

# HACIA UNA COMPREENSIÓN DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA

M.<sup>a</sup> AMPARO HUGUET

La teología feminista acontece como consecuencia del desarrollo que experimenta el movimiento de liberación de la mujer, que siendo primero una reivindicación centrada en el ámbito público y social, termina por introducirse en el interior de la teología y de la Iglesia<sup>1</sup>. La óptica de estudio se desplaza, distanciándose de la mujer como tema problemático, y convirtiéndola en prisma desde el cual se comprenden de modo nuevo la realidad social, política y —desde la teología feminista— también la teología.

Aparece una línea claramente diferenciada que se define como teología feminista<sup>2</sup>; presenta una opción metodológica que replantea la teología en su totalidad, surgiendo también una temática propia feminista<sup>3</sup>.

La atención de esta nueva teología se centra en la perspectiva metodológica. Las teólogas se acercan directamente a los textos, desde su experiencia personal y desde una hermenéutica acuñada ya como fe-

1. Cfr. M.T. PORCILE, *La mujer, espacio de salvación*, Madrid 1995, p. 37.

2. El desarrollo de los trabajos teológicos desde la perspectiva feminista se produce en el ámbito de los *Women's Studies*. Estos estudios nacen en los años setenta con el fin de impulsar la promoción social de la mujer; en las décadas siguientes se centran en proporcionar unas bases teóricas. Consistían en materias de Letras y de Ciencias Sociales que dieron lugar a una línea interdisciplinar como titulación específica de Estudios de la Mujer en el contexto de un feminismo radical. Fomenta la conciencia de discriminación de la mujer, se dirige a un cambio del enfoque de las ciencias desde el punto de vista femenino, y no separa la teoría de la praxis. Comienza una reflexión en el mundo norteamericano bajo el nombre de Teología feminista que se extiende a Canadá, Holanda (Universidad de Nimega), y a Alemania (Universidad de Münster). Se comienza a introducir la voz *teología feminista* en algunos diccionarios, y se inician cátedras en Universidades como la de Münster. Cfr. A. LOADES (ed.), *Teología Feminista*, Bilbao 1997. Se recogen diferentes artículos de autoras de las diferentes confesiones cristianas en torno al tema de la hermenéutica feminista y a las consecuencias prácticas.

3. Son cada vez más numerosas las publicaciones en torno a la Exégesis, a la Cristología, Mariología, Ética y Espiritualidad. Parece que el desarrollo próximo de la teología feminista se centra en cuestiones de moral; en esta temática se sitúan los artículos de la tercera parte del libro de A. LOADES (ed.), *Teología feminista*, Bilbao 1997.

ministra. Las verdades teológicas en su mutua implicación y relación, forman una unidad —desde la llamada *analogía fidei*—; ahora desde la teología feminista<sup>4</sup> se realiza una lectura que afecta a la totalidad del *corpus* teológico, las distintas verdades comienzan a iluminarse unas a otras desde este análisis.

Por otro lado, como vemos en algunas autoras españolas la teología feminista es recibida de modo más parcial; se aceptan sus presupuestos y se realiza desde ahí una reflexión menos radical<sup>5</sup>. De esta actitud surgen estudios que se pueden situar en un contexto de teología feminista que no alcanza los extremos de la línea desarrollada en norteamérica y en otros países europeos; también surgen investigaciones que señalan los aspectos positivos de esta nueva teología, con el riesgo de no tener presente el contexto más amplio en el que acontecen<sup>6</sup>. En cualquier caso, no podemos prescindir de los orígenes y naturaleza de la teología feminista que va dejando su poso en el discurso teológico. Parece necesaria, por tanto, una vuelta a su nacimiento para revisar los presupuestos en los que se apoya, ya que veladamente se van aceptando planteamientos y enfoques sin que sea manifestada la validez y verdad de los mismos.

## 1. FEMINISMO Y TEOLOGÍA FEMINISTA

La relación que existe entre el feminismo y la teología feminista se sitúa, por tanto, en una relación de origen que acontece en el siglo XX coincidiendo con la eclosión del segundo feminismo. El movimiento de liberación de la mujer se adentra en el campo de la teolo-

4. Dentro de esta corriente citamos algunas de las autoras y obras más importantes; todas son católicas menos Letty Russell y Elisabeth Moltmann-Wendel, que son protestantes y tienen una gran influencia en el movimiento feminista católico. R. RADFORD RUETHER, *New Woman-New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York 1975; ID., *Sex and Gold Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983; L. RUSSELL, *Human Liberation in a Feminist Perspective*, Philadelphia 1977; P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983; E. MOLMANN-WENDEL, *Freiheit Gleichheit Schwesternlichkeit. Zur Emanzipation der Frau*, München 1977; ID., *Frauenbefreiung. Biblische und logische Argumente*, München 1978; C. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1980.

5. «Nace esta obra (...) dentro de un espíritu renovador y de una segunda fase en la que después de haber criticado y deconstruido, hay que abandonar la queja y ofrecer soluciones que vayan sembrando el camino de nuevas imágenes» I. GÓMEZ-ACEBO, *Dios también es Madre. Reflexiones sobre el Antiguo Testamento*, Madrid 1994, p. 13.

6. F. ELIZONDO, *El pensamiento teológico actual sobre la mujer*, en *Dignidad de la mujer y fe cristiana*, XXII Jornadas de Teología, 14-16.IX.1989, Estudios 126, Salamanca 1990.

gía<sup>7</sup>. Las reivindicaciones propias de este movimiento en el ámbito social y político se trasladan a la realidad de la Iglesia y de la teología. Se adopta la misma forma de comprender y analizar la realidad, y se presentan, del mismo modo, las soluciones y las metas a conseguir.

La teología feminista no estableció un diálogo moderado, sino que en paralelo con estos movimientos, denunció de modo crítico la desigualdad respecto a la mujer en la sociedad y en la vida eclesial. El carácter reivindicativo de las posturas estaba influenciado por un modo de proceder que se comprendía desde la teología de la liberación. El contexto crítico feminista, que muchas veces ha adoptado este proceder de modo legítimo para defender y lograr el respeto de la dignidad de la mujer, surge ahora en un contexto distinto; comienzan a denunciarse los principios androcéntricos que se identifican a su vez con la tradición eclesial.

De este modo, los primeros trabajos se dirigen en su mayoría a tomar conciencia de la postura que mantienen como feministas, y a señalar sus presupuestos más o menos explícitos: realizar una teología liberadora, con un cariz profético y transformador de la realidad.

Cómo comprender que un feminismo opuesto a la Iglesia y crítico ante ella se adentre en el interior del discurso teológico. Hay que señalar que esta teología en sus posturas extremas, no se sitúa junto a las instituciones eclesiales, a las que considera generadoras del patriarcado, como son la misma jerarquía, el magisterio y los estudios teológicos, sino que dialoga directamente con la Revelación y su contenido. Desde la experiencia de mujeres se dirigen a un conocimiento del contenido revelado. La eclesialidad de la fe desaparece del horizonte teológico ante la experiencia y el acercamiento a la Biblia realizado desde una conciencia de grupo.

La pregunta sobre la legitimidad de esta simbiosis entre teología y feminismo parece irrelevante ante la facticidad de los acontecimientos. La historia deja patente esta relación en un primer momento, pero también hay que señalar que una vez consolidada la teología feminista, sí cabe cuestionarse la naturaleza teológica de la misma: si se decanta hacia el extremo que le dio origen, el movimiento feminista, siguiendo el camino de la reivindicación de la igualdad por medio de la denuncia, o si se adentra en el discurso teológico desde la razón ilu-

7. «Mientras que en el siglo pasado los movimientos de mujeres intentaban introducir a la mujer en el mundo académico y en el ministerio eclesial apoyándose en la especificidad de las cualidades femeninas, ya en nuestro siglo, reivindican igualdad de derechos para la mujer, en las dos últimas décadas su objeto consiste en cambiar la concepción patriarcal de la sociedad y de la Iglesia», E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Presentación*, «Concilium» 202 (1985) 518.

minada por la fe, propia de la ciencia teológica<sup>8</sup>. Si se concilian los dos términos teología y feminismo, hay que señalar qué perspectiva es la principal.

Parece claro que si se abandona la fe, el resultado no será ya teología, sino como algunos han llamado —teofantasia—, o mera reivindicación de corte socio-político; por otro lado queda por responder la pregunta acerca de si es posible que la teología feminista sea verdadera teología, conocimiento de Dios y del hombre desde la Revelación<sup>9</sup>. Si el mundo social es el mundo de las decisiones humanas, el ámbito teológico incluye la novedad radical de la Revelación, como Palabra y como Tradición. En la aceptación o no de estas realidades está la tensión entre feminismo ideológico y teología feminista.

## 2. PRESUPUESTOS DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA

La teología feminista constituye un desafío a la teología fundamental. Como señala David Tracy, esta teología ha formulado una crítica a tres aspectos de la racionalidad: la separación de la razón del sentimiento y de la experiencia, la consideración del contenido al margen de la forma y la teoría escindida de la práctica. Las teólogas de esta corriente han puesto de manifiesto hasta qué punto es contextual toda experiencia, han aventurado nuevos ámbitos para la racionalidad: la narración, el canto..., —antes identificada con la teoría—, y se han acercado a todas las formas contemporáneas de la teología política y de la liberación, uniendo praxis y teoría<sup>10</sup>.

El estudio que vamos a realizar de los presupuestos feministas corre el riesgo de juzgar de modo global la variedad de corrientes y pos-

8. «Tarde o temprano, personalmente o como colectivos, las mujeres que se llaman cristianas y actúan en estos movimientos se ven obligadas a resolver algunos dilemas; por ejemplo, deben aclarar si su punto de referencia es la fe o el feminismo, o quizá una fe que nos hace iguales ante Dios y ante los hombres (...). Si se acepta críticamente esta Iglesia tal y como ha cristalizado históricamente, para transformarla desde dentro, o si se deja de lado para *edificar* una nueva, hipotéticamente más evangélica, pura y coherente», M. SALAS, *De la promoción de la mujer a la Teología feminista*, Santander 1993, p. 172.

9. «La mujer aspira a continuar la enorme tarea que es el quehacer teológico, poniendo en juego su modo de acercamiento e inteligencia de la Palabra. Una aportación que resulta ya insustituible en la comprensión actualizada de la fe», F. ELIZONDO, *La dignidad de la mujer. Una reflexión teológico-existencial sobre Mulieris Dignitatem*, en *La mujer, realidad y promesa*, Madrid 1989, p. 63.

10. Cfr. D. TRACY, *El desafío de la Teología feminista a la teología fundamental*, «Concilium» 263 (1996) 130-131. Cfr. también M. NAVARRO, *Diez mujeres escriben teología*, Estella (Navarra) 1993, p. 8. Para un estudio de la hermenéutica desde la teología de la liberación, J.L. ILLANES, *Hermenéutica bíblica y praxis de liberación*, en *Biblia y Hermenéutica*, VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1986, pp. 265-277.

turas; sin embargo, es preciso buscar los elementos comunes que definen esta teología, aunque no puedan ser aplicados de igual modo a las distintas autoras. Se estudiarán cuatro aspectos que parecen vertebrar o definir su proceder: la influencia de la teología de la liberación, la oposición a una realidad androcéntrica y patriarcal, la denuncia del lenguaje excluyente de la Biblia y de su lectura en clave androcéntrica, y por último, la fundamentación de la teología feminista en el conocimiento desde la experiencia, dentro del estudio más amplio de la epistemología feminista.

### 2.1. *Una teología crítica de la liberación*<sup>11</sup>

Podemos afirmar que las representantes de la teología feminista se inspiraron en la teología de la liberación para fundar un discurso de carácter liberador. No siguieron propiamente el esquema de esta teología, pero la impronta no desapareció y facilitó un marco teórico en el que la teología feminista pudiera nacer; el legado principal que ofreció fué la fundamentación de la conciencia de opresión que genera la novedad experiencial de las mujeres. La teología feminista sin embargo, a diferencia de lo que puede parecer a primera vista, no permaneció unida a la teología de la liberación, a la que muchas veces denunció de machista, y de hablar de liberación sin tener presente la realidad oprimida de la mujer.

La teología de la liberación se comprende dentro de las *teologías de la praxis*. La toma de conciencia de que el mensaje cristiano no tiene un carácter privado, individualista, sino social, público e interpersonal, y de que no tiene un carácter especulativo o abstracto, sino eminentemente práctico y concreto, ha llevado al nacimiento de las *teologías de la praxis*, que tienen como principal objetivo el presentar el fermento práctico, concreto, social, político e interpersonal de la revelación<sup>12</sup>. Frente a este planteamiento, hay que destacar el lugar de la teología como comprensión de la verdad revelada, ciertamente or-

11. Son muchas las autoras que señalan esta relación, entre otras: cfr. L. RUSSELL, *Théologie féministe de la libération*, París 1976, pp 53-55; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En Memoria de ella*, Bilbao 1989, pp 61-72; ID., *Feminist theology as a critical theology of liberation*, «Theological Studies» 36 (1975) 617; C. HALKES, *Teología feminista. Balance provisional*, «Concilium» 154 (1980) 125; M. PINTOS, *Mujer y Teología feminista*, en *La mujer, realidad y promesa*, Madrid 1989. Desde la perspectiva sudamericana cfr., I. GEVARA, *Teología a ritmo de mujer*, Sao Paulo 1994; E. TAMEZ, *Los teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José de Costa Rica 1986.

12. Cfr. B. MONDIN, *Teología de la praxis*, Madrid 1981, p. 5. Cfr. también B. MONDIN, *I teologi della liberazione*, Roma 1977; Y. CONGAR, *Un popolo messianico*, Brescia 1976.

denada a la praxis de una situación determinada, pero que es capaz de distanciarse de los acontecimientos concretos para no absolutizar una realidad contingente, y comprender el momento presente a la luz de la Verdad.

La teología de la liberación influye en la teología feminista al señalar una actitud crítica que cuestiona la realidad desde un prisma concreto, en este caso la situación y conciencia de opresión de las mujeres, poniendo de manifiesto la necesidad de utilizar un discurso dialéctico y liberador. Se constituye como un lugar común aceptado por las autoras, desde el cual se presentan los temas abordados: ya se trate del lenguaje que será considerado como androcéntrico propio de una cultura patriarcal, el lugar de la mujer en la Iglesia que será discriminatorio y de inferioridad, etc.

Así mismo la teología de la liberación vincula a la reflexión teológica la situación histórico-cultural, situándola en los límites de un lugar geográfico y de un momento determinado<sup>13</sup>. Este carácter contextual acontece por estar referida a un grupo concreto, y también por adoptar un mecanismo orientado a la praxis, a la transformación de la realidad presente. «Se trata de la dialéctica entre la teoría y la práctica (...) pero teniéndose en cuenta que ambos polos no son magnitudes estáticas. La teología feminista tiene siempre por objeto a personas concretas, situaciones políticas, históricas y sociales de carácter real. Esta relación íntima debe aparecer siempre de manera visible. De lo contrario, la teología degenerará en ideología»<sup>14</sup>.

La finalidad práctica de la teología feminista estriba en que sean borradas todas las situaciones de discriminación, para lograr la igualdad. El punto más controvertido que aparece en el horizonte especulativo de todas las autoras, más o menos explícito, es la exclusión de la mujer del ministerio ordenado. En este sentido hasta que no se logre una igualdad a todos los niveles, no se verá terminada la liberación; la no admisión de la mujer al sacerdocio ministerial mantiene viva la conciencia de no haber logrado esta igualdad.

Es cierto que el mensaje de Cristo es de liberación, ante todo de los males del alma, pero también de cualquier otro mal. Histórica-

13. «La teología feminista se presenta como una teología de la liberación, con una metodología que consiste en “ver, juzgar, actuar”. Se parte de la realidad en un contexto o situación determinada, para luego juzgarla con la Palabra de Dios (con datos de la teología y de la Tradición) y tomar decisiones en cuanto a la acción que debe transformar esa realidad. En este sentido es una “teología contextual” (...) su anhelo de liberación es el más amplio; busca eliminar la discriminación más extendida entre los seres humanos, la motivada por el sexo, que atañe a la mitad de la humanidad». M.T. PORCILE, *Mujer, espacio de salvación*, p. 68.

14. M. JAKOBS, *La Teología feminista en Europa*, «Concilium» 263 (1996) 56.

mente, Jesucristo inauguró un movimiento de liberación que ha provocado profundas transformaciones en la concepción del hombre y en las estructuras de la sociedad. La Iglesia es una comunidad de hombres libres que busca promover la libertad de todos los demás. En este sentido, es un mérito de algunos teólogos el haber restituido a la doctrina cristiana de la liberación su puesto preminente en el seno del cristianismo, poniendo de manifiesto la densidad histórica y social que posee la enseñanza cristiana de la liberación, que en la teología feminista se refiere a las mujeres. Su mérito también se sitúa en el terreno práctico por haber denunciado tantas situaciones de opresión todavía existentes en muchos lugares<sup>15</sup>. La opresión de la mujer y su discriminación está viva en muchos países y zonas del mundo, y será preciso lograr su «liberación». Será muy distinta la liberación reclamada por el mundo occidental, a la de países en los que la dignidad de la mujer no está todavía plenamente reconocida.

Hay que señalar que la teología de la liberación aporta una visión parcial que se refiere a la realidad social y al compromiso cristiano en orden a una transformación liberadora. Esta liberación se convierte en clave hermenéutica del contenido revelado. De este modo, el análisis de una situación social, concreta e histórica constituye el principio racional que fundamenta y justifica la perspectiva feminista. Por otro lado, como señala Battista Mondin: «el principio hermenéutico no puede sustituir el elemento revelado, sino que debe estar a su servicio, como afirma el principio clásico *philosophia ancilla theologiae*»<sup>16</sup>.

## 2.2. *La herencia de una mentalidad androcéntrica y patriarcal*

La crítica de la razón patriarcal no es un elemento original de la teología feminista, más bien constituye una herencia de su dependencia del movimiento de liberación de la mujer. El sistema patriarcal y la concepción androcéntrica se implican mutuamente. Si el patriarcado se identifica con la hegemonía masculina en una sociedad dividida en papeles sexuales<sup>17</sup>, implicando una vinculación entre el poder y el

15. Cfr. B. MONDIN, *Teología de la praxis*, p. 164

16. El espacio teológico sustentado en una sólida filosofía y metafísica es sustituido por el discurso práctico y científico de carácter pragmático; el teólogo se ocupa de dar respuesta desde el mensaje cristiano a aspectos concretos de la vida y a situaciones de hecho. Falta una filosofía aceptada desde la que la teología pueda valerse —como de la antigua *ancilla theologiae*— en la interpretación del mensaje cristiano. Esto ha llevado a muchos teólogos a buscar un procedimiento operativo inmediato para los cristianos según las distintas situaciones sociales y políticas. Cfr. ID., p. 168.

17. La consideración sexista se extiende a todos los niveles de la realidad y de modo principal a la capacidad de reflexión. Celia AMORÓS, que militó durante tiempo en los mo-

varón<sup>18</sup>, el androcentrismo responde a un planteamiento antropológico que identifica la humanidad con el sexo masculino.

Desde la teología feminista se denuncian las estructuras patriarcales, forjadas a lo largo de la historia y presentes también en el marco eclesial<sup>19</sup>. Se anuncia una amplia tarea de renovación que afectará a toda la teología y pondrá de manifiesto los esquemas androcéntricos que, según las autoras, tienen que ser superados.

Las posturas más radicales se debaten entre un androcentrismo-ginecentrismo y el patriarcado-matriarcado<sup>20</sup>. Sin embargo surgen también otros planteamientos que se dirigen a una superación de los elementos patriarcales desde una reflexión teológica que no se aleja de la verdad revelada<sup>21</sup>.

vimientos feministas, ha dedicado su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona 1985, a realizar un estudio de los esquemas androcéntricos presentes en la historia del pensamiento, particularmente en la filosofía.

18. «El androcentrismo o dualismo androcéntrico es una visión del mundo plasmada en un lenguaje, una estructura mental y una ideología que legitiman el patriarcado, mientras que el sexismo, el racismo y el clasismo son componentes estructurales de un sistema societario patriarcal de dominación y explotación (...). A lo largo de los siglos, y todavía en nuestro tiempo, la iglesia patriarcalista y la teología androcéntrica han silenciado, marginado y ocultado a las mujeres, privándonos de poderes teológicos o eclesiásticos por el mero hecho de ser mujeres», E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Romper el silencio*, «Concilium» 202 (1985) 303, 319. «Mientras el androcentrismo caracteriza una actitud mental, el patriarcado representa un sistema socio-cultural en el que un núcleo reducido de hombres tiene poder sobre otros hombre, mujeres, niños, esclavos y pueblos colonizados», E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-cristiana de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1989, p. 64. Tit. original *In memory of her. A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.

19. «Ya no nos interesa incorporararnos a un aparato académico y teológico de carácter androcéntrico, sino que somos cada vez más conscientes de que las instituciones intelectuales y las disciplinas académicas deben ser corregidas y reestructuradas para permitir a las mujeres participar como sujetos en el campo de la investigación y de la teología», F. ELIZONDO, *Mujer en Diez mujeres...*, p. 203.

20. Mary Daly, norteamericana, profesora de teología en el Boston College, es una de las representantes más destacadas del feminismo radical, que considera el patriarcalismo como un sistema cultural que reprime y destruye «lo otro», lo femenino. La Biblia y la Teología cristiana aparecen como el programa de destrucción de la mujer, algo, por tanto que las mujeres deben combatir y superar para recuperar su ser y su libertad. En su primera obra *The Church and the second sex* (1968), intenta encontrar un lugar para la mujer dentro del patriarcalismo cristiano. En la segunda, *Beyond God the Father*, Boston 1973, denuncia al cristianismo como instrumento ideológico para justificar y mantener el predominio masculino. Termina con la proposición del matriarcado frente al criticado patriarcalismo.

21. El artículo de Rafael Aguirre muestra en este sentido la consecuencia derivada de una correcta concepción antropológica: el logro de la comunidad de iguales y diferentes que Jesús quería: «la comunidad de Jesús es una hermandad (más incluyente que una *fraternidad* o una *sororidad*) de hermanos y hermanas en pie de igualdad (...). La confesión de Dios como Padre es la superación total de las estructuras patriarcales y la fundamentación más sólida de una hermandad radical». Señala también los aspectos patriarcales de la mentalidad judía que son denunciados por Jesús: el divorcio, la ausencia de la mujer en la vida pública, el no reconocimiento de su honor, ley del levirato...



Mientras Felisa Elizondo denuncia el carácter patriarcal poniendo de relieve la carencia que supone el no reconocimiento de la plena dignidad de la mujer, y por tanto de la humanidad<sup>22</sup>, la visión de E. Schüssler Fiorenza es más radical, y califica toda la realidad teológica como patriarcal. Se polariza la reflexión en la perspectiva de la opresión generada por unas estructuras patriarcales: «la teología feminista trata de desenmascarar la función opresiva de esa teología patriarcal (...) articula como núcleo de su problemática, el modo en que el lenguaje androcéntrico, el andamiaje teórico y la investigación teológica actúan, para apoyar y perpetuar las estructuras patriarcales de la Iglesia, y se mantienen con el apoyo de una determinada teología androcéntrica, es decir, masculina. (...) La teología feminista trata de romper los silencios, las inconsecuencias, las incoherencias y los mecanismos ideológicos de la historia y la investigación androcéntricas, a fin de recuperar lo que pertenece a las mujeres en el pasado patriarcalista»<sup>23</sup>.

Uno de los temas que aparecen en un primer plano, es la antropología androcéntrica forjada a lo largo de la historia. La perspectiva feminista ve detrás de la tradición cristiana la causa de esta concepción heredada. Se recuerdan textos de teólogos como San Agustín o Santo Tomás<sup>24</sup> y se presentan algunos pasajes de la Escritura, especialmente los escritos paulinos y textos de Padres de la Iglesia, como Cirilo de Alejandría o San Ambrosio como prueba clara de esta postura.

La teóloga noruega Kari Borresen<sup>25</sup> ha realizado un estudio profundo y sistemático desde la teología cristiana del estatuto de subordinación de la mujer. Ha estudiado especialmente el tratamiento de lo femenino en Agustín y en Tomás de Aquino<sup>26</sup>, en los que se mantiene la subordinación e inferioridad de la mujer, a pesar del reconocimiento primero de su condición de imagen de Dios. Santo Tomás mantiene una igualdad en el plano sobrenatural pero no en la naturaleza; la asimetría proviene del seguimiento de una antropología de corte aristotélico<sup>27</sup> que concibe lo femenino como una frustración de

22. Cfr. F. ELIZONDO, *La dignidad de la mujer. Una reflexión teológico-existencial sobre Mulieris Dignitatem*, en *La mujer, realidad y promesa*, p. 60.

23. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Romper el silencio*, «Concilium» 202 (1985) 303.

24. G. LLOYD, *Agustín y Tomás de Aquino*, en *Teología feminista*, Bilbao 1997, pp. 131-142.

25. K. BORRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, (tesis doctoral) Paris-Oslo 1968; ID., *Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica*, «Concilium» 111 (1976) 25-40; ID., *Equivalencia y Subordinación en San Agustín. Naturaleza y papel de la mujer*, «Agustinus» 30 (1985) 97-107.

26. Cfr. *Summa Theologiae* I, q.92, a.1, c; II-IIae, q.26, a.10, ad.1; II-II, q.26, a.10, c.

27. Además de la influencia de Aristóteles, también hay que señalar la de Platón entre los filósofos paganos; los Padres de la Iglesia, especialmente San Agustín; el derecho roma-

la naturaleza; en el caso de Agustín<sup>28</sup> deriva de la filosofía neoplatónica. Desde presupuestos distintos, los dos mantienen una inferioridad de la mujer respecto al varón, y como consecuencia, no reconocen en ella la eminencia de la naturaleza humana, que sí reconocen sin dificultad en el varón<sup>29</sup>. «La idea de la igualdad así entendida está ligada a una cultura de la identidad que consideraba al hombre —*andros*— modelo de humanidad»<sup>30</sup>.

No se trata de realizar una enmienda histórica que deje a un lado la realidad antropológica vigente durante siglos; sin embargo, hay que comprender los límites de todo planteamiento teórico arraigado en una situación histórica. La corrección realizada a esa antropología es de relevancia clara, sin que esto oscurezca la totalidad de la teología de los autores; antes bien, supone un reto a la actualización de la comprensión de estas realidades en la línea que iniciaron. «El cristianismo trajo la libertad al reconocer la libre condición de cada persona humana, y por tanto, también de la mujer; sin embargo, no debe sorprendernos que el contenido de su mensaje quede siempre bloqueado por el hecho mismo de que nos viene comunicado a través de una determinada cultura»<sup>31</sup>. La exposición pausada de la verdadera dignidad de la humanidad: varón-mujer, hace que los temas en los que influye la antropología tengan que ser revisados y situados en su justo lugar, de modo que se abandone definitivamente el esquema a priori de la subordinación, leído desde la teología feminista en términos de opresión.

Una de las vías que transmiten esta concepción patriarcalista, según las autoras, es el lenguaje religioso y los sistemas simbólicos que funcionan para legitimar la opresión societaria y marginación cultural de las mujeres. La «liberación» propugnada por la teología feminista se dirigirá a la renovación de los sistemas lingüísticos que esconden esquemas androcéntricos, y a reclamar la plena participación de

no y el derecho canónico medieval; y también la influencia profunda de Alberto Magno, Pedro Lombardo y Hugo de San Víctor. Pero sobre todo Santo Tomás es hijo de su tiempo, y la Edad Media no fue una época claramente preocupada por el problema femenino, a pesar de la exaltación poética de la mujer, no siempre muy clara, y de la poderosa resonancia del culto mariano. Cfr. A. BERNAL PALACIOS, *La condición de la mujer en Santo Tomás de Aquino*, «Escritos del Vedat» 14 (1974) 238-335.

28. En un artículo más reciente K. Borresen matiza sus conclusiones anteriores y presenta la enseñanza de San Agustín como un esfuerzo por dar a la mujer la dignidad que no tenía en el ámbito de la cultura pagana. Cfr. K.E. BORRESEN, *In defence of Augustine: how «femina» is «homo»*, «Augustinianiana» 40 (1990) 411-428.

29. F. ELIZONDO, *El pensamiento teológico actual sobre la mujer*, p. 81.

30. M. RUBIO, *La identidad de la mujer. Incidencia de la Mulieris Dignitatem*, en *La mujer, realidad y promesa*, p. 24.

31. T. GOVAERT-HALKES, *La mujer en la Iglesia Católica Romana*, «El Pueblo de Dios» 5 (1965) p. 83.

la mujer, sin que se reduzca su función a puestos subordinados, hasta llegar a la transformación de la Iglesia patriarcal y su ministerio, articulando también una nueva teología.

Asimismo la extrapolación de esta concepción patriarcalista lleva a una concepción eclesiológica comprendida principalmente desde un ángulo sociológico. Las estructuras patriarcales son identificadas con la jerarquía y así la Iglesia es reducida a una estructura extrínseca de atribución de poderes desde el esquema autoridad-obediencia, sin que esté presente la realidad cristológica y pneumatológica de la misma. Las palabras de E.S. Fiorenza ponen de manifiesto esta concepción: «La realidad de la Iglesia es coextensiva con la jerarquía masculina, que es patriarcal en sus estructuras por el hecho de que un varón ordenado ocupa el vértice de la pirámide y tiene jurisdicción, es decir, poder de gobernar sobre los clérigos y sobre el laicado. Este modelo de Iglesia rige la vida comunitaria mediante un control ejercido desde arriba hacia abajo. La obediencia al Papa, al obispo, al superior, al esposo constituye la respuesta adecuada por parte de los que se consideran subordinados. La Iglesia así entendida, es decir, como una jerarquía clerical-patriarcal, no sólo excluye a las mujeres del ejercicio de la autoridad, sino que establece sus límites a través de un control sexual»<sup>32</sup>.

### 2.3. *Una interpretación no sexista de la Biblia*

El tema del lenguaje sexista de la Biblia constituye el marco en que acontece toda la teología feminista. La pregunta a cerca de si la Biblia enseña la subordinación de la mujer al hombre y su inferioridad, es formulada y contestada por las autoras de modo afirmativo.

La teología feminista «apela a una *nueva hermenéutica*, cree que a través de una renovación de las ciencias bíblicas pueda descubrir elementos del mensaje bíblico o de la liberación hasta ahora inadvertidos por la teología clásica, denominada patriarcal»<sup>33</sup>. La reflexión feminista comenzó con el estudio de los textos sagrados, en un primer momento se señalaron aquellos versículos de la Sagrada Escritura<sup>34</sup>

32. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Romper el silencio*, «Concilium» 202 (1985) 308.

33. M.T. PORCILE, *Mujer, espacio de salvación*, p. 69.

34. «A finales del siglo pasado un grupo de mujeres cristianas, dirigidas por Elizabeth Cady Stanton, se reunían para examinar todos los pasajes de la Biblia que se referían a la mujer y para leerlos e interpretarlos a la luz de la nueva conciencia que la mujer tenía de sí misma. De estos encuentros nació la *Woman's Bible* (...). La realización de este vasto proyecto de revisión e interpretación de la Biblia por parte de un grupo de mujeres fue la primera señal de la nueva conciencia que iba madurando en la mujer también dentro de las

que por una interpretación parcial, o por una comprensión literalista oscurecían la verdad de la revelación.

Por otro lado, la Teología feminista por su carácter ecuménico y su amplia relación interconfesional, realiza una lectura individual y libre de los textos; en esta línea aconteció la primera actuación del grupo de Elisabeth Cady Stanton que elaboró la llamada Biblia de las mujeres<sup>35</sup>.

Los motivos que le llevaron a realizar este proyecto de revisión de interpretación de la Biblia tradicional fueron que los textos de la Escritura se usaban como arma política contra la emancipación de la mujer. En este contexto se comprende el nacimiento de la *Woman's Bible*, con la aplicación de una hermenéutica bíblica feminista que se dirige a despatriarcalizar la interpretación de las Escrituras. «La *Biblia de las mujeres* (...) publicada en dos partes en 1885 y 1898 respectivamente, había dejado pendiente una tarea de hermenéutica crítica que descubriera lo que un lenguaje predominantemente androcéntrico, como es el bíblico, y un modo de narrar o historiar desde ángulos y posiciones masculinas velan y desvelan a un tiempo»<sup>36</sup>. Es E.S. Fiorenza quien principalmente desarrolla esta nueva hermenéutica.

La *Hermenéutica de la sospecha* consiste en «redescubrir y reinterpretar tradiciones sobre las mujeres, así como desenmascarar tradiciones e interpretaciones sexistas y androcéntricas. Recuperar el lenguaje, las metáforas e imágenes femeninas sobre Dios»<sup>37</sup>. Se denuncian los criterios patriarcales de canonización y las interpretaciones androcéntricas, se propone también una traducción de los textos en los que comparezca el carácter inclusivo de los términos: una traducción que no presente como masculinos términos que son genéricos.

Se mantiene esta hermenéutica de la sospecha en función de una reinterpretación de la historia pasada leída en clave de crítica de libe-

comunidades cristianas». R. GIBELLINI, *Feminismo y Teología*, «Iglesia Viva» 121 (1986) 49. Cfr. R. PAGE, *La Biblia de la mujer de Elisabeth Cady Stanton*, en *Teología feminista*, A. LOADES (ed.), Bilbao 1987, pp 35-45.

35. El grupo así llamado incluye a las mujeres que se reúnen en 1848, en Seneca Falls (Nueva York) para la primera *Women's Rights Convention*, en la que trataron el tema de la condición social y religiosa de la mujer y sus derechos. Elaboran una Declaración de principios entre los que se señala la igual dignidad de la mujer respecto al varón. En 1869 E. Cady Stanton y Susan B. Anthony fundan el *National Women's Suffrage Alliance*, para conseguir el sufragio femenino sin violencia. Cfr. E. GRIFFITH, *In her own Right: The Life of Elisabeth Cady Stanton*, Oxford 1984.

36. F. ELIZONDO, *Cuando la «otra voz» se deja oír en la Teología*, «Rev. de Teología Pastoral Sal Terrae» 83 (1993).

37. C. BERNABÉ, *Biblia*, en *Diez mujeres...* p. 31.

ración de la mujer oprimida<sup>38</sup>. «La reconstrucción del pasado y el lenguaje en que se vierte la interpretación de la realidad tiene una implicación muy profunda, puesto que mediante ellos se construye la percepción del mundo, se conforman las relaciones y la visión de la historia, y viceversa. La crítica feminista ha desafiado el presupuesto inconsciente de que el universo es androcéntrico, ha cuestionado la comprensión de la realidad centrada en el varón como norma de la verdadera humanidad y las expresiones lingüísticas en que se vierte esta construcción de la realidad, que dejan fuera la experiencia de las mujeres»<sup>39</sup>.

La interpretación de la Biblia en la teología feminista se convierte en una tarea política, pues ha formado, y lo sigue haciendo, la mentalidad del mundo occidental; ha legitimado los modelos y relaciones patriarcales, y la construcción del mundo androcéntrico, que llegan a considerarse como revelados por Dios e inmutables. «La Biblia se ha usado, a lo largo de la historia, para legitimar la opresión y subordinación de las mujeres, para acallar sus reivindicaciones de igualdad y ahogar sus luchas de liberación; no es menos cierto que la misma Biblia ha inspirado a otras mujeres, y les ha dado autoridad y fuerza para trabajar por la liberación y para rechazar toda subordinación y toda opresión (...) pretenden recuperar los esfuerzos por la liberación que hicieron sus antepasadas conscientes de que cuando se quiere someter a alguien se comienza por privarle de su historia»<sup>40</sup>. Surge así la cuestión sobre cómo se debe entender la autoridad de la Escritura, la Iglesia e incluso Dios mismo<sup>41</sup>.

La visión de Felisa Elizondo refleja de modo positivo la finalidad a la que se dirige la exégesis, que junto a un descubrir los textos e interpretaciones de carácter misógino, pone de relieve verdades contenidas en la Sagrada Escritura, lo que podríamos denominar exégesis *positiva* frente a la postura *crítica* de la sospecha. «La exégesis sensible a esta problemática cuida de poner de relieve los primeros capítulos del Génesis, con su aportación, de lo que la *Mulieris Dignitatem*, considera el “principio” o “verdad fundamental” de la común humanidad de hombre y mujer y su igualdad en el orden de la imagen res-

38. «Haciendo visibles las luchas de las hermanas que nos precedieron, así como sus experiencias de liberación, nos hacemos más fuertes para afirmar la validez de nuestra conciencia religiosa, nuestra experiencia espiritual y nuestras luchas históricas». E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Romper el silencio*, «Concilium» 202 (1985) 318.

39. F. ELIZONDO, *Cuando la otra voz se deja oír en la Teología*, «Sal Terrae» 81 (1993) 179, p. 14.

40. C. BERNABÉ, *Diez mujeres...* p. 13. Para un estudio de la reconstrucción de la historia de las mujeres, Cfr. E. BAUTISTA, *La mujer en la Iglesia primitiva*, Estella 1993.

41. Cfr. C. BERNABÉ, *Diez mujeres...*, p. 15.

pecto del Dios creador». La exégesis veterotestamentaria actual cuida además de situar en la vertiente de la caída el dominio masculino y la culpabilización unilateral de la mujer, sin justificar con el relato del pecado la desconsideración de lo femenino que se encuentra en muchos comentarios.

Por lo que se refiere al Nuevo Testamento la relectura desde esta clave no puede por menos de reconocer lo que también *Mulieris Dignitatem* ha considerado la «novedad evangélica»; la sencillez y la transparencia llamativas de la conducta de Jesús con la mujer: un modo de actuar llevado hasta el umbral de tolerabilidad de su época.

La contribución de las mujeres al primer movimiento cristiano es también recuperada, nombre a nombre y silencio a silencio, en los textos que relatan la andadura de la Iglesia de los comienzos. Es asimismo objeto de atención especial la difícil exégesis de las cartas paulinas, junto con la posición de los autores de algunos textos evangélicos. Lo es porque ya en esos textos «se detecta la resistencia que una memoria arcaica y una sociedad establecida sobre presupuestos androcéntricos ofrecieron al potencial incitador y rompiente del cristianismo, a su novedad llamativa respecto a la consideración de la mujer»<sup>42</sup>.

La repercusión de la perspectiva feminista antes señalada en la teología sistemática, plantea cuestiones más difíciles y novedosas, como el tema del alcance cognoscitivo de la analogía, el contenido de la imagen de Dios como Padre, la universalidad de la redención desde la masculinidad de Cristo, etc.

Se advierte también en la teología feminista una vinculación con la teología del proceso. «Las mujeres hemos tomado conciencia de que, apelando a leyes “naturales” o “divinas” y a razones teológicas, se nos ha tenido sometidas durante siglos, y esa toma de conciencia nos ha abierto los ojos para captar la evolución que se produce en el tiempo y en la historia de la revelación divina. En su estudio sobre la teología del proceso<sup>43</sup>, Cobb y Griffin aluden varias veces a la crítica feminista. En concreto señalan tres planos en los que esta teología puede enriquecer la discusión sobre la liberación de la mujer: «el de las ideas y conceptos, el de las imágenes y el del lenguaje»<sup>44</sup>.

42. F. ELIZONDO, *El pensamiento teológico actual sobre la mujer*, en *Dignidad de la mujer y fe cristiana*, p. 80.

43. J. COBB-D. GRIFFIN, *Process Theology*, Filadelfia 1976, pp. 132-135.

44. C. HALKES, *Teología feminista. Balance provisional*, «Concilium» 154 (1980) 128-129. Centra su estudio en el concepto, imagen y lenguaje de Dios, que es definido como un Dios dinámico y no estático.

#### 2.4. *El valor de la experiencia en la teología feminista: el desafío feminista a la teología fundamental*

El recurso a la experiencia cuestiona desde la epistemología la legitimidad de un discurso teológico feminista. «El hecho de situar la experiencia y la subjetividad femeninas en el centro de la indagación intelectual ha significado un reto a los esquemas teóricos de todas las disciplinas académicas»<sup>45</sup>.

El tema de la experiencia aparece constantemente en los textos de la teología feminista, en ningún caso se realiza una justificación de este punto de partida cognoscitivo, sino que se afirma como una premisa innovadora y fructífera para el desarrollo teológico<sup>46</sup>; «forman parte de la autocomprensión de la teóloga su ser mujer y su reflexión crítica y feminista sobre la experiencia femenina»<sup>47</sup>.

El valor que adquiere la experiencia en la teología feminista se comprende desde su carácter contextual; el condicionamiento del sexo, raza, geográfico, social etc, configura la reflexión teológica que incluye una epistemología propia<sup>48</sup>. Sin embargo cuando apelan a la experiencia de la mujer no se refieren a una experiencia individual aislada y subjetiva, sino que se trata más bien de una experiencia comprendida en un grupo, en una situación cultural. La conciencia de subordinación y de opresión generan un prisma desde el que se comprende la verdad de la revelación.

El quehacer teológico de la mujer «tiene como objeto la experiencia de fe de las mujeres que no quieren que las definan, sino definirse a sí mismas, y expresar su experiencia de Dios, de la Escritura, de la

45. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Romper el silencio*, «Concilium» 202 (1985) 312. «El objeto de la teología feminista es la experiencia de la fe de las mujeres en rebeldía, su interpretación de la Escritura y la tradición, su experiencia de Dios, Creador, Redentor y Espíritu (...) son las mujeres las que mejor pueden reflexionar sobre tales experiencias» C. HALKES, *Teología Feminista. Balance provisional*, «Concilium» 154 (1980) 125.

46. «Hay algo especial en la manera como las mujeres hacemos teología. Los elementos de la vida cotidiana se mezclan íntimamente al hablar sobre Dios, devolvemos la experiencia humana al discurso teológico. La razón no es la única mediación universal de dicho discurso, sino que incluye lo que es vital a través de mediaciones que ayuden a expresar lo vivido sin agotarlo. Un discurso que hace percibir que hay siempre algo más que las palabras no consiguen decir. Es como si ahora descubriéramos el misterio de la Encarnación de lo divino en lo humano a partir de nuestra realidad propia», M. PINTOS, *La mujer en el quehacer teológico*, en *La mujer en la Iglesia y en el quehacer teológico*, p. 30.

47. E. GREEN, *Presupuestos de una teología crítica y de la liberación...*, p. 42.

48. «La objetividad pura no existe en ningún campo del saber, tampoco en la teología. Constantemente nos sentimos atraídos por unas imágenes y experiencias que tienen sentido para nosotros aquí y ahora. Y si hay algo que no puede ser impersonal eso es la teología, que ha de poseer un sello personal, subjetivo y, en cierta medida, intransferible», M. PINTOS, *Mujer y Teología feminista*, en *La mujer, realidad y promesa*, p. 76.

Tradición, etc. (...). La teología feminista quedaría definida como una teología crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer en cuanto tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificación estructural, derivadas del sexismo imperante en la Iglesia y en la sociedad»<sup>49</sup>. Ya en los movimientos feministas se hablaba del «*Woman spirit-rising* o *consciousness-rising*, proceso que se constituye desde las experiencias de sumisión para hacer una conciencia común y ayudarse, intentando pasar del plano personal al político»<sup>50</sup>.

La experiencia feminista se comprende desde la teología de la liberación. El análisis que realiza R. Gibellini unifica las distintas dimensiones que definen esta experiencia: «la teología feminista asume la misma estructura que las teologías de la liberación, que se auto-comprenden como *acto segundo*, mientras que la experiencia de fe como acto primero; la teología viene después como acto segundo. Pero una teología de la liberación se autocomprende rigurosamente como acto segundo; el acto primero presupuesto es una experiencia de fe contextualizada por un compromiso exigente (teología contextualizada) (...) es una praxis transformadora de relaciones injustas de independencia y de dominación. También la teología feminista se articula como acto segundo, como reflexión que presupone como acto primero un compromiso y una militancia en los movimientos de liberación de la mujer»<sup>51</sup>.

Cómo se ha producido esta conciencia de la experiencia de la mujer hasta el punto de que derive en un modo propio de conocer y de hacer teología. Si bien es cierto que la experiencia está presente en todo proceso cognoscitivo, esto no justifica que la experiencia feminista puede generar una línea de teología que se sitúe frente a la teología clásica calificada de androcéntrica; por ello la teología feminista tiene que definir a priori la experiencia como una experiencia de opresión, que se corresponda con un discurso crítico y una praxis liberadora.

El primer paso ha sido reconocer una tradición patriarcal: una clave de lectura desde la perspectiva antropológica que identifica a la

49. ID., p. 81. Se hace presente lo ya expresado por E.S. Fiorenza «asumir la condición de mujer cristiana supone salir de las estructuras y los procesos sociales e históricos de opresión de la mujer y participar en su lucha por la liberación y la transcendencia (...). La experiencia de opresión y liberación, personal y políticamente reflejada, debe convertirse en el criterio de la interpretación bíblica y de la valoración de sus pretensiones de autoridad teológica», E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, p. 65, 68.

50. A. BERNAL, *Movimiento feminista y Cristianismo*, tesis doctoral, Pamplona 1993, pp. 82, 92.

51. Cfr. R. GIBELLINI, *Feminismo y Teología*, «Iglesia Viva» 121 (1986) 55.



humanidad con el varón, y que deja en situación de inferioridad o simplemente al margen a la mujer. Como segunda tarea se dirigirán a describir desde lo que llaman la experiencia de la mujer, esos aspectos en los que no ha sido considerada. Sin embargo insisten en que el marco en el que se insertan estos estudios es el de una teología integradora.

La metodología que utiliza es inductiva y experiencial, frente a la deductiva y abstracta, habitual en el quehacer teológico. En este punto, la teología feminista coincide con la teología de la liberación por un lado, y con el movimiento feminista, por otro. Se trata de una metodología que no parte de grandes principios, sino de la realidad concreta que viven las mujeres y los varones en su vida diaria<sup>52</sup>. La comprensión de la realidad situada, contextualizada no se produce por conceptos abstractos, sino por lo que llamamos experiencia. «Los conceptos dejarán de ser el lugar privilegiado de la teología, y será la experiencia reflexionada la que nos permitirá ir elaborando un modelo de relación liberadora entre hombres y mujeres a partir de una igualdad diferenciada y de la fraternidad-sororidad»<sup>53</sup>.

«Se parte de su experiencia, a fin de establecer qué puede entenderse como Escritura, o a qué se le puede reconocer autoridad. Nunca podrán tener valor de revelación aquellos textos o tradiciones que sean opresivos para las mujeres. Si se proclaman como palabra de Dios textos opresivos, se está proclamando a Dios como un Dios de opresión y deshumanización. Sólo se pueden proclamar como palabra de Dios aquellos textos y tradiciones que intenten acabar con las relaciones de dominio y explotación»<sup>54</sup>.

La teología feminista ha detectado la carencia de la teología en lo que respecta a la teología, a su historia y a la lectura e interpretación de la Sagrada Escritura; ante esta situación elabora un marco epistemológico fundado en la presencia de la mujer como sujeto en la teología que cuestiona de modo global el quehacer teológico realizado hasta ahora. La radicalidad de la diferencia experiencial constituye uno de los pilares de su proceder<sup>55</sup>. Por otro lado la carencia que éstas autoras han puesto de relieve puede subsanarse desde una verdadera

52. Cfr. M. SALAS, *De la promoción de la mujer...*, p. 182.

53. M. PINTOS, *Mujeres teólogas: corrientes y acentos de la teología feminista*, «Sal Terrae» 81 (1993) p. 196.

54. Cfr. C. BERNABÉ, *Biblia, en Diez mujeres...*, p. 28.

55. En este punto se debate la cuestión de si la teología feminista consiste en una teología de naturaleza distinta o si más bien su nacimiento responde a un momento histórico en dependencia del movimiento de liberación de la mujer. Si se mantiene un estatuto propio de esta teología, habrá que examinar el fundamento de esta distinción epistemológica, y el alcance teológico del método que propone.

antropología que sea clave de lectura del contenido de la Revelación. La verdad se encuentra plenamente en los textos, pero estos tienen que ser comprendidos e interpretados en el marco antropológico adecuado para que, a la vez, se logre una comprensión teológica de los mismos dentro de la unidad de la Escritura.

Siguiendo esta segunda línea, Felisa Elizondo, que tiene todo un estudio sobre el conocimiento por experiencia en Tomás de Aquino<sup>56</sup>, señala que la experiencia de la mujer constituye «una auténtica canteira para las búsquedas teológicas»<sup>57</sup>. Destaca los aspectos positivos de esta nueva reflexión: «introduce nuevas perspectivas epistemológicas que enriquecen la percepción de la realidad propia propia de ese *intellectus fidei*, que es también *scientis amoris*. Introducen una innovación aunque no sea más porque ellas acrecientan el caudal de la experiencia cristiana con la suya propia, inseparable de su condición de creyentes y de su ser sujetos en la elaboración teológica (...). Las mujeres incorporan los contextos y situaciones que ellas han vivido y viven, y esta situación de su experiencia y de su propia perspectiva propicia que el método teológico desborde una racionalidad demasiado estrecha a la que ha podido ceder al menos en algunos estadios. Y la llegada a la reflexión teológica de nuevas formas de experiencia y vida pone de manifiesto la complejidad del proceso racional y obliga, de algún modo, a ensanchar esa misma racionalidad»<sup>58</sup>.

Comparece como primera consideración la realidad antropológica<sup>59</sup>: «una exégesis más cuidadosa y el hecho de haber caído en la cuenta de la influencia de ciertas antropologías en la teología y en su valoración del ser y de las cualidades femeninas (aunque se las haya revestido de admiración y galantería) han desembocado en la decisión de caminar hacia una antropología más claramente inclusiva y lograr una visión de lo *humano entero* que prolongue y explicité hoy la visión que, desde los textos mayores de la Escritura y la conducta y el decir propio de Jesús, atraviesa la entraña del cristianismo. Una antropología de la comunión y la reciprocidad que, lejos de mermar

56. F. ELIZONDO, *Conocer por experiencia. Un estudio de sus modos y valoración en la Suma Teológica de Tomás de Aquino*, «Revista Española de Teología» 52 (1992).

57. F. ELIZONDO, *Mujer, en Diez mujeres...*, p. 202.

58. F. ELIZONDO, *Mujer, en Diez mujeres...*, p. 204. Cfr. *La mujer y la renovación teológica en Estados Unidos y Canadá*, «Concilium» 202 (1985) 432-433.

59. «Cuestionada la antropología, se ven interrogadas a su vez la experiencia cristiana y la vida eclesial en su conjunto. De hecho nuestros años están conociendo un trabajo que, realizado en buena parte por mujeres, al tender a la problemática femenina afecta en niveles muy profundos a las distintas áreas teológicas. Lo hace en la medida en que sospecha, critica, recuerda, redescubre, interroga y apunta hacia nuevos horizontes» F. ELIZONDO, *El pensamiento teológico actual sobre la mujer*, p. 77.

aquel reconocimiento de que la mujer es ante el varón “carne de su carne y huesos de sus huesos” —plenamente humana, en definitiva—, lo lleve hasta sus consecuencias éticas, sociales y eclesiales. Que haga valer aquella verdad primera del ser “a imagen” en la bipolaridad de sexos, cada uno en su integridad, y uno y otro en común humanidad»<sup>60</sup>.

\* \* \*

A modo de conclusión, tan sólo señalar que el desarrollo incipiente que presenta la teología feminista, crece rápidamente en el marco de la cultura actual. No se trata de un debate o discusión de escuela, sino que quedan cuestionados aspectos centrales de la teología y de la misma vida de la Iglesia: liturgia, sacramentalidad, eclesio-  
logía, pastoral, teología moral y espiritual.

En estas líneas se ha intentado esbozar algunos de los presupuestos comunes que definen la naturaleza de la teología feminista: su vinculación con la teología de la liberación, la crítica de la cultura patriarcal y de la mentalidad androcéntrica, y el punto de partida epistemológico que revaloriza la experiencia.

Por otro lado, por su carácter contextualizado, el discurso teológico aparece inmerso en una pluralidad de culturas y circunstancias históricas que producen una tensión difícilmente integradora.

Quedan pendientes dos tareas: por un lado, seguir el camino ya recorrido por estas autoras para ver qué realidades quedan destacadas en su verdad, y como segunda tarea, responder a las preguntas que van quedando en el aire a lo largo del diálogo mantenido: acerca de la antropología cristiana con todas sus implicaciones, el alcance del conocimiento analógico en la teología, las repercusiones de la imagen del hombre —varón-mujer— con Dios, la posibilidad de un lenguaje materno de Dios, etc.

La Mariología<sup>61</sup> queda cuestionada de modo principal, su estudio acontece en la teología feminista entre dos paradojas, la ausencia del estudio teológico de María y una actitud de rebeldía que quiere superar su imagen tradicional. Será preciso por tanto reactualizar la lectura del significado teológico de María en la Escritura, en la teología y en la vida de la Iglesia.

60. F. ELIZONDO, *Cuando la «otra voz» se deja oír en la Teología*, «Sal Terra» 81 (1993) 183-184.

61. Cfr. J.A. RUESTRA, *Los Movimientos feministas y su significación teológica: la mariología feminista*, «Estudios Marianos» 62 (1996) 3-42.

