

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVII
Julio-Diciembre 2021
Número 72

SUMARIO

El futuro de la Teología Feminista: Mirando atrás para ir más lejos

Presentación del monográfico

Antonina María Wozna (Coord.)

ARTÍCULOS

Mary E. Hunt

Feminist Theologies: Looking Back to Look Ahead 323-338

Lisa Iserwood

Pandora's Jar is Open: Feminist Theologies and Many Futures 339-364

Cristina Simonelli

Teologia femminista alla prova della storia 365-390

Gertraud Ladner

Zu Beziehungen, Gender, Sexualität und Familien heute 391-410

Mary Judith Rees

Un ovillo de lana en múltiples colores. La cuarta fase de la Teología Feminista Latinoamericana (2000-2010) 411-432

Antonina M^a Wozna

Ecofeminismo, justicia y espiritualidad 433-452

Silvia Martínez Cano

La Querrela de las mujeres en el siglo XXI. Teología Feminista y patriarcalización en ambientes católicos 453-485

Montserrat Escribano-Cárcel

El límite es el cielo. Mujeres y cambio eclesial: un éxodo necesario 487-508

Mireia Vidal i Quintero

Cuando las diferencias son pocas, pero no marginales: género, identidad y diferencia en la teología feminista española 509-540

Marijo Volarević - Ivan Macut

Gender-Feminismus oder Neuer Feminismus? Frauenkampf um die Gleichstellung der Geschlechter 541-566

M^a Nely Vásquez Pérez - Miguel Ramón Viguri Axpe - F. Javier Martínez Baigorri

Género y diálogo Fe-Ciencia 567-595

NOTAS Y COMENTARIOS

Sonia Herrera Sánchez

Acuerpamiento y solidaridades transnacionales frente a la fronterización de la vida 597-614

Francisco Molina Artaloytia

¿Asechanzas transgenéricas? Reflexiones sobre género y sexualidades 615-628

DOCUMENTA

Francisco Henares Díaz

Bibliografía de mujeres sobre las mujeres en el cristianismo: las diaconisas 629-644

BIBLIOGRAFÍA 645-681

LIBROS RECIBIDOS 683-684

ÍNDICE DEL VOLUMEN XXXVII 685-688

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía, Universidad del País Vasco, Bilbao, España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano, Petrópolis, Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología, Universidad Católica de Portugal, Lisboa, Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia, Murcia, España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura, Pontificia Universidad Antonianum, Jerusalén, Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano, Monterrey, México), M. P. Moore (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Buenos Aires, Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía, Universidad Nacional a Distancia (UNED), Madrid, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez, Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2021 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o 5 \$.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

**CUANDO LAS DIFERENCIAS SON POCAS, PERO NO MARGINALES:
GÉNERO, IDENTIDAD Y DIFERENCIA EN LA TEOLOGÍA
FEMINISTA ESPAÑOLA**

**WHEN DIFFERENCE IS LITTLE YET NOT MARGINAL: GENDER,
IDENTITY AND DIFFERENCE IN SPANISH FEMINIST THEOLOGY**

MIREIA VIDAL I QUINTERO
Facultad de Teología SEUT, Madrid
mireia.vidal@facultadseut.org

Recibido 23 de febrero de 2021 / Aprobado 30 de abril de 2021

Resumen: Este artículo considera cómo la teología feminista española gestiona la diferencia. Se sugiere que el sujeto primario que ha reflexionado, y sobre el que ha reflexionado la Asociación de Teólogas Españolas colectivamente, es uno fuertemente imbricado en el marco que provee la teología católica. Para analizar este horizonte se recurre a las políticas de identidad y a la propuesta de Judith Butler sobre el género performativo, así como a experiencias y ejemplos procedentes del protestantismo español. Se propone una aproximación interseccional que desactive los efectos más disensivos de las políticas de identidad, también cuando son practicadas en el marco de la Asociación, y se concluye con algunas propuestas de futuro.

Palabras clave: Género, Identidad/Diferencia, Interseccionalidad, Políticas de identidad, Protestantismo/Catolicismo.

Abstract: In this article, I explore how Spanish feminist theology relates to difference. I suggest that the theological subject that has been the agent and the object of feminist theological reflection as practiced by the Women Society of Spanish Theologians (ATE) is embedded in the theological frame supplied by Catholic theology. To analyse and deconstruct this theological frame and its practices of representation, I draw from identity politics and Judith Butler's performative gender theory. I also offer other experiential and narrative frameworks rooted in Spanish Protestantism while embracing an intersectional approach. In adopting intersectionality, my goal is to avoid the most harmful effects of identity politics, which are encoded in Spanish Protestantism as well as in ATE. I conclude with some prospects and challenges to Spanish feminist theology, focusing particularly on the generation of knowledge that we, as an academic and theological Society, put forward.

Keywords: Gender, Identity/Difference, Intersectionality, Identity Politics, Protestantism/Catholicism.

1. Introducción

En este artículo, mi propósito es examinar el sujeto de la teología feminista española, es decir, preguntarnos quiénes somos las teólogas que hacemos teología y, sobre todo, *cómo* hacemos teología. Me centraré en particular en la producción de pensamiento teológico generada alrededor de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE). Aunque la teología feminista española se concreta y encarna en muchos ámbitos, la ATE aglutina su discurso académico. No en balde, esta surgió como proyecto en el encuentro y mover conjunto que un grupo de mujeres formadas en teología puso en marcha ante las dificultades que encontraban para hacerse un lugar en las facultades de teología españolas, dominadas por voces masculinas.¹

Mi deseo con este artículo es seguir animando este proyecto compartido, ofreciendo una visión crítica y reflexiva desde los andamiajes de la teología feminista, que es consciente de que el discurso propio requiere tanta revisión y autocrítica como aquel que identifica como contrario al florecer de las mujeres y, consecuentemente, a los valores del Reinado de Dios. Con ello me hago eco de la llamada que hacía Mercedes Navarro sobre la necesidad de seguir impulsando estrategias para que la ATE continúe produciendo una teología feminista atenta a los retos actuales.²

¹ Para una extensa y bien documentada panorámica del surgimiento de la ATE en los años noventa en el entramado de la teología feminista española, Silvia Martínez Cano, «40 años de teología feminista en España. Resistencia y creatividad», *Carthaginensia* Vol. XXXIV/66 (2018): 449-474. Para una historia de los grupos de mujeres católicas que se organizaron a partir de los años 80 en grupos de reflexión y práctica teológica feminista, ver Sefà Amell, Joana Ripollès i Magda Tomàs (eds.), *Una història necessària. Col·lectiu de Dones en l'Església. 25 anys (1986-2011)* (Barcelona: Viena Edicions, 2011); y Mercedes López Herrera, *La mística femenina y su reflejo en los grupos de Mujeres y Teología de España* (2020), que puede descargarse aquí: <https://www.bubok.es/libros/263007/LA-MISTICA-FEMENINA-Y-SU-REFLEJO-EN-LOS-GRUPOS-DE-MUJERES-Y-TEOLOGIA-DE-ESPANA>. Entre los grupos que formaron parte de este entramado, hay que mencionar también a la Escuela Feminista de Teología de Andalucía (EFETA), que desarrolló una intensa actividad de producción y formación en torno a la teología feminista entre 2007 y 2014.

² Mercedes Navarro Puerto, «Por qué nos asociamos: Veinticinco años de la ATE», en *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*, ed. por Mireia Vidal Quintero (Estella: EVD, 2018), 163-4. La cita completa es: «Si no nos asociamos, si no neutralizamos el riesgo del atomismo, si nos dormimos en los laurales y no seguimos alerta, si no trazamos planes nuevos e inventamos estrategias distintas para tiempos distintos, estaremos atrapadas, sin darnos cuenta, en una compulsión de repetición que nos volverá obsoletas». Es esta «compulsión de repetición» y necesidad de «nuevos planes» en lo que estoy especialmente interesada en lo que sigue, que espero sepa evitar el riesgo de «atomismo».

En este marco, es mi intención reflexionar sobre la diferencia, y cómo se gestiona en el seno de la ATE.

Así pues, en lo que sigue abordaré la problematización de la diferencia en seis secciones. En la primera presentaré una panorámica histórica del protestantismo español desde la mirada de las mujeres, que servirá para contextualizar mi reflexión. A continuación, introduciré la coordenada de la interseccionalidad. Esto me servirá para tratar el debate teórico en torno a las políticas de identidad y cuál ha sido su impacto en la ATE, lo cual haré en la tercera sección. Pasaré luego a analizar algunas instancias de concreción de estas políticas de identidad, que abordaré en diálogo con algunas propuestas de Judith Butler. Terminaré proponiendo algunas consecuencias derivadas de la lectura interseccional que buscarán desactivar los efectos más disensivos de las políticas de identidad y a la vez plantear algunos retos que, en mi opinión, tenemos como ATE por delante. Antes de iniciar este recorrido, será necesario dar unas breves pinceladas sobre la ATE.

2. Algunos previos

En la actualidad, la ATE está compuesta por una cincuentena de teólogas posicionadas diversamente en los espacios eclesiales y sociales que ocupan (religiosas, laicas, católicas, protestantes, célibes, no célibes, profesoras en distintos niveles de educación, etc.) y, consecuentemente, no se expresa con una única voz. Por otro lado, aunque diversa en quienes la componen, como organización sí posee un discurso y práctica particulares, fruto de una historia y experiencia comunes en los cuales se sitúan variablemente los discursos individuales.³ Es esta «voz» la que es el objeto de mi análisis, pues sostengo que el sujeto primario que ha reflexionado, y sobre el que ha reflexionado la ATE colectivamente, es uno fuertemente imbricado en el marco que provee la teología católica. Es decir, el sujeto de la teología feminista española ha sido mujer y católica (además de blanca, heterosexual y, generalmente, de clase media). Esta afirmación se desprende de una obviedad: en España, hasta muy recientemente, solo las

³ Esto puede verse en los libros y colecciones que la ATE ha impulsado, primero en la colección *En Clave de Mujer* y actualmente en la Colección *Aletheia*. Los volúmenes corales es el modo de publicación que generalmente la ATE privilegia. Véase, por ejemplo, Pilar de Miguel, ed., *¿En qué creen las mujeres? Creyendo y creando*. (Bilbao: DDB, 2007); y Silvia Bara Bancel, ed., *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (Estella: EVD, 2015).

mujeres católicas han podido optar a la alta formación teológica.⁴ La identidad de quienes forman parte de la ATE ha sido más bien compartida y común y, consecuentemente, la diferencia no se ha problematizado.⁵ En la actualidad, sin embargo, la diversidad étnica y eclesial, entre otras, se va haciendo poco a poco presente. Aunque en este artículo me centraré en la adscripción eclesial por ser la mía protestante, la identidad debe situarse siempre dentro de un análisis interseccional, aunque mi punto de partida es ciertamente la diferencia en la identidad religiosa.

Es indudable que mi adscripción eclesial es determinante en la construcción de mi identidad como mujer y feminista, y que esto requiere una actitud autocrítica en el marco de las políticas de identidad. Es igualmente indudable que el marco identitario que comparte la ATE, que, si bien no tiene necesidad de verbalizarse explícitamente, permea inevitablemente la generación del saber teológico que se lleva a cabo en su seno, es católico. Es decir, la ATE *también* pone en juego sus propias políticas de identidad, que se declinan preferentemente atendiendo a problemáticas de género planteadas en el ámbito eclesial donde la mayoría de sus miembros militan. Navegar estas políticas es una tarea difícil,⁶ pero todavía más compleja cuando, como ocurre en el caso español, también entran en juego dinámicas históricas que sitúan a unas como mayoría religiosa y a otras como minoría, es decir, cuando relaciones de poder están en juego.⁷

⁴ Esto, por supuesto, no implica que el acceso de las mujeres a las facultades de teología católicas no haya sido una batalla cuesta arriba. Pero comparativamente las mujeres protestantes han accedido a estudios de teología reglados mucho más tarde. Las titulaciones que ofrecen las facultades protestantes no han sido reconocidas por el Estado español hasta el año 2011, y solo una de ellas ofrece a día de hoy un título de postgrado (máster), que es el equivalente al título de Licenciatura en Teología que ofrecen las facultades católicas.

⁵ Es por ello que aquí he optado por la clave de la identidad/diferencia, y no por la clave ecuménica. En mi opinión, el ecumenismo será una vía efectiva de relación en la ATE *solo si* la diferencia se reconoce y cataliza respuestas positivas. El compromiso de la ATE con el ecumenismo es claro, y este viene de hecho referido en sus estatutos. Sobre ecumenismo y sororidad he ofrecido algunas líneas en la introducción al volumen dedicado a la Reforma y reformas en la Iglesia, ya citado: Mireia Vidal, *Reforma y reformas*, 15-21.

⁶ Aproximando la cuestión desde el multiculturalismo, puede verse María Xosé Agra Romero, «Multiculturalismo, justicia y género», Capítulo 3 de *Feminismo y filosofía*, ed. por Celia Amorós (Madrid: Síntesis, 2000).

⁷ Para un estudio contextual de las minorías religiosas, que toma en cuenta el proceso de secularización así como las ambiguas relaciones con la Administración, véase Lidia Rodríguez Fernández y Luzio Uriarte González, «Religious Minorities and Access to Public Space in the Autonomous Community of the Basque Country and in Navarre: The

3. «Yo de letras no sé mucho, pero...»

Como buen relato feminista que piensa en la diferencia, esta historia empieza con la madre, mi madre.⁸ «Jo de lletres no en sé gaire, però de números...», me decía con una sonrisa apenas esbozada cuando, al llegar de la escuela, la encontraba sentada a la mesa, lápiz en mano y la libreta abierta frente a ella. Hacía las cuentas de la casa. Los trazos eran elegantes, los números algo más grandes que la cuadrícula que le gustaba usar, las líneas de los sumatorios concisas y pulcras. Para ella era un momento de enunciación, en el que inscribía y reinscribía su rol de madre, capaz de hacerse cargo eficientemente de la casa, tuviera además un empleo remunerado fuera de ella o no. La libreta era el medio por el que ritualizaba y representaba «su» papel. Pero no le gustaba escribir: no le gustaba su letra. No es que su letra fuera ilegible; tenía, y sigue teniendo, el mismo estilo que usaba para los números. Pero allí donde el surco de la línea se hundía con confianza en el papel cuando escribía un cuatro o un siete, no ocurría lo mismo con una «a» o una «p». El ritmo era más lento, el correr del lápiz un poco menos certero, el gesto menos gratificante. «Hija, es que yo no he podido estudiar». Le respondo: «Pero si tú lees mucho, mama». «Sí, pero no hice la comunión». ¿Qué tendrá que ver? Ella sigue: «Tus abuelos no querían que hiciera la comunión, así que no me pasaban de curso, en el «Carmen Tronchoni». Al final tu abuelo dijo ¡basta!, y me metió en una escuela de obreros, unas horas por la tarde, pero estuve poco, porque había que pagar los estudios de tu tío, que era aprendiz de encuadernador. Pero las profesoras ahí siempre me decían que los números se me daban muy bien, y que si hubiera podido estudiar...».

Esta historia, y muchas otras parecidas, como aquella otra del diácono de la iglesia a la que asistía con mi familia de pequeña, que caminaba con cierta cojera porque en la mili le dieron tal paliza que le que quedaron secuelas de por vida,⁹ es solo un retazo de la historia del protestantismo español bajo el franquismo.¹⁰ La historia de mi madre, sin embargo, ilustra cómo la inter-

Perspective of Religious Minorities», en *Contested Spaces, Common Ground. Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies*, ed. por Ulrich Winkler, Lidia Rodríguez Fernández y Oddbjørn Leirvik (Leiden: Brill, 2016), 243-252.

⁸ En la actual producción del feminismo de la diferencia obra esencial es Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre* (Madrid: HORAS y horas, 1994).

⁹ Este relato puede encontrarse en Josep-Lluís Carod-Rovira, *Història del protestantisme als Països Catalans* (Barcelona: Edicions 3 i 4, 2016), 380-1. El diácono era Isidre Rocabert.

¹⁰ Algunos estudios sobre la cuestión: Juan B. Vilar, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual* (Madrid: Istmo, 1994);

sección del género y religión actúa: mi madre era «ciudadana de segunda»¹¹ no solo por ser protestante, sino por ser mujer (la educación de mi tío tenía preferencia) y protestante (no había hecho la comunión) y de familia republicana (esto es, desafecta al régimen) y de clase obrera (no había dinero para pagarle una educación privada).

Aunque desde entonces han pasado setenta años, y mi madre no accedió a un nivel medio de educación a causa de los códigos sociales y culturales en juego durante el franquismo, aún hoy en día las mujeres protestantes tenemos dificultad para acceder a la educación teológica. Ello se explica primariamente por tres motivos: a) La debilidad estructural del protestantismo español y de sus instituciones, incluyendo las educativas;¹² b) La habitual fragmentación del protestantismo, que hace difícil articular intereses transversales; y c) La diversa consideración que reciben las mujeres en las iglesias protestantes.

Máximo García Ruiz, *Historia de los bautistas en España* (Valencia: UEBE, 2009); Daniel Vidal, *La Iglesia Evangélica Española* (Madrid: 1978); Danielle Rozenberg, «Minorías religiosas y construcción democrática en España», *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 74 (1996): 245-268. Véase en particular el número monográfico de *Anales de Historia Contemporánea* 17 (2001) en la siguiente nota, con abundante bibliografía sobre la cuestión. Para el siglo XIX, y la mal llamada «Segunda Reforma española», Klaus Van Der Grijp, *Historia del protestantismo español en el siglo XIX* (Madrid: Ediciones Fliedner, 2017). Recientemente, la memoria del protestantismo español se ha novelado en *La memoria robada*, de Andrés Rodríguez Domingo.

¹¹ La expresión es de Juan B. Vilar, quien perceptivamente observa: «A los protestantes se les ofrecían dos alternativas. Confiar la educación de sus hijos a las escuelas confesionales católicas con los riesgos que ello implicaba, o prescindir de la escuela pública, renunciando al diploma básico sin el cual no podrían después aspirar a un puesto de trabajo y que era imprescindible para acceder a otros niveles de enseñanza. Alguien ha señalado que en mayor medida que los cierres, asaltos de capillas, las multas y arrestos policíacos, y otras disposiciones discriminatorias y coercitivas, fue la clausura de escuelas lo que representó el más serio peligro para el futuro de las confesiones evangélicas españolas, amenazadas con la catolización de sus seguidores o, en caso contrario, con la descalificación profesional de toda una generación, convertida en ciudadanos de segunda clase.» Juan B. Vilar, «Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad durante el primer franquismo (1939-1953)», *Anales de Historia Contemporánea* 17 (2001), 271-2.

¹² Los Acuerdos de Cooperación entre la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) y el Estado español no se firmaron hasta 1992. Cf. Mariano Blázquez, «Protestantismo español: Reseña histórica y estructuración actual», en Ricardo García y Marcos Sánchez (coord.), *Aplicación y desarrollo del Acuerdo entre el Estado español y la FEREDE* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2008).

En cuanto a la escasez de recursos, son normalmente las comunidades (iglesias) locales las que sufragan los costes de formación de sus candidatos pastorales, cuando no el propio candidato o candidata, que suele entonces desarrollar otra actividad laboral paralela para sostenerse. Raramente hay apoyos económicos externos. Tanto para la comunidad (especialmente si es pequeña y no encuentra ayudas económicas en estructuras eclesiales superiores) como para el candidato o candidata, el esfuerzo es mayúsculo. Se le suma que las penurias económicas están especialmente presentes entre aquellas denominaciones protestantes/evangélicas con arraigo en España que practican el ministerio pastoral femenino. Ello provoca que las mujeres jóvenes, que generalmente se encuentran en situaciones económicas más vulnerables que los hombres y en situaciones de desigualdad, no contemplen el estudio de la teología como una opción viable. Aquellas que aun así optan por la vocación, tienen dificultad para atraer fondos, que no se encuentran en España, sino en las misiones internacionales (inglesas, americanas, suizas, alemanas), donde tienen que competir con candidatos y candidatas provenientes de los países del llamado Sur Global. Algunas vuelven a plantearse los estudios teológicos pasados los treinta años, cuando tienen cierta estabilidad laboral y/o económica, pero sin ninguna intención ministerial.

El segundo factor es la fragmentación del protestantismo, que en España se encuentra agrupado a efectos de representación jurídica en la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE). Esta unidad organizativa, demandada por el Estado español en su momento,¹³ no se traduce sin embargo en iniciativas interdenominacionales de larga duración que permitan aunar esfuerzos. Un ejemplo de ello son los frustrados intentos que se han llevado a cabo para unir, al estilo de las facultades europeas y americanas, algunas de las facultades protestantes españolas, el último de los cuales hace apenas seis años. El protestantismo actual es de hecho bastante más reactivo internamente de lo que lo era hace treinta o cuarenta años, en el que, a pesar de las diferencias ideológicas y teológicas, existía cierto sentido de identidad compartida. La sociología del protestantismo español ha cambiado intensamente en tiempos recientes, y la clásica división entre conservadores y liberales se revela ineficaz para analizar la complejidad actual. Las líneas de demarcación no son tan evidentes, y las transversalidades funcionan a veces de maneras un tanto sorprendentes.

¹³ Cf. Mariano Blázquez, «Protestantismo español», *o.c.*

Esta complejidad se expresa también en la posición de las diversas iglesias españolas en cuanto a los ministerios femeninos, sean ordenados o no.¹⁴ Aun dentro de la una misma denominación, como la Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España (FIEIDE), se encuentran diferentes actitudes sobre el acceso de las mujeres al ministerio pastoral, dado que cada iglesia local es autónoma.¹⁵ En todo caso, las primeras iglesias protestantes en España en ordenar mujeres se sitúan en el llamado protestantismo liberal o bien contienen elementos de tendencia «progresista» en sus comunidades locales. Una buena ilustración de esto último es el caso de Rosa María Madrigal, que fue la primera mujer en graduarse en el Seminario Bautista (actualmente, Facultad Protestante de Teología de la Unión Evangélica Bautista de España) en 1980. Sin embargo, no recibió invitación alguna a pastorear una iglesia,¹⁶ dado que por entonces la mayoría de iglesias bautistas rechazaban el pastorado ejercido por mujeres. Algo mejor le iría a María Amparo Montagut Pérez, que fue la primera mujer bautista en ser instalada como pastora, en Ibiza, cinco años después, en 1985.¹⁷ En la Iglesia Evangélica Española, de tradición presbiteriana y metodista, la primera mujer ordenada como pastora fue Esther Vidal en el año 1983, pero ya en 1951 se documenta la presencia de una mujer, Pura Taboada, en un consejo de iglesia.¹⁸ El acceso de las mujeres al pastorado en estas iglesias también se

¹⁴ En un artículo del diario El País del año 2006, intitulado «Mujeres con voz y votos», se daba el dato de que por entonces había en España 141 pastoras protestantes. Desconozco cómo se llegó a esta cifra, dado que el registro de ministros en las iglesias protestantes españolas no es todo lo exhaustivo que debiera ser. https://elpais.com/diario/2006/11/05/eps/1162711608_850215.html

¹⁵ Esta ambivalencia respecto a las mujeres en una misma denominación no es anormal. Véase la discusión abajo. También LWF – Department for Mission and Development, «*It will not be so among you!*» (Mk 10, 43). *A Faith Reflection on Gender and Power* (Geneva: The Lutheran World Federation 2010), que puede descargarse en: <https://www.lutheranworld.org/content/resource-it-will-not-be-so-among-you-faith-reflection-gender-and-power>

¹⁶ Comunicación personal con Julio Díaz del 15 de septiembre de 2019, actual rector de la Facultad Protestante de Teología UEBE. Agradezco tanto a él como al servicio bibliotecario de la facultad su generosidad. En la tradición bautista, las iglesias locales «llaman» a sus futuros pastores (o pastoras), que generalmente no son ordenados, sino «comisionados».

¹⁷ Comunicación personal con Máximo García Ruiz. Véase también Máximo García, *Historia de los bautistas*, 453.

¹⁸ Se trata de la iglesia de El Salvador, en Madrid. Comunicación personal con Alfredo Abad Heras, el 30 de octubre de 2017. Un «consejo de iglesia» desarrolla las funciones de administración y gestión de una iglesia local, y son parecidos a los «consejos pastorales». Son electivos y sus miembros tienen voz y voto en los asuntos que se les presentan. Proveen apoyo para el desarrollo del plan pastoral (normalmente aprobado por la iglesia local), pero también

ha conseguido gracias a la labor de las mujeres protestantes en el movimiento ecuménico, donde han estado especialmente activas¹⁹ (Manolita Fuentes, Anna Maria Griera), algunas de ellas conectando con el Foro Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa. Allí coincidirían con algunas teólogas feministas católicas españolas, como Mary Salas.²⁰ A diferencia de las pastoras, sin embargo, ninguna de estas mujeres tenía estudios teológicos, sino que su escuela fue el propio movimiento ecuménico.

Si las mujeres protestantes españolas empezaron a acceder a los seminarios, muy tímidamente, a finales de los años 70, no sería hasta bien entrada la primera década del siglo XXI cuando las graduadas en teología accederían al nivel superior universitario, esto es, a los másteres y doctorados.²¹ La primera en hacerlo fue Joana Ortega Raya (1956-2020), que se doctoró en filosofía con una tesis, no publicada, sobre Simone de Beauvoir.²² Profesora de filosofía, griego y Biblia en el Instituto Bíblico y Seminario Teológico de España (IBSTE) antes de su constitución como Facultad, fue de las primeras (si no la primera) en hablar de género y teología feminista en el entorno protestante español. La siguió Lidia Rodríguez Fernández, que se doctoró con una tesis en Antiguo Testamento en la Universidad de Deusto,²³ donde actualmente ejerce la docencia, impartiendo clases también en la Facultad Protestante de Teología UEBE. Y finalmente, quien escribe estas líneas. No tengo noticia de otras teólogas protestantes españolas, ni ninguna otra que explícitamente adopte una postura feminista.²⁴ No es casualidad que las

sirven de contrapeso a la figura del pastor o pastora. La presencia de mujeres en los consejos de iglesia ha pavimentado el acceso de las mujeres al pastorado en aquellas iglesias que lo aceptan.

¹⁹ Recogiendo y haciéndose eco con ello de la labor de las mujeres en el Consejo Mundial de Iglesias. Sobre este particular, véase Melanie A. May, *Bonds of Unity. Women, Theology, and the Worldwide Church* (Atlanta: Scholars Press, 1989).

²⁰ Silvia Martínez Cano, «40 años», 461.

²¹ Me refiero aquí a aquellas que desarrollaron o desarrollan su labor en España. El número de mujeres protestantes españolas que marcharon al extranjero para formarse y que no tuvieron opción de volver es desconocido. Personalmente no conozco ningún caso, pero me consta que los hubo. Esto también ilustra tanto los problemas de continuidad del protestantismo español como la pérdida de una memoria y genealogía fundacionales.

²² *La aportación de Simone de Beauvoir a la discusión sobre el género* (Universitat de Barcelona, 2005).

²³ *La tradición del Horeb en el ciclo de Elías* (Universidad de Deusto, 2015).

²⁴ Las pastoras y las «teólogas» protestantes realizan los mismos estudios de grado, por lo cual unas y otras tienen la misma titulación básica. Por «teólogas» entiendo aquí a aquellas que desarrollan su labor primariamente en el ámbito académico y continúan su formación

doctoras en teología protestantes hayan surgido en los ámbitos eclesiales donde el ministerio pastoral de las mujeres es una realidad aceptada, aunque lastrada por la situación estructural del protestantismo español y dinámicas *kyriarcales*,²⁵ más o menos evidentes y reconocidas según el caso.²⁶ Así pues, si la historia del protestantismo en España ha sido difícil, todavía lo ha sido más la de las mujeres protestantes.

4. Aproximaciones interseccionales

El concepto *kyriarcado* ya apunta hacia la aproximación interseccional al análisis que quiero hacer aquí. La interseccionalidad como concepto y herramienta de análisis surgió de hecho como respuesta al debate en torno las políticas de identidad, y su propósito es superar el enquistamiento en el que este ha derivado señalando las complejas posiciones que ocupamos en las estructuras sociales y culturales que nos ordenan. Dado que precisamente las políticas de identidad son materia de reflexión en este artículo, como se verá, es importante que situemos lo que sigue en la coordenada interseccional y tomemos nota de que la identidad no es un fin en sí misma, sino un medio para nombrar y entender aquello que posibilita, o que imposibilita, nuestro florecer de acuerdo a los valores del Reinado de Dios. En este sentido, la identidad es una práctica de resiliencia, esperanza y transformación, en toda su complejidad.²⁷

Precisamente porque el género, también entendido discursivamente, no es una categoría estanca, sino que se entrelaza con muchas otras categorías

con estudios de postgrado. Algunas a la vez ejercen ministerios en sus comunidades u ocupan cargos de responsabilidad.

²⁵ El neologismo *kyriarcado* es utilizado por Elisabeth Schüssler-Fiorenza para señalar las estructuras de denominación interseccional que inciden sobre el género. Tales intersecciones, que ordenan distintos marcadores (raza, clase, religión, sexualidad, edad, etc.), dan forma a las posiciones socio-estructurales que nos son asignadas o que asumimos. El índice *kyriarcal* señala en particular los discursos que las construyen. Véase Elisabeth Schüssler-Fiorenza, «Biblical Interpretation and Kyriarchal Globalization», en *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, ed. por Susanne Scholtz (New York: Oxford University Press, 2021), 5-20.

²⁶ Para una panorámica genérica, no centrada en el protestantismo español, pero al que este también responde, véase Amy Plantinga Pauw, «The Graced Infirmity of the Church», capítulo 12 en *Feminist and Womanist Essays in Reformed Dogmatics*, ed. por Amy Plantinga Pauw and Serena Jones (Louisville-London: Westminster-John Knox Press, London 2006).

²⁷ Katharine Eleanor Lassiter, *Recognizing Other Subjects: Feminist Pastoral Theology and the Challenge of Identity* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015), 30.

(raza, etnia, clase, adscripción política, etc.) para generar subjetividades e identidades, se concluye que las identidades son en realidad fluidas y multifacéticas, y nos sitúan en un complejo entramado de relaciones de poder en las que a veces nos encontramos ocupando posiciones de privilegio y otras sufriendo sus efectos.²⁸ Esto es precisamente lo que la aproximación interseccional quiere señalar. Así, Vivian M. May entiende la interseccionalidad como una orientación analítica y práctica que piensa en las identidades como interconectadas y en los sistemas de opresión como mutuamente implicados, de tal forma que se refuerzan unos a otros.²⁹ La orientación multidimensional y simultánea de la interseccionalidad permite identificar las múltiples formas en las que participamos en sistemas de dominación o en formas de relación hegemónicas, a la vez que nombrar dónde y cómo sufrimos los efectos nocivos de tal dominación. En esta red interconectada, las identidades no se pueden pensar fragmentariamente, y por ello precisamente un aspecto de la identidad no debe abordarse como separado o supraordenado a otro. La interseccionalidad rechaza «concepciones aditivas»³⁰ de la identidad, en el sentido de realizar análisis que solo tengan en cuenta un solo eje axial (o género/sexo, o clase social, o adscripción política, etc.). La lógica del «y/y», en lugar del «o/o», es la que rige la lente analítica, como ilustra más arriba al señalar la intersección entre protestantismo, género, clase social y adscripción política durante el franquismo. Se potencia así el surgimiento de coaliciones políticas para enfrentar los rasgos compartidos de los sistemas *kyriarcales* bajo los que nos hallamos. Pero clave aquí es la adquisición de compromisos mutuos, no la unidad por asimilación.³¹

²⁸ Este «giro interseccional», y postcolonial, ya se deja ver en Elisabeth Schüssler-Fiorenza en sus obras más recientes. Véase por ejemplo su capítulo introductorio al volumen veinte de *La Biblia y las Mujeres*, «Entre la investigación y el movimiento social: estudios feministas de la Biblia en el siglo XX», en *La exégesis feminista del siglo XX*, ed. por E. Schüssler-Fiorenza (Estella: Verbo Divino, 2015), 15-32.

²⁹ Vivian M. May, *Pursuing Intersectionality, Unsettling Dominant Imaginaries* (New York-London: Routledge, 2015), 3.

³⁰ *Ibid.*

³¹ La interseccionalidad también ha recibido críticas por ahondar en el fetichismo de la diversidad como instancia de concreción de la globalización capitalista y, por tanto, como mecanismo opresor. Las teóricas interseccionales replican que la herramienta no se aplica correctamente, especialmente desde ámbitos feministas. Véase el debate en May, *Pursuing*, 98-140. Véase también Kathy Davies, «Who owns intersectionality? Some reflections on feminist debates on how theories travel», *European Journal of Women's Studies* 2020 Vol. 27(2) 113-127.

Aplicada al ámbito teológico, la interseccionalidad produce «teologías de la indeterminación», esto es, huye de la articulación de verdades definitivas y persigue desestabilizar nociones fijas a través de la articulación de afirmaciones nacidas de distintas experiencias, a veces incluso en oposición, y evaluarlas a la luz de la justicia y la *metanoia*.³² Esto es lo que me propongo hacer en lo que sigue, tomando como punto de partida la adscripción eclesial pero sin limitarme a ella.

5. Las políticas de identidad

5.1. Identidad y género: el contexto teológico español

El debate en torno a la identidad, la diferencia y la construcción del sujeto «mujer» lleva desarrollándose en la teoría y la teología feministas desde los años 90. Se deriva de la posición que la «experiencia de las mujeres» ocupa tanto en la teoría como en la teología feministas como postulado teórico fundamental.³³ Con el tiempo cristalizó en las llamadas «políticas de la identidad», que buscan el reconocimiento de las diferencias en la construcción de las identidades.³⁴ En muchos aspectos, es un debate que ha consumido la imaginación feminista. Así, por ejemplo, María Pilar Aquino se muestra extremadamente crítica del «laberinto teórico» construido a raíz de la obsesión por fijar los marcadores identitarios, cuando no su total disolución, por caer en abstracciones retóricas alejadas de una praxis liberadora. El conflicto sencillamente disgrega posibles alianzas de mujeres basadas en valores compartidos. Dice Aquino:³⁵

³² Grace Ji-Sun Kim and Susan M. Shaw, *Intersectional Theology: An Introductory Guide* (Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, Augsburg Fortress Publishers, 2018), 42.

³³ Para una exposición de la experiencia de las mujeres entendida como postulado universal o culturalmente informado, puede verse Serena Jones, «Women's Experience between a Rock and a Hard Place. Feminist, Womanist, and *Mujerista* Theologies in North America», en *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition, and Norms*, ed. por Rebecca S. Chopp y Sheila Greeve Davaney (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 33-53.

³⁴ Véanse los términos del debate desde una perspectiva ética feminista en Antonina María Wozna, *Némesis: Modelo de justicia de Mary Daly* (Leuven: Peeters, 2021), 87-144.

³⁵ María Pilar Aquino, «Theology and Identity in the Context of Globalization», en *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, ed. por Sheila Briggs and Mary McClintock Fulkerson (New York: Oxford University Press, 2011), 418-40. Aquí, p. 431. Mi traducción.

El conflicto en torno a la identidad ha afectado la reflexión teológica porque ha magnificado diferencias reales o percibidas entre mujeres que se hallan igualmente subordinadas. También ha afectado la manera en que las teólogas feministas se relacionan unas con otras, y a quién o qué identifican como el enemigo. Sin embargo, la subordinación de las mujeres en la sociedad, la cultura y la religión no es un problema de las mujeres, ni tampoco se puede entender como un conflicto que nos enfrenta a mujeres que identificamos como el enemigo. Se trata de un problema generado por la globalización kyriarcal.

Isabel Matilla se expresa de forma parecida en uno de los poquísimos trabajos que considera la cuestión del género y la identidad/diferencia en el contexto de la ATE, aunque significativamente su ámbito de reflexión es el de la teoría política feminista, y no el de la teología feminista. Escribe Matilla:³⁶

El nosotras históricamente definido en la solidaridad de género, en la identidad de oprimidas, de víctimas, no da pistas de salida y no sirve para el análisis y la acción. La solidaridad debería de darse en razón de proyectos de sociedad, en caso contrario, se volvería esencialismo, que tanto daño ha hecho al pensamiento feminista.

Efectivamente, la cuestión ha provocado raudales de producción teórica, y en algunos aspectos ha enfrentado a distintos sectores feministas, especialmente aquellos más tendentes a posturas esencialistas, derivadas de la conceptualización liberal del sujeto femenino, y aquellas más constructivistas, que toman en cuenta el efecto de las estructuras culturales e históricas sobre la diferencia sexual (el «género»). Sin embargo, el debate de la identidad no acaba de irse: las identidades nos acompañan, fluyen, constriñen o empoderan, a menudo simultáneamente. Si bien, como apunta Mercedes Navarro, la reflexión teórica y teológica feministas se ha movido del «quién soy» al «qué hago con eso que soy», esto es, de la identidad a la agencia,³⁷ la identidad –y en nuestro caso cuando expresada a través de la religión– provee precisamente el marco en el que la tensión entre cultura y agencia se produ-

³⁶ M^a Isabel Matilla, «La política de la amistad», en *En qué creen las mujeres. Creyendo y creando*, ed. por Pilar de Miguel (Bilbao: DDB, 2007), 236.

³⁷ Mercedes Navarro, «La teología y la exégesis bíblica feminista en la emergencia creativa del futuro inmediato», en *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*, ed. por Carmen Picó Guzmán (Estella: EVD, 2015), 169.

ce. Es decir, la religión se presenta siempre como estructura analítica de la cultura, además de como parte de esa misma cultura,³⁸ para la cual provee paradigmas de asimilación o rechazo personales. En este sentido, la religión, en su expresión particular (católica, protestante, budista, musulmana, etc.) provee el entramado en el que las agencias se negocian a la vez que produce sus condiciones de posibilidad. Identidades religiosas distintas habilitan y deshabilitan las agencias y, sobre todo, definen las estrategias que tales marcos religiosos requieren para la puesta en práctica de una política feminista, o para la praxis teológica feminista orientada a la liberación de las mujeres. Precisamente por ello, asumiendo la certera crítica de Pilar Aquino, el debate sobre la identidad ni puede ni debe rehuirse y, en mi opinión, es primordial que la ATE lo dirima en su seno con el beneficio de los treinta años que la teoría y la teología feministas han dedicado a la cuestión. En última instancia, nos reta a pensar en *cómo gestionamos y empoderamos* nuestra pluralidad y diversidad, algo que por otro lado no se expresa en nuestro seno solo a través de la confesionalidad.

En todo caso, como resultado del debate en torno a la identidad y la diferencia, la mayoría de teóricas feministas han optado por un constructivismo blando (*soft constructivism*), que a efectos de la política feminista suele tomar la forma de esencialismo estratégico (*strategic essentialism*).³⁹ A grandes rasgos esta es la postura que ha tomado la teología feminista⁴⁰ y que también pueda hallarse de manera implícita en la teología feminista española. Se asume así una estabilidad del sujeto femenino, enunciada en lo biológico (el cuerpo), lo psicológico (cómo pensamos las mujeres) o bien lo histórico (una experiencia común de opresión), o una combinación de estos

³⁸ Simon Coleman et al., *Religion, Identity and Change: Perspectives on Global Transformations* (Florence, United Kingdom: Taylor & Francis Group, 2004), 8.

³⁹ Véase por ejemplo Moya Lloyd, *Beyond Identity Politics Feminism, Power & Politics* (London: SAGE, Sage, 2005), 63–68. En el ámbito feminista teórico ha sido Spivak quien adelantó la cuestión ya en 1988 («Subaltern Studies: Deconstructiong Historiography», en Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Words: Essays in Cultural Politics*. New York, Routledge 1988. pp. 197-221). Véase también la discusión de Moya en las páginas referidas sobre el peligro de reintroducción de esencialismos en la configuración y práctica del esencialismo estratégico.

⁴⁰ Un ejemplo de ello en Serene Jones, quien habla más bien de «esencialismo escatológico» en atención a la visión escatológica de una humanidad redimida. Tal esencialismo actúa como revulsivo transformador y se opone a conceptualizaciones excesivamente naturalistas que han justificado la subordinación de las mujeres. Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology. Cartographies of Grace* (Minneapolis: Fortress Press, 2000). EPUB. Aquí, loc. 840.

y/u otros elementos que se entienden inherentes a las mujeres y que proveen una comprensión normativa. A la vez, se considera que este «factor común» o «universal» que las mujeres compartimos y que nos constituye como tales ha sido construido cultural e históricamente de formas que justifican la opresión o subordinación de las mujeres respecto a los hombres. Cuál es este universal, sin embargo, es materia de eterna discusión en el terreno de la teoría feminista, por bien que en la teología feminista se suele enclavar en la *imago Dei* de la que las mujeres también son portadoras.⁴¹ En todo caso, conscientes de la complejidad de la cuestión, tanto la teoría como la teología feministas se han movido hacia enunciados que contemplan una subjetividad compleja: la *imago Dei* ni se vive ni debe encarnarse en el vacío, sino en horizontes culturales e históricos específicos.⁴² Con ello, se trata de ser fieles a la diversidad de experiencias, pero también eficientes en cuanto a la capacidad política del movimiento feminista. De ahí que, aunque la diferencia sigue siendo un momento de afirmación constitutiva para las teóricas y teólogas feministas, hoy en día el énfasis se halle más bien en la construcción de coaliciones. Sin embargo, estas también necesitan praxis concretas, como veremos.

Por otro lado, si bien la teología feminista española indudablemente ha participado, y sigue participando, en la producción y reflexión teórica y teológica en torno al género como categoría heurística,⁴³ en mi opinión todavía tiene que abordarla desde las claves de la identidad y la diferencia. Precisamente reflexionando en torno a la diferencia, así se expresaba Mercedes Navarro:

⁴¹ Michelle A. González *Created in God's Image. An Introduction to Feminist Theological Anthropology* (New York: Orbis Books 2007) ofrece una panorámica de los modelos antropológicos feministas que la *imago Dei* ha generado, particularmente en su capítulo 5.

⁴² Por otro lado, la *imago Dei* constituye a su vez un constructo móvil. Para algunas, su base es su cualidad relacional, pero otras advierten del peligro de disolver la subjetividad de las mujeres en la relacionalidad. Otras señalan el pasado colonial ligado a la expresión. Para algunas la *imago Dei* actúa como metáfora de empoderamiento y aun para otras como marco narrativo. Véase Keri Day, «The *Imago Dei*: A Critical Investigation», en *Gender: God*, ed. por Sian Melvill Hawthorne (Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2017), 3-15.

⁴³ A la que, por cierto, dedicó sus X Jornadas en el año 2012, que se celebraron bajo el título «El género: ¿una ideología?».

La teología feminista tiene experiencia en *errores* y en su buen reciclaje. Podría referirme, sin ir más lejos, a su conciencia de las exclusiones de grupos de mujeres que, supuestamente, estaban integradas en el colectivo que se preciaba de ser universal y, de hecho, las marginaba e invisibilizaba. Léanse los colectivos de mujeres negras (afroamericanas y africanas), hispanas (mujeristas y womanistas), asiáticas de diversa procedencia, indígenas..., si hablamos de exclusiones étnicas. Y lesbianas transexuales y otras, hoy englobadas en el colectivo *queer*, si nos referimos a las exclusiones sexuales y de género. La teología y la exégesis feministas han aprendido, lentamente, de estos y otros errores, aunque el aprendizaje no ha alcanzado todavía los niveles deseables, especialmente en algunos contextos geográficos y culturales, como puede ser el español.⁴⁴

Esta falta de familiaridad con la diferencia se evidencia en el hecho de que Judith Butler, y con ella el lado más radical del constructivismo/postestructuralismo feminista, todavía tengan que hacer acto de aparición en nuestros foros. En este sentido, el debate en torno al *gender trouble* no ha navegado mucho por nuestros mares porque la teología feminista española tiene todavía que pasar por la deconstrucción de su sujeto epistemológico, la cual ha asumido teóricamente pero no en la práctica. Como comenta Susan Hekman, Butler ha sentado los términos y la agenda del debate contemporáneo sobre género e identidad,⁴⁵ al margen de que se esté de acuerdo con ella o no. La ausencia de Butler entre nosotras indica por tanto que hemos soslayado el debate, y ello ha ayudado a configurar los límites de nuestra reflexión sobre la subjetividad y la identidad normativa que como colectivo asumimos.

Para ilustrar la poca interacción que ha tenido la teología feminista española con Butler es útil recurrir a la obra editada por Mercedes Navarro y Pilar de Miguel *10 palabras clave en teología feminista*, publicada en el año 2004, que aportaba por primera vez una sistematización propia de los conceptos fundamentales de la teología feminista en España. Entre las diez palabras claves que se incluyen en la obra puede encontrarse la de «identidad», reflejando así la importancia del concepto en el debate teórico del momento y la trabazón de la teología española con él. Pero en el artículo, a cargo de Elisa Estévez, esta avisa:

⁴⁴ Mercedes Navarro, «La teología y la exégesis feministas», 174. Su cursiva.

⁴⁵ Susan Hekman, «Beyond Identity: Feminism, Identity and Identity Politics», *Feminist Theory* 1, no. 3 (2000), 291.

Este artículo no pretende, por consiguiente, preguntarse sobre la «esencia» del ser, sino que intentará adentrarse por los caminos de la contextualización del yo personal, y preguntarse a partir de algunos textos, *en qué medida* el cristianismo primitivo *abrió o profundizó* vías de construcción social diferentes y plausibles que contribuyeron en mayor o menor medida a transformar las estructuras sociales y, al mismo tiempo, posibilitaron una identidad alternativa para mujeres y hombres.⁴⁶

Mientras que el artículo de Estévez es sin duda excelente en lo que pretende, no toma nota del debate sobre género e identidad en los términos que se estaban dando en el ámbito teórico feminista, y por tanto deja a un lado la labor deconstructiva en favor de una hermenéutica de la sospecha aplicada a los «sistemas de significación» que abren y cierran agencias. Estévez tomaba así precozmente la vía de salida del debate, pero sin haberlo hecho suyo. Pero no estaba sola en ello: la única obra de Butler que se cita en la bibliografía de *10 palabras clave en teología feminista* no es *El género en disputa* (publicado en 1991), sino *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), la cual representa el segundo movimiento de Butler, que sale al paso de la crítica de cómo pasar de la deconstrucción a las prácticas y agencias que subvierten el orden normativo.

5.2. Deconstruyendo el sujeto: representación y género performativo

Cuando propongo que nuestra teología se podría beneficiar de un poco más de interacción con Butler y la deconstrucción del sujeto, no me refiero a adoptar acríticamente su postura. Butler sin duda propulsó un debate necesario, pero también ha sido ampliamente criticada, entre otras cuestiones por las posibilidades de la agencia del sujeto femenino.⁴⁷ Por mi parte, no

⁴⁶ Elisa Estévez, «Identidad», en *10 palabras clave en teología feminista*, ed. por Mercedes Navarro y Pilar de Miguel (Estella: EVD, 2004), 309. Su cursiva.

⁴⁷ Notoriamente, el debate entre Syela Banhabib, Nancy Fraser y Judith Butler, publicado como libro bajo el título *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* por Routledge en 1995. Pero también la crítica ha venido desde cuadrantes teológicos. Véase por ejemplo la crítica de Jennifer Beste, «The Limits of Poststructuralism for Feminist Theology», *Journal of Feminist Studies in Religion* 22, no. 1 (2006): 5-19, que confronta el pensamiento de Butler con la noción de trauma. Una recepción más positiva en Margart D. Kamitsuka, *Feminist Theology and the Challenge of Difference* (New York: Oxford University Press, 2007).

pretendo adoptar una postura constructivista/postestructuralista radical que desestabilice sin solución de continuidad al sujeto hasta tal punto que la diferencia se convierta en una magnitud inabarcable e ineficiente. Asumo que, como teólogas, tanto las mujeres protestantes como las católicas nos hallamos bajo el mismo régimen *kyriarcal* que el cristianismo ha estado labrando durante siglos. A la vez, asumo que los marcos en los que este régimen se manifiesta son ligeramente distintos, y en este sentido afirmo que las diferencias son mínimas, pero en ningún caso marginales. Esto es importante, porque las identidades, aun cuando se asuma una cierta estabilidad del sujeto, se dicen y reformulan en relación a los marcos en los que el sujeto se representa. Así pues, de Butler tomaré la aseveración de que el género no es una categoría aparte ni estanca de nuestra subjetividad, sino que se expresa y *representa* en solución de continuidad con la miríada de categorías que nos constituyen: sexo, raza, etnia, educación, religión, edad, capacidad/discapacidad, extracción económica y social, etc. También tomaré de Butler la idea de la compulsión repetitiva que reinscribe el género según ciertos patrones. Prestaré igualmente atención a su idea del género performativo.

Sobre lo primero, dice Butler:

Si una «es» una mujer, es evidente que eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo, no porque una «persona» con un género predeterminado sobrepase los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene.⁴⁸

Así pues, la *representación* del género variará según nuestra posicionalidad, esto es, hay variabilidad en la concreción de discursos que representan el género en las diversas iglesias. Esto aplica también a las etiquetas que yo misma he usado en este texto: no existe en realidad un «nosotras protestante», sino más bien distintos contextos eclesiales protestantes cuyas teologías y prácticas representan el género de formas determinadas. Sigue Butler:

⁴⁸ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 2007), 49.

En este sentido, *género* no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género.⁴⁹

Los sistemas en los que vivimos insertas imponen como «naturales» ciertas concepciones de la diferencia sexual, es decir, lo que Butler llama «prácticas reguladoras de la coherencia de género». Para la ATE la matriz de tales prácticas de coherencia es mayoritariamente la Iglesia católica. Pero esta se proyecta sobre todas las mujeres que formamos parte de la ATE, porque la construcción de género que se le opone desde la teología feminista católica tiene el paradójico efecto de trasladar a sujetos externos a esa matriz la misma codificación. Es decir, en la propia crítica que realiza de este marco la teología feminista española representa compulsivamente la matriz contra la que reacciona. El sujeto performativo, que no tiene por qué implicar el colapso total de aquello que le constituye pre-discursivamente por bien que esto solo pueda ser captado discursiva y performativamente,⁵⁰ se representa y es representado a la vez en el complejo juego de normas, regulaciones, relaciones de poder, prácticas e instituciones en las cuales se halla inserto. La consecuencia es que la experiencia de las teólogas católicas se da como un previo para la constitución del género y de la identidad, especialmente cuando se trata de generar estrategias que respondan al marco eclesial mayoritario. Este produce discursos regulatorios que quieren generar identidades coherentes a través de una matriz que privilegia ciertas normas de género como base de esa coherencia⁵¹, como por ejemplo que las mujeres no pueden ejercer el oficio sacerdotal porque están ontológicamente inhabilitadas para ello.

Sin duda, las teólogas feministas españolas están más que bien familiarizadas con la *representación discursiva* del género en los distintos contextos históricos y sociales que son objeto de sus investigaciones.⁵² Algunas recurren específicamente a aproximaciones que tienen en cuenta las dimensiones performativas en la representación del género, tanto como lugares de construc-

⁴⁹ *Ibid*, 84. Su cursiva.

⁵⁰ Moya, *Beyond identity politics*, 27.

⁵¹ Butler, *Género en disputa*, 72.

⁵² Por ejemplo, Marta Zubía Guinea, *Para nuestra memoria histórica. Las mujeres en la voz de los papas* (Estella: EVD, 2011).

ción como de empoderamiento de la agencia.⁵³ Pero si bien el estudio histórico y exegético ha tenido en cuenta esta dimensión, no ocurre lo mismo con la representación de género que la propia ATE genera en su seno como práctica discursiva. La Iglesia católica representa compulsivamente el género de tal manera que coloca a las mujeres en posiciones de subordinación, pero el discurso de las compañeras católicas tiene el paradójico efecto de situarnos compulsivamente a todas bajo esa misma matriz que se pretende desestabilizar. Esto es especialmente constatable cuando se proponen políticas específicas de transformación, como por ejemplo el acceso de las mujeres al ministerio diaconal. Sin embargo, esta estrategia no es válida para las teólogas que provenimos de otros contextos eclesiales. Dos ejemplos ilustrarán la cuestión.

Las relaciones de poder en las iglesias luteranas

El primero ilustra cómo la representación compulsiva de género funciona dentro de las iglesias nacionales de la Federación Mundial Luterana (FML). No solo alrededor del 75% de miembros de la FML ordenan mujeres al ministerio pastoral, sino que además el secretariado de la misma impulsa políticas de paridad en los puestos de representación y responsabilidad. Así, es mandatorio que las asambleas generales de la FML estén compuestas por un 40% de mujeres, un 40% de hombres y un 20% de jóvenes. Además, el Consejo de la FML, el cuerpo gobernante de la federación entre asambleas, reserva el 40% de sus puestos directivos a mujeres y el 10% a mujeres jóvenes.⁵⁴ Sin embargo, el informe apunta, lapidario:⁵⁵

Estas políticas a veces se pasan por alto o se ignoran a causa de la dificultad para encontrar mujeres que quieran liderar, conseguir que las iglesias nominen mujeres o porque las propias mujeres sienten que no tienen las habilidades necesarias.

⁵³ Un reciente ejemplo de ello es Estela Aldave Medrano, *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn. 11,1-12,11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad* (Estella: EVD, 2018). Es un tono más divulgativo, Carmen Bernabé Ubieta, *Qué se sabe de... María Magdalena* (Estella: EVD, 2020).

⁵⁴ LWF, *A Faith Reflection*, 8.

⁵⁵ *Ibid.*

Lo último a menudo se da entre las iglesias españolas que eligen mujeres para posiciones de responsabilidad.

El pentecostalismo y la paradoja de género

El segundo ejemplo es el de las iglesias pentecostales. Por su apelación al movimiento libre del Espíritu Santo y a su poder carismático, algunas de ellas ordenan a mujeres al pastorado y/o designan a mujeres para ocupar distintas posiciones de responsabilidad. Sin embargo, a la vez siguen insertas en patrones teológicos que privilegian antropologías complementaristas debido a lecturas más o menos literalistas del texto bíblico. Esto incentiva que la validación del ministerio pastoral quede a menudo ligada a la exhibición del componente carismático, lo cual deriva fácilmente en el exceso.

Por otro lado, entre los grupos más conservadores que no ordenan mujeres, se da a menudo lo que Bernice Martin llama «la paradoja de género pentecostal». Esta se refiere a la feminización *de facto* del lenguaje sobre Dios a través de la participación de las mujeres en la práctica profética y de glosolalia de las comunidades pentecostales en América Latina, aun cuando es la visión androcéntrica la que recibe sanción eclesial. A la vez, a través de los rigurosos códigos de conducta moral que el pentecostalismo implementa tanto en el ámbito comunitario como en el familiar, y aun dentro del marco de subordinación de las mujeres a los hombres, las primeras acaban encontrando mayores áreas de desarrollo y ejercicio de autoridad apelando precisamente a ese código moral... siempre y cuando la autoridad ejercida en casa no se ejercite en el ámbito público.⁵⁶ Sobre ello, comenta Nancy Bedford:⁵⁷

Esto no elimina el machismo, simplemente lo suaviza. No implica una ruptura de las inequidades de las estructuras patriarcales, sino más bien una forma de vida inserta en un paternalismo aparentemente más benigno.

⁵⁶ Bernice Martin, «The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion», en *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed. por Richard K. Fenn (Chichester: John Wiley & Sons, Incorporated, 2003), 54.

⁵⁷ Nancy Bedford, “‘The World Palpitates’”. *Globalizations and Religious Faith and Practices of Latin American Women*, in *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, ed. por Mary McClintock Fulkerson y Sheila Briggs (New York: Oxford University Press, 2011), 7. [Edición online]. Traducción propia.

Pero añade:

Puede que el sutil desplazamiento de la lógica patriarcal que se produce en algunos ambientes pentecostales latinoamericanos no parezca mucho, pero ha permitido que muchas mujeres fortalezcan su autoestima, quieran participar en el liderazgo e imaginen nuevas posibilidades.⁵⁸

La misma situación puede encontrarse en algunas comunidades pentecostales arraigadas en España.

Como ilustran estos dos ejemplos, tanto en el caso católico como en el protestante, lo que se dirime son relaciones de poder entre los sexos en el seno de la Iglesia. El tan debatido acceso de las mujeres católicas al diaconado ordenado no solo entraña el acceso al ministerio en sí, sino que también tiene que venir acompañado de una batería de reformas eclesiales que apunten más evangélicamente a la sinodalidad.⁵⁹ El acceso de algunas mujeres al pastorado u otros ministerios eclesiales no significa que se hayan desplazado las estructuras *kyriarcales* de las iglesias protestantes. La negociación de las mujeres pentecostales asegura agencias a la vez que asegura la perpetuación y reciclaje del *kyriarcado*. Pero en todos los casos, las estrategias a seguir por parte de las teólogas feministas son distintas, precisamente porque la compulsión de género que el *kyriarcado* fuerza se insustancia de formas distintas en las diversas iglesias.

6. «Hasta que la igualdad se haga costumbre»

Como ya he apuntado, el signo más evidente de la subordinación de las mujeres en la Iglesia católica es su falta de acceso a los ministerios ordenados, y consecuentemente la teología feminista española ha dedicado a ello grandes esfuerzos. Se trata, por tanto, de uno de los espacios discursivos principales en los que la teología feminista española representa performativamente su identidad. Las teólogas feministas católicas publican asiduamente trabajos explorando la raíz ontológica de la subordinación, proponiendo modelos sinodales y realizando una tarea de divulgación en la prensa

⁵⁸ *Ibid.* 8. Traducción propia.

⁵⁹ Serena Noceti, «Reformas que queremos las mujeres en la Iglesia», en Vidal, ed., *Reforma y reformas*, 108-126.

eclesial, a menudo comentando las últimas declaraciones del papa.⁶⁰ La ATE ha participado activamente en la generación de una teología inclusiva de las mujeres en la Iglesia, y celebró en el año 2017 unas jornadas académicas dedicadas al diaconado, que fueron finalmente publicadas en forma de libro, *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*.⁶¹ La colección *Aletheia*, que la ATE impulsa junto con la Editorial Verbo Divino, había publicado un año antes otro libro dedicado a la cuestión, *Sábado Santo*.⁶² Una década antes, en la colección *En Clave de Mujer*, también impulsada por la ATE en aquel entonces, M^a. José Arana había editado un volumen colectivo, al que ella misma contribuía con un capítulo dedicado al «sacramento del orden desde la perspectiva de las mujeres».⁶³ La mayoría de estos estudios incluyen perspectivas históricas sobre los ministerios y el diaconado, valiosas y bienvenidas, que ponen de relieve la raíz común del cristianismo, sea de signo católico o protestante. Ninguno incluye una perspectiva comparativa que dialogue con las distintas tradiciones protestantes en cuanto a los ministerios ordenados, entre ellos el diaconado, también presente en varias de estas tradiciones, tome la forma de ministerio ordenado o no.⁶⁴ De hecho,

⁶⁰ Cuando escribo esto, la última ha sido el *motu proprio Spiritus Domini*, publicado el 11 de enero de 2021, que modifica el canon 230.1 del Código de Derecho Canónico y que reconoce la participación de las mujeres en el ministerio laical. Silvia Martínez Cano, actual presidenta de la ATE, comenta sobre la cuestión en Religión Digital: https://www.religiondigital.org/opinion/Silvia-Martinez-Cano-liturgia-acolitito-lectorado-vaticano-papa-francisco-mujeres-igualdad-varon_0_2304069611.html

⁶¹ Silvia Martínez Cano y Carme Soto Varela (eds.), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia* (Estella: EVD, 2019).

⁶² Phyllis Zagano, *Sábado Santo. Un argumento a favor de la restauración del diaconado femenino en la Iglesia católica* (Estella: EVD, 2018).

⁶³ María José Arana, ed., *Cuando los sacramentos se hacen vida* (Bilbao: DDB, 2008).

⁶⁴ Solo la contribución de Serena Noceti a *Mujeres y diaconado* indica el incentivo que el diálogo ecuménico ha supuesto en la re-institución del diaconado en el marco abierto por el Vaticano II, aunque no elabora la cuestión. Serena Noceti, «¿Diaconado de las mujeres? Un ministerio posible en la Iglesia postconciliar», en S. Martínez y C. Soto, *Mujeres y diaconado*, pp. 167-182. Ver especialmente nota 8 y 25, donde cita la obra de Hervé M. Legrand, «*Traditio perpetua servata. La non ordinazione delle donne: ¿tradizione o semplice fatto storico? Alcune osservazioni metodologiche*», en *Donna en ministerio. Un dibattito ecuménico*, ed. por Cettina Militello (Roma: Dehoniane, 1991). Fernando Rivas, en el mismo volumen, también saluda el diaconado como «fenómeno ecuménico de primer orden», pero tampoco profundiza («Diaconado de las mujeres en el cristianismo primitivo», 93). A las obras citadas por Noceti, se pueden añadir Sven-Erik Brodd, «The diaconate as ecumenical opportunity: historical ecclesiological layers in understanding the diaconate», *International Journal for the Study of the Christian Church*, 13:4, 270-285; y la más reciente

apenas apellidan a la «Iglesia»: se asume que la Iglesia es la católica. Y aunque esto es cierto en cuanto a la Iglesia Una, es evidente que la cuestión a discusión es precisamente las estructuras de la Iglesia (católica), esto es, la Iglesia visible.⁶⁵ En este sentido, si el argumento para el acceso de las mujeres al diaconado (católico) pasa por la des-ontologización cristológico-masculina de los ministerios ordenados en favor de la filiación bautismal, la ausencia de la experiencia protestante, conjugada con el universalismo autoreferencial católico, tiene el efecto de esencializar la experiencia de las mujeres católicas. Así pues, la demanda de acceso a las mujeres a los ministerios ordenados, que, no debe olvidarse, *también aplica a algunas iglesias protestantes/evangélicas*, queda de nuevo invisibilizada. En ello, la ATE prorroga la tendencia a la ambigüedad ya presente en *Lumen Gentium*, que modula célebremente a la Iglesia católica como «Pueblo de Dios», pero no acaba de clarificar cuál es la relación de la Iglesia católica romana (ni de las demás iglesias cristianas) con respecto a la Iglesia Universal. Me detengo en esta cuestión porque la expresión «Pueblo de Dios» es una de las preferidas entre las teólogas españolas feministas para señalar la necesidad de estructuras más sinodales y menos clericalizadas.⁶⁶ Así, en *LG 13* se lee:

Todos los hombres (*sic*) son llamados a esta unidad católica del Pueblo de Dios, que simboliza y promueve paz universal, y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, sea los fieles católicos, sea los demás creyentes en Cristo, sea también todos los hombres en general, por la gracia de Dios llamados a la salvación.

The Diaconate in Ecumenical Perspective: Ecclesiology, Liturgy, and Practice, editada por D. Michael Jackson (Durham: Sacristy Press, 2019).

⁶⁵ Sobre la relación entre Iglesia visible e invisible dice *La Iglesia: Hacia una visión común*, 26: «Algunos pasajes del Nuevo Testamento utilizan el término misterio (*mysterion*) para hablar tanto del plan divino de salvación en Cristo (véanse Ef 1:9; 3:4-6) como de la relación íntima entre Cristo y la Iglesia (véanse Ef 5:32; Col 1:24-28), lo cual sugiere que la Iglesia goza de un carácter espiritual y trascendente que no se puede comprender simplemente observando su apariencia visible. La dimensión terrenal de la Iglesia no se puede separar de su dimensión espiritual. Las estructuras organizativas de la comunidad cristiana se deben considerar y evaluar, para bien o para mal, a la luz de los dones divinos de salvación en Cristo celebrados en la liturgia. La Iglesia, que encarna en su propia vida el misterio de la salvación y la transfiguración de la humanidad, participa en la misión de Cristo para reconciliar todas las cosas con Dios y entre sí a través de Cristo (véanse 2 Co 5:18-21; Ro 8:18-25).» La cursiva es mía.

⁶⁶ Así, implícitamente, Montserrat Escribano-Cárcel, «El límite es el cielo. Mujeres y cambio eclesial: un éxodo necesario», en este mismo volumen.

Pero solo un par de párrafos a continuación, en *LG* 14 se dice:

A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los Obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesial.⁶⁷

Parece darse también aquí un viraje desde el reconocimiento de la diferencia de las «iglesias particulares» hasta la incorporación de la diversidad en las estructuras de la Iglesia Católica Romana, en lo que solo puede definirse como una insubstanciación de la Iglesia Una *exclusivamente* en las estructuras particulares de la Iglesia Católica Romana. Incluso un comentarista nada sospechoso de *Lumen Gentium* identifica la tensión.⁶⁸

El énfasis sobre la Iglesia como sacramento y, por tanto, visiblemente «organizada en este mundo como una sociedad» puede interpretarse en el sentido de una identificación exclusiva de la Iglesia Católica con la Iglesia Católica Romana, de tal forma que se minimizan o incluso se niegan los «muchos elementos de santificación y verdad» que existen «fuera» de la Iglesia Católica Romana. Esta absorbe de nuevo tales elementos *redefiniendo esotéricamente lo que está «fuera» como el anillo exterior de lo que es interior, existente solo dentro de la Iglesia Católica Romana.*

Ahora bien, esta tendencia a la esencialización de la experiencia católica que inscribe el género de una cierta forma no se observa solo en la ATE, sino también en la *Revolución de Mujeres en la Iglesia*, que como movimiento emergente ha canalizado la fuerza de las mujeres en la Iglesia católica y ha solidificado visiblemente la labor, continua y acallada, que ha venido ha-

⁶⁷ El texto completo puede consultarse en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

⁶⁸ Andrew J. Kim, “*Lumen Gentium* and the Unity in Christ”, *Ecclesiology* 14 (2018): 51-68. Aquí, 66-7. Mi traducción y cursiva. El texto inglés dice: “... in a manner that absorbs these elements back into the Roman Catholic Church by esoterically redefining the ‘outside’ into an outer ring of an inside that exists only within the Roman Catholic Church”. Kim, teólogo católico, soluciona la tensión fundando la unidad sacramental y ecuménica en la unidad mística de la Iglesia en Cristo. En mi opinión, al menos en lo que se refiere a *LG*, esto no clarifica la ambigüedad existente entre la «unión mística» y la realidad de la Iglesia católica romana.

ciendo la teología feminista en nuestro país. Su lema: «Hasta que la igualdad se haga costumbre». Creo que cualquier teóloga, feminista o no, y al margen de su confesionalidad, lo suscribiría. Sin embargo, al leer el manifiesto de la Revuelta es evidente que la «igualdad» con la que el movimiento está primariamente concernido es la igualdad *en* la Iglesia católica. Efectivamente, en conversación sobre esta cuestión con una de las impulsoras del manifiesto de la Revuelta, se me señaló que, aunque el movimiento es consciente de la pluralidad eclesial en nuestro país, sin embargo había optado por «no disgregar esfuerzos». ⁶⁹ Este «no disgregar» esconde en realidad el temor a la desintegración del sujeto teológico que se entiende como agente de la teología feminista española, esto es, las mujeres católicas. De nuevo, la esencialización de la diferencia (católica) está en juego, lo cual lastra el surgimiento de colaciones feministas de largo alcance, de las que la *Revuelta* quiere ser un ejemplo. Esto, por supuesto, tiene su explicación: para ser políticamente activo y eficaz y optimizar esfuerzos, el sujeto teológico feminista español ha tenido que presentar un frente común ante la hostilidad que ha encontrado en ciertos ámbitos católicos.

En resumen, aunque en los espacios teológicos feministas españoles se halla la disposición al oído atento, al compartir de la palabra y el caminar conjunto, lo cual se entiende como práctica ecuménica, cuando no sororal y solidaria, la articulación de la diferencia resulta problemática. Ante ella, este espacio simbólico y físico que nos damos como teólogas feministas tiende a insonorizar otras voces, a alimentar disonancias cognitivas y retrasos en la sincronía. Ocurre porque el espacio simbólico que se quiere habitar navega con cartografías difíciles de reconocer para otras. Es por ello que el ecumenismo, como estrategia de las mujeres válida ante el *kyriarcado*, y si tiene que ser más que una actitud puntual en la que nos escuchamos unas a otras con simpatía mientras nos sentamos en la misma sala, solo puede surgir en espacios de trabajo radical y evangélicamente diversos. Es decir, cuando los sujetos se descentran y deconstruyen sus prácticas discursivas.

⁶⁹ Comunicación personal con Roser Solé Besteiro, 8 de febrero de 2020. El manifiesto en concreto era de Alcem la Veu, una de las plataformas que, como la Revuelta, impulsa el cambio. Puede consultarse aquí: <https://www.alcemlaveu.org/manifest>. «Imaginem i construïm una Església nova, una Església que és una comunitat d'iguals, on la dona és reconeguda com a subjecte de ple dret, amb veu i vot arreu...».

7. Propuestas de futuro

Desde esta perspectiva, es necesario reconocer que todas las que formamos parte de la ATE nos hallamos variablemente posicionadas dentro de los sistemas de significación y dominación que nuestras iglesias practican, y que ello nos invita a reflexionar sobre nuestra labor con una clara orientación interseccional. En cuanto a generación de conocimiento y discurso, que es lo que da su razón de ser y hacer a la ATE, la interseccionalidad resulta ser una herramienta especialmente fundamental. Permite identificar y traer al frente las voces minoritarias, y cómo los discursos producidos reinscriben las desigualdades según lógicas *kyriarcales*, como he mostrado en este artículo.

Abordar interseccionalmente nuestra generación colectiva de conocimiento significa atender a otras autoridades y discursos, y abrir espacios para relacionarse con ellos críticamente para empoderar también a otras a fin de alumbrar las tan necesarias coaliciones transversales de mujeres. Esto implica contar no solo con los documentos del Magisterio de la Iglesia católica, frecuentemente invocados en la producción de conocimiento que hace la ATE, tanto como instancias de construcción de la matriz *kyriarcal* como recursos para deconstruir esa misma matriz. Sin embargo, documentos generados por otras iglesias cristianas, incluyendo la prolífica y fundamental producción del Consejo Mundial de Iglesias, están virtualmente ausentes en los discursos y herramientas de los que la ATE se dota. Así, por ejemplo, el referente primario que sentó el marco de discusión de las Jornadas dedicadas a la ecoteología hace unos años⁷⁰ fue la encíclica *Laudato Sí*, a pesar de que en la descripción de las mismas se ofrecía también como marco interpretativo la *Declaración de Accra* de la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas, lanzada en 2004 y dedicada a la injusticia económica vinculada a la explotación del planeta y de las mujeres. La cuestión, por supuesto, no es que los documentos del Magisterio se dejen de citar. La cuestión es que *también* otros documentos se citen en nuestros debates, y *no solo* por parte de las teólogas protestantes, de la misma forma que las teólogas protestantes no solo debemos citar documentos producidos por nuestras denominaciones. Embarcarnos en la construcción de nuestros discursos atendiendo solo a la producción teológica confesional de la Iglesia de cada una es algo que no nos podemos permitir, porque no solo re-institucionalizamos dinámicas

⁷⁰ Y que cristalizó en Antonina M. Wozna, ed., *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2019).

de mayorías y minorías, sino que además fragmentamos nuestras estrategias de respuesta ante esa misma matriz *kyriarcal* que se manifiesta de formas distintas dependiendo de los ámbitos.

Una mirada interseccional sobre la ATE desvela también que algunas de nosotras desarrollamos nuestra labor teológica profesional en el ámbito universitario, mientras que otras lo hacen fuera de la universidad por elección o por falta de opción. Pero la mayoría de nuestras ponentes provienen del ámbito universitario. Esto tampoco es casualidad. Mientras las universidades imponen conformidad a ciertos protocolos y asumen el modelo de la educación como forma de negocio, también proveen las plataformas necesarias que como investigadoras requerimos: acceso a bases de datos, fondos bibliográficos, grupos de investigación, fondos para investigación, prestigio, estructuras y canales para generar y difundir nuestras publicaciones, etc. Pero en la ATE no todas contamos con este «privilegio», aunque este sea movedizo e inestable. La ATE ha sido y sigue siendo una organización académica, y no debe perder este perfil, que es testimonio de las batallas de las mujeres en el contexto teológico español, terreno labrado y fecundado con mucho esfuerzo. Pero si bien debemos seguir siendo fieles al estándar académico, no toda la teología con calidad académica se hace «dentro» de la academia. ¿Cómo podemos conectar con aquellas mujeres que han sido expulsadas del circuito académico, o que por decisión no se hallan en él, y tejerlas en nuestras redes no solo como asistentes a nuestras actividades, sino también como generadoras autorizadas y visibles de pensamiento teológico feminista? Esto no solo afecta a las generaciones más veteranas de la ATE, en la que muchas no pudieron acceder a las facultades o a hacerse un lugar en ellas. Afecta también a las futuras generaciones: no todas las teólogas del futuro van a tener un pie en la universidad, donde las plazas docentes disponibles para mujeres teólogas son además pocas. En este sentido, la incómoda figura de las investigadoras independientes, por lo inestable para ellas, pero también por el rompimiento del círculo *ghetista* que representan, va labrándose espacio. Por otro lado, las teólogas del futuro van a ser mucho más interdisciplinarias, y acudir a la ATE con titulaciones quizá menos especializadas, pero más multidisciplinarias. Una reflexión parecida cabe hacer respecto a la diversidad étnica que ya está presente en la ATE: entre nosotras ya se hallan compañeras procedentes de otras partes del mundo, especialmente del mundo latinoamericano. A la vez, la ATE también tiene presencia en América Latina, donde forma parte de la red que teje complicidades en torno a la teología feminista. Pero estas compañeras tienen dificultad para acceder a la membresía de la ATE a causa de nuestros protocolos internos.

Otra cuestión también relacionada con la generación de conocimiento es nuestros espacios de publicación. Como ya he dicho, en la actualidad la ATE cuenta con una colección, que la Editorial Verbo Divino puso en marcha unos años atrás. En la colección *Aletheia* se publican regularmente las conferencias de las Jornadas que la ATE celebra anualmente. También se publican, aunque en menor medida, algunas monografías sobre temas específicos, la última de las cuales el estupendo *Ensayo de antropología filosófica. El arte de mezclar conceptos y plantar desconceptos*, de Ivone Gebara (2021). *Aletheia* es una colección valiente, tanto por los contenidos como por los esfuerzos que conlleva mantenerla activa. A la vez, la contracción que ha experimentado el mundo editorial en los recientes años (hoy más que nunca debido a los efectos de la actual pandemia) y la presión del mercado demandan que los títulos publicados sean vendibles. Esto suele significar que se privilegie los trabajos de teólogas ya establecidas, católicas, porque las publicaciones feministas se consideran ya un riesgo por su temática. Así pues, tanto el trabajo de teólogas emergentes como los abordajes que no se circunscriben a la tradicional organización de la teología, o bien que se hallan en las periferias de la teología feminista española (que, como todo movimiento, también tiene sus líneas principales y aquellas otras más marginales), encuentran difícil acomodo. En este sentido, *Tras ellas con Jesús. Mujeres modelos de identidad cristiana*, editado por Carmen Bernabé en el año 2010, estableció un excelente precedente al publicar los trabajos de cinco jóvenes teólogas, teólogas que de otra forma no habrían sido publicadas porque tampoco acceden a las Jornadas como ponentes.

Teniendo estas cuestiones en cuenta, la creación de una plataforma de publicación más flexible, que no pase por el formato en papel ni por el de libro, ofrecería la posibilidad de captación de teólogas jóvenes emergentes y de otras voces marginales, que no acceden fácilmente al discurso público ni a la generación de conocimiento. Esto en ningún modo implica sustituir la Colección *Aletheia*, que cumple una función muy necesaria en cuanto a la publicación y divulgación de teología feminista a nivel académico. Implica complementarla con otro tipo de formatos más fácilmente accesibles.

Igualmente, la generación de un espacio de memoria narrada, que permita la articulación de historias y vidas como la recogida en este artículo, facilitaría el cuidado e incentivación de la responsabilidad compartida en la constante revisión crítica, que toda teología feminista que se rebela ante el *kyriarado* debe favorecer. De la misma forma que durante las Jornadas anuales de la ATE se dedican espacios a la celebración, otros se podrían dedicar a la narración de la pluralidad de voces que nos componen.

8. Conclusión

En este artículo he pretendido nombrar la diferencia para reconocerla y gestionarla. No pretendo, por supuesto, que unas dejemos de ser católicas ni otras protestantes, ni que renunciemos a imaginar, alumbrar e impulsar vías de acción para que las mujeres generemos los recursos simbólicos y prácticos con los cuales testimoniar junto con los hombres que la Iglesia, sea la que sea, está llamada a ser discipular y a encarnar los valores del Reinado. He querido por ello reflexionar en torno al peligro de la esencialización de la diferencia, sobre todo cuando este se concreta en las estrategias específicas que la ATE impulsa y sostiene como parte de su quehacer: si bien todas nos hallamos bajo un mismo sistema *kyriarcal*, este se expresa de distintas formas según los contextos eclesiales en los que se inscribe. Las estrategias que impulsemos deben prestar atención también a estas variabilidades: no se trata solo de producir un sostén teológico para el acceso de las mujeres a los ministerios en la Iglesia católica como parte de su tan anhelada reforma, sino de generar de igual forma herramientas aplicables para que otras mujeres puedan o bien optar a lo mismo en sus respectivas iglesias o bien para que, cuando ejerciendo o no tales ministerios, dispongan de las herramientas necesarias para nombrar las desigualdades que acompañan a todo sistema *kyriarcal*, desigualdades que, en todo caso, se particularizan en torno a relaciones de poder. En este sentido, el futuro de la teología feminista española pasa por aplicarse a ella misma perspectivas interseccionales. Tales análisis facilitan que, como ATE, estemos atentas a las interconexiones y relaciones que los sistemas de dominación producen en nuestro seno, sin sucumbir a la inercia ni dejarnos abrumar por la precariedad de condiciones en las que a menudo las teólogas feministas españolas ejercemos nuestra labor.

Bibliografía

Aquino, María Pilar. «Theology and Identity in the Context of Globalisation». En *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, editado por Sheila Briggs y Mary McClintock Fulkerson, 418–40. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Bedford, Nancy. «‘The World Palpitates’. Globalisations and Religious Faith and Practices of Latin American Women». En *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, editado por Mary McClintock Fulkerson y Sheila Briggs, 181–94. New York: Oxford University Press, 2011.

Blázquez Burgo, Mariano. «Protestantismo español: Reseña histórica y estructuración actual». En *Aplicación y desarrollo del Acuerdo entre el Estado español y la FEREDE*, coordinado por Ricardo García y Marcos Sánchez. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2008.

Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York-London: Routledge, 2007.

Carod-Rovira, Josep-Lluís. *Història del protestantisme als Països Catalans*. Barcelona: Edicions 3 i 4, 2016.

Coleman, Simon, Peter Collins, Kristin Aune, and Pink Dandelion, *Religion, Identity and Change: Perspectives on Global Transformations*. Florence: Taylor & Francis Group, 2004.

Comuni6n Mundial de Iglesias, *La Iglesia: Hacia una visi6n com6n*. Ginebra: Comuni6n Mundial de Iglesias, 2013.

Concilio Vaticano II, Constituci6n Dogmática *Lumen Gentium*, nn. 13-14.

Estévez López, M^a. Elisa. «Identidad». En *10 palabras clave en teología feminista*, editado por Mercedes Navarro y Pilar de Miguel, 309-352. Estella: Editorial Verbo Divino, 2004.

García Ruiz, Máximo. *Historia de los bautistas en España*. Valencia: UEBE, 2009.

Hekman, Susan. «Beyond Identity: Feminism, Identity and Identity Politics». *Feminist Theory* 1, no. 3 (2000): 289–308.

Jones, Serene. «Women's Experience between a Rock and a Hard Place. Feminist, Womanist, and *Mujerista* Theologies in North America». En *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition, and Norms*, editado por Rebecca S. Chopp y Sheila Greeve Davaney, 33-53. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

Jones, Serene. *Feminist Theory and Christian Theology. Cartographies of Grace*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.

Kim, Andrew J. «*Lumen Gentium* and the Unity in Christ». *Ecclesiology* 14 (2018): 51-68.

Kim, Grace Ji-Sun y Susan M. Shaw. *Intersectional Theology: An Introductory Guide*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, Augsburg Fortress Publishers, 2018.

Lassiter, Katharine Eleanor. *Recognising Other Subjects: Feminist Pastoral Theology and the Challenge of Identity*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015.

Lloyd, Moya. *Beyond Identity Politics Feminism, Power & Politics*. London: SAGE, Sage, 2005.

Lutheran World Federation. *“It will not be so among you!” (Mk 10, 43). A Faith Reflection on Gender and Power*. Geneva: The Lutheran World Federation 2010.

Martin, Bernice. “The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion”. En *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, editado por Richard K. Fenn, 52-66. Chichester: John Wiley & Sons, Incorporated, 2003.

Martínez Cano, Silvia. «40 años de teología feminista en España. Resistencia y creatividad». *Carthaginensia* Vol. XXXXIV/66 (2018): 449-474.

Martínez Cano, Silvia y Carme Soto Varela (eds.), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2019.

Matilla, M^a. Isabel. «La política de la amistad». En *En qué creen las mujeres. Creyendo y creando*, editado por Pilar de Miguel, 221-258. Bilbao: Desclée de Bouwer, 2007.

May, Vivian M. *Pursuing Intersectionality, Unsettling Dominant Imaginaries*. New York - London: Routledge, 2015.

Navarro Puerto, Mercedes. «Por qué nos asociamos: Veinticinco años de la ATE». En *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*, editado por Mireia Vidal Quintero, 154-164. Estella: Editorial Verbo Divino, 2018.

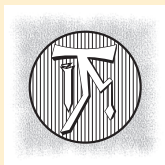
Navarro Puerto, Mercedes. «La teología y la exégesis bíblica feminista en la emergencia creativa del futuro inmediato». En *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*, editado por Carmen Picó Guzmán, 161-187. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015.

Schüsler-Fiorenza, Elisabeth. “Biblical Interpretation and Kyriarchal Globalisation”. En *The Oxford Handbook of Femenist Approaches to the Hebrew Bible*, editado por Susanne Scholtz, 5-20. New York: Oxford University Press, 2021.

Vilar, Juan B. «Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad durante el primer franquismo (1939-1953)». *Anales de Historia Contemporánea* 17 (2001): 253-299.

RESEÑAS

Hamidovic, David, *L'Interminabile fine del mondo. Saggio storico sull'apocalittica nel giudaismo e nel cristianesimo antichi* (RSV) 645; **Karuvelil, George**, *Faith, Reason, and Culture: An essay in Fundamental Theology* (LOT) 646-647; **Macchia, Frank D.**, *Jesus the Spirit Batizer: Christology in Lihgt of Pentecost* (RSV) 648-650; **Tanzella-Nitti, Giuseppe**, *Teologia della Rivelazione. Vol. III Religione e Rivelazione* (RSV) 651-653; **León Florido, Francisco**, *Aristóteles teológico. Metafísica libro Λ* (VFP) 654-655; **Serrano de Haro, Agustín-Belmonte García, Olga-García Norro, Juan José-Ortega Rodríguez, Iván-Barrientos Rodríguez, John D. (coords.)**, *El deber gozoso de filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró* (AFdA) 656-657; **Berdiaiev, Nikolái**, *Contra la indignidad de los cristianos* (AMM) 658-659; **Brufani E.-Menestò E.- Merlo G. (ed.)**, *Frate Francesco d'Assisi* (MAEA) 660-661; **Díaz Vega, Javier**, *Entre el puente y el río. Una mirada de misericordia ante el suicidio* (MAEA) 662-663; **García Casas, Pedro - Miñón Sáenz, Antonio Ramón, (coord.)**, *La humildad del maestro. En homenaje a Urbano Ferrer* (FMH) 664-665; **González-Balado, José Luis**, *Vida de Juan XXIII* (JTH) 666-667; **Guerra, José Antonio**, *La verdadera alegría. Una página de historia franciscana* (FMF) 668-669; **Kuster, Niklaus**, *Lorenzo de Brindis. Apóstol en las calles de Europa* (MAEA) 670-671; **Metz, J.B - L. Boros, L., - Santucci, L.**, *Natale, Memoria, Silenzio, Utopia* (RSV) 672; **Viana A.**, *"Officium" según el derecho canónico* (MAEA) 673-674; **Blanco Albarova, Diego**, *Érase una vez el evangelio en los cuentos* (MAEA) 675; **Calderón Martínez, Severino**, *Ternura de Dios y "fraternidad" humana* (MAEA) 676; **Cánovas Martínez, Magdalena**, *Más allá del tiempo* (MAEA) 677; **Colom, Martí**, *Esperanza* (MAEA) 678; **García Infante A. E.**, *La Resurrección de Cristo* (MAEA) 679; **Papa Francisco**, *El contagio de la esperanza* (MAEA) 680; **Ruiz Verdú, Pedro**, *Paráfrasis de las oraciones de la Eucaristía. Reflexión y Oración* (MAEA) 681.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

