados Unidos, como la Mayoría Moral, el Derecho a la Vida y la Coalición Cristiana. Esa visión y esa experiencia de la religión bíblica como “hogar” también llevó a las “hijas del hogar” a proclamar su igualdad de derechos con los “hijos del hogar” en cuanto a educación teológica y ordenación.

De manera inversa, la imagen del éxodo inspiró a las feministas que se apartaron de la religión bíblica en busca de la “Tierra prometida” de la comunidad feminista y de la espiritualidad de la Diosa, porque habían experimentado el terrible daño causado por la religión patriarcal institucionalizada y no querían seguirlo negando o tolerando. Partieron a fundar comunidades de mujeres en el “otro mundo”, un espacio en el cual quienes dieran un “salto a la libertad” (Mary Daly) pudieran experimentar su propio poder como el poder de la Diosa (Carol Christ), al celebrar sus propios ritos, crear su propia espiritualidad ginecéntrica o formular un Dios con imagen de mujer, un Dios que pueda ocupar el cielo junto al Dios masculino, en el proceso de “convertirse juntos en Dioses” (Luce Irigaray).

Esa visión de lo femenino divino o de la comunidad femenina “liberada” se ubica como posbíblica o como pagana, fuera de las religiones bíblicas, o se posiciona como comunidad de base feminista en una relación dialéctica con la iglesia kiarial (Radford Ruether). En tanto construcciones de espacios liberados, de comunidades, o de una religión de mujeres, tiende a evitar el acercamiento de las mujeres, incluso de las feministas, a las estructuras y teorías kiariales. Sería bueno tener conciencia de que la reunión de las feministas no constituye una “comunidad liberada” u “hogar”. Como las mujeres viven en un mundo y una religión kiariales, los discursos feministas no pueden escapar de la complicidad con las ideologías kiariales, que son estructuras y relaciones de poder en el seno de las cuales se pronuncian.

En mi obra busco, mediante una metáfora bíblica y una imagen retórica diferentes, la mediación entre las alternativas dualistas feministas de la “iglesia como hogar” y el “éxodo en dirección a un nuevo hogar-espacio libre”, una metáfora y una imagen que permitan una discusión abierta de las diferentes formulaciones teóricas y estrategias prácticas feministas. En respuesta a las objeciones planteadas por las feministas negras a la noción universalizante del patriarcado entendido como opresión de género, opresión de todas las mujeres por todos los hombres, como las opresiones de casta o de clase, he intentado formular una imagen bíblica y un espacio teórico diferentes, porque ni la afirmación de la iglesia como hogar ni el llamado a un éxodo de la iglesia patriarcal a la comunidad liberada (lar), se articulan con la religión bíblica como lugar público de las luchas políticas feministas.³⁶ De esta forma, la traducción de ekklesia gynaiikon como “iglesia de mujeres” tiende a perder el sentido político

democrático radical de la palabra griega ekklesia,³⁷ que significa decisión política a cargo de un congreso o asamblea de todos los ciudadanos. Por su parte, la expresión iglesia de mujeres establece una conexión entre las ideas respectivas de las mujeres y de la iglesia, pero no logra sumar la idea de ekklesia, esto es, la de asamblea democrática y comunidad amada de D**s. Aun así, mi propuesta de añadirle a la palabra ekklesia el término “mujeres” tenía como objetivo, precisamente, llevar a la conciencia pública el hecho de que ni la religión cristiana ni la sociedad occidental son lo que proclaman ser: una ekklesia o asamblea democrática de todos los ciudadanos. Sobre todo, la acuñación del neologismo ekklesia para mujeres tiene como intención vincular la lucha de las mujeres en el seno de la religión bíblica con los movimientos religiosos y políticos en pro de la libertad y la igualdad. Esos movimientos han surgido una y otra vez a lo largo de los siglos, a causa de la disparidad entre una visión democrática radical y su versión kiarcal.

No obstante, la noción de Ekklesia para mujeres sólo puede congrega poder político cuando se problematiza la construcción liberal de la relación de género entre las esferas de la política pública y la religión privada, dado que califica simultáneamente a ambas, la kiararquía cívica y la religiosa, como situaciones de lucha político-ideológica. En el ensayo titulado “Equal to Whom” que es declaradamente una revisión de *In Memory of Her...*,³⁸ Luce Irigaray plantea una alternativa: o igualdad o divinidad. Esa autora interpreta de manera errónea mi concepto de igualdad, al entender que se trata de un acceso igual de las mujeres a la jerarquía oficial y las instituciones de la iglesia. Opuesta a esa idea de la igualdad, afirma que una ideología de la liberación femenina debe buscar la “división igualitaria” en lo divino. Ello significaría que “lo que entiendo por liberación sexual es D**s convertido en pareja: hombre y mujer y no D**s hombre”.³⁹ De ahí que se pregunte “¿Qué significa la igualdad en lo que atañe a la religión? ¿Significa ser igual al otro discípulo o a D**s? ¿Y cómo puede la mujer ser igual a ese otro cuando es de otro sexo?”⁴⁰

Como no apoyo y le presto poca atención a la divinización del sexo, Irigaray imagina que la tendencia a la “neutralización” y su consecuente deseo de conversión en hombre forman parte secreta de mi obra.

Resumiendo, Irigaray se opone a la idea de Ekklesia para mujeres porque no está formulada en términos de identidad femenina, divinidad de género y ontología antropológica. Tras subrayar que ningún análisis, modelo o técnica sociológicos lograron acceso a la identidad femenina, afirma terminantemente: “la sociología me explicaba apresuradamente cuando lo que espero es lo divino”.⁴¹ Vista esta crítica, es obvio que no se trata de que Irigaray y yo empleemos dos discursos teóricos muy diferentes. Ni de la falsa dicotomía expresada como “igualdad versus divinidad”.⁴² La cuestión de fondo es la transformación de la teoría feminista, su abandono de la lógica de la identidad femenina y las diferencias sexuales y su asunción de una democracia radical. Los movimientos emancipatorios, incluido el movimiento de liberación de las mujeres, no luchan por iguales derechos para hacerse masculinos y la misma cosa que los hombres. Luchan, sí, por alcanzar los derechos, beneficios y privilegios de la ciudadanía igual, derechos que son legítimamente suyos por derecho de “nacimiento” –para usar la expresión de Hanna Arendt– o, en términos teológicos, por derecho de creación a imagen de Dios, pero que les son negados a las mujeres por los regímenes kiarcales de las sociedades y las religiones occidentales.

Las teorías feministas del Segundo y el Tercer Mundos no se ubican dentro de la lógica occidental del sistema sexo-género, sino dentro del espacio ético-político del paradigma de la democracia radical. Por ejemplo, Chandra Talpade Mohanti ha sugerido una idea similar a la de la Ekklesia para mujeres. Para ella, la “comunidad imaginada o amada” que nace de los enfrentamientos es una especie de espacio femenino que brinda bases políticas, más que biológicas o culturales, para una alianza. Por tanto, no es el color de la piel o el sexo lo que construye el suelo para esas luchas. Se trata, más bien, de la forma como pensamos sobre la raza, la clase y el género, las vinculaciones políticas que elegimos para colocarnos en medio de esas luchas. Así, potencialmente, las mujeres de todos los colores de piel (incluidas las mujeres blancas) pueden alinearse con esas comunidades imaginadas y participar en ellas.⁴³

En resumen, una crítica de la teología feminista de la liberación no se ubica en el seno de la política de identidad, sino de una política de lucha. Por tanto, la Ekklesia para mujeres no se conceptualiza ni se teoriza en el marco de un discurso antropológico y psicoanalítico, sino que está anclada teóricamente en el discurso sociopolítico y en teorías producidas por las luchas feministas en pro de la sobrevivencia y la transformación. Se ubica teológicamente en el horizonte político-religioso de la Basileia, esto es, un mundo proyectado por D**s de bienestar para todos. Intenta romper con el molde teórico preconstruido del sistema occidental de sexo-género para subvertirlo. Ni la Mujer ni la Pareja macho-hembra proyectados al cielo anuncian el Shekhinah, la presencia de lo Divino. Además, están las mujeres “no personas” –hechas a imagen y semejanza de D**s– que en sus luchas por la sobrevivencia y la liberación manifiestan la Presencia y el Poder Divinos aquí y ahora en la tierra. Se trata de una manifestación de D**s en nosotras, las mujeres. La Sabiduría Divina se revela en las luchas democráticas radicales de la Ekklesia para mujeres ubicada en el horizonte de la Basileia o mundo alternativo de Dios de bienestar y salvación para todos sin excepción. Es una visión sofialógica que está en el centro de la teología cristiana feminista de la liberación.⁴⁴

Notas:

- 1—Ver mi artículo “Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation”, aparecido en 1975 y reeditado en mi libro *Discipleship of Equals. A Feminist Ekklesia of Liberation*, Crossroad, Nueva York, 1993.
- 2—Introduje esta grafía no solamente para indicar la ambigüedad y la inestabilidad del vocablo mujer, sino también que cuando hablo de las mujeres marginadas y oprimidas incluyo también a los hombres. (En inglés, la palabra women se forma a partir de men, esto es, hombres. Se debe entender que cada vez que aparezca en el texto la palabra mujeres en boca de la autora emplea la grafía antes dicha. N. de la T.).
- 3—Sergio Torres y Virginia Fabella (eds.): *The Emergent Gospel: Theology from The Underside of History*, Orbis Books, Maryknoll, 1978, p. 269.
- 4—Paulo Freire: *Pedagogy of The Oppressed*, The Seabury Press, Nueva York, 1973, p. 31.
- 5—Ibid., p. 33.
- 6—Ver también Sharon Welch: *Communities of Resistance and Solidarity*, Orbis, Maryknoll, p. 7. La frase “liberando a D**s” no hace referencia primordial a D**s, sino a la liberación. El lenguaje aquí es verdadero, no porque se asemeje a algo de naturaleza divina, sino porque conduce a la verdadera liberación en la historia. La verdad del lenguaje de D**s y de todas las reivindicaciones teológicas se mide por el cumplimiento de sus reivindicaciones en la historia.
- 7—Elizabeth Grozs: “Conclusion: What is Feminist Theory?”, en Carol Pateman y Elizabeth Grozs (eds.): *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, North Eastern University Press, Boston, 1986, p. 195.
- 8—E. Grozs: “The In(Ter)vention of Feminist Knowledges”, en Barbara Caine, E. Grozs y Mary de Lepervanche (eds.): *Crossing Boundaries: Feminisms and The Critique of Knowledges*, Allen & Unwin, Sidney, 1988, pp. 97-103.
- 9—Compárense, por ejemplo, bell hooks: *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston, 1984; *Talking Back: Thinking Feminist/Thinking Black*, South End Press, Boston, 1989; y *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, South End Press, Boston, 1990; Paula Giddings: *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*, W. Morrow, Nueva York, 1984; Cheryl A. Wall (ed.): *Changing Our Words: Essays on Criticism, Theory and Writing by Black Women*, Rutgers, New Brunswick, 1989; Henry Louis Gates (ed.): *Reading Black: Reading Feminist*, Meridian, Nueva York, 1990; Patricia Hill Collins: *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Unwin Hyman, Boston, 1990; Joanne M. Braxton y Andree Nicola McLaughlin (eds.): *Wild Women in the Whirlwind: Afro American Culture and the Contemporary Literary Renaissance*, Rutgers University Press, New Bruswick, 1990.
- 10—Caroline Ramazanoglu: *Feminism and the Contradictions of Oppression*, Routledge, Nueva York, 1989, p. 128.
- 11—Para la problematización y el análisis de la oposición esencialista/constructivista, ver Diana Fuss: *Esencially Speaking: Feminism, Nature & Difference*, Routledge, Nueva York, 1989.
- 12—Adriana Cavarero: “L’elaborazione filosofica della differenza sessuale”, en Maria Cristina Marcuzzo y Anna Rossi-Doris (eds.): *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Rosenberg, Turín, 1987, pp. 173-87. Ver también su “Die Perspektive der Geschlechterdifferenz”, en Ute Gerhard, et al. (eds.): *Differenz und Gleichheit: Menschenrechte haben {k}ein Geschlecht*, Ulrike Helmer Verlag, Frankfurt, 1990, pp. 95-111. Para el feminismo italiano ver también Giovanna Miceli Jeffries (ed.): *Feminine Feminist. Cultural Practices in Italy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.
- 13—Tereza de Laurentis: “The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain”, *Difference*, no. 1-2, 1989, p. 32.
- 14—En los Estados Unidos ver especialmente los textos de Anne Ulanov, y en Alemania, la obra de Christa Mulack y el análisis de la misma de Cornelia Giese: *Gleichheit und Differenz: Vom dualistischen Denken zur polaren Weltsicht*, Verlag Frauenoffensive, Munich, 1990.
- 15—Ver Mary Daly: *Gynecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston, 1978; y *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1984. Para una crítica taxativa de la obra de M. Daly, ver Hester Eisenstein: *Contemporary Feminist Thought*, G. K. Hall, Boston, 1983, especialmente pp. 107-115; Ruth Großmaß: “Von der Verführungskraft der Bilder: Mary Daly’s Elementare feministische Philosophie”, en R. Großmaß y C. Schmerl (eds.): *Feministischer Kompaß, patriarchales Gepäck: Kritik konservativer Anteile in neueren feministischen Theorien*, Campus Verlag, Frankfurt, 1989, pp. 56-116.
- 16—Para un análisis, ver Donna Stanton: “Language and Revolution: The Franco-American Dis-Connection”, en H. Eisenstein and A. Jardine (eds.): *The Future of Difference*, G.K. Hall, Boston, 1980 pp. 73-87; Gayatri Chakravorty Spivak: “French Feminism in an International Frame”, en *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, Nueva York, 1987, pp. 134-153; Alexandra Busch: “Der metaphorische Schleier des ewig Weiblichen-Zu Luce Irigaray’s Ethik der sexuellen Differenz”, en R. Großmaß y C. Schmerl (eds.): op. cit., pp. 117-171.
- 17—Donna C. Stanton: “Difference on Trial: a Critical of the Maternal Metaphor in Cixious, Irigaray, and Kristeva”, en Nancy K.

Miller (ed.): *The Poetics of Gender*, Columbia University Press, Nueva York, 1986, p. 176.

18—Ver por ejemplo Luce Irigaray: *Thinking the difference. For a Peaceful Revolution*, Routledge, Nueva York, 1994, pp. 65-88; y *Sexes and Genealogies*, Columbia University Press, Nueva York, 1993.

19—Ver R. JanMohamed: "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", en Henry Louis Gates, Jr. (ed.): *Race, Writing and Difference*, University Press, Chicago, 1986, pp. 78-106.

20—Chris Weedon: *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, B. Bickwell, Nueva York, 1987, p. 41.

21—En la introducción de Michelle Barrets y Anne Philips a *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Stanford University Press, Stanford, 1992, las autoras distinguen el debate teórico feminista y las estrategias políticas de los años setenta, preocupados por las estructuras sociales, de los de los años noventa, dedicados a cuestiones de significado, identidad, representación y diferencias. Yo, por el contrario, sostengo que los estudios teológicos feministas siempre se han preocupado por el significado, la autoridad y la representación, pero que no le han prestado suficiente atención al análisis de la situación sociopolítica.

22—Aunque las teóricas feministas debaten ardientemente si Irigaray es una esencialista metafísica, ella misma no deja duda de que asume un análisis dualista del género-sexo. "Negar que las mujeres y los hombres son diferentes, en nombre de una hipotética igualdad social, es una ilusión, una parcialidad a favor de la división —una división imposible— entre la vida privada y la identidad social. Fuera de la cama o distantes del hogar, de alguna forma misteriosa nos tornamos unisexuados o asexuados". (Ver *Thinking the Difference*, op. cit., p.viii.).

23—Sylvia Walby caracteriza esa teoría como posmoderna. No obstante, a diferencia de lo que hago en mi trabajo teórico, sigue empleando el patriarcado como connotación de sexismo y opresión de género. Ver su "Post-Post-Modernism? Theorizing social Complexity", en Michelle Barrets y Anne Phillips: op. cit., pp. 31-52 y su *Theorizing Patriarchy*, Blackwell, Cambridge, 1970.

24—Ver mi *Discipleship of Equals. A Critical Ekklesia-logy of Liberation*, Continuum, Nueva York, 1993, para el desarrollo de este punto.

25—Sylvia Walby: *Patriarchy at Work: Patriarchal and Capitalism Relations in Employment*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, pp. 5-69, entiende el patriarcado de manera similar, como un sistema complejo de estructuras sociales interrelacionadas. Esas diferentes formas de las relaciones patriarcales cambian históricamente y producen una constelación diferente del patriarcado en las diferentes épocas y culturas.

26—La autora asocia esta idea al término "Herrschaft", que en alemán quiere decir dominio, poder. [Nota de los E.]

27—Elisabeth Schussler Fiorenza: *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston, 1992.

28—bell hooks: *Talking Back...*, p. 175.

29—Ver mi análisis de Hanstafel o la traducción de los códigos domésticos como códigos patriarcales de sumisión en *Bread Not Stone. Tenth Anniversary Edition*, Boston Press, Boston, 1995. Ver también el análisis de Clarice Martin sobre esos textos.

30—Para esta expresión ver Genevieve Lloyd: *The Man of Reason: "Male and Female" in Western Philosophy*, Minneapolis Press, Minnesota, 1984; Robin May Schon: *Cognition and Eros. A Critique of the Kantian Paradigm*, Beacon Press, Boston, 1988; Linda J. Nicholson: *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York, 1990.

31—Además del trabajo de Chakravorty Spivak ver también Tris T. Minh-ha: *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1989.

32—Para la lucha entre estructuras dominantes patriarcales y la visión y la práctica de la ekklesia como una disciplina de igualdad en los principios del cristianismo, ver mi artículo "A Discipleship of Equals: Ekklesia, Democracy and Patriarchy in Biblical Perspective", en Eugene C. Bianchi y R. Randolph Ruether (eds.): *A Democratic Catholic Church, Crossroad*, Nueva York, 1992, pp. 17-33.

33—Para un análisis similar, aunque un poco diferente de esa visión democrática radical, ver Chantal Mouffe (ed.): *Dimensions of Radical Democracy*, Verso, Londres, 1992.

34—En su libro *Sexism and G*d-Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983, R. Radford se refiere a la iglesia como "una comunidad de liberación" y habla de la "creación de comunidades de base feministas autónomas como vehículo para el desarrollo de la liberación del sexismo" cuya relación con la iglesia institucional sea una "dialéctica creativa más que un impasse cismático" (pp. 205-206). No obstante, todavía no emplea el término "iglesia de mujeres".

35—Letty Russell intenta salvar esa imagen en *Household of Freedom*, Westminster, Filadelfia, 1987, en términos de una teología feminista de la liberación.

36—La crítica de Erin White comprende mal esta tentativa de formular un concepto "político" que pudiera mediar entre la comprensión de la iglesia como un espacio de hogar y el éxodo de la iglesia patriarcal hacia una zona de liberación y un espacio de hogar femenino. Cuando argumenta que construyo dos movimientos, uno que lleva adelante una lucha contra las instituciones patriarcales y otro que huye de ellas, es ella —y no yo— quien construye esos "totalitarismos o estrategias". Ese equívoco se

produce porque sigue conceptualizando la iglesia de mujeres en términos antropológicos, como una mitología femenina centrada como mutualidad masculino/femenino, más que en términos de conflicto entre patriarcado y ekklesia. Ver su respuesta a mi monografía "Daughters of Vision and Struggle", en Conference Proceedings of the Australian National Conference "Towards a Feminist Theology", 18 al 20 de agosto de 1989.

37—Mary Hunt: *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*, Crossroad, Nueva York, 1991, pp. 159 y ss., habla de la iglesia de mujeres como una ekklesia de justicia, pero tiende a identificarla con una comunidad de amigos que buscan la justicia. Esa identificación limita el discurso de la ekklesia a quienes se parecen o simpatizan entre sí.

38—Elisabeth Schüssler-Fiorenza: *In Memory of Her. A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York, 1994.

39—Luce Irigaray: "Equal to Whom?", *Differences*, no. 2, 1989, especialmente p. 69.

40—Ibid., p. 73.

41—Ibid., p. 74.

42—Ver el discurso bastante perceptivo de Morny Joy, de crítica a Irigaray: "Equality or Divinity – A Fate Dichotomy?", *Journal of Feminist Studies in Religion*, no. 6, 1990, pp. 9-24.

43—Chandra Talpade Mohanty: "Introduction: Cartographies of Struggle", en Chandra Talpade Mohanti, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.): *Third World Women and the Politics of Feminism*, pp. 1-47, especialmente p. 4.

44—Ver también mi libro *Jesús, Miriam's Child and Sophia's Prophet* Critical Issues in Feminist Christology, Continuum, Nueva York, 1994.

ÚLTIMA MODIFICACIÓN: 20 DE NOVIEMBRE DE 2012 A LAS 17:17



0



0