



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 10

CTX 124 GÉNERO E IDENTIDAD

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. “Hacia una imaginación democrática radical: la ekklēsia y las cosmopolis de las mu/jeres”.
Vida y Pensamiento 32, no. 2 (2012): 113-140.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

3

Hacia una imaginación democrática radical: la ekklēsia y la cosmopolis de las mu/jeres

Tal como hemos visto en el capítulo anterior, la religión cristiana derechista predica como “buenas nuevas para las mu/jeres” una identidad femenina subordinada y esencialista, basada en el ideal cultural de la “Dama Blanca”. Este “evangelio de feminidad” es kyriarcal porque aboga una ciudadanía de segunda clase para las mu/jeres en términos religiosos. Apoya “la globalización desde arriba”, que ha resultado en la negación de los derechos humanos para las mu/jeres, y el aumento en la pobreza entre mu/jeres y entre niños dependientes de mu/jeres.

El inculcar una identidad femenina esencializada como identidad subordinada,¹ sirve a los intereses de ganancia de

¹ Para una comparación problematizadora de la diferencia entre las nociones de dualidad y opuestos complementarios en la espiritualidad indígena con la noción de complementariedad en la teología católica romana, ver Sylvia Marcos, “Indigenous Spirituality and the Politics of Justice: Voices from

la explotación global que busca cortar o eliminar la red de bienestar social que hace posible la sobrevivencia para las mu/jeres pobres y desfavorecidas y sus hijos. Al organizar a las mu/jeres religiosas a partir del fundamento ideológico de “lo eterno femenino”, este “evangelio de feminidad” intenta defender los privilegios de mu/jeres blancas de clase media y alta que, hasta la globalización del mercado, tenían el privilegio de no tener que trabajar fuera del hogar.

Mientras la retórica de esencialismo y dualismo de género macho/hembra del feminismo derechista ha mencionado de paso las diferencias entre mu/jeres, el feminismo liberacionista multicultural en religión ha celebrado las diferencias entre mu/jeres. Sin embargo, no hemos logrado organizar y movilizar a las mu/jeres en religión a partir de sus diferencias culturales y nacionales, para formar una alianza transnacional o un movimiento feminista global en religión. Además, las feministas en religión han reaccionado en contra del “evangelio de feminidad” con opciones opuestas, tales como “o religiosa o feminista” y “o tú luchas por derechos iguales con un clero masculino, o sales de la religión y las instituciones religiosas tales como la iglesia, la sinagoga, la mezquita o el templo.” Esta opción exclusiva exige escoger: o aceptación de la religión kyriarcal o rechazo de los recursos espirituales de la religión en la lucha de las mu/jeres para sobrevivir la explotación global.

the First Summit of Indigenous Women of the Americas,” en *Women and Indigenous Religions* (ed. Sylvia Marcos: Santa Barbara: Praeger, 2010), 45-68; Para una evaluación crítica ver Morna Macleod, “Drawing the Connection: Mayan Wo/men’s Quest for a Gendered Spirituality,” *ibid.*, 195-215.

Para articular una visión teológica o religiosa alternativa a la explotación global, es muy importante conceptualizar un imaginario religioso-político feminista que no enfoque una “esencia femenina”, sino más bien la esperanza y la visión que motiva a las mu/jeres en su lucha contra la explotación y el vilipendio global kyriarcal. Para hacerlo, he tomado en cuenta los diálogos de la democracia radical en la teoría política feminista² y estudios críticos legales³ que buscan reconceptualizar los discursos políticos y legales como sitios de lucha para los derechos humanos como derechos de las mu/jeres.

El desarrollo de la globalización neoliberal, que ocurre frente a un telón de fondo de movimientos fundamentalistas kyriarcales en todas las religiones y regiones, también ha engendrado la aparición de nuevos discursos feministas cosmopolitas. El feminismo cosmopolita rechaza una imposición occidental de universalismo democrático, pero retiene un compromiso feminista a proyectos políticos que sean liberadores y fundamentados en la democracia. En el corazón de feminismo cosmopolita está la afirmación moral de la dignidad y la igualdad de todo ser humano y su bienestar, una afirmación que requiere la búsqueda de la justicia para todos los ciudadanos del mundo sin excepción.

2 Ver, por ejemplo, Seyla Benhabib, ed., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1996) y Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy* (London: Verso, 1992).

3 Ver, por ejemplo, Mary Frug, *Postmodern Legal Feminism* (New York: Routledge, 1992); Martha Minow, *Equality and the Bill of Rights* (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1992) y *Identities* (New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1991). Ver también H. Markus, R. Schweder y M. Minow, eds., *The Free Exercise of Culture* (NYC: Russell Sage Foundation, 2001).

Según Niamh Reilly,⁴ el feminismo cosmopolita implica los siguientes elementos mutuamente constitutivos, que “necesitan tomarse juntos para comprender el feminismo cosmopolita como un marco político transformador”. Este marco necesita ajustarse al feminismo cosmopolita en religión. Construyendo mi aporte sobre sus afirmaciones, quisiera señalar los siguientes elementos de este marco:

1. Un compromiso crítico con la ley pública internacional necesita complementarse con un diálogo sobre la ley religiosa y los sistemas de creencia.
2. Una conciencia feminista global y una espiritualidad que desafíe el intercambio sistémico de las relaciones de poder kyriarcales en la sociedad y la religión.
3. Reconocimiento de la interconectividad kyriarcal y un compromiso organizado con un diálogo que cruce fronteras, culturas y religiones, que forme redes y haga una crítica política y socio-teológica.
4. El desarrollo de estrategias regionales y globales de apoyo colaborativo y un intercambio intelectual alrededor de asuntos y luchas concretos.
5. La utilización de instituciones existentes y la creación de nuevas formas de comunicación, grupos interculturales locales, organizaciones transnacionales globales y foros globales, como sitios de intercambio cosmopolita entre feministas dentro y fuera de religiones, entre religiones o solidaridad interreligiosa y ciudadanía cosmopolita.

⁴ Niamh Reilly, “Cosmopolitan Feminism and Human Rights,” *Hypatia* 22/4 (2007), 180-198. 184.

Como un sitio político, práctico, teórico, democrático y radical de este feminismo cosmopolita, he introducido y explicado en mi obra el imaginario de la *ekklēsia de mu/jeres*. Al agregar “mu/jeres”, que significa todos los excluidos de la democracia, advierto a los lectores no identificar la democracia con la democracia hegemónica de los Estados Unidos que, según Andrea Smith, “se presenta, por una parte, como un país democrático, pero simultáneamente se establece sobre el genocidio pasado y presente de los pueblos nativos, del otro lado”.⁵ Al introducir la idea democrática radical de la *ekklēsia de mu/jeres* como una alternativa feminista religioso-política a los discursos esencialistas femeninas, he buscado redefinir teóricamente el binario feminista de exigir aceptar o rechazar la religión, ya que inscribe de nuevo la división dualista entre religión y cultura, religión y derechos democráticos, o movimientos religiosos y seculares de las mu/jeres. Tal redefinición es posible porque la palabra griega *ekklēsia* tiene un doble sentido: connota tanto la asamblea democrática de ciudadanos plenos como la comunidad religiosa, la iglesia.

Ekklesia se entiende mejor en términos político-religiosos, y se traduce como “el congreso democrático” de ciudadanos plenos con poder de decisión. La noción de *ekklēsia* se constituye en igualdad democrática, ciudadanía y poder de decisión. Al mismo tiempo, se determina la palabra griega “*ekklēsia*” por un contexto de lenguaje cristiano y por lo general se traduce como “iglesia”, aunque la raíz original de la palabra de iglesia se deriva de la palabra griega *kyriarchē*. Por lo tanto, aunque comúnmente

5 Andrea Smith, “First Nation, Empire and Globalization,” in Sheila Briggs and Mary McClintock Fulkerson, eds, *The Oxford Handbook of Feminist Theology* (New York: Oxford University Press, 2011), 307-331. p.314s.

se traduce como “iglesia”, *ekklesia* más correctamente significa congreso, o sea, la asamblea democrática de ciudadanos plenos que se reúnen para tomar decisiones sobre asuntos pertenecientes a sus derechos y bienestar. Ya que la democracia ha sido deformada kyriarcalmente, y que por siglos las mu/jeres y otros no-personas han sido excluidos de los derechos democráticos y el poder de decisión, es importante cualificar *ekklesia* con mu/jeres.

Las luchas actuales por el derecho del control de la natalidad y la interrupción del embarazo, documentan que las mu/jeres tienen todavía que luchar por sus derechos democráticos plenos de decisión, en democracias kyriarcales y comunidades religiosas. Estas luchas no constituyen una cuestión de opciones, sino un reclamo de nuestros derechos ciudadanos para decidir nuestro propio futuro y el de nuestros hijos. En estas luchas feministas por nuestros derechos ciudadanos en la sociedad y la religión, la *ekklesia de mu/jeres*, radical y democrática, llega a ser una realidad alternativa al kyriarcado. La plena ciudadanía de las mu/jeres en la sociedad y la religión ha sido parcialmente lograda, pero al mismo tiempo es una tarea que queda por realizar aún.

Sin embargo, se ha señalado correctamente⁶ que el término *ekklesia* se entiende generalmente como un término cristiano y por lo tanto no puede funcionar en distintos contextos culturales para designar un sitio feminista alternativo al kyriarcado. Este argumento sólo puede sostenerse si no se entiende la función política del término.

⁶ Ver, por ejemplo, Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louis, Mo.: Chalice, 2000); Ead., “Villagizing, Globalizing and Biblical Studies,” en *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town*, eds. Justin S. Upkong, et al. (Atlanta, Ga: Scholars, 2002), 41–64.

La noción de la *ekklēsia de mu/jeres* se conceptualiza como un horizonte radical y democrático que busca superar la división entre movimientos sociales seculares y religiosos. Su traducción como “iglesia de mu/jeres” se expone a perder el sentido democrático radical del término griego *ekklēsia*. Por el hecho de que en los idiomas latinos la palabra “*ekklēsia*” significa iglesia, *ekklēsia de mu/jeres* se puede malentender como una noción cristiana religiosa, y no tanto como un concepto y movimiento democráticos radicales.

Esta reducción de *ekklēsia* a “iglesia”, también pasa por alto que las raíces lingüísticas de iglesia no son eclesiales sino derivadas de la palabra griega *kyriakē*, que significa perteneciente al Señor, emperador, dueño de esclavos, padre, caballero. El hecho de reducir el significado de *ekklēsia* a “iglesia” también introduce la oposición tradicional entre iglesia y sinagoga, que tradicionalmente se representa con dos figuras femeninas antagónicas. Aunque primero presenté la expresión *ekklēsia de mu/jeres* en el contexto del movimiento de mu/jeres católicas,⁷ he buscado desarrollar el aspecto político de *ekklēsia* en mis obras posteriores.

Teóricamente, los conceptos simbólicos de *cosmopolis* y *ekklēsia de mu/jeres* buscan desarrollar “*democratic*” como horizonte para las luchas feministas tanto en la religión como en la sociedad en general. Tomo el término “*democratic*” de Chela Sandoval, quien lo ha teorizado como uno de los métodos de los oprimidos y lo ha delineado de la siguiente manera:

7 Ver Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Primera edición 1983. Décima edición aniversario. (New York, N.Y.: Crossroad, 1994).

Con la transnacionalización del capitalismo, cuando los oficiales elegidos ya no son líderes de estados particulares sino nexos para intereses multinacionales, también se hace posible para los ciudadanos hacerse activistas de un terreno nuevo, global y descolonizante, un terreno psíquico que los puede unir con ciudadanos-sujetos de posición similar dentro de y a través de fronteras nacionales, hacia alianzas nuevas más allá de imperios occidentales. . . El nuevo pueblo [de esta comunidad imaginada] que lucha por relaciones sociales igualitarias bajo el posmodernismo neocolonial, da la bienvenida a una nueva política, una nueva patria. El medio de entrada es “la metodología del oprimido”, un conjunto de tecnologías para descolonizar la imaginación social [y religiosa]. Estas tecnologías. . . son guiadas por *democratics*, el compromiso de los practicantes por la distribución de poder por igual. . . El amor como un movimiento social se promulga por medio de coaliciones globales, revolucionarias y móviles de ciudadanos-activistas que se afilian por el sistema de emancipación.⁸

Sin embargo, tengo dudas de afirmar “el amor” como una fuerza revolucionaria y la “acción social opositora como un medio de ‘amor’ en el mundo posmoderno”. Aunque esté muy consciente de que muchas feministas han escrito elocuentemente acerca del poder del amor profético en las luchas por la justicia,⁹ no puedo olvidarme de la función del “amor romántico” en la opresión de las mu/jeres, ni la valorización cristiana anti-judía del “Dios de amor” en contraposición al “Dios de Justicia” del “Antiguo” Testamento. A la luz de la historia cristiana opresiva y el potencial de que el amor sea cooptado para

8 Chela Sandoval, *Methodology of the Oppressed* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000) 183.

9 Audre Lorde, Bell Hooks, Toni Morrison, Cornel West, June Jordan, Gloria Anzaldúa, María Lugones, Merle Woo, Alice Walker – para nombrar algunas.

los intereses de la globalización neo-liberal, prefiero hablar con Margaret Farley de “amor justo”¹⁰ o “justicia amorosa”. Por lo tanto, argumento que las *democratic*s de la *ekklesia de mu/jeres* se deben informar igualmente por la justicia. Como argumenta Patricia Hill Collins,

En vez de verse como un área más de contenido en el discurso feminista negro, la preocupación por la justicia, fusionada con una profunda espiritualidad, parece ser altamente significativa para la manera en la que las mu/jeres afro-americanas conceptualizan la teoría social crítica. La justicia constituye un artículo de fe expresado por medio de sentimientos profundos que mueven a las personas a la acción. Para muchas pensadoras negras feministas, la justicia trasciende nociones occidentales de igualdad fundamentadas en semejanza y uniformidad. La discusión de Elsa Barkley Brown sobre la práctica de hacer colchas de las mu/jeres afro-americanas (1989), nos dirige hacia una noción alternativa de la justicia. Al hacer sus colchas, las mu/jeres negras tejen retazos de tela tomados de todas partes. No se pierde nada, y cada pieza tiene una función y un lugar en la colcha... A los que conceptualizan la comunidad en términos de uniformidad y semejanza, les cuesta imaginar una colcha social que sea heterogénea, y simultáneamente justa y motivada a la excelencia.¹¹

Parecida al concepto de Hill Collins de “la colcha social”, las *democratic*s del concepto oxímoron *ekklesia de mu/jeres* busca nombrar un espacio feminista dentro de la globalización neoliberal, donde ciudadanos-sujetos del *cosmos* luchen por la justicia y las relaciones igualitarias, y

10 Margaret A. Farley, *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics* (New York: Continuum, 2006).

11 Patricia Hill Collins, *Fighting words. Black wo/men & the Search for Justice* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1998), 248-249.

reconozcan la diferencia única de cada uno y cada una. En este espacio feminista los movimientos de mu/jeres “seculares” y “religiosas” se pueden conceptualizar, no como opuestos o paralelos que nunca se encuentran, sino como un espacio radical, democrático, espiritual y descolonizador, un público feminista, un “congreso” de diversos grupos de mu/jeres y movimientos feministas trabajando juntos por el cambio y la transformación, tanto de la sociedad como de la religión. Si, tal como se hace con los discursos feministas legales y políticos, se pudieran reconocer los discursos y movimientos feministas religiosos como sitios feministas comunes de luchas políticas, no sólo con referencia a diferencias de género sino también de otras formas de dominación tales como el racismo, el colonialismo o el capitalismo, entonces la ruptura entre lo social y lo religioso, entre feminismos bíblicos y posbíblicos podrían superarse en interés de las diversas luchas por los derechos religiosos y políticos, la igualdad del poder, y el cambio de las relaciones de dominación dentro y fuera de la religión.

Para delinear y resumir los elementos centrales del imaginario invocado por la *ekklēsia/cosmopolis de mu/jeres*:

Primero: *la ekklēsia de mu/jeres* no es solamente un concepto simbólico feminista que pretende superar la ruptura dualista entre los movimientos religiosos y sociales de mu/jeres y un *democratic* para descolonizar la imaginación cultural y religiosa. También es un término histórico descriptivo, desarrollado en términos de mi propio marco teológico liberacionista y cristiano, que fácilmente se puede elaborar en términos de otras visiones religiosas igualitarias. La raíz del significado de *ekklēsia* se deriva de la institución clásica de la democracia

que, en teoría, prometía libertad e igualdad para todos sus ciudadanos. Pero en la práctica sólo cedió tales derechos a las élites: jefes de hogar, varones con estudio y propiedad. Por lo tanto, la *ekklesia*, entendida como un congreso democrático radical de los ciudadanos-sujetos de la *cosmopolis*, no se ha realizado plenamente nunca en la historia porque ni en la revolución democrática francesa ni en la norteamericana, se luchó para que las mu/jeres y los hombres sin voto pudieran llegar a ser ciudadanos plenos con poder de decisión. Las luchas de las personas privadas del voto para obtener ciudadanía plena y derechos civiles en los últimos trescientos años, han buscado corregir esto y realizar el sueño de una igualdad democrática radical.

En la primera literatura cristiana, la expresión *ekklesia*, o sea, la asamblea democrática greco-romana, era el nombre para la misma comunidad cristiana. (La palabra “sinagoga” tiene una valencia democrática similar, y significa “la congregación del pueblo de Dios”.) Así, la auto-descripción de las primeras comunidades cristianas era radicalmente democrática.¹² La *ekklesia*, comprendida como el campo de acción de la Sabiduría-Espíritu Divina, es una “nueva creación” en la cual las personas, empoderadas por el Espíritu, son todas iguales pero no semejantes. Comparten los dones multifacéticos de la Sabiduría-Espíritu Divina, todos y todas sin excepción: judíos, griegos, bárbaros, mu/jeres, hombres, esclavos, libres, los de clase alta y los que no son nada a ojos del mundo.¹³

12 Esto no es inusual. La mayoría de los sociólogos organizacionales señalan que la mayoría de las religiones tiene una auto-comprensión igualitaria al principio.

13 Ver Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 160-199.

Solamente cuando se tome conciencia de lo fundamental de este espíritu democrático radical en la auto-comprensión de las primeras comunidades cristianas, se podrá valorar la ruptura que ocurrió en la auto-comprensión cristiana cuando la iglesia adoptó las estructuras administrativas organizacionales y las instituciones legales del Imperio Romano, que eran monárquicas y jerárquicas.¹⁴

El proceso de traducción que ha transformado “*ekklesia*/congreso” en “*kyriarchē*/iglesia,” indica un desarrollo histórico que ha privilegiado la forma kyriarcal/jerárquica de iglesia. Por lo tanto, la traducción de la palabra griega *ekklesia* por “iglesia”, promueve una auto-comprensión cristiana que se deriva del modelo kyriarcal de la casa y del estado en la antigüedad. Estos eran gobernados por el señor/dueño/padre de la casa, a quién las mu/jeres libres, los dependientes libres, los clientes y obreros, además de los esclavos, estaban sometidos como su propiedad.

Dado que, desde una perspectiva religioso-social, me ubico dentro de la comunidad católica, ilustraré una comprensión kyriarcal con referencia a ella. La Iglesia Romana está compuesta por estructuras jerárquicas, representadas por varones y divididas en un sistema sagrado de dos clases, los ordenados y el laicado, el segundo con connotación de ciudadanía de segunda clase. Es irónico que, en defensa de las estructuras imperiales romanas que crucificaron a Jesús, la jerarquía ha insistido durante el último siglo, en contra de fuerzas democráticas dentro de la iglesia,

14 Elisabeth Schüssler Fiorenza, “A Discipleship of Equals: Ekklesial Democracy and Patriarchy in Biblical Perspective,” en: E.C. Bianchi and R. Radford Ruether, eds., *A Democratic Catholic Church. The Reconstruction of Roman Catholicism* (New York: Crossroad, 1992), 17-33.

en que la monarquía es el orden divino, y en este siglo, en que la Iglesia Católica Romana no es una comunidad democrática. Por lo tanto, las mu/jeres no tienen derecho a la plena ciudadanía y liderazgo en la iglesia.

Mientras que en el siglo pasado la jerarquía católica romana defendió la monarquía como la forma de gobierno ordenada por Dios para la sociedad, en este siglo la enseñanza oficial de la iglesia ha promovido los derechos humanos y las libertades democráticas en la sociedad, pero ha insistido que estos no se aplican a la iglesia. Por ejemplo, el Papa León XIII rechazó todas las “libertades modernas”—la libertad de culto, la separación de iglesia y estado, la libertad de expresión y la prensa, la libertad de enseñar y la libertad de conciencia—porque el pueblo era “la multitud indocta”.¹⁵ Aunque el Papa León reconocía que había verdadera igualdad en cuanto todos somos hijos e hijas de Dios, negó que haya igualdad en la sociedad o en la cultura: “La desigualdad de derechos y de poder procede del mismo Autor de la naturaleza, ‘de quien se nombra toda paternidad en el cielo y en la tierra’”.¹⁶ Señaló que “las habilidades de todos no son iguales, ya que uno difiere de otro en los poderes de mente o cuerpo, y hay mucha disimilitud de manera, disposición y carácter”. Por lo tanto, argumenta, “es muy repugnante a la razón esforzarse a confinar todo dentro de la misma medida y extender una igualdad completa a las instituciones

15 Charles E. Curran, “What Catholic Ecclesiology Can Learn from Official Catholic Social Teaching,” op. cit., 105.

16 Pope Leo XIII, “On Socialism,” en E. Gilson, ed., *The Church Speaks to the Modern World: The Social Teachings of Leo XIII* (Garden City, NY: Doubleday Image, 1954) 193.

de la vida civil”.¹⁷ Aquí no se entienden las diferencias como dones sino como desigualdades. Aunque el Papa actual no mantiene estos sentimientos anti-democráticos para la sociedad, todavía demuestra que los mantiene para la Iglesia Católica Romana, cuando resiste la ordenación de las mu/jeres y prohíbe todo diálogo público sobre el tema.

Segundo, la expresión *ekklēsia de mu/jeres* es una herramienta lingüística y un medio teológico de conscientización. Busca traer a la conciencia pública el énfasis masculino de *ekklēsia* en los discursos políticos masculinos y las representaciones religiosas masculinas. La palabra “mujer” todavía se usa para establecer fronteras exclusivas en las democracias sociales y las religiones bíblicas. Por esa razón, es importante marcar de manera lingüística la diferencia entre “democracia e iglesia” como institución kyriarcal romana o como *ekklēsia*, el congreso de ciudadanos-sujetos que toman decisiones. He presentado la noción de la *ekklēsia de mu/jeres* como medio de conscientización que articula una imaginación radical y democrática.

La noción de la *ekklēsia de mu/jeres* es un oxímoron, una contradicción.

Modificar “*ekklēsia*” con “mu/jeres” buscar resaltar que la iglesia, la sociedad y la religión todavía están gobernadas por hombres blancos élites que han excluido a las mu/jeres y a otros pueblos-siervos durante siglos. Busca comunicar una visión que relacione la lucha por una iglesia más democrática y justa con los movimientos globales, tanto sociales como políticos, en busca de la justicia, la libertad y la igualdad.

¹⁷ Pope Leo XIII, “On Freemasonry,” en: E. Gilson, ed., *The Church Speaks to the Modern World*, 130.

Estos movimientos han emergido una y otra vez a lo largo de los siglos a causa de la disparidad entre la visión profesada de igualdad radical y democrática, y la realidad de dominación y subordinación en la sociedad y la iglesia, tal como la viven diariamente los miembros de estos movimientos.

Siempre que menciono “mu/jeres” para modificar *ekklēsia*, uso el término en el sentido genérico para incluir a los varones. Es porque en inglés, fonéticamente la palabra “woman” (mujer) incluye “man” (varón), “she” (ella) incluye “he” (él) y “female” (hembra) incluye “male” (macho). Es sabido que sistemas de lenguaje gramaticalmente masculinos entienden los términos masculinos tanto en su acepción genérica, como en su acepción específica de género. Por lo tanto, las mu/jeres siempre tenemos que pensar dos o aún tres veces para evaluar si estamos incluidas o no en los términos “genéricos” tales como “hijos de Dios”, “hombres”, “hermanos” o “gobierno de hombres”.

Usar el término “mu/jeres” como un término genérico inclusivo choca lingüísticamente en las sociedades e iglesias occidentales. El uso del término “mu/jeres” como inclusivo de varones invita a los varones a aprender a “pensar dos veces” y evaluar si están incluidos o no. Los invita a experimentar que no se les habla explícitamente. Cambiar los patrones del idioma es un paso importante hacia el logro de la nueva consciencia de una igualdad democrática radical, porque los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo.

En resumen, el oxímoron *ekklēsia de mu/jeres* busca articular un valor democrático radical. Por el hecho de que, durante siglos, la democracia ha sido una institución masculina y élite, es necesario modificar *ekklēsia* con mu/jeres en cuanto las mu/jeres permanezcan como ciudadanas

de segunda clase en la sociedad y la religión. Al agregar “mu/jeres” a *ekklesia* quiero resaltar que la iglesia y la sociedad masculinas han sido y siguen siendo exclusivas de mu/jeres, no solamente en posiciones de liderazgo y poder, sino también en la producción de conocimiento académico y al crear significado religioso y cultural.

Tercero, la imagen de la *ekklesia de mu/jeres* busca forjar un enlace entre los movimientos feministas de liberación religiosos y sociales, y superar su división dualista entre lo religioso y lo secular. Si los valores religiosos deshumanizantes y machistas influyen en las presuposiciones culturales acerca de las mu/jeres y la política, es importante articular valores y visiones religiosas democráticas y radicales para reemplazar estos valores kyriarcales en la imaginación pública. La *ekklesia de mu/jeres* articula una visión de igualdad radical para crear un mundo de justicia y bienestar. Quiere nombrar la visión de justicia y salvación que buscan los movimientos feministas y que comparten las religiones bíblicas.

La *ekklesia de mu/jeres* se encuentra en el cruce de una multiplicidad de discursos feministas públicos, y como sitio de contradicciones sociopolíticas alternativas feministas y posibilidades no realizadas. Por esa razón, requiere una conceptualización retórica-política en vez de una conceptualización ontológica-esencialista con respecto a los movimientos y estudios feministas. Los discursos feministas se entienden mejor en el sentido clásico de una retórica deliberativa que busca evaluar argumentos, y persuadir a la asamblea democrática a tomar decisiones en favor del bienestar de toda la *cosmopolis*. Tal espiritualidad cosmopolita, democrática y radical, que es articulada y vivida todos los días por feministas alrededor del mundo, es capaz, afirmo, de sostener la esperanza en nuestras luchas diversas por un futuro democrático y radical diferente.

Esta re-articulación de las religiones bíblicas en términos de una igualdad democrática radical, es necesaria para que la religión llegue a ser una influencia y poder para la democracia radical. La *ekklēsia de mu/jeres* busca alcanzar esta visión de la creación de D**s renovada. Por eso trabaja por una sociedad democrática radical que no tenga hambrientos, extranjeros, ni marginados, que valore la tierra y luche en solidaridad con los que están oprimidos por el racismo, el nacionalismo, la pobreza, el neo-colonialismo y el heterosexismo.

Las mu/jeres son la *ekklēsia*, la asamblea de los ciudadanos adultos y libres que tienen el derecho y la responsabilidad de decidir el futuro religioso nuestro y de nuestros hijos. La *ekklēsia*, como la asamblea de ciudadanos plenos que toma decisiones, insiste en la regla romana y medieval: “Lo que afecta a todos debe ser determinado por todos (o en latín: *quod omnes tangit, ab omnibus judicetur*). En medio de las luchas por el cambio y la liberación, la visión de la *ekklēsia*—el poder transformador y fuente de vida de la comunidad de D**s—llega a ser una realidad vivida en medio del pecado estructural y de los poderes mortíferos de opresión y deshumanización.

Por lo tanto, resulta engañoso traducir la expresión contradictoria “*ekklēsia de mu/jeres*” por “iglesia de mu/jeres” porque, en el proceso de la traducción, “*ekklēsia*” pierde su sentido democrático radical. Mientras que la traducción “iglesia de mu/jeres” hace la conexión entre mu/jeres y la iglesia, no puede sostener a la vez el sentido de “*ekklēsia*” como asamblea democrática y de iglesia, de lo político y de lo religioso. Como resultado, el valor político radical del término se pierde. Sin embargo, la meta de modificar “*ekklēsia*” con el término “mu/jeres” ha sido

precisamente sacar a la conciencia pública el hecho de que ni la iglesia ni la sociedad son lo que pretenden ser: *ekklēsia*, el congreso democrático de ciudadanos iguales con poder de decisión que son mu/jeres.

La modificación de *ekklēsia* con el término “mu/jeres” no solamente sirve como herramienta lingüística para indicar cómo imaginar un movimiento de mu/jeres diversificado, no dualista y pluriforme. También busca referirse a las múltiples formas en las cuales la *ekklēsia de mu/jeres* se vive hoy, para anticipar la rica diversidad de la *ekklēsia* democrática radical del futuro. Las mu/jeres no son iguales ni tienen una esencia en común que las hace diferentes a los varones. Hay tantas diferencias entre mu/jeres y dentro de mu/jeres como las que hay entre mu/jeres y varones. Las mu/jeres no son determinadas solamente por su género, sino también por raza, clase, etnia, cultura, edad, preferencia sexual y religión. La identidad no es estable, sino que cambia con el tiempo. Por eso el oxímoron de *ekklēsia de mu/jeres* no se debe entender en los términos culturales de feminidad, como si promoviera el ideal de la Dama Blanca, sino como modelo de un movimiento feminista de muchas voces por el cambio.

Tal diversidad feminista de *ekklēsia* se exhibe en los movimientos globales de mu/jeres en religión y en movimientos feministas populares, democráticos y radicales alrededor del mundo. En el contexto del Catolicismo romano, la *ekklēsia de mu/jeres* se concretiza parcialmente en comunidades y ministerios alternativos, en el reconocimiento de la salvación más allá de los parámetros cristianos, para involucrarse en el diálogo inter-religioso y en el aprecio de los recursos y prácticas espirituales de otras religiones.

En un contexto ecuménico, la lucha por la *ekklēsia de mu/jeres* ha cambiado desde el enfoque en la ordenación de mujeres hasta una lucha contra las políticas de exclusión. Ahora que las mu/jeres pueden ser ordenadas en las denominaciones liberales, tanto cristianas como judías, el liderazgo de la mujer sufre de una reacción violenta y está minado por la reestructuración de ministerios, de tal manera que marginalizan y excluyen de facto a las mu/jeres. Lo que está en juego ya no es solamente el estatus de las mu/jeres en las varias comunidades religiosas, sino su futuro feminista, sus imágenes, prácticas y discursos religiosos, juntamente con el futuro de las estructuras y sanciones sociales que gobiernan el lugar del varón y la mujer. En breve, la reacción violenta es un barómetro que indica que las presiones a las estructuras religiosas y sociales del poder y privilegio masculinos están sacudiendo sus fundamentos.¹⁸

Por lo tanto, la *ekklēsia de mu/jeres* se entiende a sí misma no sólo como un movimiento para cambiar la iglesia y la religión, sino como parte de todos los movimientos sociales para cambiar las relaciones de dominación. Como ha observado Hedwig Meyer-Wilmes,

Se podría decir que la *ekklēsia de mu/jeres* es un concepto posmoderno... Acepta como un hecho los logros de la modernidad: está fundamentada en una perspectiva igualitaria de las estructuras, una multiplicidad de imágenes [liberadoras] y una preocupación por hacer visible la *ekklēsia* en distintas formaciones [sociales]...¹⁹

18 Melanie A. May, "Tracking the Ways of Wo/men in Religious Leadership," en *The Non-Ordination of Wo/men*, 90.

19 Hedwig Meyer-Wilmes, "The Diversity of Ministry in a Postmodern Church," en *The Non-Ordination of Wo/men*, 80.

Cuarto: No se puede pasar por alto, sin embargo, que las prácticas democráticas radicales de la *ekklēsia de muljeres* necesitan ser orientadas hacia la *cosmopolis de muljeres* y hacerse responsable de su bienestar. Para evitar estrechar el sentido de *ekklēsia* a “iglesia”, y para salvaguardar su sentido democrático político radical, necesita contextualizarse en la *cosmopolis*, que es el compuesto de los términos griegos *kosmos* (mundo/universo) y *polis* (ciudad-estado), del cual se deriva la idea controvertida de *cosmopolitanismo*.²⁰

Según el filósofo griego del siglo 4 a.e.c., Diógenes Laercio, un *cosmopolitano* es “un ciudadano del cosmos”. Thomas Pogge identifica los siguientes tres elementos compartidos por diferentes articulaciones de *cosmopolitano*:

1. *Persona*: Las principales unidades de preocupación son los seres humanos o las personas en vez de los colectivos tales como familias, tribus, comunidades o naciones étnicas o religiosas.
2. *Universalidad*: Hay universalidad en cuanto esta preocupación pertenece a cada ser humano por igual, y no meramente a un subconjunto tal como varones, ricos, judíos u hombres blancos.
3. *Generalidad*: Las personas son unidades de preocupación para todos, y no solamente para sus compatriotas o miembros de su comunidad religiosa. Su estatus especial tiene fuerza global.²¹

²⁰ Para una breve historia del cosmopolitanismo, ver Seyla Benhabib, *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times* (Cambridge, MA: Polity Press, 2011) 3 – 19; Appiah, Kwame Anthony *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York, N.Y.: W.W. Norton y Co, 2006).

²¹ Thomas Pogge, “Cosmopolitanism and Sovereignty,” en *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Oxford and Malden: Polity Press, 2002, pp. 168-95), 169.

Sin embargo, tal articulación de *cosmopolitanismo* en términos individuales y personales excluye la visión cosmológica evocada por la palabra “*cosmos*”, que significa mundo o universo. Este acento cosmológico resalta la responsabilidad que tienen los humanos como parte de la red cósmica de la vida, del cuidado del planeta y su bienestar. El ecofeminismo relaciona la opresión de las mu/jeres y las personas de color, en un sistema controlado por los varones gobernantes con la destrucción del planeta, ya que son dos formas de violencia que se refuerzan y se alimentan mutuamente.²²

Entonces, la *ekklesia de mu/jeres*, a la luz de la teoría ecofeminista cosmopolita, se imagina como la asamblea democrática decisoria de todos los ciudadanos del *cosmos* —humanos, animales, plantas o estrellas. Es un imaginario que busca crear la conexión entre las luchas locales y particulares de las mu/jeres y la visión de una *cosmopolis*, una sociedad global y una religión de justicia y bienestar que ya no se puede imaginar sin ciudadanas. Sin embargo, tal como nos ha recordado Christine Delphy:

No sabemos cuáles serían los valores, las características de personalidad y la cultura de una sociedad no-jerárquica, y nos cuesta mucho imaginarla. Pero para imaginarla, tenemos que creer que es posible. Las prácticas producen valores; otras prácticas producen otros valores.²³

22 Mary Judith Ress, *Ecofeminism in Latin America* (New York: Orbis Books, 2006), 110. Ver también Rosemary Radford Ruether, *Women Healing the Earth. Third World Women on Ecology, Feminism and Religion* (New York : Orbis Books, 1996); Ivone Gebara, *Longing for Running Water; Ecofeminism and Liberation* (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

23 Christine Delphy, “Rethinking Sex and Gender,” en Darlene Juschka, Hg., *Feminism in the Study of Religion. A Reader* (New York: Continuum, 2001) 411-423. 422.

La *cosmopolis* es el sitio imaginario de la *ekklesia de mu/jeres*, donde las ciudadanas se reúnen para el proceso religioso feminista de *hacer el mundo*. Las prácticas religiosas y políticas de *hacer el mundo* en la *ekklesia de mu/jeres*, como la asamblea decisoria de la *cosmopolis*, tienen que ser guiadas por los valores igualitarios y la visión de justicia y bienestar para todos y todas sin excepción.

Según la visión teórica —pero no la realización histórica— de la democracia, todas las personas que viven en la *cosmopolis* deben tener igual estatus como ciudadanas del mundo y deben poder decidir el futuro de ellas mismas y de sus hijos. En teoría, todas las personas ciudadanas de la *cosmopolis* son creadas iguales en derechos, palabra y poder; son creadas a imagen de Dios. Como asamblea de ciudadanos libres, la *ekklesia de mu/jeres* cosmopolita se ha reunido para imaginar y deliberar el mejor camino de acción en situaciones de lucha concretas. Las feministas en religión tienen que construir organizaciones globales, transculturales y cosmopolitas para articular una espiritualidad sapiencial de ciudadanía global cósmica, y para asegurar el bienestar de todas las personas en el *cosmos/mundo* y en el *cosmos* mismo. Una práctica cosmopolita radical, que es política, espiritual y democrática, no puede permanecer desvinculada e indiferente. Al contrario, su meta es la de permitir a las personas ser árbitros de su propia vida y promover el bienestar de la tierra.

Con la expresión *cosmopolis de mu/jeres*, tengo en mente un concepto heurístico que es parecido al que Chandra Talpade Mohanti ha llamado “la comunidad imaginada de las luchas opositivas del Tercer Mundo”. Ella la imagina como una clase de espacio que provee una base política, en vez de biológica o cultural, para una alianza entre mu/jeres

de todo color, y se aparta de las nociones esencialistas de los feminismos del Tercer Mundo.

Dentro del contexto de los movimientos sociales por el cambio, se puede teorizar la responsabilidad de la *ekklesia de mujeres* por la *cosmopolis* y por toda la creación, no solamente como un espacio virtual y utópico, sino también como un espacio ya parcialmente realizado de igualdad radical, y como sitio de las luchas feministas por transformar las instituciones sociales y religiosas.²⁴

Los movimientos sociales emancipatorios, incluyendo los movimientos liberadores feministas en religión, no luchan por derechos para hacerse masculinos y llegar a ser iguales a los varones de élite. Luchan para lograr derechos, beneficios y privilegios de igual autoridad y ciudadanía, que son legítimamente nuestros pero que nos son negados por los regímenes kyriarcales de la mayoría de las sociedades y las principales religiones del mundo. Respetan luchas particulares al mismo tiempo que forjan solidaridades complejas en las luchas globales en contra de los sistemas interconectados de dominación. Para citar de nuevo a Andrea Smith:

Es obvio que no hay caminos claros a la liberación. . . Hacemos camino al caminar. [Los movimientos populares] crean sus imaginarios políticos al luchar por una liberación sin garantías... Ellos proveen una visión alternativa de la globalización que no se estructura por medio del imperio, sino por medio de principios de cooperación mutua y justicia social. Las estrategias de este tipo de revolución son contextuales, flexibles, cambiantes y

24 Chandra Talpade Mohanti, "Under Western Eyes," en *Third World Women and the Politics of Feminism*, eds. Chandra Talpade Mohanti, Ann Russo, y Lourdes Torres (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1991), 51-80.

abiertas a toda posible alianza. Para citar a una mujer indígena activista, “no puedes ganar una revolución sola y estamos frente a una revolución. Otra cosa sencillamente no nos parece que valga la pena”.²⁵

Sin embargo, cuando comencé a teorizar la *ekklesia* y la *cosmopolis de mul/jeres* como una imagen alternativa y un símbolo democrático radical mediador, no sabía que los movimientos de sufragio ya habían utilizado el símbolo de la democracia como un símbolo religioso-bíblico en su lucha por la justicia. La disertación de Karen Baker-Fletcher, por ejemplo, resalta a Anna Julia Cooper, la educadora y sufragista afroamericana. Argumenta que la igualdad y la libertad no eran simplemente estados físicos para Cooper, sino realidades político-espirituales.²⁶ Ella creía que el progreso democrático era “una sombra de la imagen del Creador” derivada del “valor esencial de la humanidad”. Cooper imaginó un futuro para la humanidad gobernado por los principios de igualdad, libertad y democracia, que eran aspectos ontológicos universales de la naturaleza humana. Ella afirma:

que el progreso en el sentido democrático es una dote humana inherente —una sombra de la imagen del Creador, o si se prefiere, una célula-impulso, el sello universal e inequívoco del Padre de todo.²⁷

25 Andrea Smith, “First Nation, Empire and Globalization,” en Sheila Briggs y Mary McClintock Fulkerson, eds, *The Oxford Handbook of Feminist Theology* p. 328f.

26 Karen Baker Fletcher, *A Singing Something. Womanist Reflections on Anna Julia Cooper* (New York: Crossroad, 1994).

27 Anna Julia Cooper, “Equality of Races and the Democratic Movement,” panfleto privado impreso, Washington, DC., 1945, p. 5 citado por Baker Fletcher.

Anna Julia Cooper entiende la democracia en términos religiosos, y amplía el valor sufragista de la lucha por la plena ciudadanía cuando insiste en que la igualdad y la libertad democráticas son dadas por Dios, capacidades ontológicas inherentes a todo ser humano sin tener en cuenta su raza, sexo, clase o país. En contraposición a las teorías que reclamaban la democracia, igualdad y libertad como propiedad de las razas superiores de la civilización occidental europea,²⁸ Cooper insiste en que éstas eran inherentes al hecho de ser un ser humano, y por lo tanto no podían nunca ser suprimidas. La metáfora clave para Dios en el discurso religioso de Cooper, según Baker-Fletcher, es un “algo cantante” que grita en toda nación reclamando la justicia. Como dice Baker-Fletcher,

Lo que le hace a uno humano es su voz interna, la voz de la igualdad y la libertad que se puede trazar directamente a Dios. La voz de Dios, en este sentido, canta por medio del espíritu humano y llama a la humanidad a la acción, al crecimiento, al desarrollo y a la reforma. Hay movimiento en el acto de la vocalización.²⁹

Aunque la noción de la *ekklesia de mujeres* se teoriza de forma diferente y habla a una situación retórica y un

28 Igual a otras sufragistas y reformadores sociales anglosajones, Elizabeth Cady Stanton era muy condicionada y limitada por su estatus social y su posición de clase. Ella expresó sentimientos anti-inmigrantes al argumentar que el sufragio de mujeres de su propia clase aumentaría el número de votantes anglosajones. También apeló a prejuicios étnicos y raciales cuando dijo: “Mujeres americanas ricas y cultas, si no quieren que las clases bajas de chinos, africanos, alemanes e irlandeses, con sus ideas bajas sobre la mujer, hagan leyes para ustedes, exijan que la mujer también sea representada en el gobierno”. (citado por Barbara Hilkert Andolsen, “*Daughters of Jefferson, Daughters of Bootblacks,*” *Racism and American Feminism* (Macon: Mercer Univ. Press, 1986), 31.

29 Baker-Fletcher, *A Singing Something*, 192-193.

contexto histórico diferente,³⁰ es parte sin embargo de esa tradición feminista, religiosa, democrática y radical. Esa tradición feminista sumergida de agencia religiosa, democrática y radical e interpretación bíblica emancipatoria, que fundamenta mi propio trabajo, ha reclamado y sigue reclamando la autoridad y el derecho de las mu/jeres para interpretar la experiencia, la biblia, la tradición y la religión desde nuestra propia perspectiva y para nuestros propios intereses.

Esta tradición ha insistido que la igualdad, la libertad, y la democracia no se pueden alcanzar si las voces de las mu/jeres no se levantan, no se oyen y no se escuchan en la lucha por la justicia y la liberación para todas las personas, sin tomar en cuenta su sexo, clase, raza, nacionalidad o religión. Esta tradición feminista de la autoridad religiosa de las mu/jeres sigue fragmentada y no siempre ha podido superar las limitaciones y marcos de los prejuicios de su propio tiempo y ubicación social. Sin embargo, su conocimiento crítico y su vitalidad siguen siendo cruciales para las luchas democráticas radicales contemporáneas en la sociedad y la religión.

La igualdad radical de la *ekklesia/cosmopolis de mu/jeres* está fundamentada teológicamente en la creación, en la convicción de que todas las mu/jeres están creadas a imagen de D**s, que cada ser humano es precioso en Sus ojos, y

30 Para una discusión de este contexto teórico, ver por ejemplo, Anne Phillips, *Engendering Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1991); Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992); Joan Cocks, *The Oppositional Imagination. Feminism, Critique and Political Theory* (New York: Routledge, 1989); Mary Lyndon Shanley y Carole Pateman (eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1991).

que todas han recibido dones multifacéticos y poderes de la Sabiduría Divina. En todas nuestras diferencias, las mu/jeres representan lo Divino aquí y ahora porque las mu/jeres están hechas a la imagen y semejanza de D**s. Cada una está hecha a imagen de la Sabiduría Divina, quien han dado dones y ha llamado a cada individuo de forma diferente. La imagen divina no es ni macho ni hembra, ni blanca ni negra, ni rica ni pobre, sino multicolor, multi-genérica y más.

Como un pueblo ricamente dotado, la *ekklesia de mu/jeres* actúa en nombre de la comunidad-mundo, la *cosmopolis*, en la cual los identificadores religiosos, raciales, sexuales y de clase ya no implican ni legitiman las diferencias de estatus y las relaciones kyriarcales de dominación y subordinación. Como un pueblo peregrino, la *ekklesia de mu/jeres* puede fracasar una y otra vez, pero sigue luchando, sigue viviendo en plenitud y realiza su llamado a ser la sociedad cosmopolita, democrática y radical en proceso.

Tal comprensión de la *ekklesia de mu/jeres* imagina la sociedad y la religión como una comunidad recíproca de apoyo, una alianza dinámica de iguales. Su principio y horizonte es una visión y movimientos democráticos y radicales, que crean una comunidad en diversidad, solidaridad, igualdad en libertad y amor, una comunidad mundial que valora al otro precisamente por ser el otro.

El imaginario de la *ekklesia/cosmopolis de mu/jeres* significa no solamente plenitud de ser e inclusividad completa, sino también multiplicidad dinámica y convergencia de muchas voces diferentes. En términos cristianos, se presagia en la imagen de Pentecostés, donde personas de diferentes regiones y culturas pudieron entender el Espíritu en

E. SHÜSSLER FIORENZA: PODER, DIVERSIDAD Y RELIGIÓN

su propia lengua, una imagen que invita a las mu/jeres cristianas en el poder del Espíritu a luchar juntas con mu/jeres de otras religiones y creencias por la realización de la *cosmopolis de mu/jeres*, el mundo alternativo de D**s, de justicia y bienestar.

[Traducido por R. Mooney]