

Teología feminista en Chile: actores, prácticas, discursos políticos*

Antonieta Vera Gajardo**

Angélica Valderrama Cayumán***

Resumen

Este artículo presenta los resultados más relevantes de una investigación de carácter etnográfico y exploratorio que, tomando como enfoque la teoría política feminista, se propuso conocer las prácticas y discursos contemporáneos de teólogas feministas en Chile. El cuerpo del texto se divide en dos partes. La primera sitúa brevemente la problemática en términos políticos e históricos. La segunda parte expone los resultados de la investigación a partir de algunas problemáticas claves en el discurso de las teólogas: los “malestares ecuménicos”, la autonomía institucional y la construcción de espiritualidades feministas.

Palabras clave: Teología, Feminismo, Discursos, Espiritualidades Feministas.

* Recibido el 3 de diciembre de 2015, aceptado el 3 de marzo de 2017. Antonieta Vera Gajardo fue la investigadora responsable de esta investigación. Su aporte en este artículo es teórico, metodológico y analítico. Angélica Valderrama fue la asistente de la investigación señalada. Su aporte a este artículo es de sistematización y apoyo en la estructura y análisis.

** Académica de la Escuela de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y del Centro de Estudios de Género y Cultura (CEGECAL) de la Universidad de Chile. antonetavera@u.uchile.cl

*** Estudiante de periodismo, Universidad de Santiago, Chile. angelicavalderamac@gmail.com

Feminist Theology in Chile: Agents, Practices, Political Discourses

Abstract

This article presents the main results of an investigation in terms of exploratory and ethnographic nature that, on feminist political theory approach, was expected to recognize the practices and discourses of contemporary feminist theologians in Chile. The body of the text is divided into two parts. The first part briefly situates the problematic political and historical terms. The second part presents the research results from some key issues in the discourse of the theologians: the "ecumenical malaise" institutional autonomy and the construction of feminist spiritualities.

Keywords: Theology, Feminism, Discourses, Feminist Spiritualities.

Introducción

Frente al declive del catolicismo en América Latina en general y en Chile en particular, autores como Parker (2005) sostienen que esto no se debería a un aumento del ateísmo, sino a la deserción “simbólica y silenciosa” de la institución eclesial y a nuevas dinámicas interculturales que lejos de propender a la irreligiosidad, han ido constituyendo un nuevo pluralismo religioso (prácticas *new age*, cultos orientalistas, chamanismos étnicos, teologías diversas) que “contestan a las religiones instituidas y racionalizadas” (Parker, 2005:51). En ese marco, destaca el poco (re)conocimiento –en el ámbito académico teológico y en las ciencias sociales– del trabajo que las teólogas feministas han elaborado en los últimos cuarenta años (Azcu, 2009). Aquello parece reforzarse por el hecho de que, a pesar que estas teologías reconocen en el movimiento feminista una de sus fuentes de desarrollo, el intercambio con el feminismo secular a nivel militante y académico, ha sido escaso y/o problemático (Badran, 2009; Fernández y Muñoz, 2010; Aquino y Támez, 1998).

El presente texto recoge los resultados más relevantes de una investigación¹ de carácter cualitativo, etnográfico y exploratorio que se propuso conocer los discursos de teólogas feministas que, desde los años ochenta en Chile, se organizaron de manera colectiva tanto para tematizar el autoritarismo de las instituciones religiosas, como para desarrollar propuestas alternativas de espiritualidad.

La recolección de datos se realizó a partir de: a) diez observaciones participantes en ritos, talleres y/o conversatorios liderados por teólogas durante el año 2014; b) ocho entrevistas a teólogas que participan de grupos autónomos en las ciudades de

¹ “Teólogas feministas en Chile: instituciones religiosas, espacios ecuménicos y discursos de género en disputa”. Concurso de fondos internos Universidad Alberto Hurtado, Chile.

Santiago y Talca²; c) un corpus documental sobre ritos y talleres bíblicos que incluyó blogs, material de trabajo de los talleres y el tiraje completo de la Revista “Conspirando” (RC); d) dos sesiones de devolución realizadas en Santiago y Talca.

El análisis de discurso interpretó esta práctica religiosa alternativa en tanto activismo feminista.

La primera parte del texto historiza el desarrollo de la teología feminista en América Latina, poniendo especial énfasis en su historia compartida con la teología de la liberación. La segunda parte expone los resultados más relevantes de la investigación. Finalmente, la conclusión propondrá algunas preguntas críticas en torno a esta memoria feminista.

1. Teología, política y conocimiento.

Con cuatro décadas de historia, las teologías feministas se han desplegado en corrientes diversas³ que confluyen en la necesidad política y epistemológica de visibilizar las experiencias heterogéneas de las mujeres como sujetos de producción teológica.

Lejos de aislada, la problemática de la invisibilidad en el pensamiento y en el lenguaje constituye una de las reflexiones claves de la teoría política feminista. Las epistemologías del “punto de vista” han sostenido que aquello que en la producción moderna de conocimiento ha sido concebido como “objetividad” o “neutralidad” corresponde al privilegio epistemológico de un punto de vista sexuado no marcado como tal y que se piensa a sí mismo como universal (Haraway, 1995; Harding, 1987). Las

² Aunque históricamente han existido otros grupos autónomos de teología feminista, nuestros antecedentes nos permiten sostener que actualmente son sólo estos los grupos activos. Es importante destacar, sin embargo, la existencia en Santiago del grupo ecuménico *Tal como eres* (Cristianos por la Inclusión de la Diversidad sexual) fundado el 2012 y en el que también participan teólogos/as.

³ Ver: *Mujeres haciendo teologías* realizados por las teólogas de Teologanda (Azcuy, Di Renzo & Lértora 2007; Azcuy, Mazzini & Raimondo, 2008; Azcuy, García & Lértora, 2009; Azcuy, Bedford, y Palacio, 2013).

experiencias de “los diferentes”⁴ constituyen así, un territorio impensado al que se le niega el acceso al estatuto de universalidad. Según Varikas (2006) y Scott (2001), es ese lenguaje impensado el que será necesario inventar, ya que si bien la experiencia no es algo “verdadero” en sí mismo, para transmitirla es necesario desafiar el **poder de nombrar** del lenguaje dominante.

La emergencia y desarrollo de la Teología Feminista Latinoamericana (TFL) deben comprenderse en el contexto de los nuevos movimientos sociales, la recepción de los escritos de los años setenta de las teólogas feministas europeas y estadounidenses de la “primera generación” (como Mary Daly, Radford Ruether o Schüssler Fiorenza), el cambio religioso que señala el nomadismo desde las instituciones tradicionales hacia nuevas espiritualidades y –especialmente– a partir de la reflexión crítica en torno al androcentrismo de la Teología de la Liberación (TL) (Aquino & Támez, 1998; Ress 1995; Azcuy, García & Lértora, 2009; Raimondo & Mazzini, 2008; Vuola, 2001).

Tanto Támez (1998) como Gebara (1993) han propuesto un esquema de tres momentos de desarrollo de la TFL (no necesariamente excluyentes ni evolutivos) que Ress (2012) –a su vez– propone combinar.

En un primer momento –los años setenta⁵–, Támez (1998) y Vuola (2001) sostienen que el compromiso político de la TL con los pobres del continente, su metodología basada en la educación popular y su “ecumenismo práctico” (Vuola, 2001) marcarán la emergencia de la TFL. Gebara (1993) afirmará que a pesar de que en esta época no existió gran intercambio con las organizaciones feministas latinoamericanas, las teólogas reconocerán en el

⁴ La pregunta “diferente a qué” o “según quién” revelaría justamente que es la experiencia dominante (paradigmáticamente masculina-blanca-heterosexual-propietaria) la que ha decidido qué es “igual/universal” y qué es “diferente/particular” en la modernidad (Varikas, 2006).

⁵ Época determinada –entre otras cosas– por las dictaduras latinoamericanas, el discurso de justicia social de la Conferencia de Medellín (1968) y la emergencia de las Comunidades de Base (CEBs).

feminismo secular las herramientas para una concientización de la opresión de las mujeres como sujetos históricos.

En un segundo momento –los años ochenta⁶–, activistas cristianas y teólogas comienzan a no conformarse con la mera inclusión implícita de las mujeres en la categoría neutral “pobres”⁷. Tales críticas no habrían sido aceptadas entre los teólogos, que en el mejor de los casos se mostraron receptivos a los discursos sobre “la mujer” o “lo femenino”⁸, pero rechazaron sistemáticamente el feminismo teológico y secular al cual estas mujeres se vincularán más decididamente⁹.

Vuola (2001) y Aquino (1998) sostienen que este rechazo se debería fundamentalmente a dos discursos de los teólogos de la liberación que (tal como lo han indicado los estudios en torno a la interseccionalidad) remiten a una economía del miedo históricamente reiterativa en la representación del feminismo (Crenshaw & Bonis, 2005; Vera, 2014): **el feminismo separatista** (relato

⁶ En la que se despliega la persecución de la TL por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano.

⁷ Según Vuola (2001), el romanticismo y la neutralidad de la categoría “pobre” entre los teólogos de la liberación, implicó que “el pobre” no fue considerado un ser reproductivo ni con género. Esto redundó en una ética sexual inconsistente frente a conflictos como la violencia de hombres pobres hacia mujeres pobres o frente a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres pobres. Vuola se pregunta entonces: las mujeres pobres ¿son realmente sujetos para la teología de la liberación?

⁸ El trabajo de teólogos de la liberación como Leonardo Boff y Enrique Dussel es ejemplo de aquello. Vuola señala que en ambos casos, la cuestión de las mujeres no sólo es pensada como un tema entre otros y no “como un reto epistemológico a la forma de hacer teología” (2001:152), sino que a partir de un uso mistificador de la categoría “mujer”. Así, aunque Vuola destaca de Boff su defensa de la ordenación de mujeres y su crítica a la Iglesia Católica como institución autoritaria y sexista, sostiene que tanto él como Dussel comparten la concepción de género de la Iglesia hegemónica: el binarismo cuerpo-mente y la reificación de “lo masculino” y “lo femenino” a partir de la cual “la mujer” queda definida como “opuesta” y “complementaria” al varón.

⁹ Aunque también persistirán actitudes dubitativas entre teólogas, prefiriéndose muchas veces acepciones como “teología desde el punto de vista de las mujeres” (Ress, 2012:19).

según el cual si las mujeres insisten en las reivindicaciones “secundarias” del género, estarían dividiendo al movimiento o traicionando “la causa “principal”) y **el feminismo extranjero** (el feminismo sólo reflejaría los intereses de las mujeres blancas de clase media y constituiría, por lo tanto, una expresión del neocolonialismo del Primer Mundo sobre las mujeres pobres y oprimidas del Tercer Mundo). Según Aquino (1998:28), estos argumentos mostraban simplemente la ignorancia con respecto a la tradición feminista latinoamericana y una actitud autoritaria en relación a la capacidad de “autonombrarnos desde nuestras propias raíces históricas”.

En cuanto a la tarea hermenéutica de este periodo, las teólogas se concentran en buscar “el rostro materno de Dios”, reivindicando virtudes tradicionalmente vinculadas a “lo femenino”. Así, la teología feminista se acercará a veces a las propuestas marianistas de la TL que reivindicaron a María en tanto figura maternal poderosa. Gebara llamará a este segundo momento “la feminización de los conceptos teológicos” designando con ello una tarea que si bien logra cierto agenciamiento, mantendría los términos patriarcales a partir de los cuales se produce teología. Según Fernández & Muñoz (2010), gran parte del quehacer actual de las teólogas del continente se seguiría concentrando en este “esfuerzo de estirar los conceptos teológicos para acercarlos a lo femenino” (Fernández & Muñoz, 2010:72).

Sin embargo, entendiendo que “la regulación sexual de la vida de las mujeres ha sido el elemento que confirió coherencia a la teología” (Althaus-Reid, 2005:58), teólogas como Vuola (2001) y Althaus-Reid (2005:71) criticarán la representación marianista de “la mujer pobre” como fuerte, decente y asexuada madre cristiana, expresión de “la heterosexualidad de armario” del catolicismo progresista. Althaus-Reid sostendrá que considerando los efectos performativos de esta representación en las biografías de las mujeres pobres latinoamericanas [“raramente vírgenes, porque pobreza en Latinoamérica significa condiciones atiborradas de violencia y promiscuidad” (2005:75)], la teología

feminista debiese problematizar esta mariología que depende de la figura de una “mujer sin vagina” (Althaus-Reid, 2005:61): “María máquina” (Althaus-Reid, 2005:55).

Támez y Gebara consignan un tercer momento que iría desde los años noventa en adelante.¹⁰ Gebara llamará a este tercer momento “ecofeminismo holístico”, perspectiva de la cual ella misma se considera exponente y que según Fernández y Muñoz (2010) sería el enfoque más utilizado por la TFL en los espacios autónomos. Para Gebara, se trataría de pensar en una realidad trinitaria a partir de la cual los seres vivos somos misteriosamente múltiples y uno al mismo tiempo (Carman, 2009). A su vez, el “atrevimiento hermenéutico” (Seibert, 2015) de este momento consistirá en recuperar la “memoria corporal [como] lugar teológico donde se revela y habita Lo Sagrado” (Fernández y Muñoz, 2010:73), cuestión que permitiría a las mujeres modificar su lugar de acción en la historia (Carman, 2009).

Durante el año 2014, se desarrolló un debate entre teólogas feministas latinoamericanas con el objeto de reflexionar sobre una cuarta etapa de la TFL que abarcaría el periodo 2000-2010. Tratándose de un documento aún en proceso (Ress, 2014)¹¹, es importante consignar que la TL deja de ser un interlocutor relevante y que existe en cambio un diagnóstico generalizado con respecto a la falta de un recambio generacional entre las teólogas.

Finalmente, un último elemento clave para comprender las condiciones materiales en las cuales se desarrolla la TFL hoy, corresponde al control de la producción teológica. Esto se expresaría fundamentalmente en la infantilización, estigmatización y consecuente precariedad laboral de las teólogas en instituciones religiosas y/o académicas (Aquino, 1998; Azcuy, 2003; Fernández & Muñoz, 2010; Ress, 2012). En estas condiciones, Fernández & Muñoz sostienen que la autocensura se ha transformado en una

¹⁰ Época marcada por la caída de los socialismos en Europa, la derrota de los sandinistas en Nicaragua, el avance del Pentecostalismo en el continente y el estancamiento de las CEBs y de la TL.

¹¹ Agradecemos a Judy Ress por facilitarnos la lectura del documento.

estrategia de sobrevivencia para aquellas que han optado por permanecer en estas instituciones.

Otro grupo de teólogas, sin embargo, optará por espacios autónomos. Esta separación hará emerger desconfianzas y asimetrías de poder entre teólogas, situación frente a la cual las autoras proponen reemplazar la categoría “teología feminista” por “quehacer teológico”, con el objeto de “validar las nuevas geografías que las mujeres hemos buscado para nosotras y nuestros discursos de lo sagrado” (Fernández & Muñoz, 2010:11).

Es específicamente sobre los discursos y prácticas construidos en estos espacios autónomos del quehacer teológico en Chile, que exponemos los hallazgos de la presente investigación.

2. “Éramos arrozito no más”¹²: Teología feminista en Chile

a) ¿Quiénes son las teólogas feministas?

Las teólogas entrevistadas en Santiago y Talca, son mujeres que en su mayoría bordean los sesenta años y que pertenecen o han pertenecido a las Iglesias Católica Romana, Luterana y a las Asambleas de Dios. Algunas de ellas fueron religiosas, otras pastoras. La mayoría son chilenas y otras europeas o estadounidenses que residen en Chile desde hace décadas. Fueron mujeres políticamente comprometidas en las revoluciones y luchas contra las dictaduras que se sucedieron en América Latina durante los años setenta y ochenta.

Coincidiendo con las características de la primera y segunda fase de la TFL, durante esta época ellas encontraron en la TL una alternativa a la Iglesia tradicional, cuya jerarquía se alejaba de la realidad de las comunidades con las que trabajaban cotidianamente: las CEBs, los cuáqueros, el Centro de Reflexión

¹² En Chile, el arroz es el acompañamiento de la carne en un plato o lo que hace aumentar las sopas y legumbres.

Pastoral (CRP), la Sociedad Misionera de San Columbano, Maryknoll¹³, entre otras.

Estas experiencias marcan el desarrollo de una identidad en la que “mujer creyente” y “mujer de izquierda” se vuelven indisociables:

Cantábamos el credo Nicaragüense (...) La caminata de San José obrero era la marcha del primero de Mayo (...) No había diferencia entre fe y política (...) Y en el CRP (...) llegaba la gente de los partidos (...) Izquierda Cristiana, PS, PC, MIR (...) Porque, evidentemente (...) ¡había que esconder a cantidad de gente! (E4).

Durante el segundo momento de la TFL, las teólogas desarrollarán simultáneas críticas al androcentrismo de la teología de la liberación y de los movimientos de izquierda en los que habían participado:

Los grandes teólogos de la liberación (...) no tenían ojo (...) Si uno hacía ahí una pregunta [sobre las] mujeres, lo descartaban, no era importante, lo importante eran ‘los pobres’ (E1).

De repente nos juntamos las mujeres compartiendo que yo creo que todas habíamos sido abusadas, violadas, todas de un sandinista (...) sin que lo hayamos denunciado (...) nos dio vergüenza (...) Los machos tan machos y cuando las mujeres lo querían denunciar, claro, era siempre que ‘si tú vas a denunciar vas a dividir el movimiento’(E8).

¹³ Las religiosas de Maryknoll llegan a Santiago en los años cincuenta invitadas por el Cardenal José María Caro a colaborar en algunos colegios parroquiales. En 1978, la Asamblea General de la Congregación plantea considerar a las mujeres como tema prioritario. Así, las hermanas Geraldine Doiron y Helen Carpenter comienzan a trabajar en la comuna de Lo Prado, en talleres de salud mental desde un enfoque feminista (Cabezas, 2005).

Tanto la exclusión de “la mujer pobre” de la categoría “pobres” como la idea de que denunciar la violencia es sinónimo de deslealtad al “dividir al movimiento”, revelan las inconsistencias de un discurso que se entiende “neutro” en términos de género. En ambos casos se constriñe a las mujeres a elegir entre dos identidades: “mujer” o “pobre”, “feminista” o “sandinista”. Esta **situación existencial interseccional** ha sido ampliamente registrada en la historia del feminismo¹⁴: se trataría de una “dimensión particular de la desposesión” (Crenshaw & Bonis, 2005:61) que obliga al individuo a separar su energía política entre dos proyectos supuestamente antagonistas. Aquello demuestra tanto una pobreza de herramientas políticas y conceptuales como la transversalidad de las ansiedades androcéntricas en comunidades cuyos proyectos –aun siendo de orden emancipador y/o revolucionario– no logran evidenciar el efecto político contradictorio de “la neutralidad”.

El desarrollo de lo que nuestras entrevistadas llaman “conciencia feminista” permitió ir verbalizando estas críticas. Así, si bien algunas sintieron inquietudes de esta índole desde niñas, **la mayoría afirma haber llegado al feminismo a partir de la teología.**¹⁵

Será durante los años ochenta y principios de los noventa que se conformarán tres de los cuatro grupos a los que pertenecen las teólogas entrevistadas¹⁶ y que constituyen los espacios más duraderos en el desarrollo de la teología feminista en Chile. Esta simultaneidad epocal sumada a su convergencia en torno al

¹⁴ Por el feminismo negro y chicano de los años 70’ en Estados Unidos (Pratt, 1993; Hill Collins, 2009), por las feministas de izquierda en los tiempos de las dictaduras latinoamericanas (Kirkwood, 1986) o actualmente, por el feminismo musulmán en Francia (Boutelja, Hamel & Delphy, 2006).

¹⁵ Entre nuestras entrevistadas, los nombres que más se repiten como influencias en este sentido, son los de Ivone Gebara, Elizabeth Schüssler Fiorenza y Rosemary Radford Ruether.

¹⁶ Los cuatro grupos son ecuménicos y están integrados por teólogas y no-teólogas.

Centro Ecu­mé­ni­co Die­go de Me­de­llín (CEDM)¹⁷, ha im­pli­ca­do una re­la­ción de co­la­bo­ra­ción so­steni­da en­tre es­tas mu­je­res has­ta el día de hoy.

En 1983, se con­for­ma en San­tiago el “Pro­gra­ma Teo­lo­gía des­de la mu­jer” del CEDM (Seibert, 2010:31). Éste ad­qui­ere una for­ma sis­te­má­ti­ca a par­tir de 1991, con la or­ga­ni­za­ción de las “Se­ma­nas de Teo­lo­gía Fe­mi­nis­ta” que se de­sar­rol­lan de ma­ne­ra in­in­ter­rum­pi­da has­ta el día de hoy.¹⁸

Por su par­te, a fi­nes de los ochenta en Talca, un grupo de mu­je­res comi­en­za a reu­nir­se para com­par­tir sus pre­o­cu­pa­cio­nes en to­rno a la dic­ta­du­ra:

Habían muchas vecinas, ahí en la población Calaf (...) que tenían mucho miedo, no tenían con qué parar la olla. Entonces (...) dijeron ‘oye por qué no nos juntamos con las mujeres y hacemos alguna cosa’ (...) Y la única forma que se les ocurrió: que cada una llevara un pedacito de arpillera (...) Empezaron en una plaza en donde habían neumáticos viejos y ahí en los neumáticos se sentaban, a la hora de siesta, a la hora del solcito, se sentaban a bordar (E6).¹⁹

Es­tas mu­je­res se or­ga­ni­za­rán y en 1991 con­for­ma­rán la Co­poración de Apoyo y De­sar­rol­lo In­te­gral de la Mu­jer Do­mo­dungu. Allí exis­te el “Pro­gra­ma de Teo­lo­gía des­de la Per­spec­ti­va de Gé­ne­ro Relmu”²⁰, cuyas in­te­gra­ntes

¹⁷ “Un espacio de diálogo e interacción ecuménica creado por un grupo de personas católicas y evangélicas en 1982” (CEDM, 2015).

¹⁸ El CEDM también impartió desde el 2007 hasta el 2010 el *Diplomado de Género y Teología*.

¹⁹ Bacic afirma que “Chile fue precursor del uso político-social de denuncia a través de la arpillera” (2008:21). Efectivamente, en contexto de dictadura, grupos de mujeres en distintas partes del país se reunían al alero de la Iglesia Católica para crear estas obras textiles que terminaron configurando una tradición de la resistencia.

²⁰ Las integrantes sostienen: “nosotras valoramos nuestras raíces tanto cristianas como indígenas (...) Esto explica el nombre Mapuche de nuestra organización

(autodenominadas “teólogas populares”) realizan Talleres de Lectura Bíblica desde 1993.

En 1991 también se funda el colectivo ecofeminista “Conspirando”, el más conocido de los grupos a nivel latinoamericano. En marzo de 1992, aparece el primer número de Conspirando. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología, la cual fue publicada ininterrumpidamente hasta el año 2009.²¹ Junto con ello, entre las actividades desarrolladas por este colectivo a lo largo de su historia, cabe destacar los “Jardines compartidos”²² (1997-1998) y las “Escuelas Anuales sobre Espiritualidad y Ética Ecofeminista” (2000-2006).

Por último, y a partir de los conflictos de poder vividos por dos pastoras de las Asambleas de Dios, en el año 2011 se funda en Santiago el colectivo “Red del Camino Agar”, el cual se propone “abrir espacios de liberación, a mujeres, que (...) estén experimentando (...) opresión religioso-patriarcal” (Colectivo Agar, 2015). Las integrantes del colectivo (actualmente el más activo dentro del movimiento feminista) son a su vez activas participantes de los talleres que imparte el Programa Género y Teología de CEDM.

En términos teóricos, se percibe la influencia del ecofeminismo en la trayectoria de la mayoría de nuestras entrevistadas. Sin embargo, también hay quienes no se sienten

Domodungu [“Voz de mujer”] y de nuestro programa Teología desde la Perspectiva de Género *Relmu* que significa Arcoiris” (Relmu, 2015).

²¹ Tanto el desplazamiento de sus integrantes como la dificultad en conseguir recursos económicos, obligaron al colectivo a cerrar su casa y su revista. Sin embargo, hasta el presente año (2015) el colectivo sigue operativo en una oficina del CEDM.

²² Se trató de tres instancias de formación realizadas en distintas ciudades de América (Santiago-Chile, Washington-Estados Unidos, Recife-Brasil) que reunieron a más de cincuenta mujeres cada vez y que fueron co-organizados con WATER (Alianza de mujeres para la Teología, la Ética y la Religión) (Ress, 2012:135). Según una de nuestras entrevistadas, se trató de un “proyecto de formación nómada” orientado a mujeres que ya tenían cierto conocimiento teológico, pero que no les interesaba la formación tradicional de las universidades (E8).

interpretadas por este enfoque ya sea porque “en la búsqueda de nuevos paradigmas [las ecofeministas] dejan un poquito atrás la tradición judeocristiana” (E1), por cierta concepción esencialista y “estereotipada [que] sigue homologando mujeres con lo femenino” (E7) o por un “orden de prioridades” que privilegiaría la lucha ecologista por sobre “nuestros derechos como mujeres” (E2).

Tanto el debate actual entre las teólogas latinoamericanas (Ress, 2012, 2014) como nuestras observaciones en terreno nos permiten sostener que existe una toma de conciencia de estas críticas por parte de las ecofeministas. Sin embargo, esto no parece haberse traducido ni en un conflicto abierto ni en nuevas agendas de trabajo que incorporen tales críticas.

En relación a su formación, la mayoría de las teólogas de estos espacios autónomos ha seguido estudios formales en instituciones académicas y/o religiosas (Universidades Católicas y Seminarios Teológicos Evangélicos). Otro grupo se ha formado en los mismos espacios autónomos (talleres, escuelas, seminarios nacionales e internacionales). Será en el marco de encuentros con otros/as teólogos/as y académicos/as en los que sólo se reconocía como “teólogas” a aquellas formadas en la academia, que surgirá la necesidad de reivindicar esta formación alternativa a partir de la autodenominación “teólogas populares”:

Mis compañeras han tenido unos quince años así de formación, pero nunca formal (...) Algunas yo creo que hubieran querido, pero ¿dónde?, una vez que tú abres los ojos estás más crítica (...) Yo no aconsejaría a alguien con (...) una visión así que estudiara en la Católica, por ejemplo (...) Es mejor tomar iniciativas propias (E1).

La censura institucional y la precariedad laboral han configurado un escenario de disputa política entre las teólogas que ejercen en la academia y aquellas que lo hacen en espacios autónomos. Así, en tanto estrategia de autorepresentación, la categoría “teóloga popular” promovería (de una manera coherente que permite resolver el potencial conflicto interno)

reconocimiento y legitimidad de los espacios de formación
construidos en autonomía.

b) Malestares ecuménicos

Desde su emergencia a fines de los años ochenta, la “marca ecuménica” de la teología feminista autónoma en Chile se expresa en un diálogo interreligioso sostenido fundamentalmente entre mujeres católicas (la mayoría), luteranas, judías y pentecostales. Esta heterogeneidad de orígenes religiosos es –sin embargo– sugerente al momento de identificar el carácter reiterativo de ciertas experiencias:

Estábamos tratando de hacer nuestras propias liturgias, pero siempre teníamos que llamar un sacerdote para hacer la misa (E5).

Me acuerdo haberme trezado en una discusión con quien era el decano (...) Le dije, ‘oiga yo quiero hacer un trabajo sobre las mujeres’ (...) porque (...) me estoy dando cuenta de lo frustrante que resulta para las mujeres estudiar acá (...) saben que por más estudios que tengan nunca van a poder ser pastoras (E2).

Siempre el Evangelio es referente a los dones de los varones (...) yo siempre he dicho que la mujer en la Iglesia...éramos arrocito no más (E6).

No seguí con el tema académico por machismo (...) El argumento oficial era que había un hombre que tenía dos hijas y era el proveedor de la familia (...) que a él le iban a dar la pega. Entonces yo fui a protestar ‘yo tengo un marido, dos hijos y es lo mismo, con la diferencia de que yo sí tengo cinco años de experiencia en este trabajo’ (E8).

Las religiones se apropiaron de nuestros cuerpos y nos castraron hija linda, a las que somos más viejas nos castraron, esa es la verdad (E2).

Este tipo de testimonios da cuenta de la transversalidad de experiencias de exclusión, autoritarismo, invisibilización, infantilización, represión sexual y censura vividas por estas mujeres en instituciones eclesiales y académicas. Proponemos la noción **malestares ecuménicos**²³ para dar nombre a esta transversalidad entre distintas adscripciones religiosas, situación a partir de la cual **el ecumenismo deviene una estrategia colectiva para habitar la autonomía en tanto margen institucional**.

c) Autonomía: “ni teólogas ni feministas”

Los “malestares ecuménicos” confluirán en la decisión de autonomía de la academia y de las instituciones religiosas chilenas. Este éxodo no implicará –sin embargo– un quiebre total, sino que más bien el desarrollo de un “quehacer de frontera” (E8).

El debate en torno a la autonomía (de los partidos políticos de izquierda) también ocupaba al movimiento feminista chileno de aquellos años (Kirkwood, 1986). Sin embargo y tal como lo sostienen Ríos, Godoy y Guerrero (2004), durante los ochenta este conflicto será subsumido en función de un objetivo común: derrotar la dictadura. No será sino hasta los noventa, cuando comienzan los procesos de negociación con el régimen militar, que este conflicto re-emergerá entre “feministas institucionales” y “autónomas”.²⁴

²³ El cardenal Walter Kasper ha utilizado la expresión “malestar ecuménico” para referirse a la incomodidad con “la comunión incompleta”: “cuanto más nos acercamos (...) tanto más dolorosa es la experiencia de que todavía no estamos en plena *communio* recíproca” (2008:87). El uso que proponemos de la noción “malestares ecuménicos” difiere de aquella, ya que si bien la cercanía producida por el diálogo entre teólogas también visibiliza experiencias heterogéneas de fe, estas diferencias no provocan ni malestar ni vivencia de “comunidad incompleta”. Casi al revés, el diálogo interreligioso permitió visibilizar un malestar (que poco tenía que ver con los diferentes orígenes religiosos) y con ello, promover una nueva comunión entre mujeres creyentes.

²⁴ Es decir, entre aquellas feministas (en general pertenecientes y/o simpatizantes de los partidos de la Concertación) que optaron por la estrategia de influir en las agendas públicas a partir de su transformación en agentes del nuevo Estado

Destacando la relativa semejanza de la pugna en torno a la autonomía institucional, tanto entre feministas seculares como entre teólogas feministas, cabría preguntarse por qué esa confluencia no produjo un encuentro más robusto y sostenido entre “autónomas”.

A nivel latinoamericano, Aquino (1998) ha identificado una falta de afiatamiento entre TFL y los movimientos feministas. Ress coincide al sostener que generalmente “las feministas critican al ecofeminismo por ser tan ‘eco’ y no demasiado ‘feminista’”(2012:144). En el caso chileno, si bien el feminismo aparece como un “parentesco político”, también se revela una mutua desconfianza:

No pertenecemos ni a las teólogas ni a las feministas (...) Es decir que todas nos miran con un poco de sospecha (...) En el movimiento feminista (...) si te aceptan la teología es porque eres buena gente (E8).

Ateas, agnósticas (...) están marcadas éticamente por esa misma teología patriarcal que nos marcó a nosotras (...) Aquí en Chile (...) ime encuentro con (...) un resentimiento contra quinientas mil feministas! (...)¿cómo aunai fuerza si mantenís resentimientos que vienen de hace cuarenta años? (...) Y yo he escuchado a teólogas acá (...) ‘no que ésas son feministas políticas’, ‘que las de allá son feministas de otro tipo’ (...) O sea ¿nosotras seguimos siendo las redentoras porque somos teólogas feministas? No po, si aquí no estamos para salvar a nadie ni que nos salven (E2).

Yo creo que [las feministas] todavía se quedaron en que (...) la religión es el opio del pueblo (...) No han captado lo que significa una mujer integrada en su potencialidades de espiritualidad y de cuerpo (...) [porque] se te acaba el

democrático y las feministas (en general comunistas y anarquistas) que desconfiando de las políticas neoliberales implantadas por este Estado, optan por el activismo fuera del sistema político formal. Este conflicto implicará un quiebre del movimiento a fines de los noventa (Ríos, Godoy & Guerrero, 2004).

partido iy te vai al hoyo! (...) Cuando tú dices (...) que eres teóloga dicen: ‘uhh esta hueona’ (...) todos los prejuicios y estereotipos vinculados al ser teóloga (...)¿Por qué tengo que esconder que soy teóloga? Yo siento que soy extremadamente revolucionara en muchas más cosas que las feministas políticas (E4).

Así, parece ser que si el conflicto entre teólogas pasa más bien por la cuestión **institucionalidad/autonomía**, entre feministas seculares y teólogas el debate parece focalizarse en la problemática asociación entre “**feminismo**” y “**religión**”. En efecto y tal como lo señala Badran (2009), los feminismos “occidentales” se han caracterizado históricamente como movimientos seculares e incluso antirreligiosos, lo que ha implicado que los “feminismos religiosos” no hayan logrado gran visibilidad e influencia en sus sociedades.

Este conflicto y los estereotipos que de él emanan, explicaría que debates confluyentes en torno a la autonomía, la interseccionalidad, el carácter generizado de la experiencia, etc. no se hayan traducido en un trabajo conjunto sólido entre teólogas feministas y feministas seculares. Los testimonios nos permiten sugerir que las teólogas se han sentido evaluadas por las feministas seculares en relación a su necesidad de espiritualidad, cuestión que, a su vez, las teólogas perciben como un vacío del feminismo secular.

La falta de una alianza fuerte entre teólogas feministas y feministas seculares señalaría una pérdida de recursos para ambos grupos: para las teólogas, la integración en un movimiento con un acervo de herramientas políticas y conceptuales que desbordan (y por lo mismo tienen el potencial de renovar) los debates y prácticas teológicas. Para las feministas ateas y/o agnósticas, la pérdida de aliadas que –tal como señala Vuola (2001)– manejan un lenguaje crítico en torno a espiritualidad y sexualidad no sólo pertinente sino que también necesario en un contexto como el latinoamericano, culturalmente marcado por códigos católicos de honor y vergüenza que, más allá de las adscripciones religiosas

formales, tienen efectos performativos en términos de relaciones de género (Radcliffe & Wetswood, 1999).

Finalmente, si bien la autonomía permitió a las teólogas construir espacios libres de tuteladas institucionales y normatividades feministas, actualmente ésta también se ha revelado como parte de una crisis. Efectivamente, el financiamiento que diversas agencias internacionales entregaron durante los años ochenta y noventa (el cual permitía la autonomía económica de las instituciones nacionales) ha disminuido considerablemente en la actualidad. Esto ha tenido dos consecuencias fundamentales. Por una parte, se debilita la sistematicidad de la formación recibida por mujeres populares (Seibert, 2010). Por otra parte, la precarización laboral de las teólogas desemboca en una búsqueda de otras fuentes de sustento económico que implican dividir energías y/o movilizarse geográficamente. Esto atentaría contra la realización de actividades y la producción intelectual.

La autonomía también es pensada de manera autocrítica en relación a la percepción de un cierto aislamiento. El haber preferido “*quedarse en espacios protegidos*” (E2) o salir de las iglesias, deja abierta la pregunta: “¿cómo (...) haces el tiraje a la chimenea para que esas que se quedan dentro tengan la posibilidad de escuchar algo distinto?” (E4).

Así, la precariedad económica y el aislamiento serán elementos que las teólogas identifican como antecedentes importantes al momento de diagnosticar su falta de recambio generacional.

Sin embargo, en medio de esta crisis, estas mujeres afirman que lo que aquí hemos llamado “malestares ecuménicos” y que motivó su salida de los espacios institucionales, sigue existiendo. En esa medida, proponemos comprender el trabajo ritual y hermenéutico que estas mujeres han realizado por tres décadas como activismo feminista y, simultáneamente, como antecedente y expresión del cambio religioso contemporáneo.

d) Espiritualidades feministas: hermenéuticas y ritos alternativos

La mayoría de las teólogas no se identifica con la categoría *New Age*: cuando emergió en sus entrevistas, generalmente fue asociada a una espiritualidad individualista y autocomplaciente. Ahora bien, si la categoría *New Age* no se corresponde ni con una Iglesia ni con una doctrina definida, sino que más bien con un lenguaje de tipo holístico y sincrético (incluyendo ideas como continuidad energía-materia, espiritualidad, inmanencia de lo divino, conciencia planetaria, superación de los dualismos, sanación, etc.) y con prácticas heterogéneas que incluyen técnicas terapéuticas mentales y corporales, tradicionales y alternativas (Carozzi, 1995; Comejo & Blázquez, 2013), es posible afirmar que tal lenguaje y prácticas son pesquisables entre las teólogas ecofeministas. Como clave interpretativa de los testimonios de nuestras entrevistadas, sin embargo, la resbalosa categoría *New Age* resulta más pertinente en tanto resistencia a las instituciones religiosas formales y como demostración de la capacidad humana de crear un universo sagrado (Comejo & Blánquez, 2013) que como auto-identificación religiosa. En esa medida, nos interesó indagar en el contenido de estas **espiritualidades feministas** que buscando “rescatar la conexión entre la dimensión mística y la dimensión ético política de nuestra vida” (Céspedes, 2009:38-39), forman parte de un cambio religioso a partir del cual una multiplicidad de religiosidades eclécticas toman distancia de (aunque también coexisten con) las instituciones tradicionales.

En los espacios autónomos liderados por teólogas, la construcción de espiritualidades feministas ha dependido fundamentalmente de dos prácticas que les han otorgado continuidad en el tiempo, originalidad e identidad comunitaria: las hermenéuticas feministas de los textos sagrados y la celebración de ritos alternativos.

Los talleres de relectura bíblica son encuentros que proponen dos tipos de acercamiento: “la recuperación y reapropiación de textos que se han usado para excluir a las mujeres, y por otro lado, textos que se han interpretado de modo

sesgado para relevar algunas experiencias y minusvalorar otras, como son las experiencias de amor y placer” (Fernández & Muñoz, 2010:57). Actualmente, son las teólogas populares de *Relmu* las que se especializan en este trabajo²⁵.

Por otra parte, los ritos de las instituciones religiosas tradicionales han sido caracterizados por nuestras entrevistadas como una repetición carente de sentido en la medida en que son instancias clausuradas a las experiencias de las mujeres y al pluralismo religioso. Este **malestar ecuménico** no implicó, sin embargo, un abandono de la dimensión ritual:

Había un anhelo en Chile en los años '90 de juntarnos en forma más ritual. Algunas de nosotras veníamos de iglesias, otras del cristianismo, otras del mundo académico, otras del mundo de la militancia (...) y sentíamos una gran necesidad de poder celebrar juntas en otra forma que ni el mundo feminista ni el mundo de las iglesias estaba ofreciendo (Ress citada en Covelli & García 2012:203).

Así, entendiendo que “el puro deconstruir no te da fuerza” (E8) y que la potencia del rito se basa en que “toca lo inconsciente” (E8), las teólogas apostarán a que la creación de nuevos ritos promovería el empoderamiento entre las mujeres: “el poder de nombrar lo sagrado y de celebrarlo” (Seibert, 2010:48).

Los orígenes de esta tradición son localizables en la iniciativa de ciertas religiosas que trabajaban con mujeres populares durante la dictadura.²⁶ Desde allí, se desarrolló un proceso colectivo de carácter experimental que ha implicado una **metodología ensayo-error** y **el estudio de otras disciplinas** (antropología y psicología),

²⁵ Especial influencia entre ellas tienen tanto las críticas de Schüssler Fiorenza a las políticas de selección, compilación y traducción de los evangelios canónicos como su concepto “*discipulado de iguales*” que visibiliza la historia de las mujeres en la vida de Jesús (Lértora, 2009).

²⁶ Como los ritos de las religiosas de Maryknoll o las Hermanas de la Misericordia, quienes trabajaban en la Casa Malen, la Casa Sofía o la Casa Gabriela (Devolución Santiago).

religiones (budismo y religiosidades indígenas) y **prácticas** (meditación, danzas circulares, flores de Bach, tai-chi, etc.)

Una característica importante de estos encuentros rituales, es el **ordenamiento espacial en círculo**²⁷ de los cuerpos de las participantes, quienes miran a “nuestro centro”, diferenciándolo explícitamente de la palabra “altar”.²⁸ Allí –en general sobre un aguayo andino– es posible ver depositados uno o varios de los siguientes elementos simbólicos: kultrunes mapuche²⁹; flores, hierbas, semillas, vasijas con agua, tierra o fuego³⁰; sogas con nudos³¹; utensilios de cocina y otros objetos de la vida cotidiana.

Este **sincretismo** respondería a “nuestra experiencia de un ecumenismo también cada vez más amplio” (Seibert, 2010:131) a partir del cual palabras, símbolos y prácticas pertenecientes a diversas tradiciones religiosas son transformados para dotarlos de otros sentidos.

Para los pueblos originarios es el otoño, la estación del agradecimiento; para las/os judías/os es el tiempo de recordar la Pascua; para las/os cristianas/os es Semana Santa (...) La fogata nos hizo familia, nos hizo seres humanos, nos hizo comunidad (...) Recordamos que el acto de comer juntos/as (...) es una forma de comunión (...) Iniciamos nuestra santa cena tomando cuatro copas de vino, en honor a los cuatro elementos (aire, agua, fuego y

²⁷ La figura del círculo también emerge en la reflexión y en los nombres de los ritos (ciclos de la naturaleza, danzas circulares, espirales hermenéuticas, etc.).

²⁸ Devolución Talca.

²⁹ Según las entrevistadas, evocan búsquedas en torno a la “sabiduría ancestral” de las machi y de las divinidades duales (*Ngenechen*).

³⁰ Según las entrevistadas, simbolizan la relación entre las mujeres y los elementos y ciclos de la naturaleza. La semilla, especialmente, es considerada una metáfora clave en el ecofeminismo: “en lugar del predominante ‘poder sobre’, la semilla sugiere ‘el poder dentro’” (Ress, 2012:73).

³¹ Según las entrevistadas, éstos representan dificultades en la vida de las mujeres. El ejercicio propuesto es que cada una desate un nudo como signo de liberación.

tierra), a las cuatro estaciones, a las cuatro direcciones y a nosotras mismas” (Ress,1995:44-45)

Esta relación entre ecumenismo y sincretismo se vincularía también al **tránsito de la noción “religión” a la de “espiritualidad”**, un giro que según Céspedes expresa la necesidad de las mujeres de transgredir la comprensión institucional de lo sagrado en pos de una comprensión “ecuménica, interreligiosa e intercultural” del Misterio (2009:39).

En cuanto a la **organización del tiempo**, en los encuentros se identifican en general tres momentos: motivación de la facilitadora, testimonios personales y rito. El tiempo dedicado a los testimonios es fuertemente valorado por las asistentes, cuyas experiencias son escuchadas y dirigidas hacia una propuesta colectiva de sanación.

También es interesante destacar la voluntad de las teólogas en no identificarse con nombres especiales (como sacerdotisas, líderes o expertas), autodenominándose en cambio “facilitadoras”. Este nombre –pesquisable en la tradición de la educación popular– alude a aquellas que en virtud de su experiencia median un conocimiento que es puesto en común.

Así, tanto los nombres, como los procesos colectivos y la disposición témporo-espacial de los ritos ilustran modelos claves de la teología feminista como “women church”, “casa de libertad” o “mesa redonda” (Hunt, 2009; Russell, 2004), los cuales se oponen al ordenamiento vertical característico de los ritos tradicionales, en los que quien dirige la experiencia es quien porta la palabra más valiosa y quien se ubica física y simbólicamente en un lugar superior.

La reflexión feminista en torno a la jerarquía también se evidencia a partir de una palabra que circula de manera insistente en los encuentros: **sororidad**. Ésta apela a un pacto estratégico entre mujeres basado en una relación de solidaridad entre “sores” (hermanas), el cual produciría una cultura femenina alternativa al mandato patriarcal de la competitividad y la identificación negativa con el género.

El origen de este concepto corresponde a las “feministas de la diferencia” de la Librería de Milán. Según estas filósofas, sería necesario fomentar momentos de “homosexualidad simbólica femenina”, entendiendo por ello no necesariamente la homosexualidad como práctica y orientación sexual, sino como momentos comunitarios “separados (no separatistas)” del entrehombres, a fin de que se desarrolle el “reconocimiento social y valoración de las genealogías femeninas” (Muraro, Zamboni & Guadarrama, 1990:196).

Los usos esencialistas de la noción sororidad –en tanto apelen a una naturaleza o experiencia *a priori* compartida– han sido ampliamente cuestionados tanto por corrientes feministas contemporáneas al feminismo de Milán (el feminismo de la igualdad de filósofas como Celia Amorós) como por las corrientes feministas post-estructuralistas contemporáneas, para las cuales la misma categoría “mujer” pierde muchas veces sentido en términos de identificación (Butler, 2007; Varikas, 2005). Junto con ello, estas críticas han develado lo problemático de una noción que percibe el orden jerárquico como esencialmente masculino: tal convicción sería proclive a reforzar la idea de una superioridad moral o cognitiva propia de las mujeres (Vera, 2013; Amorós, 2014).

Sin embargo, la concepción sororal de comunidad entre las teólogas ha impulsado la conformación de una red ecuménica y transnacional de mujeres entre las cuales las hermenéuticas y los ritos circulan como un don a partir del cual se produce comunión: sentimientos de simultaneidad, autoafirmación y pertenencia.

Finalmente, en cuanto a los contenidos de las hermenéuticas y los ritos, nuestra descripción³² nos lleva a ampliar la de Céspedes (2009) para plantear cuatro grandes ejes temáticos que, sin embargo, no deben entenderse de manera excluyente ya que

³² Los requisitos del presente texto no nos permiten profundizar en el análisis de este material, optando por presentar sólo una clasificación temática basada en la construcción de un corpus documental (webs, notas de campo y la sistematización de los ritos aparecidos en los sesenta números de la Revista Conspirando).

muchas veces los contenidos se inscriben simultáneamente en más de un eje:

i. Cuerpo y autoconocimiento³³:

A partir del trabajo en talleres populares con experiencias de violencia (sobre todo sexual) las teólogas identificarán una relación entre ésta y la religión: una interpretación sacrificial de la redención desde la cual la violencia sería vivenciada por las mujeres populares como “voluntad de Dios” (Ress, 2012:20). En ese marco, los ritos creados por las teólogas (en torno a la fertilidad, al conocimiento y aceptación de las identidades contradictorias, a la toma de conciencia de los cambios del cuerpo a lo largo de la vida o a la celebración del placer como tentativa de integración del erotismo a la espiritualidad de las mujeres) apelarán al mismo cuerpo como vía de sanación y empoderamiento.

ii. Comunidad, política y poder³⁴:

Los ritos que marcan las estaciones del año han constituido una instancia abierta para recoger los procesos del país y la rogativa por la inserción plena de la comunidad femenina en el mundo social y político. Aquí, cabe destacar también el Taller de

³³ Ritos analizados: “El primer tiempo de la luna”; “Celebremos nuestra fertilidad”; “El rito de Brígida”; “Danza del vientre”; “Bailando salsa”; “Reconstruyendo a la diosa Afrodita”; “Placer sagrado”; “Para celebrar nuestros cambios”; “Hitos de nuestra historia”; “Caminar el laberinto”; “Danza del vientre”; “Reconstruyendo a la diosa Afrodita”; “Placer sagrado”; Jornada “El Cantar de los Cantares”.

³⁴ Ritos analizados: “Rito de otoño”; “Homenaje a mis amigas”, “Rito de celebración del día internacional de la mujer”; “Soy diosa, soy poderosa, soy amada”; “Sueños que nos nutren”; “Con las mujeres otro mundo es posible”; “El otoño nos hace transformarnos”.

Relectura Bíblica “Mujeres en el movimiento de Jesús” y los tradicionales “Cahuines”³⁵, ambos organizados por Relmu.

iii. La Madre Tierra³⁶

Incluyendo la comunión con los seres no humanos de la naturaleza, los ritos de las estaciones del año reivindicarán el carácter teomórfico de las mujeres a través de la “Madre tierra”: “No es una cosa, no es un recurso, es vida, es Gaya, es Pacha mama, es la madre” (E5).

iv. Las ancestras³⁷:

La alianza de sororidad no sólo convoca a aquellas que están presentes físicamente sino que también a las mujeres del pasado. Las ancestras pueden ser representaciones culturales y religiosas que citan diversos linajes femeninos portadores de una

³⁵ Cahuín proviene “del idioma mapuche; asamblea o reunión. Tal como los seguidores de Jesús llamaron sus encuentros ‘ecclesia’ (griego por asamblea), lo que más tarde se convirtió en ‘iglesia’. El hecho de que en el idioma actual la palabra ‘cahuín’ tenga una connotación despectiva no nos impide juntarnos a ‘cahuinear’. Para nosotras las conversaciones y reflexiones que se generan entre mujeres sobre la vida cotidiana no tienen nada de despectivo; al contrario, las consideramos parte del tejido social y espiritual de nuestra convivencia” (Domodungu, 2015).

³⁶ Ritos analizados: “La tierra donde fluye leche y miel”; “El consejo de todos los seres”; “El árbol de las generaciones”; “Volveré como árbol”; “Rito de inicio”; “Rito sagrado de pasaje”; “Desde la cosmovisión andina, saludamos las siete direcciones”; “Invocación de los cuatro elementos”.

³⁷ Ritos analizados: “Cantando un lamento fúnebre por el planeta”; “Huellas en nuestra memoria”; “Rechazar la culpa para desarmar la violencia”; “Celebrando nuestra propia fiesta mariana”; “Rito del kultrún”; “La mujer sabia que me habita”; “La silla de la abuela”; “Rito de traspasar”; “En memoria de las brujas”; Taller de los cuatro arquetipos de Madonna Kolbensschlag (Madre, Hetera, Amazona y Sabia). En el rito final del Taller de re-lectura bíblica “La manzana de la discordia...y otros frutos” las mujeres se pasan cariñosamente una manzana las unas a las otras repitiendo: “Esta manzana es buena...y tú eres buena...cómela ” (E5).

marca de ultraje (las brujas, las machis, Eva, María Magdalena, diferentes diosas) o simplemente mujeres importantes de la propia biografía (como madres y abuelas). En el rito, ellas son vueltas al presente, “sanadas” a través del círculo de mujeres y reivindicadas como imágenes de filiación y autoafirmación³⁸.

Conclusiones

Visibilizando el punto de vista hegemónicamente masculino de una producción de conocimiento que se ha pensado en términos universales y neutros, las teólogas feministas han lanzado un **desafío epistemológico** radical que implicaría cambiar los términos en los que ha sido definida la teología: cuestionar los nombres de Dios, visibilizar y transformar las políticas de selección e interpretación de los textos sagrados, producir ritos que interpreten y celebren la heterogeneidad de los seres vivientes.

En Chile, este gesto radical ha habitado por más de treinta años en espacios autónomos convocados por mujeres de diferentes procedencias religiosas, políticas y geográficas. En estos espacios, las teólogas feministas han inventado un **lenguaje propio** a partir del cual nombres como “quehaceres teológicos”, “teólogas populares” o “espiritualidad ecuménica e intercultural” visibilizan **construcciones estratégicas** para habitar en las fronteras de una institucionalidad religiosa y académica cuya normatividad, tutelaje, prestigio y legitimidad son abandonados en pos de una ansiada autonomía para pensar y celebrar.

Hemos propuesto la noción “**malestares ecuménicos**” para dar cuenta de la transversalidad de experiencias que justificaron el éxodo y la decisión de autonomía de estas mujeres. A partir de esa decisión, las teólogas construyeron una identidad liminal que les permitió una producción inédita de **conocimiento y espiritualidades feministas**. Así, ellas no sólo respondieron a una demanda de las

³⁸ Más allá del rito íntimo, el colectivo *Agar* también apelará a la resignificación de la figura de “la bruja” en el espacio público: en la marcha del 8 de Marzo de 2014 su lienzo rezaba: “Somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar”.

mujeres populares invisibilizadas tanto por las iglesias como por el feminismo secular, sino que además fueron discursivamente vanguardistas en relación a las transformaciones religiosas contemporáneas.

También problematizamos la **autonomía** como una elección que históricamente ha expresado conflictos entre teólogos y entre teólogas y feministas. En efecto, si bien la autonomía fue la condición de posibilidad para la generación de un lenguaje propio, aquella también ha redundado en un aislamiento en relación al mundo teológico y al movimiento feminista. Enmarcado en un contexto político de censura y precariedad económica, este aislamiento parece interrelacionarse con una falta de recambio generacional que señala un futuro incierto para estos espacios de activismo religioso.

Por otra parte, cabe destacar al menos dos preguntas que no pudimos abordar en la presente investigación. Una dirigida hacia el pasado, en relación al registro y problematización de las experiencias vividas por las mujeres creyentes y populares que han participado de los espacios creados por las teólogas feministas durante estos treinta años. Y otra dirigida hacia el futuro, en relación con una memoria poco conocida de rituales y hermenéuticas que podría devenir un insumo para el desarrollo de nuevas espiritualidades en el continente.

Finalmente, desde nuestro análisis y pensando en el fortalecimiento de un diálogo feminista, cabe destacar algunas posibilidades aun inexploradas: a) la incorporación de las críticas al Esencialismo del ecofeminismo [o en palabras de Radford Ruether (2011): el giro de “una crítica del patriarcado a una crítica de heterosexualidad”]; b) abrir un debate en torno a lo que el discurso de la sororidad no permite visibilizar sobre las relaciones de poder entre teólogos y entre teólogas y no-teólogas en los espacios autónomos; c) la construcción de agendas activistas contingentes pero robustas entre teólogas feministas y feministas seculares, a partir de debates confluyentes en torno a interseccionalidad, autonomía y epistemologías del punto de vista.

Referencias bibliográficas

- AMORÓS, Celia. *Feminismo, igualdad y diferencia. Lesbianas independientes feministas socialistas*, 2014 [<http://www.lifsperu.org/files/pdf/cendoc/lescturas%20feministas/Celia%20Amoros-Feminismo%20Igualdad%20y%20Diferencia.pdf> – Acceso en: 5 oct. 2014].
- AQUINO, María Pilar. Teología feminista latinoamericana. En: ____; TAMEZ, Elsa. *Teología feminista latinoamericana*, Quito, Editorial Abya Yala, 1998, pp.9-73.
- AQUINO, María Pilar; TAMEZ, Elsa. *Teología feminista latinoamericana*. Quito, Editorial Abya Yala, 1998.
- AZCUY, Virginia. Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método. En: SCHICKENDANTZ, Carlos (ed.) *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*. Ediciones Universidad Católica de Córdoba, 2003, pp.193-232.
- _____. Una vida humanamente digna para las mujeres. Aportes teológicos para la construcción ciudadana. En: LERNER, Salomón; ECKHOLT, Margit (eds.). *Ciudadanía, democracia y derechos humanos: reflexiones en vista a la conmemoración del bicentenario de la independencia*. Quito, Editorial Abya-Yala, 2009, pp.293-331.
- AZCUY, Virginia; BEDFORD, Nancy; PALACIO, Marta (eds.). *Mujeres haciendo teologías: huellas y cruces del camino*. Buenos Aires, Centro de Estudios Salesianos, 2013.
- AZCUY, Virginia; DI RENZO, Gabriela; LÉRTORA, Celina (eds.). *Diccionario de obras de autoras: en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires, San Pablo, 2007.
- AZCUY, Virginia; GARCÍA, Mercedes; LÉRTORA, Celina (eds.). *Estudios de autoras: en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires, San Pablo, 2009.
- AZCUY, Virginia; MAZZINI, Marcela; RAIMONDO, Nancy (eds.). *Antología de textos de autoras: en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires, San Pablo, 2008.
- BACIC, Roberta. Arpilleras que claman, cantan, denuncian e interpelan. *Hechos del callejón* (42), Naciones Unidas, 2008, pp.20-22.

- BADRAN, Margot. *Feminismo en el Islam*. Madrid, Cátedra, 2009.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Barcelona, Paidós, 2007.
- CABEZAS, Susan. *El arcoiris nace al poniente. Casa Malen, su historia*. Santiago, Casa Malen, 2005.
- CARMAN, Paula. Conociendo a Ivone Gebara: la relacionalidad como encuentro inclusivo con las mujeres, los varones y el cosmos. En: AZCUY, Virginia; GARCÍA, Mercedes; LÉRTORA, Celina (eds.). *Estudios de autoras: en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires, San Pablo, 2009, pp.181-94.
- CAROZZI, María. Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* (5), Buenos Aires, 1995, pp.19-24.
- CEDM. *Quienes Somos*, 2015 [<http://www.diegodemedellin.cl/index.php/centro-ecumenico/sobre-CEDM/quienes-somos.html> – acceso en: 4 sept. 2013].
- CÉSPEDES, Geraldine. Espiritualidad feminista en tiempos de globalización. *Cultura para la esperanza* (75), Madrid, 2009, pp.38-45.
- COLECTIVO AGAR. *Qué creemos*, 2015 [<http://colectivoagar.blogspot.cl/p/que-creemos.html> – acceso en: 5 mar. 2014].
- CORNEJO, Mónica; BLÁZQUEZ, Maribel. La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. *Revista de Antropología experimental* (13), Andalucía, 2013, pp.11-30.
- COVELLI, Rossella; GARCIA, María Paz. Ecofeminismo e spiritualità. il colectivo Con-spirando. DEP. *Revista telematica di studi sulla memoria femminile* (20), Venecia, 2012, pp.194-211.
- CRENSHAW, Kimberlé; BONIS, Oristelle. Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre* (39), Paris, 2005, pp.51-82.
- DOMODUNGU. *iPuro cahuín!*, 2015 [<http://teologaspopulares.blogspot.cl/p/puro-cahuin.html> – acceso en: 5 ago. 2015).

- FERNÁNDEZ, Loreto; MUÑOZ, Doris. *Quehacer teológico de mujeres en América Latina*. Santiago, Centro Teológico Diego de Medellín, 2010.
- GEBARA, Ivone. Ecofeminismo holístico. Entrevista realizada por Judith Ress. *Con-spirando* (4), Santiago, 1993, pp.44-49.
- HARAWAY, Donna. Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En: *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Ediciones Universitat de València, 1995, pp.313-346.
- HARDING, Sandra. *Feminism and Methodology: Social Science Issues*. Indiana University Press, 1987.
- HILL COLLINS, Patricia. Foreword. Emerging Intersections. Building Knowledge and Transforming Institutions. En: THORNTON, Bonnie; ZAMBRANA, Ruth (eds.). *Emerging Intersections: Race, Class, and Gender in Theory, Policy, and Practice*. New Brunswick, Rutgers University Press, 2009, pp.vii-xv.
- HUNT, Mary. Women-Church: Feminist Concept, Religious Commitment, Women's Movement. *Journal of Feminist Studies in Religion* (25), Indiana, 2009, pp.85-98.
- KASPER, Walter. *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 2008.
- KIRKWOOD, Julieta. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago, FLACSO, 1986.
- LÉRTORA, Celina. En memoria de ella. Una obra clave de Elisabeth Schüssler Fiorenza. En: AZCUY, Virginia; GARCÍA, Mercedes; LÉRTORA, Celina (eds.). *Estudios de autoras: en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires, San Pablo, 2009, pp.395-427.
- MURARO, Luisa; ZAMBONI, Chiara; GUADAMARRA, Adriana. Diotima. *Debate Feminista* (2), México DF, 1990, pp.195-216.
- PARKER, Cristian. ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy* (41), Salamanca, 2005, pp.35-56.
- PRATT, Mary Louise. 'Yo Soy La Malinche': Chicana Writers and the Poetics of Ethnonationalism. *Callaloo* (16), Maryland, 1993, pp.859-873.

- RADCLIFFE, Sarah; WETSWOOD, Sallie. *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito, Editorial Abya-Yala, 1999.
- RADFORD RUETHER, Rosemary. *Hablando Sucio, Diciendo la Verdad: Haciendo Indecente la Teología, 2011* [<http://nacionjuvenil.blogspot.cl/2011/12/hablando-sucio-diciendo-la-verdad.html> – acceso en: 7 sept. 2015].
- RAIMONDO, Nancy; MAZZINI, María. Introducción. En: AZCUY, Virginia, MAZZINI, María; RAIMONDO, Nancy (eds.) *Antología de textos de autoras: en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires, San Pablo, 2008, pp.10-20.
- RESS, Mary Judith. Rito “Santa Cena reciclada”. *Cons-pirando* (13), Santiago, 1995, pp.44-45.
- _____. *Sin visiones nos perdemos. Reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*. Santiago, Colectivo Con-spirando, 2012.
- _____. (ed). *Un ovillo de lana de múltiples colores. La Cuarta Fase de la Teología Feminista Latinoamericana (2000-2010)*. Texto inédito, 2014.
- RELMU. *Teólogas Populares: El programa ‘Relmu’, 2015* [<http://teologaspopulares.blogspot.cl/p/el-programa-relmu.html> – acceso en: 8 jul. 2014).
- RÍOS, Marcela; GODOY, Lorena; GUERRERO, Elizabeth. *¿Un nuevo silencio feminista? La transformación de un movimiento social en el Chile Postdictadura*. Santiago, Cuarto Propio, 2004.
- RUSSELL, Letty. *La Iglesia como comunidad inclusiva. Una interpretación feminista de la Iglesia*. San José de Costa Rica/Buenos Aires, Ediciones Universidad Bíblica Latinoamericana –ISEDET, 2004.
- SCOTT, Joan. Experiencia. *La Ventana* (13), Guadalajara, 2001, pp.42-73.
- SEIBERT, Ute. *Espacios abiertos: caminos de la teología feminista*. Santiago, Forja, 2010.
- _____. *Hermenéutica bíblica feminista*. Koinonia, 2015 [<http://servicioskoinonia.org/relat/412.htm> – acceso en: 3 mar. 2015].

- TÁMEZ, Elsa. Hermenéutica feminista de la liberación. En: *Teología feminista latinoamericana*. Quito, Editorial Abya Yala, 1998, pp.75-109.
- VARIKAS, Eleni. Lo que no somos. Historicidad del género y estrategias de desidentificación. *Revista Internacional de Filosofía Política* (25), México DF, 2005, pp.77-88.
- _____. *Penser le sexe et le genre*. Paris, PUF, 2006.
- _____. *Les rebuts du monde: Figures du paria*. Paris, Stock, 2007.
- VERA, Antonieta. ‘La supériorité morale des femmes’ au Chili: un discours civilisateur. Tesis doctoral, Ciencia Política, Université Paris VIII, 2013.
- _____. Moral, representación y “feminismo mapuche”: elementos para formular una pregunta. *Polis* (38), 2014 [<http://polis.revues.org/10146> – acceso en: 27 nov. 2015].
- VUOLA, Elina. *La ética sexual y los límites de la praxis: conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Quito, Editorial Abya-Yala, 2001.