

TEMA CENTRAL

¿Cristianismo sin Iglesia?

Izaskun Sáez de la Fuente Aldama

1. INTRODUCCIÓN

¿Qué cristianos y qué cristianas para qué Iglesia?

En las sociedades occidentales actuales, las creencias religiosas se convierten en una cuestión de preferencia u opción personal, de modo que cada persona puede llegar a configurar su propio sistema de significado último. Bajo los presupuestos que laten en las nociones de *religión invisible* (1973) o *privatizada* (1989), Thomas Luckmann explica el perfil actitudinal que corresponde a la óptica del consumidor. Marcados por esta última, las generaciones adultas y, sobre todo, las juveniles, desarrollan perfiles “individualistas o yoístas” de creencia sociológica, fundamentados en el sincretismo, el mestizaje y el eclecticismo doctrinal –al estilo de una cosmovisión de “bricolaje” o de “patchwork” (por ejemplo: declararse católico y no creer en la vida después de la muerte; considerarse teísta, pero no asumir la figura del Dios personal, etcétera)–, en un distanciamiento respecto de las estructuras eclesiales –sobre todo en aquellas cuestiones que afectan a la vida y a la moral privadas– y en la desvinculación ritual, salvo en momentos vitales significativos; es lo que la socióloga británica Grace Davie denominará con

Izaskun Sáez de la Fuente Aldama, Doctora en Ciencia Política, Licenciada en Sociología y miembro del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao.

acuerdo “creer sin pertenecer”; además, los nuevos progenitores conceden, en general, cada vez menos importancia a la religión en cuanto valor a socializar dentro de las familias y conciben su presencia en la escuela en términos de oferta que suministra capital ético y no como una obligación.

Los cambios de paradigma se ponen radicalmente de manifiesto en que para las nuevas generaciones el encuentro con lo religioso ya no es inevitable; y así se amplían y diversifican los sectores sociales “no enganchados” a la religión ni a sus mediaciones institucionales en momento alguno de su itinerario biográfico.

Como reacción activa a este clima de diferenciación de esferas e individualización normativa, proliferan repliegues confesionales, “movimientos de revitalización religiosa” en defensa de aquello que se considera un ataque interno y externo a su tradición. Son numerosos los diagnósticos según los cuales las fracturas religiosas se dan en el interior de cada una de las confesiones –binomio neoconservadurismo/progresismo– y no tanto entre las diferentes religiones.

Centrándonos en la Iglesia Católica, uno de los grandes retos a los que se enfrenta hoy es la creciente dificultad para hacer comulgar con sus normas a la mayoría de quienes se autodeclaran creyentes en el seno de una cultura que ha tendido a diluir la referencia a la autoridad institucional y donde la disciplina, la obediencia y la heteronomía no son criterios de contraste en el momento de determinar proyectos de vida. A la sombra de un carácter presuntamente doctrinario, se puede encontrar en la jerarquía eclesial una valoración antropológica negativa del mundo moderno así como la tendencia a considerarse a sí misma instancia moral por excelencia cuya autoridad pública procede del monopolio ético y teológico de la verdad, lo que, a su juicio, le facultaría incluso para incidir en los valores, actitudes y conductas no sólo de los cristianos, sino también del conjunto de la población.

En el extremo opuesto de semejante parecer se encuentran católicos críticos, que se sienten despojados del respaldo ecle-

siástico, pertenecientes bien a movimientos apostólicos diversos, que no han recuperado la fuerza y la estructura de plausibilidad de otras épocas, comunidades eclesiales –mantenedoras o superadoras de la lógica parroquial– y redes más periféricas (abundan los casos de “frontera” y/o de doble militancia) que reclaman inclusividad y diálogo intraeclesial y abogan desde distintas perspectivas por una refundación de consensos éticos, prepolíticos, en torno a una ética civil de mínimos integradora de los diversos universos simbólicos, religiosos y no religiosos, presentes en un país crecientemente plural.

El pequeño trabajo que a continuación os ofrezco pretende introducir un poco de luz en este complejo panorama, complejidad que me ha llevado a especificar mi foco de atención desde la clave que aparece en el propio título de esta introducción, *¿qué cristianos y cristianas para qué Iglesia?*

En síntesis, me refiero a dos sectores poblacionales:

1. Quienes se autodeclaran creyentes pero que, en la praxis, con diversos grados e itinerarios, engrosan las filas de un *catolicismo sociológico* indiferente no sólo hacia la Iglesia sino también incluso respecto de las bases de la identidad cristiana. La reserva del potencial simbólico de la institución eclesial en la esfera de la ritualidad de los ciclos vitales es una muestra elocuente de esta situación.
2. *Quienes se consideran cristianos activos y sueñan con una Iglesia distinta*, a veces desarrollando su resistencia en comunidades y grupos de la “estructura” y otras participando en grupos alternativos (estos últimos quizás los más visibles ante la opinión pública por sus periódicos enfrentamientos con la jerarquía y los signos y símbolos utilizados *ad hoc*). Desde mi perspectiva ideológica y mi militancia personal, la *ekklesia de las mujeres* –en los términos teorizados por Elisabeth S. Fiorenza– representaría el amanecer de un nuevo sistema de relaciones simétricas e igualitarias; de ahí que mi reflexión culmine con un apartado dedicado al modelo teórico-crítico feminista.

2. “Éxodos” en plural y no “éxodo” en singular

2.1. *Mutación estructural: entre el “creer sin pertenecer” y el creciente “no enganche” de las nuevas generaciones*

“De las cosas que más te impresionan cuando escuchas algunas de las presentaciones de los miembros de Alcohólicos Anónimos, es la convicción con que empiezan sus intervenciones: ‘me llamo Fernando y soy alcohólico’. El silencio y la atención están garantizados, probablemente porque no debe haber nada más convincente que una confesión sincera. Y más aún cuando se confiesa una enfermedad o dicha dependencia. Si ante ese mismo auditorio nos presentamos usted o yo y comenzamos diciendo: ‘Me llamo José Ignacio y soy cristiano’, probablemente el efecto sería muy distinto. Y si, encima, digo que soy cura, quizá ya no tendré mucho que decir. Y es que, efectivamente, las confesiones religiosas no están de moda o no forman parte de nuestro modo habitual de evangelización”¹.

Mi participación en distintos estudios cualitativos que afrontaban directa o indirectamente la cuestión de las transformaciones religiosas en las últimas décadas me ha permitido visualizar la mutación de paradigma que ha provocado en España un espectacular proceso de desinstitucionalización de lo religioso y su convergencia, en un corto intervalo de tiempo, con los promedios europeos.

Quizás una de las más significativas diferencias con otros momentos históricos radique en que, hoy en día, no hay necesidad alguna de abjuraciones o apostasías. Tiende a proliferar un *modus vivendi* en el cual se combina analfabetismo religioso, indiferencia e inexistencia de conflictos con la institución mediadora de lo sagrado; no hay enfrentamientos con la Iglesia, simplemente se funciona al margen de ella. Ahora el eje de la construcción y de la negociación identitaria es la libertad perso-

¹ J.I. GARCÍA JIMÉNEZ, “Sostenido por su amor y mi libertad”. Un tiempo de esperanza-Espiritualidad de anónimos cristianos, *Sal Terrae-Revista de Teología Pastoral* 95 (febrero de 2007) 121.

nal. El “pensar por uno mismo” tiende a desembocar en que “cada uno puede construirse su propia Iglesia” y en afirmar que se puede ser cristiano sin ir a misa, sin participar en redes eclesiales e, incluso, inventándose su propio Dios: “Creo en un ser o en un Dios o en lo que sea, pero no en la Iglesia. La parte de la Iglesia la descarté”². En escenarios de incertidumbre estructural, la gente cree (algunos expertos hablan de que estamos en tiempos de “credulidades” y no de creencias) porque resulta más cómodo que no creer y/o se mantiene en una situación de indefinición permanente aunque incluso esté participando en grupos eclesiales.

Pese a algunas alteraciones en las cifras, la Iglesia Católica conserva su capacidad de atracción en el terreno de la simbolización de momentos

antropológica y culturalmente trascendentales, sin que, por el momento, la precaria ritualidad civil haya conseguido ensombrecer tal potencial. Hagamos un ejercicio práctico.

**Estamos en tiempos
de “credulidades”
y no de creencias**

Preguntemos a agentes de pastoral que se enfrentan a la más que ardua tarea de entrevistar a parejas que quieren casarse por la Iglesia o bautizar a sus hijos, qué opinan: tales parejas, ¿transparentan identidad cristiana?, ¿de qué tipo?, ¿con relación a qué imagen de Iglesia? En la actualidad la convergencia/disociación entre sacramentos y ritos (de la vida, del amor en pareja, de la muerte) sigue siendo uno de los principales talones de Aquiles de la acción teológico-pastoral.

Las estadísticas de los últimos años muestran que la sociedad se desmarca de elementos del “corpus” eclesiástico doctrinal, especialmente en cuestiones morales, y se manifiesta en contra de la intervención de las autoridades religiosas en política. En

2 J. M. GORRITXATEGI e I. SÁEZ DE LA FUENTE, “Creyentes e increyentes en la vida cotidiana”, *Xirimiri de Pastoral* 14 (2003), 24.

los sectores juveniles, casi el 85% se pronuncia en contra de las directrices magisteriales —vistas como un serio obstáculo para las libertades personales— y un 70% piensa que la Iglesia se mete demasiado en política vinculándola además a la derecha conservadora. No olvidemos que es en la juventud donde se hace especialmente evidente que la autonomía personal, como reivindicación de la propia libertad, representa la clave para comprender, discernir y tomar decisiones; no es lo que me digan ni quien me lo diga, sino lo que yo veo o creo que he de hacer³.

Además, la radicalización de la desinstitucionalización evidencia en los jóvenes la crisis del valor de la trascendencia, privilegia la emoción y la experiencia sobre la razón y altera el concepto de comunidad a partir de la revalorización del pequeño grupo. Es decir, entre los cristianos de las nuevas generaciones, el grupo o el movimiento tienden a reemplazar a la parroquia y a la asamblea eucarística dominical, entornos ambos percibidos como cerrados, fríos, ritualistas, lejanos, sin alicientes y carentes de significado, incluso por quienes siguen acudiendo a ellos: “Yo sé que si viene Bruce Springsteen (...) iré, porque sé que es un aliciente y que es algo verdadero. La Iglesia muchas veces no da eso”⁴. Cualquier vínculo del/la joven con la Iglesia depende de la previa adscripción a un grupo y, a su vez, el desenganche de éste último suele conllevar la desaparición de cualquier nexo eclesial, es decir, tanto la vinculación como el desenganche suelen tener más que ver con cuestiones sicoafectivas de empatía que con factores religiosos *strictu sensu*, lo que, en definitiva, pone en entredicho las bases de su experiencia religiosa y los consiguientes procesos de personalización de la fe. Por otro

3 En tal sentido, la perspectiva que la Iglesia revela acerca de su comprensión del cuerpo humano y de lo que resulta placentero es percibida como obstaculizadora de adhesiones, pues choca con la cultura actual para la que la revalorización del cuerpo se inscribe en el contexto más amplio de una progresión de la libertad y de la dignidad humanas. (Ver J. SÁNCHEZ e I. SÁEZ DE LA FUENTE, *Perplejidad ante las vocaciones. Una investigación cualitativa desde la diócesis de Bilbao*, Bilbao, DBB, 2004, 142 y 144).

4 I. SÁEZ DE LA FUENTE (Ed.), *Creencia e increencia en la Bizkaia del Tercer Milenio. Las transformaciones intergeneracionales de las identidades religiosas*, Bilbao, DBB, 2001, 65.

lado, esta fisonomía comunitaria tiene su potencial identitario y religador, aunque con los consabidos riesgos de cualquier grupo reducido de convertirse en excesivamente intimista y endogámico y de ser utilizado con carácter profiláctico ante la necesidad de seguridades y certezas que otros ámbitos de la vida no ofrecen⁵.

La débil inserción comunitaria de la religión va acompañada de la vivencia de un cierto “cristianismo vergonzante”, ejemplificado en la tendencia a ocultar la propia identidad cristiana en las distintas redes de pertenencia (p.ej.: amistad, trabajo, compromiso social y/o político, etcétera) en un clima generalizado de indiferencia y de desafección hacia la institución religiosa: “decir en público ‘soy católico’ *es como salir del armario*”⁶.

Pero como anunciaba en la introducción, eso no es todo. El cambio de paradigma se pone radicalmente de manifiesto en que, en esas nuevas generaciones, el encuentro con lo religioso ya no es inevitable: no han sido socializadas religiosamente en sus familias y, en medio de una sociedad secularizada, pueden subsistir y crecer vitalmente sin relación alguna con el mundo de la fe; la propia institución religiosa ha dejado de ser eje de transmisión de cualquier tipo de principios y, en consecuencia, disfruta de una presencia residual en el ranking de agentes de socialización que sirven a los jóvenes para elaborar sus ideas e interpretaciones del mundo⁷. La religión no entra dentro de la esfera

5 J. SÁNCHEZ e I. SÁEZ DE LA FUENTE, *o. c.*, 139.

6 Las y los creyentes se enfrentan a la necesidad de romper en las relaciones cara a cara con estereotipos largamente instalados y sobre todo relacionados con vocaciones de “especial consagración”; en ocasiones, se produce una construcción de la identidad del Otro/a desde la negación de tales estereotipos, pero no desde la positividad: “Hija, no pareces monja”. (Ver ANABELLA BARROSO e IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE, “La comunicación de cristianas y de cristianos en la vida cotidiana”, en VIDAL F. y GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Medios de comunicación y religión en España. Una investigación sobre el estado de la comunicación mediática Iglesia-sociedad*, Madrid, Fundación Santa María, 2005, 250; y ROSA APARICIO y ANDRÉS TORNOS, *¿Quién es creyente en España hoy?* Madrid, PPC, 1995).

7 Si se desea ver en profundidad los resultados de los sondeos de opinión más conocidos, se puede recurrir a las Encuestas Europeas de Valores y sus traducciones a España y, por tanto, a los trabajos periódicos de la Fundación Santa María –con una especial atención a la problemática juvenil–, a los Informes de la Universidad Complutense de Madrid, a estudios del Instituto Nacional de la Juventud, al CIS, etc.

de cuestiones con las que uno construye y negocia sus identidades ni del/los universo/s simbólico/s que les donan de sentido: “Es un mundo que les es ya lejano, más aún, inexistente. La pregunta religiosa ha desaparecido de su horizonte vital”⁸.

En semejantes entornos no se perciben vacíos o necesidades que deban ser cubiertos por la fe, ya que su planteamiento se hace desde coordenadas distintas a las presentes en el discurso creyente. Las y los jóvenes (y algunos no tan jóvenes) negocian con aquello que les resulta experiencial para sí y su grupo de pares, lo que les proporciona *realismo salvífico* —salvación aquí y ahora; y las satisfacciones emocionales guardan relación con la sacralización de realidades profanas (por ejemplo: música, publicidad, el cuerpo, la ecología, la política...) en un escenario cultural, además, que pone énfasis en lo cotidiano, lo emocional, lo diverso, lo relativo, lo plural y lo fragmentario, factores que, lógicamente, también dificultan el necesario logro de consensos éticos intersubjetivos.

La pregunta religiosa
ha desaparecido
del horizonte vital
de la juventud

La desinstitucionalización afecta al conjunto de la población y, consecuentemente, también a las mujeres, tradicionales agentes de socialización religiosa; en éstas, sus procesos son más tardíos —pues aún sigue resultando estadísticamente relevante la relación entre género y valencia religiosa—, pero también más rápidos y traumáticos que los masculinos, debido a la propia concepción de los roles a jugar por las mujeres en la Iglesia

8 JUAN GONZÁLEZ ANLEO y PEDRO GONZÁLEZ BLASCO, “Religión: valores, ritos y creencias”, *España 2000, entre el localismo y la globalidad. La Encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, 1981-1999*, Madrid, Fundación Santa María-Universidad de Deusto, 2000, 203. Incorporamos, seguidamente, un testimonio que refleja vitalmente lo que estamos diciendo: “La religión es algo que no me ha llenado. Yo no noto un vacío. Mi tiempo creo que lo lleno bien. No echo en falta la religión”. (Ver IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE [Ed.], *o.c.*, 67).

nucleados en torno al servicio. Tal transformación resulta más evidente en las mujeres con mayor nivel de estudios y dedicadas a profesiones liberales, es decir, despegadas del modelo que asimila madre-cuidadora-creyente. La reasignación de espacios y de roles provoca la irrupción de la *figura de abuelos y, especialmente, de abuelas* que comparten con los progenitores las tareas del cuidado y educativas, incluidas las de transmitir la religión. Los imaginarios que comunican tienden a seguir impregnados de los modelos de religiosidad que recibieron definidos, salvo en determinados sectores, por la centralidad ritual y la adhesión a un magisterio moral articulado en torno al binomio salvación/condenación. No obstante, hoy en día las circunstancias indican que el panorama va cambiando: adultos que se aproximan a la tercera edad y que tienen nietos/as rompieron en su día con los parámetros clásicos porque, a su juicio, resultaban inasumibles desde el punto de vista de la libertad de conciencia y de la independencia o decidieron convivir con ello, pero privatizando su fe y olvidándose de las mediaciones institucionales. Por tanto, comienza a ser evidente la ruptura en la transmisión de la religión también por parte de abuelas y abuelos, es decir, existe un perfil desinstitucionalizado e indiferentista que marca las tendencias de futuro⁹.

2.2. La Iglesia ¿“somos todas y todos”?

a) La problemática y su trasfondo

En España, si bien durante el proceso de transición política los recelos mutuos entre agentes políticos y agentes eclesiásticos quedan un tanto encubiertos bajo el llamado consenso constitucional y la firma de los Acuerdos Parciales entre la Iglesia y el Estado en diversas materias (1979), la consolidación de la democracia y de una serie de cambios sociales y culturales, al compás de algunas iniciativas legislativas de los gobiernos socialistas (por ejemplo: aborto, enseñanza, matrimonio entre

9 J.J. SÁNCHEZ e I. SÁEZ DE LA FUENTE, *o.c.*, 166-171.

homosexuales, investigación con embriones y células madre...), han reforzado las tendencias de la jerarquía de la Iglesia a situar sus discursos con más resonancia mediática en la lucha en pro de la ortodoxia doctrinal y moral¹⁰ –incluso protagonizando movilizaciones en la calle–, ortodoxia apoyada por los Nuevos Movimientos Eclesiales¹¹. En resumen, con sus intervenciones, la Iglesia demuestra que no se resiste a ser un agente más en la socialización y en la formación de las conciencias de las personas. Pongo un ejemplo. La cuestión del estatus académico de la enseñanza de la religión y el rechazo de la asignatura de Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos han sido los ejes vertebradores de unos pronunciamientos episcopales que esconden la preocupación de los obispos con los supuestos riesgos de que el Estado monopolice la socialización ética desde una perspectiva laicista.

Los grupos neoconservadores –distintos en cuanto a sus orígenes, evolución e incluso enfoque sobre la presencia pública de lo religioso–, ocupan actualmente puestos decisivos en algunas de las estructuras políticas y mediáticas más significativas de la Iglesia Católica y comparten la convicción de que los consensos éticos deben tener una fundamentación religiosa y proyectarse en la gestión política; en última instancia, existe, a su juicio, una ley moral transhistórica fruto del orden que Dios ha creado, la cual no puede quedar fagocitada por un relativismo cultural juzgado ética y socialmente suicida¹². Son precisamente tales grupos los que, hoy en día, nutren las filas de los proyectos vocacionales, sectores en los que determinados signos o símbolos (por ejemplo: indumentaria) –que les identifican claramente con el rol de su vocación– adquieren una creciente importancia.

10 Tomemos como referencia reciente la Instrucción de la Conferencia Episcopal sobre *Teología y secularización en España. A los cuarenta años del Concilio Vaticano II* (2006), documento que la Santa Sede ha puesto como ejemplo a imitar en otros países.

11 Por ejemplo: El Camino Neocatecumenal, Comunión y Liberación, Movimiento de los Focolares, Renovación Carismática, Opus Dei, etcétera.

12 Ver RAFAEL DÍAZ SALAZAR, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006, 225-226.

Además, la jerarquía busca, no siempre con el éxito deseado, ampliar su red de apoyo en el ámbito de la inmigración y de otras confesiones religiosas.

En el extremo opuesto de la visión neotradicionalista, se encuentran católicos críticos progresistas (determinados movimientos apostólicos, grupos de referencia, comunidades eclesiales, congregaciones apostólicas —especialmente las femeninas—, etcétera) y, por supuesto, indiferentes y no creyentes (sectores estos últimos donde se mezclan desde posiciones más ponderadas hasta morbosos resabios anticlericales). En nuestro país, entre los sectores reivindicativos situados en la periferia, pero con abundantes casos de doble militancia no exenta de conflictos y contradicciones (dentro de las estructuras eclesiales tradicionales y en movimientos alternativos), destacan la *Corriente Somos Iglesia* —gestada en Austria hace algo más de una década y que, en poco tiempo, se institucionaliza en España— y la recientemente creada *Redes Cristianas*, que agrupa a 147 grupos, comunidades y movimientos católicos de base con carismas y sensibilidades diversas y que se encuentra en la antesala de la celebración de su Primera Asamblea (noviembre de 2007)¹³.

Sus principales reclamaciones se centran en la promoción, por parte de la jerarquía eclesiástica, del diálogo intraeclesial entre los distintos grupos, sin reducir las voces críticas al silencio, para, en última instancia, abordar una reforma estructural de la Iglesia que contemple fundamentalmente los siguientes aspectos: *a) la igualdad de derechos de las mujeres* y, por tanto, su acceso al ministerio sacerdotal, ya que su exclusión no puede

13 En su “Carta de identidad” *Redes Cristianas* se propone: a) revisar nuestro estilo de vida y métodos que utilizamos en las comunidades, movimientos y grupos desde el criterio evangélico de la diaconía o actitud de servicio al otro, rompiendo con las tendencias jerárquicas verticalistas; b) manifestar, con acciones y compromisos públicos, con gestos y escritos, a través de los medios y de otras redes de comunicación virtual, este nuevo paradigma de comunión y organización; c) organizar encuentros, foros, convivencias, para compartir información, formación y experiencias entre personas y grupos que se sienten próximas a o se identifican con esta Carta; d) establecer una relación estrecha con otras redes nacionales e internacionales y movimientos de otras religiones; e) contribuir, en última instancia, a la transformación radical de la Iglesia y de su presencia pública. (Ver REDES CRISTIANAS, “Carta de Identidad”, www.redescristianas.net/quienes-somos [18/05/07]).

fundamentarse teológica ni bíblicamente; *b) la libre elección del celibato*, cuestión considerada histórica y, por tanto, modificable; *c) la valoración positiva de la sexualidad* y de sus diferentes expresiones heterosexuales y homosexuales; *d) la participación del “pueblo de Dios” en la elección de sus responsables ministeriales* a través de sus Iglesia locales; *e) el compromiso con los pobres* y por tanto, la centralidad del mensaje y la praxis de la Iglesia en la lucha en defensa de la dignidad humana allí donde sea vulnerada; *d) el diálogo interreligioso*; y *e) la potenciación de la dimensión espiritual de la fe*.

Quisiera subrayar que, de los temas enunciados, el “cisma” entre la jerarquía y la base católica en cuestiones de moral familiar y sexual afecta a la mayoría de los y las cristianos y cristianas, incluso a personas nada sospechosas de “actitudes subversivas”, pero cuyos testimonios vitales manifiestan serias dificultades para mantenerse fieles a la Iglesia como personas mayores de edad:

“Mi esposa participa en un grupo de reflexión de madres que pertenecen a grupos diversos de espiritualidad ignaciana (...) una de las conclusiones es comprobar la angustia de bastantes parejas que desean ser fieles a Dios y dejarse iluminar por la Iglesia y que sienten la lejanía y la dificultad de las concreciones morales tan estrechas a las que parece abocar la fidelidad literal a esos documentos. Quiero decir, en general, que existen razones que podemos aducir los cristianos que (...) estamos un tanto *en tierra de nadie*, para justificar la conexión entre nuestra fe y nuestra vida”¹⁴.

Hoy, la pareja y sus relaciones cotidianas constituyen el eje central de las familias, un eje cuyos vínculos profundizan en patrones afectivos que diferencian entre reproducción y sexualidad. Pues bien, se constata un gran desequilibrio entre el magisterio oficial y la presencia pública de la Iglesia-jerarquía y el

14 L. A. RODRÍGUEZ DE RIVERA, “Entre el optimismo y la esperanza. Encuentro con Dios en la vida cotidiana”. Un tiempo de esperanza-Espiritualidad de anónimos cristianos, *Sal Terrae-Revista de Teología Pastoral* 95 (febrero de 2007) 140-141.

ámbito privado donde dudas y conflictos se solventan individualmente y/o apoyados por sus grupos de referencia o comunidades eclesiales. El carácter doctrinario de la institución eclesial en este terreno procede de la tendencia a situarse en el plano normativo del deber ser¹⁵ y no en el del ser de las experiencias cotidianas de la gente, algunas especialmente sangrantes como, por ejemplo, una convivencia conyugal que se revela imposible y/o el sufrimiento de malos tratos por parte de las mujeres.

En general, la situación de las mujeres se ha convertido en un objeto privilegiado de controversia. Hemos sido y seguimos siendo las que más sufrimos las consecuencias de esa rígida moral sexual, pero sobre todo, de una concepción de nuestra identidad como *seres para otros* —el 80% del voluntariado eclesial está compuesto por mujeres— y reserva por excelencia de la diferencialidad de la tradición religiosa. En mi opinión, la penetración del feminismo dentro del cristianismo ha supuesto una revolución copernicana en la toma de conciencia de las mujeres como personas y creyentes con derechos y no sólo con deberes. Lo que me interesa aportar para la reflexión son algunos de sus elementos fundantes específicos que, en mi propio devenir vital, he interiorizado como propios.

b) *Ser “residente extranjera”:*
*algunas claves de interpretación*¹⁶

“El género no es una perspectiva entre otras. Es un *a priori* incorporado a nuestra humana realidad que organiza nuestros pensamientos, nuestros afectos, relaciones sociales, nuestra cultura y que sistematiza la realidad (...)”¹⁷.

¹⁵ “Estamos viviendo una Iglesia con cuatro verbos distintos: en vez de salir, permanecer, encasquillarse; en vez de preguntar, dar doctrina; en vez de dialogar, pues muchas veces, imponer y en vez de proponer, pues imperativos, ¿no?, dar imperativos” (Ver A. BARROSO e I. SÁEZ DE LA FUENTE, *o.c.*, 254).

¹⁶ *Residente*, es decir, miembro de instituciones patriarcales; y *extranjera*, autoexcluida en términos de lenguaje, experiencia, cultura e historia. (Ver P. DE MIGUEL, “Los movimientos de mujeres y la teología feminista”, *Xirimiri de Pastoral*, Bilbao, DBB-IDTP 12 [2002]).

¹⁷ MERCEDES NAVARRO, *Panorama de la Teología Española*, Estella, Verbo Divino, 1999, 490.

El género es un factor identitario primordial que atraviesa los distintos mundos de la vida. Tradicionalmente, las feministas han mostrado una actitud de recelo hacia la religión desde la equiparación entre trascendencia, Iglesia y modelo patriarcal. No obstante, conviene tener en cuenta la doble militancia de una significativa minoría de cristianas (en grupos de mujeres y en otras redes alternativas como las anteriormente enunciadas), así como la labor de promoción feminista de mujeres que se hallan en la frontera o han abandonado la Iglesia porque no responde a sus expectativas.

Desde el modelo teórico-crítico¹⁸, saber nuestra genealogía o memoria colectiva, quiénes son las mujeres que nos han precedido en esta lucha, resulta fundamental, pero también comprender que la teología feminista es una teología contextual hecha desde abajo. Eso ¿qué significa? Implica que combina la exégesis de los textos bíblicos con las experiencias cotidianas de las mujeres en sus contextos simbólicos-afectivos-espirituales, es decir, tratando de superar el tradicional divorcio entre creencia y experiencia, fe y vida, para materializar el “empoderamiento del feminismo” como energía individual y colectiva que sigue el espíritu de Dios. Ivone Gebara subraya con elocuencia: “Mi experiencia teológica está marcada por la fe recibida desde mi infancia, por la sinuosa y difícil andadura de mi existencia, por los descubrimientos hechos, por el pasado y por el presente”¹⁹. Tales experiencias deben desarrollarse en comunidad, no compartiendo aquellas que nos imponen, sino potenciando las propias que nos ayudan a crecer, a ser más libres, luchando contra las tendencias dominantes según las cuales otros deciden y ponen nombre a lo que es experiencia espiritual y trascendencia;

18 Algunos de los principales hitos de esta reflexión aparecen en ISABEL MATILLA e IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE, “*Prácticas de interpretación bíblica desde la perspectiva teórico-crítica feminista: narrando una trayectoria*”. *Los estudios de las mujeres hacia el espacio común europeo*, V Seminario Internacional de la Asociación Universitaria de Estudios de Mujeres (AUDEM), Sevilla, Arcibel Editores, 2004, 21-31.

19 I. GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*. Madrid, San Pablo, 1995, 16-17; Ver también R. CURSACH, “Experiencia” en VV.AA., *Diez palabras en teología feminista*, Estella, Verbo Divino, 2004, 17-55.

sólo entonces empezaremos a balbucear la “*ekklesia de las mujeres*”.

Pero el proceso de toma de conciencia y de autoafirmación no es gratuito. El esforzarse en poner nombre a las experiencias, el entrar en el sustrato de toda una fenomenología del mal sufrida por las mujeres en función de nuestra condición de tales²⁰, el peso de la tradición, interpela y a veces desencadena cambios de actitudes personales, sociales, políticas, etcétera, que redundan en conflictos en las esferas institucionales en las que estamos,

La teología feminista combina la exégesis bíblica con la experiencia cotidiana de las mujeres

sobre todo en el interior de la Iglesia. Entonces, se percibe con especial crudeza la incapacidad de algunos curas (y de la jerarquía) para establecer relaciones y procesos de comunicación simétricos con las monjas y

con las mujeres en general: “*una cosa es ser la esclava del Señor y otra la sierva de Monseñor*”²¹.

En tales situaciones se desarrollan diversas estrategias para seguir perteneciendo o no a una Iglesia que nos “causa un sufrimiento inútil”, pero a la que queremos seguir sintiendo como nuestra²². Surgen, por ejemplo, dudas de si y cómo transmitir la fe a nuestros hijos y, sobre todo, a nuestras hijas: en unos casos, cuestionamos que sea positivo educarles en una institución que no reconoce la dignidad de las mujeres como seres autónomos; mientras en otros estimamos que, bajo un principio de utopía crítica y transformadora, es una cuestión capital.

20 Ver I. GEBARA, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Madrid, Trotta, 2003, 19.

21 A. BARROSO e I. SÁEZ DE LA FUENTE, *o. c.*, 256.

22 A. BARROSO, “Mujeres, resistencia y vida cotidiana”, en MIGUEL P. de, *Espiritualidad y fortaleza femenina*, Bilbao, DBB, 2005, 181.

El nuevo paradigma desarrolla ampliamente una concepción del cuerpo de las mujeres y sus funciones como lugar teológico y supera la distancia insalvable de lo sacro, por la teórica impureza de la menstruación y después, del embarazo y del parto, propia del patriarcado. Al relacionar *la cruz y el cuerpo de las mujeres* brota de inmediato la cuestión de las diversas formas de violencia que se cometen contra las mujeres en el mundo actual en diferentes escenarios políticos, sociales, culturales y religiosos.

Desde el imperativo de una reflexión enraizada en las experiencias, propias y ajenas, conviene insistir en la multidimensionalidad y complejidad de un fenómeno (dominio económico, psicológico, político, religioso) que se reproduce intergeneracionalmente y se viven con especial intensidad en el ámbito familiar. Hay que incluir el sacrificio, el espíritu de servicio, la abnegación... Hay que luchar contra la tendencia patriarcal y determinadas versiones maternas especialmente de la tradición cristiana que insisten en los valores femeninos relacionados con las labores del cuidado y reclamar que tales valores han de ser compartidos y ejecutados por toda la sociedad, hombres y mujeres y no única y exclusivamente por estas últimas.

Hoy por hoy, las religiones se muestran incapaces de asumir sus responsabilidades por socializar a las mujeres de modo que acepten las normas culturales que sancionan la violencia. Además, ponen de manifiesto serios fallos a la hora de denunciar los nexos existentes entre sus autoridades masculinas, el abuso de poder y la violencia contra mujeres y niños. En definitiva, la actitud de escucha al cuerpo maltratado de las mujeres puede coadyuvar a redefinir aquellas categorías antropológicas y morales que constituyen el engranaje sociorreligioso y teológico justificador de la subordinación, a denunciar las patologías genocidas del poder de un sistema patriarcal que, para garantizar su situación de dominio, necesita de sacrificios rituales de mujeres y a potenciar la consideración de lo corporal como elemento inalienable de la dignidad humana, de su autonomía y de su capacidad de trascendencia.

3. REFLEXIONES

**Practiquemos el consejo de San Agustín:
“Unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso
y caridad en todo”**

Incurriríamos en un profundo error si confundiéramos la emigración religiosa general hacia la indiferencia característica de la sociedad actual con éxodos específicos derivados de la conflictividad con la Iglesia-jerarquía. En el primer caso, unos han abandonado total o parcialmente sus vinculaciones religiosas tradicionales, mientras que otros, sobre todo jóvenes, ni siquiera se han planteado en su vida cuestión semejante. A su vez, dentro del segundo caso se pueden teorizar, al menos, dos tipos de situaciones diferenciables analíticamente en función de la estrategia seguida: a) la del éxodo *interior*, encarnado en la creciente disidencia personal de quienes, a pesar de mantenerse en diversas redes de militancia cristiana, o bien han tomado la decisión de no participar, en la medida de lo posible, en instancias que favorezcan el *statu quo* eclesial o lo hacen con contradicciones, vividas estas últimas desde el dolor y/o la fortaleza resistente; y b) la del éxodo *exterior*, el de aquellas personas que han traspasado los lindes de la Iglesia y se han canalizado hacia otras formas de vivir su espiritualidad, si bien conservan, desde los márgenes, los valores del Evangelio en cuanto referentes inspiradores de sus compromisos en pro de la justicia y de la igualdad.

Los apuntes realizados sobre los perfiles de creyentes y sus modelos de inserción/desafección institucional me invitan a subrayar el imperativo ineludible de auténticos procesos de personalización de la fe que requieren *experiencia de Dios en las experiencias humanas*. Especialmente en las generaciones más jóvenes, la dialéctica entre experiencia y compromiso revela lo que teológicamente se ha acuñado en términos de “déficit de factor cristiano”. Quizás la socialización religiosa recibida hace que algunas de estas personas estén en grupos eclesiales en lugar de en movimientos sociales u ONGs, pero, en numerosas oca-

siones, su activismo y plurimilitancia esconde falta de identidad en el Dios de Jesús de Nazaret. Por eso, los itinerarios de la fe, necesariamente plurales y diversificados en función de los destinatarios, han de estimular y alimentar la pertenencia a “comunidades de contraste” de la fe y de la vida —“zonas de intersección”²³— que, en definitiva, permitan la simbiosis de la mística y de la profecía, ayudando a perfilar personas creyentes maduras superadoras tanto de tendencias espiritualistas despojadas del compromiso transformador como de tendencias activistas, desprovistas del componente místico.

La complejidad y el pluralismo asustan a una Iglesia-institución un tanto enrocada en su miedo a la libertad. Pero, como diría González Faus, el tiempo de las “militancias incondicionales” ha tocado a su fin: estar fielmente en una causa no significa hoy en día la identificación incondicional y absoluta con todos sus aspectos, porque, “por muy santa que sea la causa, no dejará de estar encarnada en mil mediaciones contingentes y a veces pecadoras”²⁴.

Precisamente, las imágenes del éxodo y de la “residente extranjera” —que Elisabeth S. Fiorenza utiliza— nos invitan a abandonar el carácter sagrado del hogar, a dejar la esclavitud y las certezas de la religión patriarcal y a superar los dualismos identitarios (divino y humano, hombres y mujeres, clerical y laical, judíos y cristianos, laicos y religiosos, cuerpo y mente, lo público y lo privado, la política y la religión, la razón y la imaginación, etcétera) contruidos históricamente, pero sin fundamentos teológicos o bíblicos. Se impone el ejercicio de una multiplicidad de vocaciones y de ministerios, los cuales habrán de ser analizados respecto a su funcionalidad en una sociedad desinstitucionalizada, donde lo religioso no puede darse por supuesto. Dicho de otro modo, debe romperse con la gradación

23 JOAQUÍN GARCÍA ROCA, “Hacia otra Iglesia sin poder”. Estrategias para otra Iglesia posible, *Iglesia Viva* 229 (2007) 22

24 JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Santander, Sal Terrae-Presencia Teológica, 2006.

de ministerios que los distribuye en primera y segunda clase y defender la coparticipación en la designación de los diversos responsables, evitando la simple reacción ante la falta de presbíteros. Ello significa un ejercicio real de corresponsabilidad de modo que los mecanismos sean decisorios y no meramente consultivos. Y, en definitiva, engendrar —sabiendo que ello supone conflictos— nuevos estilos de liderazgo caracterizados por la redistribución antidiscriminatoria de los recursos y del poder.

Y termino. En *El catolicismo desafiado por la democracia*, Gaston Pietri realiza una sugerente interpelación a quienes buscamos el encuentro con el Jesús Resucitado:

“La ‘imagen histórica’ de una Iglesia que redescubre su parentesco nativo con la democracia no puede concebirse sin unos cristianos iluminados (como se habla de una conciencia iluminada), menos cómodos, por supuesto, para sus pastores que un dócil rebaño, pero más aptos, en su inteligencia de la fe, *para llevar a la Iglesia en lugar de dejarse llevar por ella*”²⁵.

25 GASTON PIETRI, *El catolicismo desafiado por la democracia*, Santander, Sal Terrae-Presencia Social, 1999, 202.

Todos los cristianos tendríamos que fundamentar y cultivar activamente nuestra adhesión a la Iglesia, pero los dirigentes eclesiales tienen el deber particular de establecer unas estructuras y unos comportamientos que faciliten ese “sentir con la Iglesia” de los fieles sin apelar, como hacen con frecuencia, a la obediencia ciega o, incluso, a la sumisión.

Pedro José Gómez Serrano
