

Las teologías feministas frente al fundamentalismo religioso



Evangelisches Missionswerk
in Deutschland
Association of Protestant Churches
and Missions in Germany



*Las teologías feministas
frente al fundamentalismo religioso*

Las teologías feministas frente al fundamentalismo religioso



Evangelisches Missionswerk
in Deutschland
Association of Protestant Churches
and Missions in Germany



RED DE TEOLOGAS, PASTORAS,
ACTIVISTAS Y LÍDERES CRISTIANAS



2020



Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

Año de edición: 2020

Editorial: Unida

Ciudad: Vitória

ISBN: 978-65-88158-02-9

Editoras: Comisión 'Saberes' de la Red TEPALI

Diagramación y diseño: Hernán Morfese

Corrección: www.lascorrectoras.com

Índice

Presentación13

Lenguaje inclusivo: “*locus theologicus*”
por Berla Andrade17

Nacimiento y peregrinaje

Amiga, no desmayes por Daylins Rufin Pardo 23

Hilando la historia: entre-tejidos, tramas y trayectos
por Priscila Barredo Pantí 27

La pertinencia de las teologías feministas ante
el avance de los fundamentalismos religiosos. 47

Primer encuentro de la Red TEPALI Cono Sur
por Claudia Florentin Mayer 53

Panorama de movimientos de teologías feministas en Abya Yala

Yo no soy una poseída por Julia Esquivel 59

Las cristianas no apedreamos mujeres, las defendemos
por Ana Ruth García Cárcamo 63

Os gritos proféticos das teologias feministas no Brasil frente
aos fundamentalismos religiosos por Angelica Tostes,
Odja Barros y Nancy Cardoso81

Panorámica del feminismo en Venezuela <i>por</i> Berla Andrade	101
El fundamentalismo religioso: caracterización y desafíos <i>por</i> Daylins Rufin Pardo	115
Una mirada al contexto político y religioso actual de Bolivia desde la perspectiva de una teóloga feminista boliviana <i>por</i> Elizabeth Gareca Gareca	133
Ciberfeminismo y el surgimiento de grupos emergentes de feministas cristianas en Argentina <i>por</i> María de los Ángeles Roberto.	151
TEIFEM. Teólogas e investigadoras feministas de México <i>por</i> Dra. Marilú Rojas Salazar	165
Testimonio de mi pasión por la justicia en Ecuador <i>por</i> Mayra Soria Escobar	177

Debates actuales

Revolución Dule. Tiene rostro de niña, tiene rostro de mujer <i>por</i> Jocabed R. Solano Miselis	187
Reflexiones pastorales sobre el aporte de las hermenéuticas de género como herramientas de construcción y transformación comunitaria <i>por</i> Izani Bruch	191
<i>Mea culpa</i> : ecos de las teologías feministas para una lectura bastarda del discurso de la obesidad <i>por</i> Izchel A. Cosio Barroso	201
En busca de las diosas de la arquitectura y la ciudad: el paisaje sagrado de Coatetelco, Morelos <i>por</i> María del Carmen Bustos Garduño	223
Tumbas y demonios en el jardín de María Magdalena <i>por</i> Marilú Rojas Salazar	245
Diversidad eroecosofíánica como categoría epistémica decolonial de los cuerpos abyectos ante los fundamentalismos religiosos <i>por</i> Marilú Rojas Salazar.	269

Las mujeres indígenas se cuestionan y nos cuestionan: apuntes <i>por</i> Sylvia Marcos	281
Espiritualidad indígena y descolonización <i>por</i> Sylvia Marcos	291

Recursos litúrgicos

Úteros palpitanes <i>por</i> Por Stephanie Andrade Vinuesa	309
<i>Pentecostes das mulheres</i> <i>por</i> Angelica Tostes	313
Liturgia de los sentidos <i>por</i> Claudia Florentin Mayer	317

Reseñas

Poema <i>por</i> Claudia Florentin Mayer.	323
Acompañamiento espiritual y toma de decisiones, caminando con mujeres ante el dilema de interrumpir o continuar su embarazo <i>por</i> Amparo Lerín Cruz	325
<i>A pertinência sociopolítica das teologias feministas latino-americanas de hoje da Revista Coisas do Gênero</i> <i>por</i> Carolina Bezerra de Souza.	333
Una mirada liberadora desde la teología feminista <i>por</i> Sara Baltodano Arróliga.	339

En memoria de

Irene Foulkes - Estados Unidos / Costa Rica

Cora Ferro Calabrese - Argentina / Costa Rica

Julia Esquivel - Guatemala

Elizabeth “Lizzy” Rojas - Guatemala

Alieda Verhoeven - Holanda / Argentina

Donna Laubach-Moros - Estados Unidos / Venezuela / Colombia

Beatriz Melano - Argentina / Uruguay

Ana María Tepedino - Brasil

*Y de todas aquellas mujeres de la Asociación de Teólogas y Pastoras
y de la Red TEPALI que han partido, pero que nos acompaña su
memoria de lucha rebelde, su fuerza y persistencia en la búsqueda
por la reivindicación de los derechos de las mujeres en la educación
teológica, iglesias y movimientos sociales.*

Presentación

La mayoría de los trabajos reunidos en este libro fueron presentados como ponencias en el Primer Encuentro de la Red de Teólogas, Pastoras, Lideresas y Activistas Cristianas (TEPALI) celebrado en la Comunidad Teológica en la ciudad de México del 3 al 5 de octubre de 2019. “La pertinencia de las teologías feministas ante el avance de los fundamentalismos religiosos” fue el tema central que convocó a más de 30 mujeres de distintas edades, profesiones, disciplinas y tradiciones, provenientes desde Argentina y Chile hasta Estados Unidos.

Agradecemos a todas las autoras por sus trabajos ya sea que los prepararan para ese encuentro o en forma especial para este libro, el cual está dividido en cinco partes. Antes de adentrarnos a los artículos, Berla Andrade hace una introducción sobre el lenguaje inclusivo, que afirma que es *locus theologicus*, el que se usa en este libro. El lenguaje, como constructo de la sociedad, representa un continuo esfuerzo de creación de nuevas estructuras que conforma el vocabulario propio del feminismo religioso disidente que nos permite pensar y pensar-nos.

En la primera sección, “Nacimiento y peregrinaje”, Priscila Barredo recopila la historia y la actualidad de la Red TEPALI hasta el encuentro en México, y Claudia Florentín narra el Primer Encuentro de TEPALI – Cono Sur.

En la segunda parte, “Panorama de movimientos feministas en Abya Yala”, las autoras reflejan las reflexiones y sentires sobre las realidades sociopolíticas-religiosas que enfrentan en sus países y los temas comunes que las desafían como teólogas, pastoras, activistas y lideresas feministas: Ana Ruth García Cárcamo (Honduras); Angélica Tostes, Odja Barros y Nancy Cardoso (Brasil); Berla Andrade (Venezuela); Daylins Rufin Pardo (Cuba); Elizabeth Gareca (Bolivia); María de los Ángeles Roberto (Argentina); Marilú Rojas Salazar (México); y Mayra Soria (Ecuador).

En la tercera etapa, “Debates actuales”, se presentan discusiones diversas. Izani Bruch discute desde su lugar como pastora el desafío comunitario de desaprender y resignificar los modelos patriarcales comunitarios heredados, buscando una espiritualidad integradora, inclusiva y liberadora a través de las hermenéuticas de género como herramientas de de-construcción y transformación comunitaria. Izchel A. Cosío Barroso comparte los avances de su tesis doctoral explorando la noción de culpa como una experiencia emocional asociada a la patologización de los cuerpos gordos desde los aportes las teologías feministas, con especial énfasis desde la teología indecente y los *fat studies*. María del Carmen Bustos Garduño también comparte avances de su tesis doctoral con el objetivo de devenir en una propuesta arquitectural que se elabora con y para mujeres de Coatetelco en el Estado de Morelos, México, una reconfiguración espacial de corte feminista, que precisa hacerse desde una postura descolonial. Marilú Rojas Salazar colabora con dos artículos. Al primero lo titula “Tumbas y demonios en el jardín de María Magdalena” y concluye que las mujeres nuevamente estamos como María Magdalena enfrentando los demonios del patriarcado religioso en el jardín de América Latina y el Caribe. En el segundo discute la diversidad eroecosofíánica como categoría epistémica decolonial de los cuerpos abyectos ante los fundamentalismos

religiosos. Sylvia Marcos, comprometida con los movimientos indígenas de las Américas y estudiosa de las religiones mesoamericanas, presenta dos artículos. Uno, sobre la espiritualidad indígena y descolonización y el otro acota algunas posturas teóricas y críticas que permiten un acercamiento comprensivo y respetuoso a los movimientos emergentes de mujeres indígenas y afrodependientes en el continente.

En la cuarta parte se presentan tres recursos litúrgicos de Claudia Florentín Mayer y Angelica Tostes. Y, en la última, se comparten reseñas de una guía, una revista y el capítulo de un libro elaboradas por Amparo Lerín, Carolina Bezerra y Sara Baldodano Arróliga.

Todos los artículos están rodeados por cinco bellos poemas de Julia Esquivel, Jocabed Solano, Stephanie Andrade, Claudia Florentín y Daylins Rufin. Son poemas que mueven a abrazar la esperanza y a sumergirnos en el agua de la vida, y encienden el fuego en la búsqueda de nuevas primaveras de transformación.

Finalmente, agradecemos a la Misión Evangélica en Alemania (Evangelische Missionswerk in Deutschland - EMW) y a la familia Foulkes por sus contribuciones para esta publicación.

Comisión 'Saberes' de la Red TEPALI

Agosto de 2020

Lenguaje inclusivo: “*locus theologicus*”

Berla Andrade¹



Sin que nos quepa la menor duda acerca de ello, la lengua es una construcción social. Configura formas y maneras de pensar. Refleja y proyecta la manera en que piensa una sociedad. Y es que el lenguaje ni es inocente, ni es neutro. La lengua puede entonces, ser opresora o liberadora. La lengua tiene que expresar lo indecible, nombrarlo, señalarlo, describirlo, enunciarlo, anunciarlo, denunciarlo, PROFETIZARLO, en el sentido y en la dimensión más teológica del acto mismo de “profetizar”.

La lengua como construcción social es una búsqueda constante, permanente e inacabada, de nuevas ‘formas de decir’, de nuevas formas de pensar. Se trata de eso, de hablar, de no callar, de hacer visible en el discurso lo que parece no existir, lo invisible, lo que a ultranza se ignora. De ahí que la lengua como constructo de la sociedad, es un continuo esfuerzo de creación de nuevas estructuras del lenguaje que son las que nos permiten pensar y pensar-nos.

¹ Es presbiteriana, licenciada en Educación con maestría en Ciencias de la Educación y en Teología. Ha ejercido la docencia desde hace 43 años en casi todo el sistema educativo venezolano como docente, coordinadora académica, sub-directora académica, directora, asesora educativa y vicerrectora académica de la Universidad Católica “Santa Rosa”, esto último, durante seis años. También fue profesora de Teologías del Siglo XX, de Teología y Pensamiento Crítico y de Literatura Joánica. Coordinó el Proyecto Formativo de Acción Ecueménica. Es aprendiz de Teologías Feministas.

Hay sectores de la sociedad que han sido invisibilizados a través del lenguaje. No es inocente esto. No es carente de intención. El lenguaje inclusivo es una manifestación en contra de 'la Ley heredada', de la normativa, del 'orden del padre'. El uso del lenguaje inclusivo refleja lucha de poderes. Es una reacción frente a estructuras sociales de discriminación y sometimiento de las mujeres. Es una expresión lingüística que ataca el orden patriarcal que caracteriza y define a nuestra sociedad.

El lenguaje inclusivo pone en evidencia la Historia. Historia que se cuenta desde el ser mujeres, como lugar de enunciación: siglos de quemas, oscuridades y sometimientos, de dolores y encarcelamientos, de ausencias y desamores, de explotación y opresión. El lenguaje inclusivo pone al descubierto a la sociedad. Una sociedad que 'usa', que confiere sentido utilitario a las mujeres. Una sociedad donde los hombres se sienten dueños del cuerpo de las mujeres y donde el abuso es parte del poder que la sociedad misma le otorga en razón de esa misma propiedad.

El lenguaje inclusivo es de naturaleza disruptiva. Rompe reglas sociales y lingüísticas. Es irreverente. Es profético. Despierta odio, miedo y rechazo. Rechazo que refleja una manera de pensar de la Academia en particular y de la sociedad, en general. El lenguaje inclusivo 'instala lo femenino' en el lugar de lo visible, de lo que existe, de lo inocultable. El lenguaje inclusivo sustrae lo femenino desde las 'márgenes del no ser', y lo hace visible en los espacios donde la sociedad no desea verlo. En los espacios de poder político, económico y social que históricamente les fueron arrebatados a las mujeres.

La incidencia de lo femenino tiene que hacerse sentir también en el lenguaje. El lenguaje con el que expresamos los diálogos que sostenemos al interior de nosotras mismas CON nosotras mismas y en el ámbito de cada uno de los múltiples espacios de la vida cotidiana. Nuevas formas de lenguaje han de ser uti-

lizadas para conquistar derechos y reivindicaciones históricamente postergados. Derechos y reivindicaciones de las mujeres, históricamente postergados, son también realidades que se construyen y se visibilizan en las formas que adopta el lenguaje.

Por todo lo expuesto anteriormente, podemos afirmar que el lenguaje inclusivo es '*locus theologicus*'. Es el lugar teológico natural desde el cual deben nuestras Teologías Feministas articular su quehacer y construir los espacios y realidades que hagan posible reivindicaciones y derechos, liberación y emancipación para sanación individual y para sanación del planeta.

Enunciarnos es luchar por la construcción de puentes sociales más justos y menos violentos, que nos representen e incluyan como agentes de cambio y partícipes de la historia. La democratización del lenguaje empieza cuando dejamos el 'masculino neutro' para situarnos, a nosotrAs y a nuestros procesos, en el medio de cualquier lucha revolucionaria. Las mujeres existimos, resistimos y nos nombramos en femenino. Es por eso que, a lo largo de este libro encontrarás palabras que quizás resulten extrañas como 'miembra', 'testiga', 'acuerpar', 'sentipensar', 'ancestras'. Es el vocabulario propio del feminismo religioso disidente que se reunió en México en octubre de 2019, bajo las alas de la teología feminista, en el Encuentro de la Red TEPALI.

Nacimiento y peregrinaje

Amiga, no desmayes

Daylíns Rufín Pardo
Poetisa cubana



A todas mis amigas, para siempre...

Amiga que te duermes
auscultando los ritmos
sobre el pecho del llanto.
Diluye ese sollozo
y ahora escucha:

No voy a prometerte un sol eterno,
—sé que lo inmóvil te parece falso;
aseguraré, en cambio,
que la brisa de Dios
no va a faltarte entre las estaciones,
que va a insuflarte Vida
y ordenar todo caos
así en las primaveras del amor
como en su incierto invierno irremediable;
así en cada verano de la euforia
como en cualquier otoño en desencanto.

No voy a prometerte tampoco,
amiga mía,

que estaré para siempre
hecha sol,
hecha abrazo;
tampoco a mí lo inmóvil me seduce
y partiré de luchas para llegar a otras
y de ciertas victorias por no volver
himno lo que debe ser canto.

Pero sí te doy fe, de que por Fe estaremos
siempre juntas en átomos de carne,
de pie sobre el asfalto
sosteniendo carteles que amplifican el grito
que a otras ya le callaron
agitando el pañuelo
verde rama de olivo
por la paz y su vuelo
por los nidos vacíos
y también por los recién llenados,
y seremos un día la brisa del pañuelo,
el impulso secreto de las alas,
la savia del olivo y otras cosas
cuando no seamos este cuerpo, este pecho,
estas manos.

Amiga, en un silencio cabe toda la historia
descontada
por horas, por segundos y años.
El tiempo es de quien vuelve y regresamos
siempre.
Quiero gritarte eso con todo el entusiasmo
y que remueva todo en tí.

¡El tiempo, es nuestro,
de las de ayer,
de las de antaño!

No desmayes de fuego ni de furia.
tampoco yo lo haré,
¡por tí no lo hago,
amiga del detente
y de los pasos!

Definitivamente,
tengo muy poco para prometerte en esta vida
nuestra de cada día, amiga eterna
¡Pero el pan va a alcanzarnos!

Hilando la historia: entre-tejidos, tramas y trayectos

Un recuento de la Asociación
de Teólogas y Pastoras
y la Red TEPALI



Priscila Barredo Pantí¹

En la historia y en la actualidad, la mayoría de los espacios religiosos (evangélicos-católicos-ecuménicos) movidos e impulsados por un creciente número de mujeres, se han regido de acuerdo con el sistema patriarcal y *kyriarcal*. Incluso las instituciones eclesíásticas que han avanzado en algunas prácticas de reconocimiento e inclusión en materia de equidad de género, siguen navegando en las tramposas aguas del discurso políticamente correcto que confronta la violencia y exclusión contra las mujeres, pero que, a la vez, es condescendiente cuando señalan que algunas cuantas 'extraordinarias' 'pueden' desempeñar muchas tareas y ser nombradas en puestos de liderazgo. Con más frecuencia nos enfrentamos con hombres vestidos de ropajes progresistas que 'conceden' algunos espacios, pero que en rea-

¹ Mexicana. Master en Biblia; Certificada en estudios de Género y Liderazgo Político en el contexto de América Latina y El Caribe por la Organización de los Estados Americanos (OEA); Maestría en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Cultura y Desarrollo, de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Comunicadora social y activista feminista. Integrante del Comité Directivo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Docente de la Facultad de Teología y Religión (AETE) en Perú. Integrante del equipo coordinador de la Red TEPALI (Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas cristianas).

lidad no están dispuestos a reconocernos, promovernos y nombrarnos como Bibliistas, Teólogas, Pastoras, Profesoras, Académicas, entre otras.

Como mujeres de fe cristiana esta realidad nos ha topado de frente vez tras vez a lo largo de la historia, y en muchas ocasiones nos hemos sentido solas, frustradas y desgastadas, pero seguras de no querer renunciar a nuestra fe aunque sí a la jerarquía e injusticia de género. Por esto, el acuerpamiento y la lucha colectiva organizada se ha convertido en nuestra estrategia fundamental para seguir confrontando el mal que ha pretendido acallar, invisibilizar y excluir nuestras voces y contribuciones. Dicha lucha colectiva se ha llevado a cabo en diferentes momentos a nivel local, continental e internacional en el mundo feminista y confesional; tal es el caso de la Red TEPALI, la cual da continuidad a la *Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y el Caribe*, a la cual se hará referencia en el presente artículo.

La Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y el Caribe

Fue en septiembre de 1989, en el marco del primer encuentro continental de Pastoras y Teólogas en Buenos Aires, Argentina,² cuando surgió la propuesta de crear un grupo de mujeres que lucharan por la ordenación y reconocimiento de la diversidad de ministerios que desarrollan las mujeres en la iglesia. El propósito era “*facilitar el intercambio de experiencias ministeriales, incentivar a las mujeres pastoras y teólogas para el crecimiento de su vocación*”. Nueve

² Información tomada de la sección de Antecedentes del *Plan de 1998 Coordinación de familia, mujeres y niñez. Pastoral de la mujer. Segundo encuentro continental de mujeres laicas, pastoras, teólogas y liturgistas “La esperanza en marcha”*, del CLAI, pp. 1-2.

meses después, en mayo de 1990, se inauguró oficialmente la *Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y El Caribe* durante el Encuentro Internacional de Evaluación de la Educación Teológica por Extensión, auspiciado por el Programa de Educación Teológica del Consejo Mundial de Iglesias (CMI)³ en San José, Costa Rica. Es importante mencionar la facilitación del programa *Pastoral de la Mujer*⁴ del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en esta primera etapa de la Asociación. En el discurso de inauguración de la Asociación, la Reverenda Raquel Rodríguez expresó:

“Creemos que como grupo marginado en este momento queremos lanzar un reto y un desafío a las instituciones de educación teológica [...] a entrar seriamente en una etapa de inclusión, y no solo de incorporación, de las mujeres en la educación teológica. Las que hemos avanzado un poco nos comprometemos a ayudar a nuestras instituciones en el proceso. Creo que logrando esta etapa de inclusión no sólo nosotras obtendremos beneficios sino que podremos comenzar a vivir como verdaderas primicias del Reino”. (Rodríguez, 1990).

Eran tiempos de gran producción teológica latinoamericana y caribeña, entre las que emergía con singular fuerza la teología feminista,⁵ la cual había pasado por varias etapas desde la década de 1970. A inicios de los años 1990 Ivone Gebara, junto con

³ Segundo encuentro continental de mujeres laicas, pastoras, teólogas y liturgistas “La esperanza en marcha”, Plan de 1998, Coordinación de Familia, mujeres y niñez. Pastoral de la mujer. CLAI.

⁴ Este programa estableció espacios de encuentro entre las pastoras y las mujeres laicas para afianzar un movimiento de mujeres cristianas donde todas, independientemente de su condición ministerial y de *diakonía* se pudieran encontrar para trabajar juntas las diferentes situaciones que vivían en las iglesias y sociedades.

⁵ De acuerdo con María del Socorro Vivas, en esta década se asume el término feminista y se trata de desestigmatizarlo a la vez que se empiezan a contextualizar en América Latina las contribuciones de las feministas del primer mundo.

otras teólogas, llamaba a reconstruir, colocando la necesidad de trabajar las teorías de género para desarrollar con más seriedad el discurso teológico y la hermenéutica bíblica feminista, impulsando así la etapa del *ecofeminismo holístico*. Al mismo tiempo, las compañeras negras e indígenas pedían que se asumieran teorías antropológicas y de la simbología (Vivas, 2001).

En este contexto nació de manera independiente la Asociación de Teólogas y Pastoras, así como otras organizaciones e iniciativas ecuménicas, continentales e internacionales con las que tejió lazos de colaboración como: CETELA (Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña), ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo), DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) y RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana), por mencionar algunas.

La coordinación de la Asociación funcionó con la colaboración de varios equipos regionales, aunque la sede estaba en Costa Rica en donde vivían varias de sus miembros entre ellas Irene Foulkes, Elsa Tamez, y Esther Camac, desde el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL). La otra estaba en el Cono Sur, coordinada desde el Grupo Ecuménico de Mujeres (FEC) a cargo de Alida Verhoeven, en Mendoza Argentina. Otras mujeres que animaron este proyecto fueron Beatriz Ferrari (Uruguay) y Ofeilia Ortega (Cuba), entre muchas otras.

Los objetivos de la Asociación eran los siguientes (Boletín, año 6, n° 1, agosto de 1996.):

1. Promover lazos entre teólogas y pastoras de distintas denominaciones y países.
2. Apoyar a las teólogas y pastoras que se encuentran aisladas por medio del envío de un boletín periódico con noticias y recursos.

3. Construir y compartir un banco de datos para ayudarnos a conocer quiénes somos, dónde estamos y qué estamos haciendo.
4. Compartir referencias bibliográficas, para tener conocimientos de las publicaciones que ya existen y las que se van haciendo en las áreas de nuestro interés.
5. Incentivar a las instituciones teológicas a ampliar los servicios brindados en favor de la mujer.

Para el cumplimiento de estos, el canal de comunicación que se implementó fue un boletín impreso que se enviaba a las asociadas (el último se publicó en agosto de 1997). Para 1992 se enviaban boletines a 89 asociadas en los que se las instaba a contribuir con trabajos de investigación, charlas, artículos y ensayos, aportes creativos como música, poesía o artes gráficas. Las áreas en las que se hacía énfasis eran Biblia, Hermenéutica, Teología, Historia de la iglesia, Pastoral, Mujer, Religión y Culturas. Según los archivos, el total de las asociadas era de 437, la gran mayoría de nuestra región y algunas otras provenientes de otras partes del mundo, ya latinoamericanizadas. (Boletín, año 6, n° 1, agosto de 1996). Para agosto de 1997 se proyectaba iniciar el Centro de Documentación de la Asociación de Teólogos y Pastoras en donde se ubicarían todas estas contribuciones.

Muchos nombres pueden mencionarse por sus contribuciones a los campos de la pastoral y la educación teológica como los de: Beatriz Melano, Catalina Feser/Padilla, Mercedes García Bachman, Mireya Baltodano, Esther Camac, Cora Ferro, Irene Westling Foulkes, Nidia Fonseca, Gloria Kinsler, Elsa Tamez, Nancy Cardoso, Ana María Tepedino, Silvia Regina de Lima, Tania María Vieira Sampaio, Violeta Rocha, Alicia Winter, Beatriz Ferrari, Luzmila Quesada, Julia Esquivel, Rebeca Montemayor, Cherie White, Dora Canales, Judy Ress, Ute María Seibert, Adela

Ramos, Ofelia Ortega, Tirsa Ventura, María Pilar Aquino, Vicenta Mamani, entre otras.

A continuación destaco algunos de los grandes aportes de la Asociación. Uno de ellos fue el rompimiento de paradigmas clásicos y patriarcales en cuanto a *oficios, ministerios y vocaciones*. Hizo un replanteamiento de las vocaciones de ‘teólogas’ y ‘pastoras’ con la finalidad de reconocer la diversidad de dones, vocaciones, trabajos y liderazgos de las mujeres cristianas de y en América Latina y el Caribe que las estructuras patriarcales no reconocían:

“En nuestro ámbito latinoamericano se hace teología; no solamente se estudia una teología ya hecha. La gran riqueza de la teología que se elabora en América Latina es que se hace a partir de la praxis cristiana en la base, es decir, dentro de las comunidades de fe y en relación con toda la problemática de la sociedad. Y ahí estamos las mujeres. Por eso nuestra Asociación reconoce como teólogas a las mujeres que se dedican al quehacer teológico desde un compromiso real, y con una instrumental teórica en constante desarrollo. ¡Tú decides si tu actividad y tu vocación reflejan esta definición!

De igual manera, las mujeres ejercen múltiples tareas pastorales y se afanan por reflexionar seriamente sobre su experiencia y capacitarse cada día más dentro de esta vocación. Dado el carácter patriarcal de la mayoría de las iglesias, pocas mujeres son ordenadas o reconocidas oficialmente como pastoras, aun cuando trabajan con mucha dedicación y gran eficiencia. Aquí también, tú decides si eres “pastora”. (Boletín, año 7, n° 1, agosto de 1997)

Otro aporte relevante fue que en su propósito y objetivos *no se definía como feminista* y, de hecho, varias de sus miembros no se definían como tales por distintas razones. Hay que recordar que en esta época el término estaba todavía estigmatizado. Aunque en los círculos de las teólogas y pastoras ya se hacía referencia

a la “teología feminista”, se alternaba con conceptos como “femenina” y “óptica de la mujer”. Vemos que en este tiempo los vínculos y diálogos con las feministas de América Latina y el Caribe eran un hecho, pero las sospechas, tensiones y cuestionamientos persistían desde varios sectores eclesiásticos y teológicos. Dos décadas atrás, en los años de 1970, el acercamiento con los movimientos y círculos feministas era escaso o inexistente y se advierte la desconfianza que prevalecía tanto del lado de las teólogas como de las feministas militantes y/o académicas. Por parte de las primeras no era posible una reivindicación que no estuviera relacionada con los aspectos socioeconómicos, y la palabra “feminista” era asociada con el Norte, por ende, foránea, extraña. En cuanto a las primeras, rechazaban toda conexión con la religión por considerarla patriarcal en sí misma.

Por lo anterior, y de acuerdo con los contenidos de los boletines enviados a las decenas de socias, a las cartas encontradas, como la que manifiesta total apoyo a Ivone Gebara ante el silenciamiento impuesto por el Vaticano, y al perfil, militancia y aportes bíblico-teológicos de las coordinadoras, es evidente que la apuesta de fondo era enteramente feminista, a pesar de no estar enunciada explícitamente. No se pueden pasar por alto las polarizaciones socio-políticas y religiosas que se experimentaban en esos momentos, ni las estrategias que las impulsoras llevaron a cabo ante ese panorama. Con todo, los mensajes manifiestan su propuesta teológica feminista. Por ejemplo, en el segundo boletín hay un artículo de Alieda Verhoeven⁶ titulado

⁶ Teóloga feminista de origen holandés, radicada en Argentina. Fue pastora de la iglesia metodista, referente en la lucha por los derechos humanos y los derechos de las mujeres por más de 30 años. Una de sus principales contribuciones fue la fundación del “Encuentro Nacional de Mujeres” que imprimió un liderazgo durante 20 años desde 1985. Murió el 22 de febrero de 2013, a los 75 años. Fuente: <http://www.ecumenica.org.ar/wordpress/fallecimiento-de-nuestra-companera-alieda-verhoeven/>

“Feminismo-Teología. Feminismo-Iglesia” en el que la autora explica estos términos y apunta:

“Durante las últimas dos décadas se ha producido a lo largo y ancho de América Latina una corriente de pensamiento y de acción impulsada por las mujeres teólogas, agentes de la pastoral, tanto católicas romanas como protestantes. Esta corriente va surgiendo dentro del proceso de cambios que irrumpen en nuestro continente luego del Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. Cuando se comienza a releer la Biblia desde los sectores populares, la mujer es activa participante en esa relectura y comienza a balbucear su vivencia experiencia espiritual. Luego, mujeres con largas experiencias en comunidades religiosas comienzan a sistematizar sus experiencias y nace así una teología desde la perspectiva de la mujer.

Comienza el intercambio de estas experiencias y la producción de conocimientos en el campo de la teología y la pastoral. Aun no podemos afirmar rotundamente que haya una apropiación de la corriente del feminismo en esta corriente, porque hay muchos tabús con respecto al feminismo en sí”. (Boletín, nº 2, 1992).

De la misma manera, en otro boletín, se encuentra una reseña de la conferencia de Rosemary Radford Ruether,⁷ titulada “La espiritualidad de la mujer: ¿patriarcal o liberadora?”. En él se afirma que durante muchos siglos, la teología y la vivencia eclesial en occidente se han caracterizado por el patriarcalismo:

⁷ Reconocida pensadora y teóloga feminista. Ha sido catedrática de Teología en diversas instituciones educativas. Es autora de varios libros sobre el feminismo, la Biblia, la religión, y los conflictos en Oriente Medio. Durante treinta años ha sido considerada una pionera en el área de la teología feminista en América del Norte con un enfoque particular en la teología feminista moderna y la teología de la liberación, especialmente en Palestina y América Latina. Fuente: <http://liberationtheology.org/people-organizations/rosemary-radford-ruether/>

“Porque una teología feminista de la liberación no puede sino reconocer la apostasía de la iglesia, no para salirse de ella de manera sectaria o por la satisfacción de sí misma [...] hay que entender el escándalo que el patriarcalismo representa, y buscar la gracia amorosa de las buenas nuevas de Jesús que continuamente rompe la cáscara dura de esta apostasía para ofrecernos la posibilidad de una comunidad alternativa de iguales”. (Boletín, año 3, n° 3, 1993).

Un ejemplo más corresponde a la reseña sobre el libro *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista* editado por las teólogas feministas Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup. Al final de la misma, Ana María Hernández de la Escuela Ecu-ménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica, recomienda: *“Como vemos, es una recopilación que puede iluminar mucho nuestro quehacer teológico y pastoral y un aporte importante en el largo camino de muchas mujeres y hombres tratando de construir un mundo más justo y más humano.”* (Boletín, año 5, n° 1, 1995).

Los Boletines mencionados, reiteramos, no dejan lugar a dudas de lo central que fue la Teología Feminista en la Asociación de Teólogas y Pastoras, no solo a partir del posicionamiento político y teológico de muchas de las integrantes, sino como un eje que atravesó toda su filosofía y quehacer. Con toda seguridad, las reservas e inquietudes (aún en nuestros días) con el término “feminista”, se hicieron presentes en varias pastoras, laicas, diáconas y maestras de la Asociación, pero se puede asumir que su respuesta era favorable debido a que se mantuvieron suscritas a los boletines, cartas e invitaciones a actividades que buscaban *“la construcción de una conciencia y acción comprometida con todas las colegas de esta nuestra América Latina”*.

No se sabe con exactitud, pero es probable que esta Asociación haya dejado de funcionar a finales de la década de los 90. Se infiere que las razones por las que esto sucedió están relaciona-

das con el progresivo aumento del trabajo académico, pastoral y de producción teológica de las asociadas.

Soñando con la reactivación

En 2015, Irene Foulkes, una de las fundadoras comenzó a planificar la potencial reactivación de la Asociación de Teólogas y Pastoras. Fue una tarde mientras tomábamos una taza de café recién molido frente a la espectacular vista que daba a su sala y comedor, cuando compartió ese sueño. Ambas lanzamos ideas e inquietudes sobre la pertinencia que tendría en las mujeres de las nuevas generaciones que necesitarían una iniciativa como esa pero renovada y reinventada. Desde entonces el sueño volvió a latir en el corazón de Irene y empezó a hacerlo en el mío. Al tiempo, se compartió dicha proyección a Elsa Tamez y Nidia Fonseca, quienes también se entusiasmaron con la idea.

Sin embargo, Irene partió de la dimensión terrenal el 15 de abril de 2016, sin poder ver cumplido ese anhelo. En aquella época yo estaba por concluir la Maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA), y para honrar su memoria y porque consideraba necesaria tal agrupación, realicé mi proyecto final de graduación sobre una propuesta general de reactivación para la *Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y El Caribe*, basada en el análisis de la pertinencia socio-política de las Teologías Feministas Latinoamericanas hoy y las nuevas voces feministas. Nidia Fonseca, Silvia Regina de Lima y Elsa Tamez proporcionaron algunas pistas históricas clave para arrancar con el proyecto. Al mismo tiempo, revisé y recopilé información de los documentos históricos (boletines, actas, circulares, cartas, reseñas) alojados en los archivos que preservaba Irene Foulkes.

Diálogos con mujeres de nuevas generaciones⁸

Aunado a esto, se dio inicio a la etapa de los diálogos con las nuevas voces dentro de la pastoral y la teología en América Latina y el Caribe. Se elaboró un perfil para las mujeres que participarían en dichos encuentros virtuales y presenciales, quienes fueron invitadas a conversar acerca de las teologías feministas, las situaciones actuales, sus desafíos presentes y la creación de una agrupación de mujeres de fe que respondiera a esas necesidades. Las 30 jóvenes participantes tenían en común un compromiso social desde la fe y praxis cristiana, eran latinoamericanas o caribeñas, líderes en sus espacios de trabajo (iglesias locales, Organizaciones Basadas en la Fe, ONG, instituciones educativas y movimientos sociales). Algunas de ellas tenían la experiencia de ser migrantes y trabajaban a nivel regional y contaban con una reflexión bíblico-teológica liberadora y una perspectiva feminista. Representaban a las regiones de todo el continente: Canadá, Estados Unidos, México, El Salvador, Costa Rica, Nicaragua y Panamá, Bolivia y Ecuador, Brasil, Cuba, República Dominicana, Uruguay y Argentina. Estos diálogos tan provechosos y alentadores con mujeres de mi generación, fueron el aporte principal para la elaboración de la propuesta general para la reactivación de la Asociación de Teólogas y Pastoras.

A continuación comparto algunos aportes clave que salieron de estos diálogos:

1. Revisar el nombre “Teólogas y Pastoras” porque queda limitado y no siempre representa a las nuevas voces de las mujeres

⁸ Esta investigación está basada en el trabajo final de graduación de Priscila Barredo para la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA): “Propuesta general de reactivación de la Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y El Caribe”.

actuales que hacen teología de otras formas, esto debido a que los paradigmas sobre la educación teológica y la pastoral han cambiado o cobrado otros matices.

2. Si bien en la actualidad se mantienen problemáticas que siguen amenazando la vida de las mujeres, como en la época del surgimiento de la Asociación, también existen nuevos desafíos para la teología y pastoral.
3. Después de analizar los aportes de las Teologías Feministas Latinoamericanas (en todas sus fases), estas siguen siendo pertinentes para la transformación social y política y plantearon hacer más explícita la propuesta feminista aunque aún existen prejuicios y estigmas con el término.
4. Reconocer el poco acceso a la producción teológica feminista fuera de los espacios ecuménicos y académicos, reto que el nuevo proyecto podría asumir poniendo a disposición la bibliografía y otros recursos existentes, por medio de distintas plataformas de comunicación de fácil acceso.
5. Propiciar y fomentar el diálogo intergeneracional, es decir, generar espacios de interacción entre las teólogas, biblistas y pensadoras feministas pioneras con las de las nuevas generaciones.
6. Articular esfuerzos e iniciativas pues, en ocasiones, se vive un actuar muy solitario.
7. Promover el diálogo intercultural e interconfesional con más compañeras afrodescendientes e indígenas de diversas espiritualidades, reconociéndolas como promotoras y herederas de epistemologías y saberes ancestrales y pertinentes ante el avasallamiento de los territorios, la naturaleza y el entorno.
8. Estudiar otras propuestas como la teología *queer*, la teología feminista descolonial y los feminismos comunitarios.
9. Compartir recursos más amplios, multimedia, revistas, libros, *podcast*, música, entre otros; recursos para reflexionar, para crear, para hacer; recursos litúrgicos y diversas herramientas.

10. Pensar en la posibilidad de formar grupos locales derivados o vinculados a la Asociación donde se estimulara a otras mujeres a reflexionar y a hacer teología desde las diferentes realidades; fomentar la producción teológica en las mujeres de la Asociación; y reconocer la importancia de la interdisciplinariedad en el quehacer teológico actual.

Lo resumido anteriormente, sirvió para diseñar la propuesta que ayudaría a reactivar y revitalizar la Asociación. Durante ese proceso hubo cuestionamiento sobre la pertinencia de esta iniciativa, puesto que ya había mucha producción teológica feminista, dando a entender que las luchas para las mujeres en los espacios teológicos y eclesiales ya no eran necesarias. También recordaron la existencia de otras redes y organizaciones de mujeres. “*¿Para qué otra red más?*” era la pregunta. En ese mismo tono, justificaron que ya las organizaciones de fe, muchas iglesias e instituciones teológicas tenían como eje transversal o valor organizacional la perspectiva de género, el mensaje subyacente era “*no es necesario*”. Por último, comentaban que aunque sonaba bien la idea, quizás sería muy complicado llevarla a cabo. “*¿Cómo agrupar a mujeres de varias generaciones, con tantas ocupaciones y ya enroladas en otras actividades? ¿Les interesaría participar en un mundo con otras opciones más conocidas?*”, se cuestionaban.

Todas estas voces incrédulas y reservadas me motivaron aún más a continuar, porque las luchas de las mujeres en la sociedad y en los espacios religiosos continúan ferozmente y requeríamos acuerparnos y sostenernos. Aunque existían otras redes de mujeres, algunas de larga data y otras nacientes, esta propuesta tenía un fin de ser enlace, de vincular y ampliar las redes que ya había, además de fungir como un puente por el que mujeres de distintas culturas, edades, contextos, inquietudes, vocaciones, y expresiones, se cruzarían en todo el continente. El propósito

sería articular esfuerzos, no duplicarlos, pues muchas estamos cada vez más activas en un mundo con diversas opciones de colaboración e interconexión.

Nacimiento de la Red TEPALI

La propuesta de reactivación se presentó formalmente el 21 de abril de 2017 en una reunión con mujeres de diversas generaciones y varios países en el marco de la Cátedra de Teología efectuada en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Hubo una gran acogida a la iniciativa, pasó de ser un trabajo de investigación individual a un proyecto de reactivación apoyado colectivamente.

Entre los acuerdos de dicha reunión se destacó la importancia de agregar a las lideresas y activistas cristianas que, sobre todo en los últimos años, han jugado un papel determinante en la incidencia pública a favor de los derechos de las mujeres en todos los ámbitos, incluyendo el religioso. Durante 2017, se conformó un equipo inicial de arranque para desarrollar un nuevo nombre más acorde con los tiempos actuales, redefinir objetivos, renovar la identidad visual y convocar a las mujeres interesadas en ser parte. Dicho equipo estuvo conformado por Sara Baltodano, Nidia Fonseca, Priscila Barredo, Karoline Mora, Odja Barros, Luisa Salguero y Ana Jael De La Cruz Campos.

¿Por qué el nombre de Red “TEPALI”?

El 17 de septiembre de 2017, después de un proceso creativo para desarrollar el nuevo nombre de nuestro movimiento y de varias propuestas, se decidió por TEPALI por las siguientes razones: es el acrónimo de la descripción de la “Teólogas, Pastoras, Ac-

tivistas y Lideresas cristianas”, su fonética evoca a una palabra indígena y es fácil vincularlo con el significado de la Red.

Además, *tepali* es el término italiano de *tépalo* que es la parte floral de la planta en la familia de las magnolias, los lirios y tulipanes. El concepto de TEPALI está lleno de simbolismos que nos representan, tal como las características de estas flores. Aunque hay diferencia entre el cáliz y la corola en una flor ‘tradicional’, los tépalos son muestra de que hay flores que no manifiestan esta división, se asume un principio de igualdad en la diversidad y colorido, ya que hay cientos y miles de su tipo. Las flores con tépalos son atípicas, como las mujeres de esta red, no convencionales. Los tépalos como los lirios, tulipanes y magnolias poseen alta resistencia debido a que internamente se han fortalecido para los tiempos difíciles como el invierno, se han adaptado a distintos terrenos, climas y territorios; son antiguas y milenarias, han estado presentes desde tiempos remotos, sanan, son medicinales, lo cual nos recuerda a las mujeres sabias que en la historia establecieron redes y se reunían para intercambiar conocimientos. En enero de 2018 se trabajó el arte gráfico para el isologotipo que hoy nos representa, en el que hay tépalos multicolores que emergen y se entrecruzan, como las mujeres que somos parte de esta red.

Filosofía de la Red

¿*Qué buscamos?* Ser un movimiento referencial de mujeres cristianas comprometidas con la construcción de sociedades más justas, solidarias y equitativas.

Nuestro propósito: fortalecer y articular iniciativas de mujeres cristianas que apunten al empoderamiento de las mismas a través de alianzas, intercambios y acciones en pro de la igualdad en espacios de fe y sociedad civil.

Ejes:

- *Pluralidad*: aceptamos y celebramos la diversidad, multiplicidad y colectividad representada en nosotras.
- *Interculturalidad*: afirmamos y reconocemos la riqueza de las identidades presentes en Abya Yala, desde un espíritu descolonizador.
- *Cuidado de la vida*: cultivamos y defendemos la creación y la autonomía de nuestros cuerpos.
- *Sororidad*: decidimos acompañarnos y acuerparnos mutuamente a partir de nuestras diferencias.
- *Justicia de género*: nos comprometemos a la búsqueda decidida por la igualdad social, política y económica de nosotras las mujeres.

Objetivos

1. Promover lazos de colaboración y amistad entre teólogas, agentes pastorales, activistas, científicas sociales, pensadoras y artistas de América Latina, el Caribe y más allá.
2. Construir un banco de datos para ayudarnos a conocer quiénes somos, dónde estamos y qué estamos haciendo.
3. Compartir saberes y sentires para tener conocimientos de los aportes editoriales, artísticos, audiovisuales y otros que ya existen y los que se van haciendo en las áreas de nuestro interés.
4. Incentivar la participación y protagonismo de las mujeres en las iglesias, instituciones teológicas, Organizaciones Basadas en la Fe, y otros movimientos cristianos.
5. Incidir en el avance de los derechos de las mujeres desde una fe liberadora, en conexión con otras aliadas y movimientos de mujeres.

Lanzamiento y continuidad

El 21 de abril de 2018 celebramos el lanzamiento de la Red TEPA-LI desde San José, Costa Rica y transmitido en vivo por redes sociales. Las ponencias principales estuvieron a cargo de Elsa Tamez (Colombia-México), Odja Barros (Brasil), Genilma Boehler (Brasil-Costa Rica), Silvia Regina (Brasil-Costa Rica), Karoline Mora (Costa Rica), y Priscila Barredo (México). También estuvieron presentes la música y la pintura, para mostrar al arte como expresión de denuncia, revolución y emancipación feminista con parte de la obra de Shirley Ruiz Monge (Costa Rica) y Sarah Celeste Melara (El Salvador-Austria). La música estuvo a cargo de Gerti Melara (El Salvador-Austria) y Ana Jael de la Cruz Campos (Costa Rica). La transmisión en vivo permitió que aliadas de todo el continente, desde Argentina hasta Estados Unidos, el Caribe y España, estuvieran conectadas.

Debido al trabajo intenso que se estaba generando se propuso agregar al Equipo Coordinador a las compañeras enlaces regionales que estaban participando activamente desde sus países; de esa forma, el 1 de noviembre de 2018 se integraron las compañeras Yenny Delgado (Perú – EEUU), María de los Ángeles Roberto (Argentina), Claudia Florentin Mayer (Argentina) y Daylins Ruffin Pardo (Cuba), cuya participación ha consolidado un equipo más descentralizado, diverso y activo.

A lo largo de los dos primeros años desde la fundación, son muchos los avances y logros de los cuales son representativas las actividades para articular esfuerzos y reflexionar en colectividad: El primer encuentro en Cono-Sur realizado en Buenos Aires, Argentina; reuniones interprovinciales en Cuba con mujeres teólogas, pastoras y lideresas de La Habana y provincias de Mayabeque, Los Palos, Vegas, San José de las Lajas y Güines; la participación de incidencia política en Costa Rica en la agru-

pación “Mujeres en Acción” como respuesta a la campaña presidencial de corte fundamentalista neopentecostal de uno de los candidatos; y el primer encuentro continental “La pertinencia de las Teologías Feministas y su incidencia política ante el avance de los fundamentalismos religiosos”, realizado en Ciudad de México (octubre 2019). Asimismo, las publicaciones académicas en revistas y libros donde convergen los senti-pensares de varias teólogas, activistas, pastoras y lideresas de la Red; la participación activa en congresos internacionales sobre género, feminismos y teologías, y en foros enfocados en promover las teologías feministas como apuesta socio-política ante el avance de los grupos ultra-conservadores. También las actividades formativas y las campañas de sensibilización y creación de contenidos específicos en redes sociales.

Al tiempo en el que se escribe este texto, en plena emergencia mundial contra el Covid 19, continuamos re-pensando, re-inventando y re-sintiendo rutas posibles para seguir acuerpándonos, cuidándonos, sosteniéndonos y disfrutándonos en tiempos en los que la violencia de género no cesa, en los que la incertidumbre nos toca la puerta, en los que requerimos el descanso y el afecto como mujeres de fe que evocan el lema surgido en el lanzamiento en palabras de nuestra aliada brasileña, Odja Barros (2018): **Y que vengan los dragones. ¡JUNTAS RESISTIREMOS!**

BIBLIOGRAFÍA

- Asociación Latinoamericana de Teólogas y Pastoras (1992). *Boletín*, Año 2, N° 1. San José: Asociación Latinoamericana de Teólogas y Pastoras.
- (1993). *Boletín*, Año 2, N° 3 (pp. 3 y 4). San José: Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y El Caribe.

- (1995). *Boletín*, Año 5, N° 1 (pp. 4). San José: Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y El Caribe.
- (1997). *Boletín*, Año 7, n° 1. San José: Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y El Caribe.
- Barros, O. “E que venham os dragões! Juntas resistiremos!”. En <https://www.tepali.org/2018/05/25/e-que-venham-os-dragoes-juntas-resistiremos/>
- Rodríguez, R. (1990). *La mujer latinoamericana en la Educación Teológica: Retos y desafíos*. [Discurso ofrecido en la inauguración de la Red de Teólogas y Pastoras, San José, Costa Rica, el 8 de mayo de 1990].
- Vivas, S. (2001) “Género y teología”. En *Theologica Xaveriana* 140 (pp. 525-544). Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/download/20960/16275>

La pertinencia de las teologías feministas ante el avance de los fundamentalismos religiosos

Primer Encuentro Continental de la Red TEPALI
Ciudad de México, Comunidad Teológica de México
3 al 5 de octubre de 2019



Para este evento, la Red convocó a mujeres que representarían distintos contextos de Abya Yala, quienes aceptaron la invitación. La Red promueve y abraza el desafío de la intergeneracionalidad e interdisciplinariedad de sus aliadas. Llegaron mujeres de 13 países desde el Cono Sur hasta Estados Unidos para compartir sobre las realidades sociopolíticas-religiosas que enfrentan cotidianamente en sus países y los temas comunes que las desafían como teólogas, pastoras, activistas y lideresas feminis-

tas cristianas. La metodología contempló las mesas temáticas, los trabajos grupales y los tiempos de mística basados en el compartir de las reflexiones, los sentires y los saberes.

El primer día se presentó la “Historia y actualidad de TEPALI” a cargo de Priscila Barredo de México/Perú y Claudia Florentin Mayer, de Argentina. Se continuó con las mesas de presentación de la situacional coyuntural de diversos países: “La pertinencia de las Teologías Feministas ante el avance de los fundamentalismos religiosos hoy”, a cargo de las aliadas Ana Ruth García Cárcamo de Honduras, Daylins Rufin Pardo de Cuba, Mayra Soria de Ecuador, Elizabeth Gareca de Bolivia, Luzmila Quesada y Piera Gutiérrez de Perú, Yenny Delgado de Perú /EEUU, Odja Barros, Valeria Vilhena y Vanessa Carvalho de Brasil, Berla Andrade de Venezuela y Catalina Arias, de Chile.

Por razones políticas que impidieron su viaje, Elizabeth ‘Lizzy’ Rojas, de Guatemala, no pudo estar presente, pero envió un audio narrando la situación de su país en términos de represión política y resistencia feminista. Unas semanas después del encuentro, la compañera trascendió esta dimensión terrenal, por lo que honramos su memoria reconociendo sus aportes al activismo feminista de Guatemala y de todo Abya Yala.

En horas de la tarde, se realizó el acto celebrativo por la despenalización del aborto en Oaxaca, México, y la presentación de la guía *Acompañamiento espiritual y toma de decisiones, caminando con mujeres ante el dilema de interrumpir o continuar su embarazo*, libro de Católicas por el Derecho a Decidir-México, quienes también apoyaron este encuentro. Por la noche, se contó con la conferencia virtual de Sylvia Marcos, investigadora feminista mexicana y socióloga de la religión.

El segundo día se efectuó la mesa de reflexión con el avance de la investigación de tesis de tres estudiantes del doctorado de Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana

de México, a cargo de Izchel, A. Cosío Barroso; Margarita Sánchez de León y María del Carmen Bustos Garduño. Fue seguido por la presentación del panel sobre “Los 30 años de trabajo sobre género en la Comunidad Teológica de México”, con Angela Trejo, Margarita Sánchez de León y Yadamy Saray. Acto seguido se presentó la mesa de “Reflexión sobre fundamentalismos religiosos”, con Citlalin Ulloa y Marilú Rojas de México, docentes del doctorado de Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana de México. Durante la tarde se realizó el Conversatorio sobre “Ciberfeminismo y activismo feminista hoy” con Sandra Muñoz de México y María de los Ángeles Roberto de Argentina, y la presentación del colectivo TEIFEM (Teólogas e investigadoras Feministas de México).

El tercer día se dedicó a la presentación de informes de actividades y el financiero, y de las perspectivas de TEPALI por parte del Comité Coordinador, representado por Claudia Florentin Mayer, Luisa Salgado, María de los Ángeles Roberto y Priscila Barredo Pantí. Derivado de ello, colectivamente se decidió dar el voto de confianza a las compañeras de diversas tradiciones evangélicas, edades y disciplinas, de ocho países, que actualmente conforman el Equipo Coordinador de la Red, lanzada oficialmente el 21 de abril de 2018, para que sean ellas las que continúen por dos años más fortaleciendo el trabajo realizado hasta el momento, con el compromiso de sumar a otras compañeras para dar seguimiento a esta labor.

A continuación compartimos algunos comentarios de las participantes:

“En este primer encuentro Continental de la Red TEPALI pude reconocerme en los distintos rostros y las distintas realidades de otras mujeres, comprendí que mi realidad no es la única, que cada una de nosotras desde sus propias veredas emprende una lucha personal, política y religiosa contra la desigualdad; que los fundamentalismos religiosos como

sistema de opresión nos han dañado, pero que juntas y hermanadas podemos resistirlos”, señaló Amparo Lerín Cruz, pastora presbiteriana de México. Por su parte, la pastora bautista brasileña, Odja Barros, afirmó que confirma la fuerza que existe en la resistencia de las mujeres latinoamericanas y caribeñas: “Para nosotras, mujeres de fe de Brasil, que estamos enfrentando ‘dragones’, el encuentro representó un importante paso en el fortalecimiento de la Red que conecta y reúne las luchas y resistencias de las mujeres de fe que actúan en una espiral de apoyo a las resistencias frente a los fundamentalismos que avanzan en todo el continente”.

“La verdad, en todo me ha sorprendido”, describió Vanessa Carvalho de Mello, docente luterana en Brasil, “sobre todo por la oportunidad que tuve de sellar un compromiso público, junto a las compañeras, de jamás desistir de luchar y avanzar para que la Teología Feminista sea siempre la herramienta de emancipación de las mujeres latinoamericanas y caribeñas que por siglos fueron y aún siguen siendo machacadas por el sistema religioso patriarcal”.

Luzmila Quezada Barreto, teóloga peruana de la iglesia Wesleyana Peregrina, comparte que el encuentro superó sus expectativas. *“Nos ayudó a tener un conocimiento profundo y vivencial de lo que cada lideresa, pastora y militante pasa en cada país y cómo a la vez están resistiendo y proponiendo alternativas prácticas para desmontar el patriarcalismo de nuestras comunidades de fe y de la sociedad. Fue bueno la presentación de cada país lo que están haciendo y también los centros de educación teológica en su agenda de formación”.*

“Es una de esas experiencias que una puede llamar “fundantes” para ver-pensar-reflexionar-valorar-actuar”, analizó la pastora y docente presbiteriana Berla Andrade de Venezuela: “Un verdadero encuentro de tejedoras de sueños, pensares y sentires en red y en clave intergeneracional, interreligiosa e interdisciplinaria, para un quehacer teológico con ojos y manos de mujer en la lógica de la espiral que nos plantea ‘la red de la vida’, según lo dibujado por nuestrxs an-

cestrxs, para que precisamente fluya la vida en todas sus manifestaciones más plenas”.

Ruth García Cárcamo, de EcuMénicas por el Derecho a Decidir (EDD) en Honduras, compartió que para ella ha sido muy inspirador, fortalecedor y significativo, *“ya que en estos momentos de crisis sociopolítica en mi país es muy importante la articulación internacional entre hermanas creyentes críticas, pensantes y libres. Desde la academia esto aportó un análisis contextual de cómo estamos enfrentando la nueva ola de fundamentalismos religiosos, las políticas neoliberales impuestas por las políticas que ejerce el gobierno de Trump a los países del triángulo norte de Centroamérica y del resto de Latinoamérica, y juntas repensar, proponer y actualizar nuestro quehacer teológico desde las nuevas propuestas de las teologías feministas para el ejercicio de nuestra tarea pastoral y de defensoría de los derechos de las mujeres”.*

“Los días compartidos con la Red TEPALI fueron el alimento espiritual que tanto buscamos muchas mujeres cristianas feministas”, subrayó Natalia Rodríguez, de Católicas por el Derecho a Decidir-Argentina, aliadas para este evento. *“Los diferentes momentos sugeridos durante el encuentro tuvieron sabor a misa, a retiro espiritual, a convivencia. A muchas cristianas feministas, estos espacios se nos suelen cerrar cuando proponemos otro tipo de iglesia. Me sentí en profunda comunión con hermanas de toda nuestra Abya Yala y por ello quedo eternamente agradecida a la Ruah que sopla y nos amontona”.*

Durante la actividad se contó con la participación especial de Católicas por el Derecho a Decidir-México, profesoras y estudiantes del doctorado en Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana, integrantes de la Red de Teólogas e Investigadoras Feministas de México (TEIFEM), representantes del Programa de Género de la Comunidad Teológica de México, y con Marcia Palma de Misión Evangélica en Alemania (EMW).

El encuentro contó con el apoyo de Misión Evangélica en Alemania (*Evangelische Missionswerk in Deutschland-EMW*), La Iglesia

Unida de Canadá (*The United Church of Canada*), Católicas por el Derecho a Decidir-México, la Comunidad Teológica de México, La Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latino-Americana y Caribeña (CETELA), y del Seminario Luterano Augsburgo (SEMLA), además de la contribución de aliadas de la red, y el respaldo y ayuda de GEMRIP (Grupo de Estudios multidisciplinarios en Religión e Incidencia Pública) y la Facultad de Teología y Religión AETE de Perú.

Primer encuentro de la Red TEPALI Cono Sur

Buenos Aires, Argentina, mayo de 2019

Claudia Florentin Mayer¹



Lleva tiempo soñar y trabajar por concretar los sueños. Exige esfuerzo, planificación, horas quitadas a las obligaciones y recursos económicos. No es sencillo. Pero se llega a verlos concretados conformando un equipo con entusiasmo, compromiso y mucho amor por aquello que creemos y vivimos. En nuestro caso, la fe cristiana que nos mueve a trabajar por una sociedad libre de violencias y donde las mujeres podamos tener vida digna y plena.

¹ Comunicadora y teóloga argentina, editora general de ALC Noticias (Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación): Claudia es enlace regional de TEPALI-Cono Sur y miembro de la Iglesia Evangélica Valdense del Río de La Plata (IEVRP) en Buenos Aires, de la cual fue pastora durante 12 años.

En la Red de Teólogas, Pastoras, Lideresas y Activistas Cristianas, TEPALI – Cono Sur empezamos a soñar el primer momento de abrazarnos, conocernos, reconocernos, dialogar y planificar, hace meses. Primero éramos tres, luego cinco y así fuimos dando cuerpo a ese encuentro tan esperado y necesitado. Casi pareció a propósito que el sábado amaneciera frío, como si supiera que el abrazo sororo nos cobijaría, cual mantas amadas de nuestras madres y abuelas que supieron abrigar infancias y dolores. De a una fueron llegando, nombres nuevos, rostros diversos, pero la expectativa era igual de motivadora y entusiasta. Seguimos esperando y cuando nos acordamos éramos 25 mujeres dando vida a ese sueño que empezó chiquito, esa levadura mínima que leuda y leuda hasta ser pan.

La historia de la teología desde la vida y pensamiento de las mujeres me fue ubicando en los años que llevo transitando estos caminos y reflexionando desde la fe con una perspectiva que nos incluya y contenga. Mi mirada recorrió la ronda que escuchaba a Cristina Conti con atención y me sorprendí al notar que el promedio de edad de las asistentes no superaba los 35 años. Por primera vez me sentí dentro de las ‘mayores’, entre las mujeres maduras. ¡Qué sensación rara! Estaba acostumbrada a reunirme en grupos de mujeres teólogas con un promedio mayor de edad, como si el paso del tiempo nos diera la confirmación de lo andado. Los tiempos han cambiado. Y no solo cambió la configuración de las edades de quienes caminamos estos espacios sino la realidad de las protagonistas en cuanto a los vínculos con las comunidades de fe. Tiempo atrás la mayoría pertenecíamos inevitablemente a las estructuras eclesiales y contábamos con avales formales o tácitos de las jerarquías para transitar espacios de teología.

En el encuentro compartimos realidades, dolores, esperanzas y conflictos en el seno de las comunidades. Cada historia

coincidía con otra, cada dolor secaba lágrimas en otros rostros, cada alegría contagiaba, porque aunque mínima, despertaba esperanzas. La mayor alegría fue saber que estamos juntas, que no somos pocas, que estamos unidas y que transitamos tiempos similares que requieren fortaleza, amor y mucho compromiso. Un dato clave que muestra la realidad que se vive en muchas comunidades de fe –tanto católicas como evangélicas– en el país y en la región es que la mayoría de las jóvenes que participaron se encuentran en las márgenes de sus comunidades, o fueron ya excluidas, expulsadas o marginadas. Quienes aún permanecen en sus iglesias hacen preguntas, cuestionan el sistema eclesial patriarcal que penaliza toda conducta, pensamiento, reflexión que se salga de lo que han normado como ‘natural’, ‘ley divina’, ‘normal’, llamándolo pecado, desviación, rebeldía. Vivir la fe en Jesús desde esas preguntas las deja expuestas a la violencia de quienes no permiten más que sus palabras como autoridad.

También nos encontramos con ‘migrantes eclesiales’, personas que transitan diferentes espacios buscando esa comunidad que las abrace, contenga, escuche y sea capaz de pensar desde la fe y el amor que abre ventanas y tiende puentes, que no blindas sus puertas ni construye muros. Esa reunión nos permitió ver que caminamos por las márgenes y recordé los tiempos de estudio donde hablábamos de teología desde las periferias en contraposición a las teologías de los centros de poder:

“Creo firmemente que la teología de este tiempo que vivimos las mujeres en las calles defendiendo derechos, acompañando a las amigas que sufren violencia, generando espacios nuevos, se está gestando en las periferias de las instituciones eclesiales, desde la praxis, entre lágrimas de abandonar los espacios ‘seguros’ y las alegrías que trae el abrazo de cada hermana que logra romper las cadenas de opresiones y silencios”.

(Claudia Florentin)

Será esa teología que vamos construyendo, disidente, rebelde, cuestionadora, liberadora, amorosa, la que, unida a quienes nos precedieron y se animaron en tiempos muy difíciles, nos permitirá continuar en la fe del Maestro de Galilea sin rendir pleitesía a 'señores' que se constituyen en dueños de lo que bíblicamente es la asamblea de quienes creen, no el feudo de un puñado de varones y sus familias.

Conscientes de que el camino que tenemos por delante es duro y frío, pero que esta manta cálida de aquel sábado de mayo del primer encuentro de Tepali Cono Sur sigue con nosotras aunque transitemos distintos espacios, nos animamos a salir y seguir, llevando el Credo en nuestro espíritu, agradecimiento en el corazón y en los labios la canción de caminantes:

*Porque el camino es árido y desalienta.
Porque tenemos miedo de andar a tientas
Porque esperando a solas poco se alcanza
Valen más dos temores que una esperanza.*

(Canción de caminantes, María Elena Walsh)

Panorama de movimientos de teologías feministas en Abya Yala

Yo no soy una poseída

Por Julia Esquivel



Para las muchas mujeres valientes
de mi Guatemala
(San Juan 8:49)

Yo no soy una posesa,
yo no soy una loca
poseída por una idea fija.

Yo soy sólo una mujer
con un corazón humano.

Yo soy una rebelde
frente a la fría y calculada
corrección del funcionario...

Ese ser enmarcado siempre
entre los límites de “lo correcto”
“lo objetivo” y “lo prudente”
de un balance siempre neutral.

Ese que evita correr riesgos
en aras de su cargo
y de su prestigio.

Yo soy poseedora
(no posesa)
de esa normalidad de mujer
que rechaza y rechazará siempre
el desorden constituido
por los machos,
todos ellos generales en potencia.

Por todos esos
que ponen la ley
por encima de la vida;
la institución,
por encima de la humanidad,
el proyecto personal
por encima de la verdad,
el miedo
por encima del amor,
la ambición
por encima de la humildad.

Pero tengo que admitirlo,
para los obsesionados
por esos criterios,
yo soy una brasa
encendida por el fuego
de un gran amor.

Hermano,
¿Conoces el relato
de la zarza ardiente
que no se consumía?

20 de marzo de 1986
En el exilio, en Suiza.
(Fuente: Florecerás Guatemala, pp. 83-84)

Las cristianas no apedreamos mujeres, las defendemos

Ecuménicas por el Derecho a Decidir-Honduras



Ana Ruth García Cárcamo¹

En este artículo se pretende exponer el contexto actual que enfrentan las mujeres creyentes y defensoras de derechos sexuales y reproductivos en Honduras ante los avances y arremetida de los fundamentalismos religiosos y conservadurismos, con políticas para sostener el patriarcado como sistema opresor hacia las mujeres y con el neoliberalismo como sistema y política deshumanizante. Se plantea y propone la teología feminista como única alternativa en contrapeso de lucha a las mujeres de fe y contribuir en la colectividad a la lucha histórica de la política feminista para analizar y debatir estas estructuras de muerte que oprimen a las mujeres creyentes y de otras espiritualidades con el fin de que las motive a la praxis para el pleno goce de sus derechos.

¹ Teóloga y pastora hondureña. Es bachiller en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Luego de su investigación de grado, *“Las relaciones de género y poder dentro de la Iglesia Metodista Unida en Honduras”*, no se ratificó su nombramiento como pastora y fue excluida por los hombres clérigos que dirigían la Misión en Honduras. Es aspirante a la maestría en Estudios Críticos de Género en la Comunidad Teológica de México en CDMX. Ana Ruth es fundadora y coordinadora nacional de Ecuménicas por el Derecho a Decidir en Honduras. Ha participado activamente con el Consejo Latinoamericano de Iglesias CLAI, como coordinadora de género para Honduras y milita en otros movimientos populares, comunitarios y ecuménicos en Centroamérica.

Se parte de la revisión del contexto del país y las consecuencias del golpe de estado de 2009 en contra de los derechos de las mujeres; se continúa con la relación entre los fundamentalismos religiosos y la pérdida de derechos sexuales y cómo se han agudizado los ataques a las defensoras de Ecuménicas por el Derecho a Decidir; finalizando con las propuestas de la teología feminista como única herramienta de liberación.

Contexto sociopolítico de Honduras

Honduras es un país hermoso ubicado en el corazón de Centroamérica, cuenta con una población de 9, 265 millones de habitantes, el 52% está constituido por mujeres. Tiene mucha riqueza en recursos naturales y una población muy trabajadora. Sin embargo, desde la época de la colonia, históricamente el colonizador esclavizó, asesinó a la población indígena, violó y asesinó a las mujeres, acompañado del despojo y saqueo de nuestras riquezas y minerales. Además, se impuso una religión que no era la autóctona ancestral de la población, implantando la cruz y la Biblia mediante la violencia utilizando una falsa moral, imponiendo dogmas de fe, en similitud a la que hoy sucede con los conservadurismos y fundamentalismos religiosos de los que vemos su remetida y avance en todo el continente. Si bien han transcurrido más de quinientos años desde la colonización, esta realidad no ha cambiado mucho en el país. La estructura política que ha gobernado sigue perpetuando y reproduciendo las acciones nefastas del colonizador causando una sociedad construida sobre las desigualdades sociales, exclusión política, corrupción, impunidad, extrema violencia, con el 68% de la población viviendo en condición de extrema pobreza con poco o nada de acceso a la educación y la salud.

Honduras es una república ubicada en el centro-norte de América Central. Esta posición geopolítica representa un gran interés para las políticas neoliberales de los Estados Unidos de América. Para Honduras, la política exterior del presidente de los Estados Unidos, Donald John Trump, promueve el fortalecimiento de los grupos anti-derechos en el país provocando el incremento y avance de los fundamentalismos religiosos con miras del control político del país. Hoy en día visitan el país delegaciones de pastores enviados por el departamento de Estado que se reúnen constantemente con el poder ejecutivo y el poder legislativo, y tomadores de decisiones que gobiernan el país bajo un partido político que llegó al poder mediante un golpe de estado en el año 2009. Estos poderes fácticos, a diez años del golpe, se sostienen por medio de elecciones manipuladas y fraudes electorales, que violentan la democracia y la elección colectiva y continúan en el poder por medio de una elección ilegal que contraviene la constitución de la República a partir del año 2017, dando así continuidad a un régimen de dictadura. El poder político y económico de los grupos fundamentalistas está muy instalado en las más altas estructuras del Estado.

A partir del golpe de estado en Honduras en 2009, el país ha venido enfrentando crisis en todos los niveles. Luego del golpe se creó una nueva ruta para transportar cocaína desde Colombia a Honduras. El incremento de la droga en el país mantiene en una guerra interna y sangrienta a los carteles de la droga. En 2015 se descubrió el saqueo de miles de millones de dólares del Instituto Hondureño de Seguridad Social (IHSS), lo que provocó una auto-convocatoria de la población para salir por millares a las calles a exigir la intervención de una comisión internacional negociada con la Organización de Estados Americanos (OEA) con la instalación de la Misión de Apoyo Contra la Corrupción y la Impunidad en Honduras (MACCIH), convenio que no fue re-

novado por el gobierno hondureño en enero de 2020 por acuerdos y pactos políticos oscuros e intereses de las políticas hacia los países que conforman el Triángulo Norte de Centroamérica (TNC). Según Padilla:

“Honduras se encuentra en la lista de países más corruptos del mundo donde reina la impunidad.” (HISPANTV, 2020) El país actualmente vive bajo una política militarista que reprime al pueblo por cualquier acto de protesta o movilización pacífica que luchan por exhibir las injusticias o por exigir sus derechos. Existen leyes que criminalizan a los o las participantes de las movilizaciones con acusaciones graves como sedición o terrorismo. El militarismo también está disfrazado y enfocado en las estrategias antidrogas en la región y ‘la Militarización persiste en Honduras incrementando los niveles de violencia para reprimir al pueblo’. (Padilla, 2019)

Otra problemática que enfrenta Honduras es el fenómeno de las maras y pandillas que son grupos que se sostienen a través de la extorsión y la asociación con agrupaciones del crimen organizado, lo cual eleva los índices de homicidios en el país. Lamentablemente las estructuras políticas en el ejercicio del poder en algunos casos utilizan estos grupos para realizar sus acciones criminales a cambio de su libertad, como lo expresa Ahmed: *“Honduras está dentro de los países con más alta tasas de homicidios debido al fenómeno de las maras, pandillas y extorsión”.* (Ahmed, 2019)

Nacimiento de la Asociación Ecueménicas por el Derecho a Decidir (EDD)

La situación sociopolítica patriarcal que enfrentan las mujeres en el país motivó a las hermanas de fe de Católicas por el Derecho

a Decidir (CDD) de México a colocar su mirada, preocupación y compromiso sobre los derechos de las mujeres en Honduras. País que tiene un ambiente social donde están naturalizadas y normalizadas la discriminación contra las mujeres y las niñas, la fuerte injerencia e intromisión de los jerarcas eclesiales en las decisiones de Estado infringiendo el Estado Laico que tiene su marco legal primario contemplado en la constitución de la República de Honduras. Esta situación coloca en vulnerabilidad los derechos de las mujeres en general y con mayor violencia y negación a los derechos sexuales y reproductivos reproduciendo un Estado discriminador y violento en los derechos por razones de género.

Fue así que en el año 2015 nace la asociación Ecuménicas por el Derecho a Decidir (EDD) en Tegucigalpa, atendiendo la invitación de las hermanas de Católicas por el Derecho a Decidir de México. A manera de testimonio, las CDD de México me contactaron en mi condición de teóloga y pastora de grupos de crecimiento, a través de Norma Melara de El Salvador. Se reunió a siete mujeres de diversas creencias religiosas y espiritualidades para contrarrestar los fundamentalismos religiosos, incidir en los tomadores de decisión, promover el reconocimiento y el ejercicio de los derechos de las mujeres hondureñas con énfasis en sus derechos sexuales y reproductivos defendiendo, el derecho a decidir de las mujeres, y defender el Estado Laico como garantía de esos derechos. Esta búsqueda se hace desde la teología feminista que rescata a las mujeres como personas con derechos en igualdad de condiciones realizando relecturas bíblicas liberadoras tomando el ejemplo de Jesús y las mujeres en la historia bíblica. La propuesta de EDD de Honduras es desde una postura de paz, respeto, libertad, igualdad y sororidad con miras a evitar la discriminación, la violencia, la desigualdad y la exclusión de las mujeres, permitiéndoles gozar de una vida feliz y plena.

Consecuencias del golpe de Estado de 2009 en contra de los derechos de las mujeres

Al derrocar al presidente José Manuel Zelaya Rosales en el año 2009, la primera acción del gobierno *de facto*, la derecha política del país en convenio con la oligarquía, la elite de jerarcas eclesiales, grupos de fundamentalistas religiosos, conservadores y grupos anti derechos, fue contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres colocando en vulnerabilidad sus derechos al prohibir la Pastilla Anticonceptiva de Emergencia (PAE). Es importante rescatar que, durante 10 años, en Honduras se usó libremente la Pastilla Anticonceptiva de Emergencia (PAE). En 1998, después de que el huracán Mitch azotó el país, el presidente que gobernaba en esa época, el señor Carlos Roberto Flores Facussé, aprobó la PAE sin ninguna restricción. Sin embargo, al gestarse el golpe de estado, la primera acción de los perpetradores del golpe fue eliminar la pastilla de todos los hospitales públicos, farmacias y centros de distribución en todo el país firmando un acuerdo ministerial que textualmente dice: “*Que se prohíbe la promoción, uso, compra y venta de la Píldora Anticonceptiva de Emergencia (PAE), bajo acuerdo ministerial 2744-2009*”. (Tribuna, 2019)

En el año 2020 la PAE sigue prohibida en el país y no está considerada aún en el protocolo de atención a víctimas de abuso sexual, protocolo que fue elaborado como un esfuerzo de las organizaciones de mujeres y feministas a la par de las de la sociedad civil y Médicos sin Fronteras en conjunto con técnicos del ministerio de salud, pero que aún no ha sido aprobado. En reunión con la ministra de salud del Grupo Estratégico PAE (GE-PAE) grupo donde se aglutinan más de 26 organizaciones de sociedad civil, de mujeres y feministas que, desde la prohibición, luchan con acciones de incidencia política y *lobby* con tomadores de de-

cisiones, donde las Ecuménicas por el Derecho a Decidir (EDD) participan activamente. La actual ministra de Salud manifestó no poder quitar la prohibición de la pastilla sin autorización del ejecutivo, o sea, en Honduras, todas las decisiones tienen que pasar por el actual gobernante, una de las características de las dictaduras. Eso demuestra que las instituciones del estado y sus ministros carecen de autonomía en el ejercicio del poder.

Honduras no garantiza a las niñas y mujeres en el país servicios de salud sexual y reproductiva, aunque existe una normativa de educación sexual integral, pero que no está implementada. Es por esto que *“Honduras es el segundo país de Centroamérica con más embarazos adolescentes, con 101 nacimientos por cada 1.000 mujeres de 15 a 19 años”*, según lo expresó en Honduras Cecilia Mauren-te, representante del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). (Tiempo Digital, 2018)

Debido a las crisis se generan las migraciones masivas de la población hondureña hacia los países del norte. En los últimos años se ha incrementado por millares el fenómeno de la migración en forzosa masividad y auto convocada por la misma población migrante formando caravanas humanas con millares de personas que huyen del país. Esta situación coloca aún más en vulnerabilidad a las mujeres y niñas. En los últimos años son las que más huyen del país por la situación de violencia que enfrentan con sus parejas debido a la cultura machista, leyes que protegen a los agresores, operadores de justicia que revictimizan y no investigan las denuncias de violencia como la violencia doméstica y sexual y el acoso callejero y laboral. En general, el poco acceso que tienen las víctimas a la búsqueda de justicia es causal de silencio y desánimo a denunciar porque el sistema de justicia les falla a las mujeres en Honduras. Según Mancía, *“el nuevo código penal, que entró en vigencia en noviembre de 2019 “genera polémica a partir de tres temas fundamentales: La reducción de las penas por*

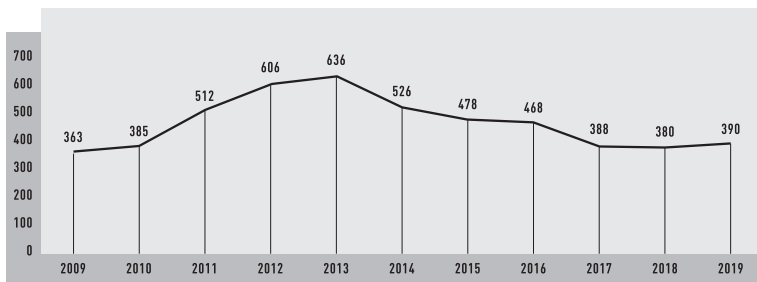
corrupción y narcotráfico y poner penas que puedan afectar la libertad de expresión". (Mancía, 2019) Existe una deuda judicial de 5.144 femicidios en la impunidad a partir del 2005. Hoy en día, cada 23 horas con 18 minutos asesinan a una mujer, según el Instituto Universitario en Democracia, Paz y Seguridad (IUDPAS) de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (IUPAS).

En Honduras, las violencias en el ejercicio del poder por razones de género contra las mujeres reflejan como resultado la alta tasa de femicidios que cada año aumenta en el país, tomando en cuenta que existe una deuda histórica con las mujeres en el país. El IUDPAS indica que:

"Entre 2005 y 2017 se mantuvo una tendencia creciente a nivel nacional en la muerte violenta de mujeres y femicidios (de 175 a 388, respectivamente) al acumular 5.347 víctimas y un incremento significativo en 2013 al alcanzar la mayor cifra (636) del período observado". (IUDPAS, 2017)

El gráfico 1 actualiza los datos de las muertes violentas de mujeres según el Observatorio del Centro de Derechos (CDM) del 2009 al 2019 y registra 387 femicidios en 2019.

Por estas razones las mujeres se ven forzadas a emigrar para salvaguardar su vida y la de sus hijas e hijos. Según el periódico Mundo: *"En Honduras hay migraciones masivas que están huyendo del país consecutivamente debido a toda la convulsión social que ha provocado el gobierno de facto y la dictadura"*. (Mundo, 2019) Los femicidios se han convertido en un problema profundo que varía en los diferentes contextos sociales, culturales, económicos y políticos en el que viven las mujeres y las niñas que lo enfrentan cotidianamente a lo largo de su vida. La violencia sexual contra las mujeres, especialmente la ejercida por su pareja, constituye un grave problema de salud pública y una vio-

Gráfico 1. Muertes violentas de mujeres en Honduras (2009 al 2019)

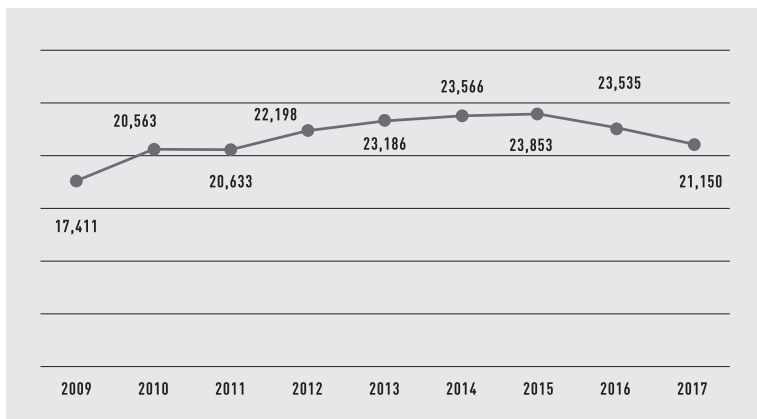
Fuente: Observatorio de Derechos Humanos de CMD con datos del Ministerio Público, Medicina Forense y SEPOL

lación a los derechos humanos que profundiza las brechas de discriminación por razón de género. La extrema violencia a la que se encuentran sometidas las mujeres es la feminización de la pobreza. El bajo nivel educativo como resultado de la violencia económica ejercida por el Estado contra las mujeres da como resultado que ellas sean afectadas en su salud física mental y sexual que, en muchas ocasiones, resulta en la pérdida de la vida, considerando que la vida es un bien que el Estado es responsable de garantizar.

Por eso las mujeres están huyendo del país para salvaguardar el bien más preciado, la vida. Sin embargo, en la peligrosa ruta migratoria las mujeres y niñas están expuestas a todo tipo de violencia: física, económica, institucional, cultural, psicológica, sexual, etc. Se manifiesta en esclavitud, trata de personas que operan en Guatemala y México, a ser retenidas para subordinarlas a realizar delitos en contra de su voluntad, a ser despojadas de sus hijos o hijas para la venta ilegal de órganos y, en el peor de las circunstancias, a perder su vida.

Fundamentalismos religiosos ante los derechos sexuales y reproductivos

Aunado a la crisis humanitaria en Honduras y la extrema violencia contra las mujeres, se insertan los fundamentalismos religiosos, dirigidos por una elite eclesial que sigue negando los derechos a las mujeres en todas sus formas y, principalmente, si se trata de derechos sexuales y reproductivos. Se maneja una teología de dominio, de esclavitud, colocando la figura del Dios macho, castigador, dominador, vertical y todopoderoso. Es una teología colonizadora que allana el camino hacia el neoliberalismo con políticas de extractivismo, no solo de la tierra ancestral, sino del cuerpo de las mujeres como territorio. En Honduras, se les niega a las niñas y a las adolescentes el acceso a la información, el acceso a los anticonceptivos y a la educación sexual, apoyado por los jerarcas eclesiales fundamentalistas y conservadores que consideran que el núcleo familiar es el responsable de la educación sexual. Cuando hablan sobre sexualidad con adolescentes, los argumentos que utilizan se basan en la abstinencia, los dogmas de fe y tabús. Por esta razón existe negación de parte del Estado en la implementación de Educación Integral en Sexualidad (EIS), aun cuando este tema no es ‘moral’, sino un importante tema de salud pública. Esa política de Estado en Honduras coloca en vulnerabilidad a las mujeres menores en edad reproductiva, víctimas de abuso sexual y niñas empobrecidas, porque los embarazos a una corta edad son producto del abuso sexual, tal como lo muestra el gráfico 2. Una niña no ejerce ningún poder sobre un hombre adulto que se aprovecha del desconocimiento y carencia de poder.

Gráfico 2. Partos en niñas de 10 a 18 años en Honduras (2009-2017)

Fuente: Área Estadística de la Salud, Egresos Hospitalarios por parto, Secretaría de Salud, Honduras, 2009-2017.

Este contexto político actual impide el pleno goce de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y las niñas en Honduras profundizando las brechas de desigualdad social y la violencia de género, violentando las convenciones internacionales que el país ha reconocido pero que no ha ratificado por recomendaciones de los jerarcas eclesiales ultraconservadores de las iglesias evangélicas y de la católica, ejerciendo así su intromisión en contra de los derechos de las mujeres. Actualmente, en Honduras hay un gobierno cerrado al diálogo y, especialmente, a los derechos sexuales y reproductivos, lo que significa una de las mayores amenazas para el ejercicio de los derechos de las mujeres y niñas en Honduras.

Los discursos y acciones de los fundamentalistas religiosos y conservadores, profundizan cada día más las desigualdades

por razón de género en el país. Existen campañas de desinformación, de odio y polarización que están permeando en las políticas públicas, las instituciones, las prácticas, aprovechándose del contexto religioso del país y utilizando la institución patriarcal de la Iglesia. El Instituto Nacional de Estadísticas de Honduras afirma que el 95% de la población es religiosa porque se reconocen como personas evangélicas o católicas. Los fundamentalistas religiosos realizan prédicas basándose en interpretaciones literales de la Biblia, promoviendo las teologías de las emociones, de la conciencia mágica, de la prosperidad con pactos económicos, al propio estilo de las indulgencias del siglo XVI. Estas teologías basadas en los dogmas de fe, prejuicios y estigmas impactan profundamente la vida de las mujeres y niñas llevándolas al desconocimiento o negación de sus derechos y a una falsa religiosidad. Violentan las capacidades cognitivas de las mujeres y las niñas de fe provocándoles una nula comprensión sobre la subordinación que ejerce sobre sus vidas el sistema patriarcal religioso, normalizando y naturalizando así todas las violencias ejercidas sobre sus vidas e impuestas como la “plena y absoluta voluntad de Dios”. Los temas sobre sus derechos sexuales y reproductivos son ‘tabú’, las despojan así del derecho al conocimiento y al propio reconocimiento de sus cuerpos, de su sexualidad y de lo erótico. De esta forma, la jerarquía eclesial coacciona la vida de las mujeres perpetrando la pérdida de sus garantías y derechos elementales en relación a la igualdad y la no discriminación.

En Honduras las niñas y mujeres se encuentran políticamente en un contexto de profunda desigualdad. Las elites conservadoras y fundamentalistas religiosas junto con los políticos y las políticas del actual presidente de Estados Unidos para nuestro país, y los del Triángulo Norte de Centroamérica, están bien organizadas y financiadas. Cuentan con el apoyo absoluto del ac-

tual régimen político y de quienes están en altos cargos públicos que son parte del régimen dictatorial que gobierna el país. Esto obstaculiza los avances y modernización en cuanto a otorgar los derechos a las niñas y mujeres hondureñas. Existen en el país grupos juveniles asociados con otros actores de la sociedad civil de la elite conservadora y religiosos fundamentalistas vinculados al lobby de la Organización de Estados Americanos (OEA) que han unido fuerzas en una cruzada en contra de la denominada 'ideología de género'. Han desinformado al público en general, realizando campañas de confusión y desinformación que aseguran que la 'ideología de género' busca promover la homosexualidad, destruir la familia como institución patriarcal y hegemónica y promover el aborto como libertinaje para las mujeres. Todo esto con el propósito y objetivo de hacer de Honduras un estado confesional basado en las creencias religiosas y dogmas de fe para sostener la normativa del sistema patriarcal, eliminando el estado laico que se encuentra como garantía de los derechos por la constitución de la República de Honduras.

Se agudizan los ataques a las defensoras de Ecuménicas por el Derecho a Decidir

En este contexto, las agresiones contra las defensoras de derechos sexuales y reproductivos desde la fe se han ido incrementando cada vez más. Comenzó a partir del debate donde las Ecuménicas por el Derecho a Decidir (EDD) participaron abiertamente a favor de las tres causales del aborto como derecho humano de las mujeres y como tema de salud pública. Tomaron posición públicamente a través de argumentos bíblicos teológicos basados en la teología feminista que libera de la cautividad que la mujer se encuentra subordinada, logrando incidir en to-

madores de decisiones y mejorando la opinión pública de todos los sectores en general. Los ataques a las activistas y defensoras de la organización Ecuménicas por el Derecho a Decidir (EDD) han aumentado ante los avances de los fundamentalismos en el país por medio de agresiones verbales, amenazas, hostigamiento por redes sociales, censura en algunos medios al servicio de la dictadura y de los fundamentalistas religiosos del país, censura de redes sociales como en 2016, cuando Facebook cerró la página original de EDD, le quitó los usuarios dejándola sin alimentación de información, con una nota diciendo que era por diversas denuncias religiosas. Los ataques han aumentado su violencia como, por ejemplo, el desplazamiento forzoso interno que enfrentó la pastora Ana Ruth García en 2018 por persecución militar en el marco de la crisis post electoral, con disparos a dos casas de las miembros más visibles de la organización. En 2019 se abrió nuevamente la página, pero Facebook restringió el uso de nombre Ecuménicas con el argumento de que las páginas no pueden tener nombres religiosos. El nombre actual es Somos Las EDD. Continúan las amenazas tales como que la pastora Ana Ruth García terminaría como Jezabel y ataques a las instalaciones dejando pérdidas materiales, hasta el atentado directo a una de las activistas juveniles, menor de edad, herida con arma de fuego a la cual su agresor la llamaba con el adjetivo peyorativo de ‘feminazi’. En el 2020 escribieron en nuestra pared de las instalaciones: ‘feministas perras’.

Muy importante es destacar que los ataques contra las mujeres defensoras, tienen un componente de género, con ultimátum con insultos machistas, amenazas de violencia sexual, amenazas de muerte utilizando la Biblia, o campañas con estereotipos de género, ataques directos a sus instalaciones que provocaron pérdidas materiales y atentados contra sus vidas, hechos perpetrados por hombres.

Las propuestas de la teología feminista como herramienta de liberación

Por esta razón son pertinentes las propuestas de las teologías feministas que plantean la organización de las mujeres creyentes en Ecuménicas por el Derecho a Decidir (EDD) porque les devuelve la dignidad a las mujeres, su capacidad de decidir sobre sus cuerpos, el reconocimiento y el empoderamiento de sus derechos como personas. También, las prepara para el análisis y debate sobre el poder del contexto religioso patriarcal y misógino al que han sido sometidas. Hacer relectura de textos bíblicos que fueron escritos en una sociedad donde la violencia y la opresión contra las mujeres tienen raíces profundas en la religión que interpreta la Biblia literalmente, perpetuando así las violencias contra las mujeres a través de dogmas de fe, manipulando sus emociones a través de la culpabilidad y condena, la subordinación, coacción, sometimiento, oprimiéndolas y colocándolas en una posición de inferioridad. Como mujeres de fe que defienden derechos sexuales y reproductivos en Honduras, se ha experimentado el mensaje liberador que propone la teología feminista basado en la relectura bíblica liberadora, rescatando la Ruah.

Es fundamental y urgente organizarse como mujeres de fe, recibir el acompañamiento de otras hermanas y creyentes para enfrentar estos contextos. La articulación con redes nacionales e internacionales es lo oportuno y pertinente para mantener la esperanza y transmitir a otras niñas y mujeres que necesitan ser conocedoras de las opresiones que ejerce la institucionalidad de la Iglesia a través de reproducir la cultura patriarcal del contexto bíblico, sustituirlo desde las diversas propuestas de las teologías feministas por medio del mensaje liberador, lleno de esperanza que reconoce a las mujeres como personas con derechos, en

igualdad de condiciones con nuestros hermanos hombres. Solo las mujeres juntas, unidas en sororidad, complicidad y conspiración en resistencia y lucha constante trabajando para la construcción de redes sólidas podrán hacer frente a estos contextos de desesperanza. Por esta fuerte motivación las mujeres creyentes de Ecuménicas por el Derecho a Decidir (EDD), Honduras se pronuncian reafirmando que **“Las cristianas no apedreamos mujeres, las defendemos”**.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, A. (04 de MAYO de 2019). El territorio de las pandillas en Honduras: ‘O nos matan o los matamos’. *The New York Times*. Obtenido de <https://www.nytimes.com/es/2019/05/04/espanol/america-latina/honduras-mara-salvatrucha-violencia.html>
- CDM. (5 de MARZO de 2018). *CENTRO DE DERECHO DE MUJERES*. Obtenido de https://derechosdelamujer.org/informe-situacion-de-derechos-sexuales-y-reproductivos-de-ninas-y-mujeres-en-centroamerica/#_ftn1
- ElPeriodico. (2018). Honduras y Venezuela: Tráfico aéreo de cocaína. *El Periodico*. Obtenido de: <http://elperiodico.hn/2018/05/27/honduras-y-venezuela-trafico-aereo-de-cocaina-informacion-completa/>
- Hernández, V. (9 de NOVIEMBRE de 2019). Observatorio de la violencia registra 300 femicidios en lo que va del 2019. *TIEMPO DIGITAL*.
- HISPANTV. (10 de ENERO de 2020). *HISPANTV*. Obtenido de <https://www.hispanTV.com/noticias/honduras/410529/transparencia-internacional-corrupcion-orlando-hernandez>
- Honduras el segundo país de CA con mas embarazos adolescentes*. (15 de julio de 2018). Obtenido de <https://tiempo.hn/hondu>

ras-segundo-pais-en-centro-america-con-embarazadas-adolescentes/.

- IUDPAS. (2017). Boletín, 12. *Observatorio de muertes violentas de mujeres y femicidios observatorio de muertes violentas de mujeres y femicidios*. Resultados del análisis enero-diciembre 2017. Obtenido de <https://iudpas.unah.edu.hn/observatorio-de-la-violencia/boletines-del-observatorio-2/unidad-de-genero>
- La Tribuna (19 de agosto de 2019). Congreso exhorta a Salud a eliminar la prohibición sobre uso de la PAE. *La Tribuna*. Obtenido de <https://www.latribuna.hn/2019/08/29/congreso-exhorta-a-salud-a-eliminar-prohibicion-sobre-uso-de-la-pae/>
- Mancía, E. (20 de OCTUBRE de 2019). Nuevo Código Penal reduce penas por corrupción y narcotráfico. *EL PULSO*. Obtenido de <http://elpulso.hn/nuevo-codigo-penal-reduce-penas-por-corrupcion-y-narcotrafico/>
- Mundo, B. N. (15 de ENERO de 2019). Caravana de migrantes: cientos de personas empiezan a movilizarse por Honduras rumbo a México y Estados Unidos. *BBC News Mundo*.
- Padilla, C. (2019). Persiste militarización en Honduras a pesar de condena internacional. *Conexihon*. Obtenido de <http://conexihon.hn/index.php/dh/1132-persiste-militarizacion-en-honduras-a-pesar-de-condena-internacional>
- Tiempo Digital (15 de julio de 2018). HONDURAS OCUPA EL SEGUNDO LUGAR EN EMBARAZOS ADOLESCENTES. *TIEMPO DIGITAL*. Obtenido de <https://tiempo.hn/honduras-segundo-pais-en-centro-america-con-embarazadas-adolescentes/>

Os gritos proféticos das teologias feministas no Brasil frente aos fundamentalismos religiosos

Angelica Tostes, Odja Barros y Nancy Cardoso



Angélica Tostes é Mestra em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Teóloga feminista e ativista inter-religiosa. Os caminhos da vida a levaram a experimentar a senda da vida contemplativa e inter-religiosa, bordando o hinduísmo e o cristianismo para a construção da resistência e espiritualidade. Artesã das palavras e traços baunçados, escreve em seu blog *Angeliquisses* seus pensamentos e afetos. Organizadora de livros e autora sobre teologia feminista e diálogo inter-religioso. Atualmente é pesquisadora externa da PUC-GO no grupo de estudos em Religião, Gênero e Poder, atuando na área de hermenêutica de textos sagrados.



Odja Barros é pastora Batista (Igreja Batista do Pinheiro), professora de Novo Testamento e assessora do Centro de Estudos Bíblicos Ecumênicos CEBI. É formada em Educação Religiosa pelo Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil e em Pedagogia pela UFAL. É doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia. A pastora Odja Barros criou o grupo de estudos bíblicos chamado Grupo Flor de Manacá, assumidamente articulado com uma hermenêutica feminista de gênero.



Nancy Cardoso possui graduação em Teologia-Faculdades Integradas Benett (1987), graduação em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Metodista de Piracicaba (2002), mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1992) e doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1998); pós-doutorado em História Antiga na UNICAMP; assessora de formação da Comissão Pastoral da Terra.

Esse artigo pretende compreender os processos dos fundamentalismos religiosos-políticos no Brasil e quais as estratégias das Teologias Feministas brasileiras para o enfrentamento e criação de novos horizontes de (re)existência das mulheres. Em meio aos usos e desusos do gênero, é importante entender a trajetória da manipulação do gênero como categoria ideológica utilizada pelos meios conservadores. O segundo ponto é como as leituras bíblicas feministas são como gritos profético frente aos discursos religiosos opressores e violentos, que legitimam atrocidades em nome de Deus através de um (des)governo de extrema direita. Como as mulheres têm se organizado? Como elas tem bebido das fontes divinas e re-criado potencialidades da espiritualidade cristã liberta dos hétero-patriarcalismos? Em terceiro lugar será apresentado as mobilizações de grupos de mulheres cristãs no Brasil e duas diversas frentes de luta.

Español: Este artículo pretende comprender los procesos de los fundamentalismos religioso-políticos en Brasil y cuáles son las estrategias de las teologías feministas brasileñas para confrontar y crear nuevos horizontes para la (re) existencia de las mujeres. En medio de los usos y desusos de género, es importante entender la trayectoria de la manipulación de género como una categoría ideológica utilizada por los medios conservadores. El segundo punto es cómo las lecturas bíblicas feministas son como gritos proféticos frente a discursos religiosos opresivos y violentos, que legitiman las atrocidades en nombre de Dios a través de un (des) gobierno de extrema derecha. ¿Cómo se han organizado las mujeres? ¿Cómo han bebido de fuentes divinas y recreado el potencial de la espiritualidad cristiana liberada del heteropatriarcado? En tercer lugar, se presentarán las movilizaciones de grupos de mujeres cristianas en Brasil y dos frentes de lucha diferentes.

Ideologia de gênero & Fundamentalismos Religiosos

Os usos conservadores do gênero como ideologia querem imobilizar a potência histórico-metodológica da categoria gênero e sua relacionalidade como conjunto de perigos que ameaçam tanto o transmitido como o receptor da transmissão. Esta ameaça se concretiza nos ataques coordenados de setores conservadores, com perfil religioso fundamentalista¹ e integralista², contra processos e resoluções no campo da educação e das políticas de saúde e assistência no Brasil e em muitos países da América Latina nas últimas décadas. Os processos temidos e atacados são os das conferências de educação, nos seus diversos níveis e as interações de definição e aprovação nos espaços municipais, estaduais e nacionais. O que se questiona e se nega legitimidade é ao processo participativo – mesmo que problemático – de criação de arranjos e acordos políticos para a área da educação, saúde

¹“O termo fundamentalismo, como sabemos, deriva de 12 opúsculos intitulados *The Fundamentals*, publicados nos Estados Unidos entre 1910 e 1915 e refere-se a um movimento nascido no interior do cristianismo para se opor à teologia moderna, de corte liberal, que se utilizava dos instrumentais da razão moderna para “reler” de modo crítico os textos bíblicos e que colocava em “perigo” as certezas da fé ensinadas pelas Igrejas. Isto é, se refere a um movimento no interior do cristianismo que dá uma forte ênfase na inerrância da Bíblia, mantém uma forte hostilidade contra a teologia moderna, métodos, resultados e implicações do estudo crítico moderno da Bíblia, e possui uma segurança de que os que não compartilham do seu ponto de vista religioso não são verdadeiros cristãos. Podemos dizer que é um movimento anti-moderno, que busca manter a todo custo a segurança da cosmovisão religiosa pré-moderna que estava sendo profundamente questionada pelas descobertas das ciências modernas e pela própria dinâmica da história.” (Mo Sung, Jung)

²“Integrismo es la actitud de determinados colectivos hacia los principios de la doctrina tradicional, de manera que rechazan cualquier cambio doctrinal, pretendiendo mantener íntegros e inalterados tales principios. Es una postura habitual en distintas corrientes religiosas, ideológicas y políticas. El término tiene origen en grupos católicos ultramontanos del siglo XIX que reaccionaron contra el laicismo proponiendo integrar nuevamente la religión a la política” (Cañardo, 2007; Reguillo, 2007).

e das políticas sociais para mulheres com forte participação de profissionais e de comunidades ativistas.

A segunda ameaça se realiza como ataque à democracia, atingindo os processos de resoluções e indicativos de políticas de igualdade de gênero. Os processos de conferências de educação, por exemplo, reuniram e aglutinaram demandas importantes que até então não estavam presentes nos processos educativos brasileiros. Entre esses consensos duramente presentes está aqueles que colocam desafios para processo de exclusão e desigualdade na sociedade brasileira, em especial as desigualdades de gêneros e suas relacionalidades (de classe, raça, sexualidade etc). A representatividade dos espaços e fóruns de discussão e resolução expressavam um forte tecido social de práticas e reivindicações que são violentamente desrespeitados e descartados por mecanismos de tráfico de influência de setores religiosos e políticos e uma propaganda sensacionalista e massiva que não conhece processos de participação popular.

Tanto os conteúdos e políticas da justiça de gênero & diversidade sexual, quanto os processos e modos de participação estão sofrendo um pesado ataque que se articula desde o momento de golpe da presidenta Dilma Rousseff em 2016, que gerou a crise institucional no Brasil, até as eleições catastróficas de 2018 com a eleição de Jair Bolsonaro. De certo modo poderíamos entender que toda a crise política, desde então, tem caráter misógino e antidemocrático:

a) **Misógino**, pois promove a mulher/feminino como representação do mal a ser combatido passando do gracejo ao ódio sem razoáveis explicações; externalizou um ressentimento típico da competitividade masculina e a não aceitação de uma mulher entre os iguais masculinos; na justificativa apresentada para o impeachment de 2016 usou a defesa da família tradicional como afirmação

dos papéis sexuais estabelecidos no senso comum da cultura inclusive recorrendo a “Deus” como promotor deste modelo social; os discursos e ações do atual presidente Jair Bolsonaro, que ofendem a dignidade das mulheres e promovem violência; além do aumento do feminicídio em solo brasileiro em seu primeiro ano de governo. A misoginia também se faz presente em discursos da pastora evangélica Damares Alves, atual ministra do ministério da “Mulher, da Família e dos Direitos Humanos” do governo Jair Bolsonaro.

A misoginia tem raízes profundas nas sociedades cristãs-ocidentais e se atualiza como mecanismo restaurador de relações de poder instáveis: o desprezo pelas mulheres é um mecanismo discursivo e disciplinador de ajuste de práticas e vivências que pretendam desestabilizar as estruturas hegemônicas patriarcais e heteronormativas. (Butler, 2003) O avanço de políticas sociais fruto de processos de participação e interessadas na superação das desigualdades sociais da sociedade brasileira tocavam de modo específico nos privilégios de setores das elites nacionais que precisam dos modos culturais de desigualdade para a manutenção de seus interesses locais e alinhados aos interesses do capitalismo internacional. A reação das elites econômicas e políticas se dirige contra o alcance das lutas feministas em geral e da diversidade sexual em particular que se faziam sentir no momento histórico com as conquistas de políticas públicas, visibilidade e inflexão discursiva; estas lutas se mostravam como apropriação da palavra, não só escrita, mas como acontecimento de relações sociais de poder e gênero (e relationalidades) rompendo como os “domínios exclusivos do homem”.

b) **Anti-democrático**: não deve ser estranho que a aliança entre setores ruralistas, empresariais, policiais, midiáticos se escorem na verborragia cristã fundamentalista-integralista como recurso discursivo de defesa de seus interesses.

O Cristianismo dos finais do Império Romano do Ocidente tornou-se o ponto de convergência de tradições que partilham o pensamento misógino, potenciando-se mutuamente graças ao peso da herança clássica na experiência dos apologetas e Doutores da Igreja, quase todos retores de formação. A fortuna de que gozaram durante séculos autores como Ovídio, Virgílio, Juvenal e Séneca –para não falar dos gregos, dependentes da transmissão latino-cristã devido à ignorância generalizada da língua–, foi ajudada pelos próprios Doutores, que os citavam nos seus escritos, buscando assim apoio na sua auctoritas de milénios, mas reciprocamente credibilizando e eternizando o seu verbo lapidar. (Lopes, 2012, pp. 507-508)

Este lugar elitista e misógino do cristianismo se mantém na cultura ocidental como parte do metabolismo que normaliza e normatiza as desigualdades sociais. O capitalismo globalizado avança e aprofunda seu poder através das agências de intervenção - guerras, financeirização da economia, extrativismo intensivo da natureza, controle biotecnológico, desestabilização política de áreas de resistência e presença mediática e ideológica maciça. É neste quadro de incessante intervenção e exploração que devemos identificar e reconhecer também as agências do cristianismo como parte dos mecanismos constitutivos da hegemonia do capitalismo ocidental, profundamente anti-democrático. O capital financeiro global inventa para si mesmo uma imaterialidade, consolida a “mão invisível do mercado” como uma verdade metafísica. Esta intenção de espiritualidade o capitalismo empresta / sequestra / usufrui do cristianismo ocidental. “O capitalismo desenvolveu-se no Ocidente como um parasita no cristianismo - não apenas no calvinismo, mas também, como deve ser mostrado, nas várias correntes cristãs ortodoxas - de tal maneira que, no final, a história do

cristianismo é essencialmente a de seu parasita, o capitalismo”. (Benjamin, 2011, p. 3)

O novo avanço global do cristianismo fundamentalista toma a Bíblia como reserva moral do Ocidente contra outros modos de fé fora do alcance da influência do cristianismo / capitalismo ocidental do Atlântico Norte. Essa identificação imobiliza os processos de inculturação do cristianismo nas culturas locais e projeta um modelo de pertença global que se expressa sob a forma de espetáculo, prosperidade e retribuição que é replicado em diversos contextos a partir de uma mesma matriz. Institutos e Missões intervencionistas que se baseia na autoproclamada superioridade moral do cristianismo e seu livro de fé, a Bíblia, acabam sendo uma referência acima da história, da geografia e dos conflitos... uma unanimidade quase inquestionável capaz de criar núcleos de sentido transnacionais, como o que verificamos no caráter “globalizado” do combate à assim chamada “ideologia de gênero”.

Uma estratégia de marketing consolida a Bíblia como ícone de consumo com poder simbólico por-si isenta a interpretação. A Bíblia como herança incontestável do mundo ocidental, não precisa mais de grandes lutas hermenêuticas e exegéticas - que se tornaram exercícios limitados ao espaço acadêmico. O fundamentalismo religioso é uma outra vantagem do mesmo processo do fundamentalismo econômico cujo objetivo é a preservação do capitalismo como forma de organizar a vida e a manutenção anti-democrática das desigualdades essenciais aos processos de exploração e de endividamento. O fundamentalismo é uma forma de ordenar o mundo e as relações reivindicando um lugar de resolução acima da sociedade e suas questões, pretendendo ser um eixo de estabilidade e verdade que disciplina tudo e todos/as. Fora de nós, acima de nós, existiria uma esfera de certezas supostamente infalível que regula e legisla, que estabelece as

normas e os padrões que só pedem para serem obedecidos. O fundamentalismo é, assim, a interrupção da interpretação!

A lógica é simples: se existe um lugar de poder e normatividade acima e fora de nós, não há necessidade de correr o risco de avaliação, a vertigem da decisão é suspensão, as intenções de inovação são canceladas. Pode ser uma Bíblia, um padre, um/a pastor/a, um/a comerciante religioso/a, um/a cantor/a de gospel e suas verdades. O que se pede de nós é a obediência e a manutenção de labirintos imitativos. O drama humano de ter que escolher é anulado - nas individualidades, mas também nas coletividades, que se consolida como projeto anti-democrático, excludente e com forte acento fascista. O uso equivocado ou “mal intencionado” do termo ideologia por parte de setores conservadores/fundamentalistas tem como base a suspensão da interpretação como tarefa da cultura e uma redução de processos e resoluções em estreitos conceitos que mais escondem do que revelam os verdadeiros interesses de manutenção de estruturas e de contenção de mudanças no tecido social.

O uso de “ideologia” para se referir a gênero tem uma função retórica significativa separando as relações de gênero da realidade e suas estruturas e localizando-as no âmbito das crenças e ideias. Com este deslocamento o discurso e intervenção conservador-fundamentalista ao mesmo tempo quer deslegitimar o esforço teórico e de produção de conhecimento dos estudos de gênero – tanto no âmbito da biologia, da medicina, da educação e ciências humanas, mas também no direito e na filosofia - e também desmerecer antigos processos enfrentamento das desigualdades sociais e seus mecanismos de produção e reprodução da pobreza, do racismo e dos sexismos que se expressam nas lutas políticas, sindicais, comunitárias e populares como continuidade da ideologia marxista. Mais especificamente, a “ideologia do gênero” proporciona coerência entre duas questões que a

Igreja tem uma longa história de luta: a questão das mulheres, por um lado, e a questão da orientação sexual, por outro.

O conceito de “ideologia gênero” cria assim um lugar discursivo para o cristianismo fundamentalista-integralista para articular duas questões: a questão do feminino e a questão das desigualdades sociais. As retóricas contra a “ideologia do gênero” confirmam e reforçam tanto a interpretação das desiguais relações de poder dos modelos hegemônicos sócio-econômicos, como também confirmam o trabalho analítico das teorias de gênero e o papel estruturante de sexo, sexualidade, reprodução e formação familiar. “A “ideologia do gênero”, em outras palavras, é capturada em um vínculo inescapável: em sua rejeição o gênero permanece premissa e reafirma ironicamente, os vínculos conceituais que o gênero como categoria estabeleceu.” (Bracke; Paternotte, 2016, p.148)

Enfrentamentos Bíblicos-Teológicos: nosso corpo, nosso grito e nossa fé

*Com e a partir de nossos corpos lemos a Bíblia, a Vida! Com e pelos nossos corpos vivemos uma espiritualidade encarnada!
Com e pelo nossos corpos vivemos uma fé feminista de libertação!*

As investidas dos setores fundamentalistas do cristianismo na cruzada contra a “ideologia de gênero” não devem ser consideradas como algo estranho ou inesperado no campo religioso cristão, mas, ao contrário, são possibilidades reais dentro do repertório narrativo e do imaginário religioso disponibilizado ao longo da história.

O cristianismo nunca foi ou teve um consenso fácil de suas tradições tanto na relação de continuidade e ruptura com os ju-

daísmos como na relação com culturas médio-orientais e em seu desenvolvimento e na consolidação de sua hegemonia ocidental. “Una de las tragedias de la historiografía del cristianismo de los primeros siglos es el olvido de las mujeres. Varias investigadoras y algunos investigadores han comenzado a rescatar el liderazgo femenino que ha sido opacado, aunque no totalmente borrado, de nuestras fuentes.” (Pixley, 1996, p. 6)

O cristianismo nunca foi um movimento único com um consenso estrutural ou doutrinário. Os estudos mais recentes apontam para uma origem diversa dos cristianismos (Richard, 1996, p. 8) o que contraria uma visão conservadora de uma unidade e ortodoxia inicial. Esta visão conservadora e bem a gosto dos fundamentalismos cristãos idealiza um núcleo histórico original e homogêneo que seria posteriormente comprometido por heresias, diversidades e tendências teológicas e antropológicas. (Richard, 1996, p. 10)

Mesmo na consideração da relação dos cristianismos com o judaísmo não seria possível identificar e delimitar uma linha única doutrinária ou teológica tomando como referência os escritos do Antigo Testamento e os modelos organizativos derivados dessa longa história. Existiu e existe “uma pluralidade de identidades judaicas, todas fundamentadas no judaísmo, seja ele interpretado como religião, tradição ou ideologia”. (Galinkin, 2008, p. 87) No Antigo Testamento há uma profunda heterogeneidade de testemunhos que se relacionam com os diversos grupos, instituições e âmbitos sociopolíticos do antigo Israel: família, aldeia, tribo, Estado e comunidades judaicas do pós-exílio. (Gerstenberger, 2007, p. 10)

A pretensão de reduzir a diversidade de registros e concepções na história e na teologia do judaísmo-cristianismo é uma das estruturas mais importantes dos fundamentalismos cristãos. Pretender reduzir a pluralidade textual, imagética e

histórica das narrativas bíblicas e se apresentar como guardião da pureza doutrinária são os equipamentos mais importantes dos fundamentalismos cristãos: pretendem ordenar o mundo e suas relações colocando-se num lugar acima da sociedade e suas questões; estabelecem um eixo de estabilidade e verdade que disciplina tudo e todos/as fora da história inventando uma esfera de certezas pretensamente infalíveis que regula e legisla, que estabelece as normas e os padrões que só pedem para ser obedecidas. O fundamentalismo é assim a paralisação da interpretação! (Cardoso Pereira, 2016, p. 20)

Diante desses processos de silenciamento de vozes, interpretações, conceitos, corpos, desejos dentro do cristianismo-político-institucional, mulheres cristãs e feministas gritam por suas liberdades! Retomam a Bíblia como ponto chave de sua libertação, abraçando a fé como potência para as lutas por igualdade e dignidade da vida das mulheres no Brasil. A Leitura Popular e Feminista da Bíblia tem sido instrumentos importantes para as mulheres e comunidades religiosas que buscam construir um projeto de resistência. As comunidades religiosas, igrejas locais são espaços importantes de resistência. Dessa forma, é necessário que a teologia feminista chegue nos espaços das igrejas locais. Por isso, uma rede de mulheres, pluralmente potentes, tem se disponibilizado para construir a igreja como espaço acolhedor para mulheres. É impossível pensar um Brasil feminista sem as mulheres pobres, que buscam refúgio na religião. Excluir a experiência de fé é um erro que por muito tempo as esquerdas brasileiras cometeram, um erro que não se pode repetir nunca mais.

As teologias feministas são gritos. Gritos dos protestos que tem como objetivo não tornar normativa a violência que acomete mulheres de todo o mundo. Gritos de denúncia da opressão social e religiosa que estão sob os corpos, impondo regras e nor-

mas de como ser, vestir, estar e se portar. Mas também são gritos de prazer, do êxtase religioso, do fazer “teologia pôr prazer, porque é bom, porque liberta e dignifica a vida. Por isso nos ocupamos da discussão sobre culpa e prazer, sexo e poder, sexualidade e política, produção e reprodução” (Cardoso Pereira, 2012). As teologias feministas são gritos, mas são gritos proféticos!

Como forma de enfrentamento bíblico-teológico, as teologias feministas são paridas com e em memórias dos corpos das nossas ancestrais bíblicas fazemos uma leitura bíblica de cura e libertação para nossos corpos hoje! Com e pela memória dos corpos resistentes das parteiras hebréias Sifrá e Puá que construíram a partir dos seus corpos vida e libertação! Com e em memória do corpo violentado de Tamar e o corpo rebelde da outra Tamar que sofreram no seus corpos a dor e marca da opressão! Com e em memória do corpo belo e negro da Sulamita que lutou pela liberdade de amar e ser amada. Com e em memória do corpo esquartejado da “concubina” do levita e pelo corpo sacrificado da filha de Jefté sinais da violência sofrida em nome de Deus e das disputas de poder masculino na Bíblia. Com e em memória do corpo erótico de Judite que livrou seu povo da guerra e pelos corpos de Noemi e Rute que resistiram em sororidade política! Com em memória do corpo jovem transgressor de Maria de Nazaré que tornou bem aventurados todos os corpos das mulheres pobres esquecidos da Galileia. Com e em memória do corpo de Maria Madalena, corpo escolhido para ser a primeira testemunha da ressurreição. É em memória delas, de seus corpos, dos corpos de todas as mulheres nomeadas e não nomeadas na Bíblia que fazemos Leitura feminista da Bíblia!

É também com e pelos corpos de todas as mulheres de hoje, todas as ativistas, todas as feministas, todos os corpos ameaçados violentados, assediados, silenciados que as teologias femi-

nistas resistem e lutam. Igualmente, é com e pelos nossos corpos construiremos um novo mundo possível onde todos os corpos possam existir e amar sem medo! Com e pelos nossos corpos celebramos a festa da vida contra todas as forças da morte! Porque todos os corpos são sagrados, espaço de amor e revelação da Ruah, criadora que nos fez CORPO e viu que “Era bom”! Esse é o nosso Corpo! Essa é a nossa Fé!

A violência tornou-se dimensão incontornável da realidade que vivemos, atingindo principalmente os corpos das mulheres, os grupos e comunidades mais pobres e vulnerabilizados, gerando medo e perplexidade. A violência e o poder do mal parecem só mudar de nome e endereço, mas continuam com a mesma fúria de poder, destruição e morte. Entretanto, há novas estratégias do poder violento, como as redes sociais, e se faz necessário a disputa de discurso dentro desse novo espaço de poder e saber. Movimentos como Vozes Marias, Evangélicas pela Igualdade de Gênero, Frente Evangélica pela Legalização do Aborto. São novas linguagens e agendas que se somam a luta de nossas ancestrais da Teologia Feminista no Brasil, como Ivone Gebara, Maria Clara Bingemer, Elaine Gleci Neuenfeldt, Genilma Bohler etc.

Movimentos que pulsam vida: as teologias feministas e suas lutas

As teologias feministas são como um rio de resistência, que rega a espiritualidade e alimenta a luta social. Muitos são os movimentos que surgem no Brasil, movimentos que pulsam vida, que resgatam a dignidade das mulheres e combatem às múltiplas violências que se impõem sob os corpos das mulheres. Nesse tópico será apresentado brevemente alguns desses movimentos, suas lutas e seus gritos proféticos.

- i. *Projeto Redomas*: Uma plataforma de alto nível, pensada e criada por mulheres cristãs, que contém textos, podcasts, estudos bíblicos, material de apoio, artes produzidas por mulheres para dar voz, problematizar e denunciar as violências que são cometidas e naturalizadas dentro do espaço religioso.
- ii. *Rede de Mulheres Negras Evangélicas*: A rede é criada a partir das inquietudes de mulheres negras evangélicas no contexto do cristianismo brasileiro atual. A atuação da rede tem como objetivo de fortalecer as lutas e iniciativas que tem como protagonismo as mulheres negras evangélicas em diferentes frentes de lutas sociais. Também tem como foco a aproximação e sensibilização da fé das mulheres negras evangélicas das camadas mais vulneráveis para as temáticas de direitos humanos e sociais e da justiça racial em solo brasileiro.
- iii. *Coletivo Vozes Marias*: É uma organização de mulheres cristãs que atuam profissionalmente na promoção da justiça e igualdade de gênero e no enfrentamento à violência doméstica contra a mulher. Sua base de valores éticos busca inspiração e centralidade no Evangelho de Jesus Cristo, debruçando-se sobre os estudos de Gênero e Políticas Públicas para as mulheres. Abordando a trajetória de fé e militância de mulheres evangélicas por defesa de direitos, a partir do diálogo e influência da pedagogia crítica e da teologia bíblica feminista, além das experiências pessoais de superação da violência contra a mulher.
- iv. *Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG)*: A EIG é um grupo de mulheres, que estão atuando em todo o Brasil, que trabalham no eixo norteador do combate às violências contra as mulheres, seja no espaço doméstico, trabalho, quanto nas igrejas. Abordam, em especial, as mulheres pentecostais e neo pentecostais, partilhando experiências, vivências com as demais mulheres cristãs. Atuam nas comunidades de fé, em movimentos sociais, eventos inter-religiosos etc.

- v. *Grupo Flor de Manacá*: Esse grupo tem como foco a Leitura Popular e Feminista da Bíblia, surge no contexto de Maceió e da Igreja Batista do Pinheiro. Buscando o caminho de libertação, de cura e de reconstrução que traga vida melhor para mulheres nordestinas através da releitura da Bíblia. Suas atividades vão além do ensino pedagógico, bíblico, mas sim, tem o objetivo do empoderamento das mulheres no contexto hétero-patriarcal.
- vi. *Frente Evangélica Pela Legalização do Aborto*: A FEPLA tem como foco o diálogo com as igrejas evangélicas com as temáticas de fé e direitos reprodutivos, justiça de gênero, direitos humanos e combate à violência contra as mulheres em espaço de fé. Compreendem que a fé que as faz lutar para uma vida digna para as mulheres, e que os discursos religiosos não podem ser utilizados para a promoção de morte e domínio às mulheres, seja no campo religioso ou laico.
- vii. *Católicas pelo Direito de Decidir – Brasil*: A Organização Não-Governamental, presente em diversos países, tem como base as práticas e teorias feministas com o objetivo da promoção de mudanças sociais, padrões culturais e religiosos. As atividades tem o foco da igualdade de gênero dentro da Igreja Católica Apostólica Romana, e também a autonomia do corpo da mulher para além de Estado e Igreja. Também abordam atividades para a juventude, movimento de mulheres negras, e movimentos LGBTI+, promovendo a conscientização dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres.

Essas mulheres, esses movimentos, refazem a teologia a partir do corpo, da sexualidade, do cotidiano. Costuram novos sentidos para temas já conhecidos. E buscam o diálogo com as irmãs de fé e corpo que são marcadas por uma religião castradora da sexualidade e do corpo. Gritam a boa nova de ressurreição dos corpos, que abrange a integralidade do corpo, seus desejos,

paixões, devires. A morte não tem a última palavra! Acreditam na ressurreição do corpo, no hoje, e ela passa por políticas de direitos para a vida de plenitude de todas as mulheres.

Considerações finais

Pensar a categoria gênero como ideologia é uma manobra para eliminar a diversidade e o pluralismo metodológico para assim, manter as vozes do poder estabilizadas e inviabilizar a voz e a ação de “subalternos/as”. Ações misóginas e anti-democráticas têm marcado esse período sombrio da história do Brasil apoiadas e testificadas por discursos religiosos fundamentalistas que promovem o domínio e disciplina dos povos, ordenando o mundo de maneira submissa ao Estado e Religião controladora.

A Modernidade prometeu silenciar a religião... mas o século XXI contraria esta promessa e amplia cada vez mais a presença e intromissão da religião no Estado e na Política. Retomar os estudos críticos de religião em diálogo com outras disciplinas vai ser fundamental para entender o fenômeno dos fundamentalismos, mas também para aprofundarmos a democracia que queremos numa perspectiva plena de Estado Laico e de um cristianismo não-fundamentalista, mas libertário.

Os enfrentamentos se dão a partir de novas linguagens, novas leituras e uma interpretação livre e do corpo! É em memória e com as mulheres bíblicas, com as ativistas, com as teólogas, com as biblistas, gritamos nosso grito ancestral por liberdade de corpos, mentes, desejos. O trabalho coletivo de cada mulher que se coloca no debate, na ação, sujando a mão com terra e os pés de pó, para a construção e cultivo de uma sociedade igualitária e justa. Onde não há mais lugar para falácias como “ideologia de gênero”, mas sim, a justiça de gênero e racial!

“De todos os lados somos pressionadas, mas não desanimadas; ficamos perplexas, mas não desesperadas; somos perseguidas, mas não abandonadas; abatidas, mas não destruídas”. (II Co 4:9-9) [...] Há de se acrescentar: “Roucas, mas não emudecidas!”. Pois continuamos e continuaremos a gritar!

Español: consideraciones finales

Pensar en la categoría de género como ideología es una maniobra para eliminar la diversidad y el pluralismo metodológico, manteniendo así estabilizadas las voces del poder y haciendo inviable la voz y la acción de los “subordinados”. Las acciones misóginas y antidemocráticas han marcado este período oscuro en la historia de Brasil, respaldado y atestiguado por discursos religiosos fundamentalistas que promueven el dominio y la disciplina de los pueblos, ordenando el mundo de manera sumisa al Estado y a la Religión controladora.

La modernidad prometió silenciar la religión... pero el siglo XXI contradice esta promesa y expande cada vez más la presencia y la intromisión de la religión en el Estado y en la Política. Reanudar los estudios críticos de la religión en diálogo con otras disciplinas será esencial para comprender el fenómeno de los fundamentalismos, pero también para profundizar la democracia que queremos en una perspectiva plena del Estado secular y un cristianismo no fundamentalista, sino liberador.

¡Las confrontaciones se dan a partir de nuevos lenguajes, nuevas lecturas y una interpretación libre y corporal! Es en memoria y con mujeres bíblicas, con activistas, con teólogas, con biblistas, que gritamos nuestro grito ancestral por la libertad de los cuerpos, las mentes y los deseos. El trabajo colectivo de cada mujer que se pone en el debate, en la acción, ensuciándose

las manos con tierra y pies de polvo, para la construcción y el crecimiento de una sociedad igualitaria y justa. ¡Donde no haya más espacio para falacias como la de ‘ideología de género’, pero sí para la justicia de género y racial!

“Estamos presionadas desde todos los lados, pero no desanimadas; estamos perplejas, pero no desesperadas; somos perseguidas, pero no abandonadas; masacradas, pero no destruidas”. (2 Cor 4: 9-9) [...] Debe agregarse: “¡Roncas, pero no silenciadas!”; ¡Porque continuamos gritando y seguiremos gritando!

BIBLIOGRAFIA

- Benjamin, W. (2011). Capitalismo como Religião. Tradução de Jander de Melo Marques Araújo. *Revista Garrafa* 23, 9(25). Acessado em: 23 de julho de 2017, de: <http://www.letras.ufrj.br/ciencialit/garrafa/garrafa23/janderdemelo_capitalismo-como.pdf>
- Bracke, S. & Paternotte, D. (2016). Unpacking the Sin of Gender. *Religion and Gender*. 6(2), pp.143–154. Acessado em: 20 de julho de 2017, de: <<https://www.religionandgender.org/articles/abstract/10.18352/rg.10167/>>
- Butler, J. (2003). *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Cañardo, A. R. I. (2007) *Los Fundamentos del Fundamentalismo*. Acessado em: 28 de agosto de 2017, de: <<http://ateos.org/docs/concilio-fundamentalismo>>
- Cardoso Pereira, N. (2012). “O perfume derramado das feministas” Disponível em: <http://blogformacaocristafortaleza.blogspot.com.br/2012/04/o-perfume-derramado-das-feministas.html>
- (2016). Educação e diversidade em tempos de Fundamentalismo

- mos. Em Silva, M. A. (org.) *Gênero e diversidade: debatendo identidades*. São Paulo: Perse. Acessado em: 17 de julho de 2017, de: <<http://wp.ufpel.edu.br/observatorio/files/2016/09/e-book-PALESTRANTES.pdf>>
- Galinkin, A. L. (2008) Judaísmo e Identidade Judaica, Interações. *Cultura & Comunidade*. 3(4), p. 87-98. Acessado em: 18 de julho de 2017, de: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/viewFile/6710/6137>>
- Gerstenberger, E. (2007) *Teologias no Antigo Testamento – Pluralidade e sincretismo da fé em Deus*. São Leopoldo: CEBI-Sinodal/EST.
- Lopes, M. J. F. (2012). De Pandora a Eva: fontes antigas da misoginia ocidental. *Revista Diacrítica*, 26(2), p. 490-511. Acessado em 04 de setembro de 2017, de <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0807-89672012000200028&lng=pt&tlng=pt>
- Mo Sung, J. (2017) *Sacrifícios e certezas num mundo de incertezas: neo-liberalismo e milenarismo*. Acessado em: 28 de agosto de 2017, de: <<http://servicioskoinonia.org/relat/230.htm>>
- Pixley, J. (1996) Cristianismos Originarios. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v. 22. Acessado em: 20 de julho de 2017, de: <<https://www.claiweb.org/images/riblas/pdf/22.pdf>>
- Reguillo, F. D. R. (2007). Las Derechas: tecnocratas, liberales y neocons. *Revista História y Política*, Madrid, 18, julio-diciembre, p. 101-128. Acessado em: 28 de Agosto de 2017, de: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2523651.pdf>>
- Richard, P. (1996). Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjunto (30-70 d.C). (1996). *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v. 22: Acessado em: 20 de julho de 2017, de: <<https://www.claiweb.org/images/riblas/pdf/22.pdf>>

Panorámica del feminismo en Venezuela

Berla Andrade¹



Hablar de este encuentro, que no es cualquier encuentro, es una bonita oportunidad. Un verdadero encuentro de ‘Tépalos’ que confluyen en una misma flor. Una de esas experiencias que una llama ‘fundantes’ para VER-PENSAR-REFLEXIONAR-VALORAR-ACTUAR. Un verdadero encuentro de tejedoras de sueños, pensamientos y sentires en red y en clave intergeneracional, interreligiosa e interdisciplinaria, para un quehacer teológico con ojos y manos de mujer en la lógica de la espiral que nos plantea ‘la red de la vida’ según lo dibujado por nuestras ancestras femeninas para que precisamente fluya la vida en todas sus manifestaciones más plenas. Todo un espacio para la Teología del Encuentro donde tépalos confluyen uniendo sépalos y pétalos, pero también un espacio para la Teología del Encuentro con la RUAH, con el misterio de la Divinidad que sale también a nuestro encuentro en medio de los múltiples matices de la sororidad.

¹ Es presbiteriana, licenciada en Educación con maestría en Ciencias de la Educación y en Teología. Ha ejercido la docencia desde hace 43 años en casi todo el sistema educativo venezolano como docente, coordinadora académica, sub-directora académica, directora, asesora educativa y vicerrectora académica de la Universidad Católica “Santa Rosa”, esto último, durante seis años. También fue profesora de Teologías del Siglo XX, de Teología y Pensamiento Crítico y de Literatura Joánica. Coordinó el Proyecto Formativo de Acción Ecuménica. Es aprendiz de Teologías Feministas.

Hay esperanza en Abya Yala porque en esta maratón de la esperanza, siempre hay relevos para portar la fuerza hasta llegar a la meta más allá de la muerte, como bien cantara nuestra teóloga y poetisa guatemalteca Julia Esquivel (2015) en su poema *Nos han amenazado de Resurrección*. Sentenciadas estamos a la VIDA, a vivir y a vencer, en medio de los rugidos de dragones fundamentalistas de viejo y nuevo cuño. Destinadas estamos a construir alternativas que llamen a la existencia lo necesario para el advenimiento del 'otro mundo posible'.

Frente a la crisis socio-política que nos sacude en Abya Yala, decimos con Josefa Camejo, heroína venezolana de la Independencia y líder de un numeroso grupo de mujeres de su estirpe: *"El sexo femenino, Señor Gobernador, no teme los horrores de la guerra, antes bien, el estallido del cañón no hará más que alentar, su fuego encenderá el deseo de libertad, que sostendrá a toda costa en obsequio del suelo de Nuestra América"*. (Cisneros, 2017)

El presente trabajo tiene por objetivo realizar una breve panorámica del feminismo en Venezuela. Para ello se divide en ocho partes. Se inicia con una descripción de la situación venezolana, continuando con la reacción actual de las iglesias en Venezuela. Se prosigue con Venezuela Mujer y La Mujer en Venezuela. Después se presenta cómo están las mujeres en el campo del derecho en Venezuela y cómo son el feminismo afro y el feminismo popular en el país. También se revisa qué es lo que todavía falta y, finalmente, se presentan unos pequeños aportes a manera de hoja de ruta a seguir por parte de las iglesias y las organizaciones basadas en la fe.

Una descripción reiterada de la situación venezolana

En el ámbito de lo geopolítico y de lo geoestratégico, la crisis que vive actualmente Venezuela se inscribe en el contexto glo-

bal de América Latina, el Caribe y la humanidad toda. Cualquier análisis que se haga, sin considerar estos factores, será sesgado, parcial y fragmentado. En este sentido, no podemos menos que sumarnos a las múltiples denuncias que se han estado haciendo desde muchas instancias nacionales e internacionales que apuntan en dirección a que Venezuela es hoy, parte de la ‘vía dolorosa’ en la que los intereses imperiales y neocolonialistas del gobierno norteamericano y de sus gobiernos aliados, han convertido a Abya Yala. Venezuela es víctima de asedio permanente, de la llamada ‘Guerra Multidimensional’, guerra en la que se han invertido astronómicas sumas de dinero. Guerra en la que se ha hecho gala de todo un variado catálogo de novísimas y tecnificadas armas y estrategias no convencionales, para derrocar al gobierno venezolano electo en mayo de 2018 que, por cierto, no les es cómodo al gobierno de Estados Unidos y sus aliados. Estas armas de guerra multidimensional, van desde la aplicación de medidas coercitivas, unilaterales, violatorias de los más elementales principios del Derecho Internacional, como el bloqueo económico y la confiscación ilegal de bienes de nuestro país, pasando por el uso de las más sofisticadas armas mediáticas de todo tipo, que tienen como blanco la mente, las emociones, el espíritu y la moral del pueblo y de la ciudadanía toda, configurando una guerra psicológica que no solo ha vulnerado nuestra paz (entendida esta en su sentido más pleno), sino que también ha lesionado gravemente el tejido social de nuestra Patria, generando violencia en todas sus manifestaciones de odio, visceralidad, intolerancia, no reconocimiento de la otredad, de la alteridad, altos niveles de polarización y ausencia de diálogo.

Nuestro país es, hoy por hoy, campo de batalla entre dos modelos en pugna: uno que pretende restituir los intereses y prerrogativas del capital, desde los centros de poder político y económico mundial y nacional; y el otro modelo, que está plasmado

en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, aprobada por el pueblo en 1999. De todos modos es válido preguntarse: ¿La crisis actual, que nos estremece como país, en lo social, en lo ético, en lo económico, es solo el producto del asedio internacional, del bloqueo económico promovido desde Estados Unidos? O, ¿es una crisis multicausal que también hunde sus raíces en fallas de ejecución del proyecto de país plasmado en la Constitución de 1999? Es muy probable.

Ciertamente en estos 20 años del proceso histórico venezolano y bolivariano, hay índices científicamente verificables que muestran la elevación considerable de los indicadores de desarrollo humano. Necesario es acudir a las fuentes de organismos nacionales e internacionales especializados como la UNESCO, FAO, CEPAL, entre otras, que registran tales datos, de la veracidad de este hecho somos testigos oculares y testigos 'sentipensantes'. Trágicamente pudiéramos estar frente a un inminente retroceso en los niveles de logros alcanzados en lo que a indicadores de desarrollo humano de los estratos vulnerables de la sociedad venezolana se refiere, como dramático balance del bloqueo inmisericorde al que estamos siendo sometidos como pueblo y como consecuencia de la guerra multidimensional de la que somos víctimas. Es necesario que el mundo conozca que sí ha habido logros alcanzados, observables y medibles, como producto de la gestión de los gobiernos bolivarianos en Venezuela, está en la historia que nuestro pueblo ha venido protagonizando durante estos últimos 20 años, así lo ha de registrar, como en efecto ya lo registra.

Es imposible invisibilizar que sí ha habido esfuerzos importantes para redistribuir la riqueza, políticas de Estado dirigidas a concretar esta vieja aspiración de quienes históricamente fueron postergados, invisibilizados y olvidados, pero también hay que reconocer que dentro de las fallas de ejecución del proyecto

de Patria dibujado en la Constitución de 1999, se encuentra el hecho de no haber sido, probablemente, más agudos e incisivos en generar una auténtica revolución ética, cultural, educativa, estética y epistémica, capaz de construir las nuevas subjetividades que se hacen imprescindibles para la conversión personal y social en la que deben desembocar los procesos de transformación en Nuestra América. No se trata solo de re-distribuir la riqueza y los bienes materiales de nuestro suelo, se trata también de distribuir, de hacer accesibles además, los principios y valores éticos y morales que hacen posible una nueva sociedad.

Termino esta parte diciendo que en Venezuela, se libra una terrible batalla entre la verdad que se vive, se mira, se palpa y se siente y la mal llamada post-verdad, que no es más que la entronización de mentiras y falsedades, por vía de las distintas expresiones del poder hegemónico de los medios de comunicación al servicio de los intereses del capital en el mundo. Una es la verdad de 'los acontecimientos en pleno desarrollo'; la otra es la post-verdad que fabrica el imperio de los medios de comunicación y redes sociales al servicio de intereses contrarios al advenimiento de 'otro mundo posible'.

Reacciones de las iglesias en Venezuela

Las iglesias en Venezuela, durante estas dos últimas décadas, han reaccionado de distintas maneras:

- Algunas colocándose abiertamente al lado de los gobiernos bolivarianos; las otras, en clara posición de oposición al gobierno y al proyecto que representa.
- Algunas, internamente segmentadas, a favor de ciertos de sus miembros, en contra de tantos.

- En algunos momentos, algunas de ellas neutralizadas en su accionar, como parte del proceso de polarización política que vive la sociedad en su conjunto.
- En otros momentos, como volviendo su mirada a quienes más lo necesitan, como colocándose de frente a las comunidades en medio de sus necesidades.

Esto es observable en las múltiples declaraciones que algunos líderes eclesiásticos exponen por los medios masivos de comunicación y en las redes sociales.

Venezuela Mujer...La Mujer en Venezuela

En Venezuela existe un Ministerio del Poder Popular para la Mujer y la Igualdad de Género, por supuesto, en medio de las contradicciones como las que planteaba Gramsci (2019) que surgen entre lo que no termina de morir y lo que no termina de nacer o las contradicciones entre el nuevo Estado social, de derecho y de justicia, planteado en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999) y el viejo Estado heredado de la época colonial, es decir, existe un Ministerio del Poder Popular para la Mujer y la Igualdad de Género en medio de una pugna histórica para construir ese nuevo Estado. Es necesario destacar que un amplio sector de la población que asumió e internalizó las propuestas del presidente Chávez, incluso en torno a 'lo femenino', estuvo compuesto por mujeres. No en vano, él mismo caracterizó el proceso histórico de cambios que lideró en nuestro país, como una 'Revolución Feminista'.

Es, por cierto, durante este proceso histórico venezolano liderado por Chávez, que los cuerpos de mujeres indígenas, cuerpos de mujeres negras, entran por primera vez al Panteón

Nacional. Todo lo cual no puede menos que considerarse como un gesto de acciones concretas que marcan el inicio en nuestra Patria, de la reivindicación de la memoria de las mujeres en la historia de Venezuela. María Fernanda Barreto (2019) entrevista a Blanca Eekhout, Ministra del Poder Popular para las Comunas y los Movimientos Sociales de Venezuela y ex-Ministra del Poder Popular para la Mujer y la Igualdad de Género, al respecto del rol de cuidadoras que nos ha impuesto el sistema patriarcal. Blanca Eekhout dice:

“La Revolución ha asumido que el cuidado es un asunto del Estado. Que la protección social, y todo ese rol que asumimos las mujeres por siglos, es en realidad la tarea fundamental del Estado. Eso que podemos decir que es una especie de condena de las mujeres, fue lo que mantuvo vivo el tejido social a pesar del capitalismo. Entonces que el Estado asuma la protección y comparta el cuidado que era hasta ese momento un rol en soledad de las mujeres (...)”. (Barreto, 2019)

Las Mujeres y el Derecho en Venezuela

Necesariamente debemos mencionar el hecho de que en 2008 el presidente Chávez se confiesa feminista y con ello abre una época en la cual los derechos de las mujeres son reivindicados en el discurso de diversos sujetos o actores políticos. Sin embargo, de acuerdo con la abogada Ana Cristina Bracho (2019), desde el punto de vista jurídico, en la actualidad, los derechos de las mujeres en Venezuela, son todavía ‘un terreno en disputa’, en tanto y en cuanto existe un enfrentamiento entre estos y los constructos patriarcales y heteronormativos desde cuyas perspectivas se ha legislado tradicionalmente. No obstante, desde el ámbito del derecho se persiguen actualmente los cambios necesarios para

la igualdad de género, a través de la supresión de cláusulas discriminatorias en los distintos instrumentos de carácter legal y la conquista de derechos. Grandes y de muy larga data han sido las luchas de las mujeres venezolanas por alcanzar los necesarios e imperiosos cambios en el campo del derecho: para organizarse, para proteger a las hijas e hijos mientras trabaja, para la reforma del Código Civil, para concretar su derecho a elegir y ser elegida a cargos de elección popular, para conquistar definitivamente el espacio público y profesional, para impulsar y exigir la derogatoria de normas que impedían su acceso al comercio restringiendo el manejo de sus bienes, justificando su exclusión.

Si bien la Constitución de 1961 construyó un discurso que derogaba la exclusión e incorporaba el principio de igualdad que prohibió toda discriminación a causa del sexo, en 1999 la Carta Magna avala todos aquellos compromisos que la República había suscrito al aprobar documentos como la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. Esta misma Constitución constituye una evidencia concreta de la subordinación del Estado al paradigma de los derechos humanos que taxativamente prohíbe la exclusión. En tal sentido, nuestra Constitución vigente hace uso del lenguaje inclusivo no sexista y con enfoque de género en una redacción que nombra a las personas por su género, reafirmando así, como sujetos de derechos, plenos e iguales.

Las cláusulas sociales de nuestra Constitución protegen también a las mujeres en espacios de sus realidades concretas, en el ámbito de lo laboral, rescata el trabajo doméstico como parte de ese ámbito y plantea nuevas concepciones acerca de los derechos de la familia, brindando garantías a las madres trabajadoras, promueve la crianza de niñas, niños y adolescentes como

acto corresponsable entre ambos progenitores y no solo como obligación de la madre. Actualmente, el campo de los derechos de las mujeres en Venezuela, sigue siendo un gran desafío, pese a los logros alcanzados en medio de las visiones patriarcales imperantes como producto del sistema-mundo en el que estamos también inmersas.

Feminismo afro en Venezuela

Ya sabemos que el feminismo es oriundo de espacios geográficos, epistémicos, políticos de mujeres occidentales sumidas en un sistema hegemónico construido por hombres sobre la base del patriarcado, para la opresión, para la dominación y para la explotación de la mujer. Sin embargo, clase y raza como categorías conceptuales no formaron parte del debate y sigue siendo su incorporación a la agenda, una lucha permanente, y por tanto, una tarea pendiente de cara a su necesaria comprensión. Desde la visión eurocéntrica propia del patriarcado, fundamento de la esclavitud que surge como fenómeno socio-cultural y político a partir del siglo XV, las mujeres negras han sido consideradas como 'no-mujeres', no sujetos, sino posesión, cosas, inferiores, animales. Es por ello que pudiéramos decir que el feminismo negro nace en plena práctica de la esclavitud como modo de opresión. Es así que las luchas de las mujeres negras en Venezuela, son también de larga data y con numerosos referentes en nuestro suelo. A partir de la última década del siglo XX se dan algunas manifestaciones organizativas de las mujeres negras en Venezuela como, por ejemplo: la *Red de organizaciones Afrovenezolanas*, *El Cumbe de Mujeres Afrovenezolanas*, *Trenzas Insurgentes*, como referentes de feminismos, dando cuenta de la necesidad y pertinencia de la construcción de perspectivas que tomen en

consideración las epistemologías de las mujeres negras. Al respecto, Roraima Gutiérrez militante de la causa femenina afro y profesora de Ciencias Sociales, plantea:

“Las teorías feministas están en Venezuela en el siglo XX, y estas no fueron parte de nuestra base ideológica y nuestras luchas colectivas o individuales en los distintos momentos históricos, quizás el feminismo negro llegó a oídos de algunas mujeres de militancia de izquierda “negras” conscientes de su condición género-raza... Precisamente una izquierda que ha banalizado el tema étnico-racial tanto como el género, no lo ha tomado con la seriedad que requiere, por ello la autocrítica es necesaria tal y como fue expresada por el movimiento afrovenezolano en la plenaria final del XXV Foro de São Paulo, el pasado mes de julio de este año que es inadmisibles seguir en el error de ignorar estos temas, nos asiste la razón y la fuerza”. (Gutierrez 2019, p. 13)

Feminismo popular en Venezuela

María Berrío (2019), psicóloga y miembro del Movimiento Mujeres por la Vida, nos remite al feminismo popular como forma de lucha contra el patriarcado que asumen las mujeres pobres desde nuestras comunidades en América Latina. En Venezuela surge el Estado Comunal como punto de partida para la construcción del socialismo, que toma como base las comunas que vienen a ser organizaciones territoriales con autogobierno y con la participación protagónica de vecinas y vecinos que toman conciencia de su realidad, para transformarla desde nuevas formas de convivencia y desde nuevas rutas de acción sociopolítica que promuevan el desaprendizaje de la cultura patriarcal. De allí emerge la Comuna Antipatriarcal (Escuela de feminismo popular, 2016) la cual es asumida como espacio de participación, de liderazgo y de toma

de decisiones donde la palabra de las mujeres y sus aportes, sean valorados y se puedan asumir responsabilidades compartidas tanto en el ámbito doméstico como en el ámbito comunal, bajo relaciones de horizontalidad, de respeto y mutuo apoyo, como vía para impedir la violencia hacia las mujeres, fortalecer los lazos de amistad entre mujeres y el cuidado mutuo entre todas y todos.

¿Por qué hablar de un feminismo popular en Venezuela? Siguen existiendo, aún en medio de la crisis que nos azota Comunas y Consejos Comunales, gracias al trabajo tesonero de las mujeres. Trabajo constante pocas veces valorado y reconocido por los dirigentes. El feminismo popular en algunas regiones de Venezuela atiende necesidades, intereses, tiempos y agendas que le son propias. Al occidente del país, por ejemplo, se habla de Núcleos Comunales de la Escuela de Formación Feminista “Ana Torres”, en donde, bajo el formato de la Metodología de Educación Popular, se encuentran las mujeres para el compartir de dificultades de la vida cotidiana cuando se asumen responsabilidades inherentes al autogobierno comunal. En estos encuentros, las mujeres se nutren con procesos de reflexión política feminista y se acuerpan para crecer como personas. El feminismo popular en lugares como Ataroa, en Barquisimeto, en medio de la terrible crisis económica y política que vivimos como parte de las sanciones unilaterales impuestas por los intereses imperiales y en medio de la ineficiencia burocrática del Estado, un grupo de mujeres llamadas defensoras comunales, atienden a otras en situación de violencia, en procesos de crisis, en angustias, donde los ingresos son insuficientes para la alimentación adecuada, donde escasea el agua y el gas doméstico, donde ocurren cortes de energía eléctrica por 4, 5 y hasta más horas. El feminismo popular, pues, impulsa la Comuna Antipatriarcal en el territorio, allí donde tiene lugar la acción cotidiana de las mujeres, donde sufren, donde actúan, donde dan la batalla por

la vida, por mejorar las condiciones de la vida familiar y comunitaria y pueda construirse la sociedad justa y solidaria con la que soñamos desde las mujeres, con las mujeres y para las mujeres.

Todavía falta

A pesar de los grandes esfuerzos que se han mencionado es mucho lo que falta por los derechos de la mujer, todavía hay vulnerabilidad en muchas mujeres y niñas venezolanas que son víctima de violencia por parte de hombres, sobre todo aquellas que por diversas causas han emigrado a países suramericanos ampliamente reseñados por los medios de comunicación y que a los gobiernos de esos países pareciera no importarles porque son venezolanas de mala conducta.

Pequeños aportes

¿Cuál pudiera ser la hoja de ruta a seguir, por parte de las iglesias y las organizaciones basadas en la fe?

- Urge detenerse a hacer los respectivos análisis de coyuntura que abran paso a lecturas acertadas y pro-activas de los signos de los tiempos, que conduzcan a delinear rumbos y caminos, sentido y dirección.
- Urge re-leer los textos sagrados y las teologías latinoamericanas para re-encontrar horizontes nuevos y claros.
- Urge deslastrarnos de cobardías acomodaticias y asumir con valor, los posicionamientos que exige la realidad.
- Urge congruencia y coherencia entre lo que decimos y hacemos y lo que sentimos y pensamos.

- Urge re-significar, re-configurar y re-definir misión y compromisos, los que, como iglesias y organizaciones basadas en la fe, hemos abrazado.
- Urge establecer diálogos multidisciplinares que conduzcan a las iglesias y a las organizaciones basadas en la fe, a trazar caminos alternativos de acompañamiento a nuestros pueblos, en su transitar por el desierto, de Egipto, al ‘otro mundo posible’.

Hasta aquí, una breve visión panorámica del feminismo en Venezuela, de la situación de la mujer venezolana. Gracias, aliadas de la Red TEPALI, por propiciar este encuentro, por hacerlo posible, por hacer de él también, un espacio que nos interpela para asumir nuevos retos y desafíos. Gracias por hacer de este encuentro, además, un espacio para el mutuo acompañamiento y acompasamiento que a todas nos acuerpa. Gracias, México lindo y querido, mejor escenario no pudimos haber tenido.

BIBLIOGRAFÍA

- Barreto, M. F. (2019). Feminismo Socialista y Estado Comunal: Entrevista a Blanca Eekhout. Revista *Correo del Alba. Especial Feminismo*. Septiembre, Recuperado de: <https://correodelalba.org/2019/10/16/feminismo-socialista-y-estado-comunal/>
- Berrío, M. (2019) Feminismo popular en territorio comunal. Revista *Correo del Alba. Especial Feminismo*, pp.16-17. Septiembre. Recuperado de: https://issuu.com/jdmbolivia/docs/issuu_-_no._21_-_septiembre__2019__edicio_n_venezu
- Bracho, A. C. (2019) Los feministas y el derecho en Venezuela. Revista *Correo del Alba. Especial Feminismo*. Pp.10-11. septiem-

- bre. Recuperado de: https://issuu.com/jdmbolivia/docs/issuu_-_no._21_-_septiembre_2019_edicio_n_venezu
- Cisneros, J. (2017) *Josefa Camejo heroína independentista de Venezuela*. Recuperado de: <https://cienciaconciencia.org.ve/heroína-josefa-camejo-historia-venezuela/>
- Comisión Económica para América Latina. (2019) *CEPALEST. Base de datos y publicaciones estadísticas*. Recuperado de: <https://estadisticas.cepal.org/cepalstat/Portada.html>
- Esquivel, J. (2015) *Nos han amenazado de Resurrección*. Recuperado de: <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2015/12/27/nos-han-amenazado-de-resurreccion-julia-esquivel/>
- Gutiérrez, R. (2019) Feminismo afro, la lucha de la no-mujer. Revista *Correo del Alba. Especial Feminismo*. Caracas, Septiembre, pp. 12-13. Recuperado de: https://issuu.com/jdmbolivia/docs/issuu_-_no._21_-_septiembre_2019_edicio_n_venezu
- Korol, C. y Castro, G. C. (comp). *Feminismos populares. Pedagogías y políticas*. En: www.lafogataeditorial.com. Ediciones América Libre, Cali / Buenos Aires: Edición electrónica. Recuperado de: <https://www.cpalsocial.org/documentos/767.pdf>. [8 de junio de 2019]
- Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe (2017) *Estadísticas e indicadores*. Recuperado de: <http://www.unesco.org/new/es/santiago/resources/statistics/>
- Organización de las Naciones Unidas para la alimentación y la agricultura. (2019) *Indicadores bajo custodia de la FAO*. Recuperado de: <http://www.fao.org/sustainable-development-goals/indicators/es/>

El fundamentalismo religioso: caracterización y desafíos



Daylins Rufín Pardo¹

Los fenómenos sociales son multicausales; sin embargo, se puede identificar un ‘detonador’ específico, aunque esto no los exime de su complejidad. La propuesta de este texto es darle una mirada al fenómeno del fundamentalismo religioso a partir del estudio de un caso; para ello, trabajaremos el contexto actual de su manifestación en Cuba a fin de percibir los elementos que lo han disparado particularmente e identificar los hilos históricos que lo atraviesan.

Para lograr un esbozo que abarque un estudio completo propongo cuatro ejes: el socio-político, el de género, el bíblico-teológico y el comunicacional. El primer posicionamiento crítico a partir de estos ejes será identificarlos, no solo como lentes para observar de forma óptima el fenómeno en sí, sino también como ámbitos de desafíos para el contexto socio-religioso en particular.

¹ Originaria de Matanzas, Cuba. Máster en Teología. Doctorante en Biblia. Profesora del área Ciencias Bíblicas del Seminario Evangélico de Teología de Matanzas desde el 2005, en los campos de Antiguo Testamento y Hebreo Bíblico; y del Instituto Superior Ecu­ménico de Ciencias de la Religión (antiguo ISEBIT) desde el 2002 en Textos Sagrados, Género y Ecología y Religión. Trabaja como especialista del centro Oscar Arnulfo Romero, donde coordina la Articulación Interreligiosa “Manos con Amor” y la Red de Mujeres de Fe por la No Violencia y la Equidad. Autora de varias publicaciones nacionales e internacionales, comparte su labor de cátedra y activismo sirviendo como pastora ordenada en la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba (FIBAC).

Eje socio-político

Siendo coherente con la apuesta de abordar el fundamentalismo partiendo del caso cubano, quisiera comenzar acotando algunos puntos que ayuden a ubicarnos en su contexto.

La sociedad cubana tiene un lugar muy particular desde el punto de vista político en la región 'nuestroamericana'. A nivel constitucional somos un estado laico. No existe una ley de culto y el principio de separación religión/Estado es un lugar de sentido común de nuestras prácticas de fe, pero sí poseemos una oficina de atención a los asuntos religiosos: se trata de un espacio de interlocución de las religiones e instituciones religiosas con la dirección del país y entre ellas.

Han existido, y aún perviven fuera de nuestro país, muchos mitos y caricaturas sobre la concepción de lo religioso en Cuba. He de confesar que no deja de resultarme sorprendente que aún existan personas que al referir que soy pastora me pregunten si no estoy 'perseguida por el gobierno' o incluso otras que se interrogan sobre si existe la religión cristiana o abiertamente religión de algún tipo en nuestro país. Escribo sobre estas percepciones que se han ido instaurando sobre nuestra isla porque las mismas, aunque sub-realistas porque no reflejan nuestra realidad concreta, no nacen del vacío; responden a comprensiones polarizadas que tienen como base, sobre todo, el rasgo distintivo que aún sostiene a Cuba a nivel socio-político: el ser un país con una revolución de carácter y agenda socialista, sostenida desde la segunda mitad del siglo pasado y hasta nuestros días.

Es sabido que el socialismo, sobre todo en su auge y tal como se comprendió desde Europa del Este, tenía una idea de lo religioso bastante peyorativa. Fue casi extemporáneo al proyecto revolucionario el declararse una persona con fe en 'lo que no se ve' (Heb 11, 1), en medio de un tiempo donde la revolución indus-

trial había dejado la impronta cultural de que todo lo que servía de veras para el futuro, es grande, majestuoso, masivo y ¡visible!

Tener “*la certeza de lo que se espera y la convicción de lo que no se ve*” en la segunda mitad del pasado siglo era a nivel político excluyente, con respecto a lo objetivo –y objetivos– del proyecto socialista; porque quebraba también las lógicas de representación de ese *momentum mundi* a nivel cultural, siendo aquella una época donde en Occidente lo ‘materializable’ contenía, definía y daba razones de lo real. De manera que el creer en Dios le fue al proyecto socialista una suerte de antagonismo instaurado de forma casi natural por causas que no solo tenían que ver con su apuesta y propuesta; desde esta matriz coyuntural, no resultó difícil que siempre fuese visto así: como dos proyectos incompatibles, de una forma u otra y en cualquiera de los contextos donde se estuviese encarnando el socialismo.

La frase de Carlos Marx acerca de que “*la religión es el opio de los pueblos*” también se salió del contexto de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, y se maximizó en una suerte de eslogan. Esto justificó, en la comprensión de la gente, cualquier postura contra la fe de parte de quienes creían en esta agenda política, afianzando –conjuntamente– este prejuicio de incompatibilidad absoluta. Así sucedió entonces, y Cuba, desafortunadamente, no estuvo exenta de estas influencias.

Ese prejuicio de lo religioso y las salidas que tuvo en nuestro país, ha sido una problemática ya reconocida y conversada desde los ámbitos sociales, políticos, estatales y religiosos de la isla de manera honesta y constructiva. Es evidente que la sociedad cubana tiene un imaginario que declara las creencias religiosas como una especie de minusvalía, a propósito de la acogida de la utopía socialista.

Actualmente, podemos decir que en este aspecto ocurre el mismo conflicto social que con el racismo: aun cuando a nivel

legal no se permita en el país ningún tipo de discriminación, existen personas que siguen referenciando el color de la piel de forma estereotipada y prejuiciosa tanto en la esfera pública, como en la privada. Desafortunadamente, en este u otros casos, no se bastan los pactos ni las leyes para desterrar prejuicios arraigados.

Al triunfar la revolución en 1959 esta comprensión socialista fertilizó las simientes del suelo cubano. ¿Y qué pasó con la gente de las iglesias? La católico-romana y las iglesias protestantes históricas sufrieron una ola migratoria. Esta ola hizo puerto sobre todo en Estados Unidos, lugar de donde habían sido apoyadas en su crecimiento y desde su fundación estas últimas. Quedaron diezmadas, pero las personas y denominaciones que permanecieron en la isla hicieron un esfuerzo teológico por dialogar socialmente y, lograron por un lado vincular el proyecto del Reino –inherente a la cosmovisión cristiana– con el proyecto país; o bien se mantuvieron volcadas hacia adentro, con una filosofía del *“vive y deja vivir”* que a nivel teológico se resolvía con la fórmula tan extendida de *“no nos metemos en política porque eso es cosa del ‘mundo’”*, lo que, paradójicamente, constituye una postura política.

Siempre quedó a medio cerrar en muchos cuerpos denominacionales la herida de los desencuentros por la nacionalización de los colegios cristianos y con ello la desprivatización de la enseñanza; por los cambios en la concepción de la participación de las mujeres y una propuesta de roles a nivel público y social que desdeñaba la ‘sana doctrina’. Sin embargo, entre estas gamas y matices funcionaron y vivieron a partir del 1959 las feligresías en Cuba: más imbricadas o desarticuladas, simpáticas o apáticas con respecto a la agenda social, ¡pero presentes!

Una buena parte del liderazgo del pueblo creyente cubano no simpatizó del todo con el proyecto revolucionario y mantie-

ne actitudes disonantes, excluyentes y discriminatorias a nivel ecuménico y social, y hoy no se mide en ofrecer un puesto en sus mesas a quienes estén dispuestos a nutrirse de ese mismo plato. Comprender todo este trasfondo es de vital importancia, puesto que el fundamentalismo religioso que está teniendo lugar en la isla muestra con mucha fuerza un rostro protestante histórico, conformado por las denominaciones que o bien nunca se sumaron al diálogo político-social de manera orgánica, o bien se replegaron del mismo por múltiples razones. Este fundamentalismo religioso cubano no deja de tener un componente político generado y alentado desde fuertes intereses y agendas sociopolíticas de reconocido matiz anti socialista y que debe ser tomado en cuenta no solo en el contexto cubano sino en todo contexto cultural donde el fundamentalismo religioso se hace presente.

Eje desde el punto de vista de género

El género es una categoría de relación que sirve para medir relaciones e interacciones a diferentes escalas entre los seres humanos. La manera en que nos comprendemos genéricamente refrenda ciertos roles, que devienen en la posibilidad o no de encarnar ciertas agendas, activismos y/ o actos performativos de todo tipo en la esfera de lo político y social.

Las feministas bien lo han dicho: lo personal, es político; y con la filósofa feminista de Judith Butler (2006, 2007) comprendimos mejor que nunca que somos cuerpos, pero cuerpos históricos. De manera que la persona que podemos ser, y nuestra comprensión del 'deber ser' en todo ámbito, está signada inevitablemente por concepciones de género que son construcciones socio-culturales y también mandatos teológicos y espirituales cuando se levantan desde las tradiciones de fe. Estas construc-

ciones y mandatos afectan todo nuestro ser en sus diferentes ámbitos vitales, incluidos lo religioso y social.

Es necesario abordar el fundamentalismo religioso que está teniendo lugar en Cuba desde este eje, a nivel teórico y práctico, debido a la matriz propia de nuestro contexto. Primero que todo, porque en este tipo de fundamentalismo se dan la confluencia de dos ámbitos: el socio-político y el religioso: en ambos coexisten mandatos de género visiblemente desencontrados con nuestro desarrollo socio-cultural. Seguidamente, porque en ambos ámbitos (los fundamentalismos) se posicionan y dan razones de ser, también con agendas muy distintas en cuanto a los temas de género, emitiendo criterios a veces bien dispares sobre el abordaje de temas inherentes a este universo temático, como el de la diversidad sexual (por solo mencionar uno que ha sido neurálgico últimamente en nuestro contexto, a propósito de la reciente reforma constitucional).

Asimismo, se confrontan dos 'cosmovisiones' que a propósito de los temas de género, tienen puntos de encuentro y desencuentro, y ambos, sus propios 'nichos' de fundamentalismo. Toca, entonces, colocar alrededor de este eje algunos elementos provocativos claves de comprensión y análisis.

Primero que todo me gustaría subrayar que la propia Revolución, con todas las ventajas que trajo para las mujeres y sus derechos, posee una auto comprensión de liberación que ha tenido el efecto secundario de percibirse, a veces, como última, definitiva. O sea, cuando se habla de liberación de la mujer es fuerte la idea de que como mujer cubana eso realmente no es un tema que nos toca. El país encabezó a nivel de la región una revolución que fue en su tiempo de avanzada para las mujeres y sus derechos, con el tiempo ha producido un efecto desmovilizador en el imaginario de muchas de nosotras como mujeres cubanas. Persiste la sensación de libertades, se celebran socio-políticamente año

tras año: desde un lugar de cantos de victoria es casi disonante hacer sonar alarmas por la liberación.

Ese mismo efecto paralizante se produce en relación a otros temas como la violencia de género. Al ser un país socialmente muy tranquilo con respecto a otros contextos, un lugar donde no hay armas de fuego en manos de la población, por ejemplo; nos cuesta ubicarnos en el espectro de la violencia tal cual se percibe en el resto de los contextos circundantes. Pero eso no nos exime de esta problemática. Solo que sí nos cuesta hacerle sitio o sitio de primera fila dado el caso.

Nuestras características socio-políticas, junto con todas las oportunidades que nos han movido y hecho avanzar; también traen consigo el desafío de fungir como una especie de dispositivo desmovilizador, con un efecto a veces paralizante para percibir en su necesaria importancia las urgentes problemáticas de género. Unido a esto cabe decir que lo cultural no se elimina con códigos legales y pactos sociales. Esos son mecanismos importantes de control y ordenamiento ¡pero cambiar el imaginario es un proceso que lleva mucho más! No hay cabida para discriminaciones en la apuesta y planteo de nuestra sociedad, pero sí sigue habiendo machismos, violencias y discriminaciones de género enraizadas en la comunidad cubana. Inadmisibles, sí. Indeseables, también, pero presentes.

Y dado el rechazo y las resistencias anteriormente mencionadas de algunos de los sectores creyentes cristianos al proyecto revolucionario, que implicaba una recolocación de las mujeres como sujetos públicos, no es de extrañar que uno de los fuertes componentes del fenómeno fundamentalista religioso cubano esté siendo ese, el de género. Sin embargo, me gustaría traer a colación un elemento interesante y digno de ser observado: a pesar de la brecha histórico-ideológica de desencuentro entre estas dos cosmovisiones (la cristiana y la socio-política), verificada

y explicitada sobre todo en el papel de las mujeres. Últimamente hay un punto en que se han alineado, sin quererlo. El detonante de este encuentro en la esfera pública y política entre dos universos antagónicos por excelencia, lo constituyó recientemente el artículo 68 de la Constitución. Este artículo en la propuesta de la reforma constitucional quería abrir espacio al matrimonio igualitario y tuvo la oposición fundamentalista de un grupo de iglesias históricas, pero también de no creyentes, muchos de este grupo personas comprometidas desde siempre con el socialismo en nuestro país.²

Ambos públicos convergieron, sin desearlo, en un punto de confluencia. Y quiero hacerlo notar no solo porque es una particularidad muy significativa y reciente, sino porque siento que lo más desafiante es que en ese punto, encontraron una línea de sentido invisible de unión (creyentes fundamentalistas con no creyentes de 'avanzada') que, a pesar de refrendar otros avances, por muchos motivos siguen atravesados por los sentires y sentidos de una cultura patriarcal.

El fundamentalismo cristiano y su agenda contra la comunidad LGTBIQ+ tuvieron a favor la 'alianza' de quienes nunca han sido grupo aliado. El tema en sí, desde esta arista, provocó un desplazamiento inesperado de público no aliado, que fungió en sumatoria de sus fuerzas. La agenda fundamentalista cristiana en Cuba y su visión de género pudo contar con ello.

El hecho de que esta bancada cuente con capital social inesperado es un fenómeno que de cierta manera está teniendo lugar en otras alianzas 'nuestroamericanas' entre cristianismo

² La articulación interreligiosa "Manos con Amor" del Centro Oscar Arnulfo Romero de Cuba es un grupo que hace parte de la propuesta de trabajo del área de Articulación Ecuuménica Fe y Sociedad. Se preocupa, desde hace cuatro años, por reflexionar sobre los fundamentalismos religiosos de manera interdisciplinar y experiencial.

fundamentalista y gobiernos. Este rasgo del fenómeno fundamentalista es digno de ser observado, atendido y estudiado.

Finalmente, me gustaría citar las palabras de Genilma Boehler sobre esta misma problemática de oposición de los fundamentalismos a la cuestión de género, cuando dice:

“Las herramientas de análisis de género contribuyen para construir una realidad distinta, donde el objetivo es formar y educar nuevas generaciones para que lleguen a ser mejores como especie humana; una donde la inclusividad, solidaridad, respeto, reconocimiento y equidad sean conceptos fundamentales que sostienen ideas y actitudes que denuncian la violencia, los abusos y los maltratos. En consecuencia, las cuestiones que nos movilizan deben ser, fundamentalmente, aquellas que se preguntan cómo un saber se constituye y cómo otro saber no se constituye, o no logra constituirse, para comprender cómo funciona el juego de afirmaciones y de negaciones en las relaciones de poder”. (Boehler, 2017, pp. 6-7)

Sobre esta propuesta de legitimidades, poder y los saberes versará sobre todo el próximo punto de análisis de nuestro recorrido: lo que lo bíblico-teológico juega y se juega en este quehacer.

Eje bíblico-teológico

Sabemos que el fundamentalismo religioso es un fenómeno que tiene muchas capas y que –como su nombre lo indica– no es propiedad absoluta de ninguna religión en particular. Ni siquiera en Cuba se da solo en cierto sector protestante y evangélico aun cuando este sea hoy día su rostro visible más fuerte y esto lo hemos podido constatar a través de resultados de trabajo sostenido sobre este tema con personas practicantes de diferentes religiones y espiritualidades en nuestro país.

A nivel histórico es ampliamente conocido que el fundamentalismo tiene origen dentro de la sociedad estadounidense en la segunda década del siglo veinte. La lectura literal de los textos, amparada en el concepto de infalibilidad de las Sagradas Escrituras, ha hecho parte del fenómeno fundamentalista religioso cristiano desde sus orígenes dado que este fenómeno tuvo lugar en estrecha relación con una expresión ideológica protestante que desde fines del siglo XIX reaccionaba en contra de la modernidad, siendo abiertamente contestataria al desarrollo social y todo cuanto este acarrea.

Este, el protestantismo norteamericano de esa época, se había hecho de un espacio solidificado en medio de la gente, y desde esa entronización no pretendía someterse a escrutinios. Por esta razón se adhirió a una comprensión cerrada del quehacer bíblico-teológico, rechazando las nuevas corrientes que suponían profundidad y escudriñamiento de lo teológico a partir de las nuevas y cada vez más crecientes herramientas metodológicas interpretativas. Acogerlas y legitimarlas significaría abrir a ‘consulta’ los fundamentos de todo lo que habían construido y ¡no estaban dispuestos a hacerlo!

A propósito de su historia Rivera-Pagán explicita: “*Diversos autores protestantes conservadores publicaron entre 1910 y 1915 una serie de tratados bajo el título general de Los fundamentos (The Fundamentals). Esos tratados tuvieron, gracias al apoyo financiero de algunos acaudalados magnates, amplia difusión y generaron polémicas intensas y amargas en el seno de las agrupaciones religiosas y eclesiásticas. De su título nació la designación del movimiento: fundamentalismo*”. (Pagán, 2018, pp. 283-302)

Poder y tradición, transformación y relectura se volvieron binomios antagónicos y sustentaron la exclusión con ello. Mirando el caso en Cuba, podemos decir que el fundamentalismo religioso al que estamos asistiendo ahora en nuestra sociedad

tiene sobre todo un rostro cristiano. Este rostro adquiere cada vez líneas de expresión más fuertes, pero también muy particulares. Trazos que no pueden ser manejados solamente 'desde fuera', sino que necesitan el referente de la experiencia de fe, de lo que implica la misión de la iglesia, de la concepción antropológica cristiana específica y de los mandatos de género que soporta la misma, entre otros derroteros.

El fundamentalismo religioso cristiano en cualquiera de sus expresiones contemporáneas es un fenómeno vivo y debe ser visto más que como un mero implante histórico-ideológico. En nuestro contexto cubano se recrea pero hoy en medio nuestro, transmuta viralmente con prioridades propias de una agenda que dé respuesta a los cambios que se están proponiendo y un impacto a las formas y reformas que hoy nos tienen sumidos como pueblo. Desde nuestra experiencia de trabajo de campo hemos constatado que:

- No puede ser ubicado con las coordenadas de lo geográfico (Oriente-Occidente, rural o citadino).
- Tampoco a nivel denominacional con expresiones que desafortunadamente ya se han difundido bastante como *"todos los pentecostales son fundamentalistas"* o todos los bautistas de la FIBAC –para ponerle propio ejemplo de mi denominación– son liberales. No es cierto en caso alguno.
- Ni reivindicando su manifestación en todos los aspectos de una praxis o credo (por ejemplo: hemos asistido a la experiencia de grupos LGTBIQ+ que asumen posturas fundamentalistas en su relación con otros grupos del mismo tipo, apartando a quienes no están de acuerdo con un tipo de criterio o proyección social determinada, y declarando un contrario, un enemigo, a toda persona que intente cuestionar mínimamente estos inamovibles fundamentos).

Traigo a colación estos ejemplos reales más significativos para que sea visible desde dónde sustento y sugiero este planteo. Reafirmar cualquier género de simplificaciones son, sin quererlo, movidas irresponsables y hacen daño al movimiento interreligioso y ecuménico. Las expresiones fundamentalistas deben ser atendidas casuísticamente, sin generalizar. Hacerlo de tal forma terminaría sobredimensionando algo que tiene bordes bien precisos y desbordando entonces el contenido de un veneno que, como la picada de un insecto, está bien localizado creándose con ello el efecto contrario de lo que queremos evitar.

Insisto mucho en que debemos reclamar el lugar de la experiencia como un indispensable *locus* de construcción y mapeo del fenómeno para no seguir cayendo en esencialismos que no ayudan a revertir ni accionar en ello. Estamos desafiadas a recurrir a la experiencia (que es además una categoría epistemológica feminista) para poder identificar justa y responsablemente donde hay afluentes y manifestaciones de estas conductas y develar de qué forma particular toman cuerpo. Es allí en medio de lo local, en la experiencia localizada y de base, donde reside la condición de posibilidad de iniciar un camino de deconstrucción al comprender las rutas y sentidos a través de los cuales cada expresión particular fundamentalista ha llegado a serlo.

En el centro Oscar Arnulfo Romero, institución de inspiración cristiana donde trabajo, uno de los motivos por los que nos estamos preocupando por propiciar una labor ecuménica y local sobre los temas de Fundamentalismo Religioso e Inequidades de Género, no solo es por la agudización de este fenómeno y sus diversas problemáticas en nuestro contexto socio-político actual. Nos anima también esta crítica que hoy sostengo: la ausencia de una mirada analítica sobre el fenómeno que parta de las/os sujetos religiosos, reivindicando la necesidad de personas que puedan hablar desde ese lugar de sentido y construcción

que es la experiencia religiosa, y también con camino formativo en estos temas.

El fundamentalismo religioso que estamos viendo en Cuba, al ser cristiano, también posee un alto contenido teológico, pasa por las maneras de entender el ser humano dentro de una cosmovisión particular, por la capacidad de releer e interpretar los textos (escritos o no) que informan esas tradiciones religiosas y declaran los puntos 'innegociables' de sus preceptos. Un abordaje desde la teología, la antropología de la religión, la exégesis y hermenéutica de los textos sagrados es indispensable para comprender este fenómeno en su dimensión político-social, en tiempo real, con sus complejidades y matices.

Es perentorio meditar en esto, porque estamos asistiendo ahora a un *boom* de escribir sobre esto, pero mucho de lo que recibimos no solo nos sirve bien poco, sino que incluso adolece de desfigurar ciertos rasgos del fenómeno en sí y de las y los sujetos religiosos y el pueblo creyente cubano junto con ello.

Quienes hemos estudiado teología sabemos que hay una diferencia sustancial en el lugar desde donde se escribe e inscriben los discursos y, con respecto al abordaje del fundamentalismo, nos está siendo muy fácil constatar la significativa diferencia que radica en el hecho de escribir tras del cristal de la pantalla de las computadoras, observando desde fuera, desde un lugar de construcción donde -incluso sin proponerlo, y por mera reserva cultural-subyacen enraizados los prejuicios sobre lo que es una persona creyente inherentes a nuestro devenir como pueblo.

Duele ver cómo, muchos de los abordajes producidos desde estos lugares, pueden terminar creando un imaginario de polarización y estigmatización de las y los sujetos religiosos y sus prácticas, que es injusto y peligroso de apañar, dado lo que ha avanzado ya nuestra propia historia en una agenda país inclusiva y los avances y superaciones de estos estigmas pertenecientes

a otra época político-social con respecto a las personas creyentes en nuestro pueblo.

Yo, como teóloga y pastora, sangro por la herida de este maltrato epistémico. Por eso lo enfatizo y pienso en ello. Creo que así como existe el ‘techo de cristal’ dentro de la teoría feminista para definir ese límite e imposibilidad de ir más allá, hay en estos abordajes contemporáneos que no interseccionan las miradas teológicas y bíblicas –bien porque no poseen esta formación, bien porque ni siquiera la consideran legítima o necesaria para entender el fenómeno del fundamentalismo cristiano y sus efectos– una especie de ‘pared de cristal’ que constituye también un tope, un límite, una imposibilidad de ir más adentro a pesar de los buenos y legítimos deseos. Nunca vino mejor ese proverbio popular que reza que *“de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno”*. ¿Cómo contrarrestar los efectos de esta oleada fundamentalista? Parte de la respuesta está en no dejarse llevar por el supuesto desconcierto que esta postura genera, por otro lado hay que evitar las generalizaciones, hay que analizar el fenómeno en su contexto coyuntural, concreto. Hay que detener los análisis que vienen de fuera de cada contexto pues esto produce lo que llamamos los efectos de la ‘pared de cristal’. Y quiero hacer notar esta ‘pared de cristal’, porque el resultado de no constatar los hechos *in situ*, deviene en conclusiones superficiales lo que facilita el impacto desarticulador que se propone dicha postura, a nivel religioso y ecuménico; nada de lo cual podemos permitirnos como pueblo y pueblo creyente –ni nosotros, ni nadie– especialmente en estos momentos.

Quiero hacer notar que ‘pared de cristal’ es también un síndrome del mal-trato epistémico, pues, siguiendo a Boaventura de Sousa, oculta la mirada crítica a la monocultura del saber, es decir, implica aceptar el supuesto impacto desarticulador eliminando la opción de otras posturas críticas sobre lo religioso, sus fundamentos, sobre lo sociopolítico, el género y sobre

la diversidad humana y la heteronormatividad. Explicaré con un ejemplo: el hecho de que alguien con formación filosófica en Cuba (cuya orientación ha sido y aún es sobre todo de corte marxista) se sienta con autoridad para sentenciar sobre este fenómeno sin un mínimo de interlocución de especialistas en Biblia y Teología, y careciendo del lugar de construcción de la experiencia; tiene que ver con un credo epistemológico cerrado y con la naturalización de un tipo de 'academia' donde aún subyacen dinámicas deslegitimadoras y un canon de exclusión de sujetos y materias. Este ejemplo ficticio, desafortunadamente, no es ficción. Un desafío mayor para nuestro abordaje desde Cuba está siendo ese: el no caer en representaciones esencialistas, estereotipadas y binarias, porque este es un fenómeno complejo y requiere un abordaje del mismo tipo, como partimos diciendo en esta presentación desde el comienzo. El no re-prejuiciar a los sujetos metiendo a todo el mundo en el mismo saco –como reza el proverbio–, porque esto solo sirve para volver más degustable y atractivo ese caldo de odios y prejuicios que es la fórmula que nutre el fundamentalismo religioso en medio nuestro.

El abordaje del fundamentalismo requiere abrirse a un cambio de paradigma a nivel de lo histórico y de la construcción del conocimiento, donde el lugar de la praxis de fe sea un espacio epistémico válido, *per se*, y las personas creyentes sobre todo con formación teológica y bíblica sean sujetos de estos análisis, y no meros objetos.

Eje de lo comunicacional

Como decía el siempre recordado filósofo y politólogo de mi país Fernando Martínez Heredia: *las palabras no son inocentes*. Los términos en cada contexto dan cuentas de los horizontes de

utopía, y también de los abismos. Construyen puentes o prenden fuego a ellos. Una cultura comunicativa profética (desde el punto de vista de anuncio y denuncia que comprende el movimiento profético desde lo bíblico), entretejida con una cultura de paz y no violencia que reivindique el derecho a la alteridad sin caer en inclusiones acríticas, es el horizonte comunicacional posible por el que apuesto y hacia el que personalmente me adscribo y entrego.

Pensar lo comunicativo en esto conlleva a comprender que la palabra se hace Verbo: no es solo en el decir, solo en lo escrito, es también en las acciones que emprendemos. Partiendo de aquí me atrevo a decir que los desafíos comunicacionales aúnan en sí muchísimas aristas, y entre ellos a los desafíos anteriores, esto exige al buen comunicador trabajar o conocer los esfuerzos desde las posturas críticas por deconstruir los esquemas bíblico-teológicos que tradicionalmente se han utilizado acerca de lo religioso en los medios. También exige saber usar los medios que ofrece la nueva tecnología, como el internet y las redes sociales a fin de comunicar un mensaje de Dios diferente, o siquiera comprender que el oficial no es el único. Estos avances tecnológicos en la comunicación suponen una cultura de relacionamiento pero no necesariamente acepta una cultura de la alteridad, y ambas posturas son también posturas socio-políticas y el no explicitarlas favorece a la monocultura, que está justificada y alimentada por el patriarcado.

Es por esto que se hace necesario identificar como desafío comunicacional la necesidad imperiosa de una perspectiva o mirada de género, que como sabemos es aquella que tiene en cuenta las diferencias y desigualdades entre hombres y mujeres existentes en la realidad. La mirada, enfoque o perspectiva de género de nuestras estrategias comunicacionales debe pasar por coordenadas como estas:

- Identificar claramente las diferencias en los roles e identidades de género y su desigual valoración en los grupos humanos con expresiones fundamentalistas a cada momento que ello ocurra.
- Identificar las dificultades que experimentan las mujeres para acceder y controlar los recursos necesarios para satisfacer sus necesidades, dado unos determinados mandatos de género.
- Identificar las dificultades para tomar las decisiones necesarias para desarrollar libremente sus proyectos vitales.

Consideraciones finales

De manera general, y para concluir, quisiera ratificar que con la mirada problematizadora a través de los 4 ejes/terrenos (socio-político, de género, bíblico-teológico y el comunicacional), queremos hacer notar que podemos detener el efecto de la pared de cristal y a la vez, nos indican el camino de nuestro accionar hacia esos ámbitos para ir haciendo frente a los diversos fundamentalismos que amenazan minar estos terrenos.

Asimismo es necesario ratificar que, desde nuestra isla, avanzamos apostando por procesos de construcción diversa y colectiva, donde se superen antiguos prejuicios histórico-ideológicos, en los ámbitos político, religioso y de género, a fin de paralizar las alianzas ingenuas entre quienes tradicionalmente habían sido opuestos, para así subvertir el avance de los fundamentalismos.

Y enfatizar en la necesidad de seguir añadiendo y recreando estrategias comunicativas que hagan visibles las vías proféticas liberadoras, adquiriendo herramientas que permitan un lenguaje con el cual abrir caminos posibles de denuncia y anuncio, sin vulnerar al otro y a la otra en sus derechos.

Todo por un mundo mejor posible, donde podamos desterrar los fundamentalismos y sí vivir con fundamentos.

BIBLIOGRAFIA

- Boehler, Genilma (2017). ¿Por qué se oponen los fundamentalismos religiosos a lo que llaman “ideología de género”? Ponencia presentada en la Universidad Estatal a Distancia-UNED, el 29 de septiembre de 2017, en San José, Costa Rica, en el marco del evento “Retos y dilemas de la educación para la afectividad y la sexualidad en Costa Rica frente al conservadurismo religioso”. Recuperado de: <http://ubl.ac.cr/index.php/blog/item/259-ideologia-de-genero>
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Mardones, J.M. (2002). Fundamentalismo y manipulación religiosa. En *Replones*, No.52, Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.
- Rivera Pagán, Luis N. (2018). *Evocaciones literarias y sociales*. San Juan, PR: Publicaciones Gaviota.
- Sousa Santos, Boaventura (2016). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. Capítulo I. Argentina. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>
- Szlajen, Fishel (2017). Fundamentalismo y modernidad: qué aporta el judaísmo. Recuperado de: <http://www.infobae.com/opinion/2017/09/29/fundamentalismo-y-modernidad-que-aporta-el-judaismo/>
- Van Treek Nilsson, Mike (2014). Del fundamentalismo a la lectura literaria de la Biblia (II) En: *Revista Electrónica de Educación Religiosa* (No. 1, Vol. 4, 1-15)

Una mirada al contexto político y religioso actual de Bolivia desde la perspectiva de una teóloga feminista boliviana



Elizabeth Gareca Gareca¹

Este artículo corresponde a una reflexión sobre la dinámica acelerada que se ha vivido en el contexto boliviano a partir de las elecciones presidenciales del 20 de octubre del 2019 siguiendo una línea de pensamiento crítico tanto en el campo religioso como en el político. Se trata de hacer un ejercicio de repensar los acontecimientos a la luz de la teología feminista.

Los hechos ocurrieron de forma tan precipitada que no hubo suficiente tiempo para procesarlos; por eso es necesario empujar este texto relatando los acontecimientos desde las percepciones de quienes atravesamos este proceso, para luego aterrizar en los desafíos y apuestas de la teología feminista dentro de este

¹ Mujer, ciudadana del mundo que ha nacido y crecido en Bolivia y que intenta habitar el mundo sin categorías etnocéntricas y abierta a la vivencias del mismo. Es feminista y teóloga, biblista, cristiana católica viviendo con bronca sobre la organización patriarcal de su iglesia, pero esperanza en la utopía del *discipulado de iguales*. Tiene un compañero de vida de hace 25 años, una hija y dos varones que adora, los cuales son seres de interpelación y aprendizaje continuo. Trabaja en varios espacios coordinando un programa de género y religión en Bolivia y también en la docencia con jóvenes universitarixs y otros colectivos que tejen rebeldías y sororidades. Dice: “Así soy/estoy en el mundo ahora, en el futuro la Ruaj dirá”.

contexto siguiendo los siguientes subtemas: religiosidades en el contexto político boliviano; la complejidad de lo religioso en lo social; el feminismo, la religión y la política; y, por último, la pertinencia de la teología feminista en este escenario sociopolítico.

Ante todo, es meritorio aclarar que las discordancias de los y las lectoras con este escrito son valederas pues es evidente que existe una diversidad de posturas políticas y religiosas. Cada persona siente las situaciones desde sus propias experiencias de vida. Este escrito responde a mis propias vivencias y propone ser una voz más para estar en diálogo con otras. Es un intento de verbalizar una experiencia, una organización de ideas necesaria para sentirse parte de un mismo tejido con otras voces y, juntas, poder vislumbrar alternativas y propuestas en busca de justicia social para todos y todas.

Religiosidades en el contexto político boliviano

Los gobiernos de Bolivia han ido incorporando e instrumentalizando lo religioso para campañas electorales, conflictos políticos-sociales, etc. Los encuentros y desencuentros entre la política y religión siempre han estado presentes y se pueden distinguir cuatro etapas para la descripción de religiosidades y espiritualidades dentro del campo político en los últimos años.

Durante el gobierno de Morales (2006-2019)

Para hablar de la religiosidad durante el gobierno de Evo Morales, se cita una frase extraída del discurso de entrega de la nueva Constitución Política del Estado (2009), documento que fue el resultado de una Asamblea Constituyente, “*con la fuerza de la*

Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia". Esta frase define la línea sincrética que ha intentado lograr en sus casi 14 años al mando del Estado: no ha sido un gobierno que encarne la laicidad y promueva esa nueva Constitución, más bien, el fenómeno religioso ha estado muy presente de formas muy variadas.

En algunos actos políticos se han visto ritos religiosos en donde se celebraban eucaristías católicas, cultos evangélicos y en varias ocasiones ritos pachamámicos;² demuestran las interacciones entre lo religioso y político del gobierno de Morales y la vívida experiencia religiosa en toda su diversidad.

La relación con la iglesia católica ha sido *sui generis*. Amerita recordar el papel del gobierno de Morales en la visita del Papa Francisco (2015) o la mutua alianza entre Morales y el cardenal Toribio Ticona, nombrado dentro este gobierno y aplaudido por el presidente Morales. Los encuentros y visitas entre Morales y el Papa Francisco siempre dieron de qué hablar en la Conferencia Episcopal; sin embargo, también se han hecho evidentes distancias y críticas recíprocas.

Un indicador de la relación entre las iglesias evangélicas y el presidente Morales, es la Ley 1161: de Libertad Religiosa, Organizaciones Religiosas y de Creencias Espirituales. Una ley que da conformidad a un ala de la iglesia evangélica de Bolivia, no a todas. Hay algunos puntos que son necesarios, como la fiscalización de los diezmos, pero definitivamente esta ley se la debe editar y mejorar.

Con más frecuencia hemos sido testigos de ritos a la *Pachamama*: ofrecimientos de mesas y *wajtas*³ en fechas emblemáticas

² El culto a la Pachamama es muy frecuente en toda Bolivia. Implica tener presente una religiosidad ancestral y dedicar los ritos de agradecimiento, de ofrecimiento o de permiso (como bendición) para alguna situación.

³ La Wajta es una ofrenda también conocida como mesa, que se realiza en el mundo andino como homenaje a la Pachamama o Madre Tierra

como carnavales, el año nuevo andino-amazónico o durante el mes de agosto, que es un mes especial para esta cosmovisión. Por ejemplo, la juramentación de Evo Morales, se hizo dentro de una ceremonia ancestral y pachamámica.

Las ‘ceremonias interreligiosas’ han sido frecuentes. Con participación de amautas, sacerdotes y pastores. La última fue en el aeropuerto de Chimoré en mayo del 2019, para dar inicio a la campaña electoral del MAS (Movimiento al Socialismo), partido de gobierno de Evo Morales.

En este periodo, lo religioso ha sido simbiótico a lo político de acuerdo a las demandas del contexto. En algunos casos, cuando la iglesia católica se pronunciaba de forma crítica a las medidas del gobierno, era identificada como un instrumento de dominación y colonización. En otras ocasiones se ha visto a Evo Morales pidiendo ayuda al clero; incluso, desde México, él apeló al Papa Francisco para formar una ‘Comisión de la Verdad’ y otra auditoría a las elecciones.⁴

Los discursos sobre un ‘mesianismo’ religioso también han estado presentes en el gobierno de Morales. Es un componente religioso llevado peligrosamente al campo político, con frases como: “el único que nos puede salvar”, el “enviado del cielo o de dios”, pronunciadas por distintas personalidades alineadas al gobierno de ese entonces. De ahí surge la comparación de Morales con Jesús de parte del gobernador de Cochabamba (31 de marzo de 2018).

También ocurrió que el obispo metodista hace entrega del ‘cayado de Moisés’ a Evo Morales, cuando se logra un convenio en el marco de la ley 1161 y en su justificación afirmaba: “(...) *este cayado representa firmeza y autoridad y el bastón de mando espiritual*

⁴ El 20 de noviembre del 2019 se celebraron elecciones en Bolivia. El proceso fue declarado como un fraude por la oposición.

y así como Moisés ha utilizado este cayado. Hermano Presidente, quiero entregarte este símbolo con mucho cariño y con mucho amor" (24 de mayo de 2019). Aquí cabe hacerse la pregunta: ¿Mesianismo religioso o caudillismo político? Quizá ambos.

Durante el gobierno de Morales se vivió lo religioso de acuerdo a conveniencia con encuentros y desencuentros pero distante de la laicidad deseada. Es evidente que se privilegiaron las espiritualidades ancestrales pachamámicas y eso no ha caído bien a los grupos conservadores del cristianismo, tanto católicos como protestantes. En esos años de gobierno se incubaba un resentimiento y una resistencia con insultos e improperios hacia la cristiandad.

Campañas electorales

En las campañas electorales que se realizaron entre agosto y octubre del 2019, se vio la proliferación de discursos religiosos concretados en la propaganda electoral principalmente de dos partidos concretos: el pastor presbiteriano Chi Hyun Chung del Partido Demócrata Cristiano y Víctor Hugo Cárdenas, candidato a presidente por la Unión Cívica Solidaridad con Humberto Peinado candidato a la vicepresidencia, pastor evangélico con graves denuncias de malversación económica en su iglesia. Ambas duplas provienen del fundamentalismo religioso cristiano con frases misóginas, de rechazo a la comunidad LGTB y claro está, 'en defensa de la vida'. Hemos sido testigos del éxito sobre todo de Chi en las elecciones frustradas, alcanzando el tercer lugar con un 8%. A esta estrategia también se han adjuntado otros líderes cristianos, como los del Movimiento Nacionalista Revolucionario, más conocido como MNR, con un discurso sobre la defensa de la 'familia natural'.

Atestigo que hay personas con Biblia en mano que afirman la urgencia de que la población boliviana y el gobierno deben regresar a Dios. También hay quienes están intentando encausar el enojo de la gente creyente que se ha sentido ofendida por los discursos de tendencia pachamámica de Morales, el ninguneo y los insultos a lo cristiano, para obtener beneficios para sí mismos, tal es el caso de algunos partidos de oposición. Cuando la población cristiana escuchó los discursos triunfalistas religiosos (y hasta apocalípticos), se fascinó fácilmente y se adhirió a la consigna.

Por otro lado, el partido de gobierno hizo alianza con dos de las organizaciones más grandes de evangélicos y pastores de tendencia metodista y pentecostal. Estas dos instancias en Bolivia son la Asociación Nacional de Evangélicos de Bolivia (ANDEB) e Iglesias Evangélicas Unidas (IEU). Con estas organizaciones el gobierno de Evo Morales ha tenido muy buena relación, con ciertos desencuentros, pero en general se ha notado que si Morales debía elegir alguna tendencia cristiana, lo hacía sin lugar a dudas por el evangelismo, sobre todo con IEU.

Mobilización ciudadana

También se ha instrumentalizado la religión en los discursos de líderes políticos durante la movilización ciudadana y cívica. Luis Fernando Camacho, líder cívico de Santa Cruz que encabezó la movilización en el oriente boliviano, pasará a la historia por su frase *“que la Biblia vuelva al palacio”*, un católico de ala conservadora e influencia evangélica obstinado en un liderazgo político religioso; pero él no fue el único que se refirió a lo religioso durante la movilización ciudadana sino también hubo otros actores en esta etapa, por ejemplo Rolando Villena, líder del

CONADE (Comité Nacional por la Defensa de la Democracia) y pastor metodista; Jorge Quiroga (expresidente de Bolivia) Waldo Albarracín y otros que se identificaban con la idea religiosa de que el gobierno volviera a hacerse 'cristiano'.

Es necesario poner la lupa sobre todo discurso que se sirva de lo religioso para ganar adeptos a su planteamiento político. Ese es el caso del vicepresidente Álvaro García Linera que usó la Biblia para debatir con Luis Fernando Camacho (7 de noviembre de 2019), líder cívico de Santa Cruz, diciendo que esto servía para hacer ver a la población, que también podían vivir la religiosidad y defender los postulados políticos de su gobierno, que en ese momento era el triunfador en las elecciones, en contra de los que demandaban democracia y denunciaban el fraude electoral, basados en todas las evidencias que aparecían hasta ese momento.

Es interesante identificar la gran cantidad de símbolos religiosos usados en esta crisis. Algunos ejemplos son: Luis Fernando Camacho con sus frases y usando permanentemente un rosario fue capaz de hacer arrodillar y orar a más de 30.000 personas en el cabildo de Santa Cruz (Eju, octubre de 2019); un grupo de policías rezando un ave maría en pleno conflicto y alzando la voz al cielo por protección e iluminación (Tekton, noviembre de 2019); la quema de una *whipala* (bandera de los pueblos indígenas) como símbolo profano del cristianismo (El País, noviembre de 2019) por lo cual el líder de oposición Luis Fernando Camacho se vio obligado a portar una bandera boliviana y una *whipala* cuando las masas se encendieron (El Deber, noviembre de 2019); el regreso de la Biblia al palacio presidencial (El Universal, noviembre de 2019). También periodistas y funcionarios públicos orando por autoridades; periodistas clamando a Dios por su seguridad, una ministra de culturas y sus pastores orando por Bolivia. En fin, Dios como la esperanza última ante una crisis que parecía imparable.

Tuve una experiencia de repudio al ver que durante los días críticos en Bolivia, la Biblia estaba en manos de los oportunistas, poniéndose de rodillas y con discursos en los labios de que fue Dios quien los ayudó y les hizo ‘el milagro’. Más aún, el bochornoso acto de posesión de la nueva presidenta Jeanine Añez⁵ con la Biblia en alto donde la lectura entre líneas fue: “*Dios lo quiere así*”. Considero que los efímeros vencedores se apropiaban de la voluntad divina, con un acto de posesión patético por los símbolos religiosos y los discursos ‘Bolivia para Cristo’, que delimitaban la distancia en la postura religiosa entre el anterior gobierno y el actual. Además, en cada posesión de ministros se cambió la señal del puño en alto por la señal de la cruz y, en su mayoría, rodeados por velas, biblias y crucifijos.

El corolario de crisis política, el nuevo gobierno

Para el cese del conflicto político del país, posterior a la posesión de la nueva presidenta Jeanine Añez, hubo varios actores que convocaban a un diálogo de diferentes frentes, entre los cuales estaba la Unión Europea y la iglesia católica, que acompañó las convocatorias al diálogo y se sentó con los movimientos sociales y con los parlamentarios a debatir sus demandas. La participación mediadora de la iglesia fue positiva porque aportó al cese de la violencia social que se vivía, a pesar de la posición de la presidenta Añez, y que no debería ser desconocido. Esta negociación desembocó en la “Ley para la pacificación del país y para reafirmar el ejercicio de los derechos y garantías del pueblo boliviano”.

⁵ En realidad ella es la segunda mujer presidenta de Bolivia. La primera fue Lidia Gueiler Tejada en 1979. En ambas oportunidades ellas no fueron electas por voto popular, sino, más bien, accedieron al poder en situaciones sociopolíticas críticas.

Por otra parte, dado que la nueva presidenta pertenece a una iglesia evangélica, el 30 de noviembre, representantes de la Asociación Nacional de Evangélicos de Bolivia (ANDEB) estuvieron en el palacio de gobierno orando por la presidenta. Aquí corresponde hacerse una pregunta: ¿Bolivia en la práctica es realmente un estado laico?

Cabe recalcar el viraje desde lo sincrético de lo religioso del gobierno de Evo Morales, en donde había un gobierno entre encuentros y desencuentros con las diferentes confesiones cristianas y con las espiritualidades ancestrales, intentando la pluri-religiosidad que combinara con el nuevo estado plurinacional, objetivo que, según mi opinión, no se logró, ni la instrumentalización mutua de lo religioso y el poder político. En otras palabras, un gobierno de reciprocidad con las iglesias cristianas y de folclorización de lo andino pachamámico; a un nuevo gobierno de transición de Jeanine Añez, caracterizado, en estos escasos meses, por un cristianismo conservador y fundamentalista que no hace caso de lo que dicta la Constitución Política del Estado, que es respetar la laicidad.

La complejidad de lo religioso en lo social

Según la Encuesta Mundial de Valores (Centro de Investigaciones Sociales, 2018), que agrupa seis campos temáticos que asocian más de un valor: bienestar subjetivo; participación y confianza; religiosidad y valores; equidad de género; estado, economía y sociedad; y medio ambiente y desarrollo; en Bolivia el 97,7 % cree en Dios. Ese dato es por demás importante porque significa que una gran mayoría de la población boliviana profesa fe en Dios en diferentes formas, intensidades, iglesias o fuera de ellas. En la página 45 – figura 13 describe el “Grado de creencia en Dios e intoleran-

cia religiosa por países” y es interesante el hecho que en Bolivia se tiene un 97,8% de creencia en Dios que se contrasta con el 54% de intolerancia religiosa. Esto parece indicar que la convivencia social en Bolivia parte de una dificultad para el encuentro y el diálogo, desde la misma identidad religiosa, y se hace aún más difícil porque la convicción de que “*yo estoy en la religión verdadera*” impide una actitud abierta a otras formas de sentipensar la fe y lo sagrado.

En la misma encuesta se indaga sobre qué conceptos son importantes para la vida de los bolivianos o cuáles son las prioridades que reflejan los valores compartidos por la sociedad boliviana. La religión se encuentra en tercer lugar con un 79.8%, después de los conceptos familia y trabajo. Estos datos revelan que la religiosidad y/o espiritualidad en Bolivia es significativa en la vida cotidiana de este país.

Con esa información, no se puede relegar la religión al ámbito privado, tesis de los estados laicos, porque se reconoce la religión como un fenómeno público. Las religiones, lejos de desaparecer como decía Nietzsche y el vaticinio de otros filósofos, se han recreado y metamorfoseado para mantenerse vigentes hoy en día e incluso seguir creciendo. Por lo tanto, la premisa de algunas luchas feministas “*iglesia y estado cada uno por su lado*” no podrá cristalizarse en la realidad, porque así como la sexualidad es un asunto público, también la religiosidad lo es. Estas son mis propias intuiciones de acuerdo a mi experiencia, pero no encontré bibliografía que las respaldara.

Tampoco se puede caer en el simplismo de que todas las iglesias cristianas⁶ “*son lo mismo*” o generalizar que todos los evangélicos son *fundamentalistas, pro sionistas, fascistas o instrumentos*

⁶ El término ‘iglesias cristianas’ se refiere a cuanta iglesia se congrega en nombre de Cristo, tanto la católica como todas las iglesias protestantes, evangélicas, pentecostales, neopentecostales, etc.; tanto antiguas como nuevas y/o reformadas.

de EEUU. Estos son pensamientos generalizadores y carecen de veracidad, con esto, solo se logra ningunear la capacidad pensante de la población en general, pero sobre todo de la población creyente.

Entre los gobernantes y el aparato religioso existe un deseo de mutualidad y reciprocidad de poder. No hay apoyo gratuito y libre de intereses. Siempre se está esperando una retribución traducida en cuotas de poder. Según Julio Córdova Villazón, en su página de Facebook (5 de noviembre de 2019) haber recurrido al discurso religioso en el conflicto en Bolivia, cumplió tres funciones: la primera, le dio sentido a la lucha cívica (de Santa Cruz): Dios contra el mal. La segunda, reafirmó la identidad tradicional del liderazgo cívico: una patria, una fe (católica), una misma identidad mestizo criolla. Y, la tercera, permitió caracterizar al adversario: no solo es un tirano; es, ante todo, un hereje y un idólatra.

Los vasos comunicantes entre lo religioso y lo social-político muestran su complejidad más allá del conflicto. Se debe seguir trabajando en su desciframiento humano, porque lo que funciona para un contexto, no lo hace replicable en otro. Se debe tener cautela con los contextos.

Esto se está viviendo en el contexto boliviano. Soy testiga de un cambio de gobierno y de vivencias religiosas, de un aprovechamiento de las espiritualidades ancestrales, una banalización en muchas situaciones. Es un transitar desde una interreligiosidad mal encarada por el gobierno de Evo Morales, hacia un gobierno que prepondera un cristianismo fundamentalista tanto católico como evangélico. La premisa de que *"la Biblia vuelve al palacio"* ha significado, hasta el momento, restablecer las relaciones diplomáticas con Israel y con Estados Unidos, además del nombramiento de algunos ministros de estado que son líderes religiosos. Estos indicadores no son alentadores.

El feminismo, fundamentalismo religioso y político

En este contexto, ¿qué sucede con los movimientos feministas bolivianos? En estos momentos se quiere problematizar el tema del feminismo y las corrientes políticas de izquierda. Esto es debido a que, ante la polémica salida del presidente Morales, con un gobierno denominado 'de izquierda y progresista' se ha generado una interesante discusión a nivel latinoamericano sobre la posición feminista ante este hecho. La extrapolación a la que se llega es que existen corrientes críticas y acríicas de la izquierda, es decir, que hay personas que apoyan las políticas de izquierda asumiendo una defensa 'a ojo cerrado' de los gobiernos progresistas, denominados socialistas y buscando en el contexto de Estados Unidos la justificación de un golpe de estado.

Llamaron la atención de mucha gente las 'epistemologías del sur' (Boaventura Sousa Santos, 2011) que en su momento dieron luces para aguzar un posicionamiento ante la descolonización. Pero también es frecuente que ante las políticas de gobiernos progresistas antidemocráticos y con altos índices de corrupción, solo atinan a callar y dejar pasar por alto el problema.

En cuanto al tema del fundamentalismo religioso, se puede identificar un entrecruce de este con el fundamentalismo político. Se ve claramente la presencia de un pensamiento binario: lo bueno y lo malo, gobierno-oposición, espiritualidades-religión, etc. En el fundamentalismo religioso pareciera que las teorías vienen enfrascadas con un paquete cerrado en donde no se permite salirse del mismo. A algunas personas les es muy difícil hacer el ejercicio de escuchar otras posibles verdades comunitarias, partidarias, religiosas y, por tanto, las rechazan. Eso se entiende por fundamentalismo.

Esto suele pasar cuando alguien te dice de qué bando estar, a quién apoyar, cómo actuar, porque no creen en la capacidad

de pensamiento crítico de la otredad. No hay posiciones conciliadoras o de diálogo, sino de rechazo *per se*. Resulta imposible argumentar y conversar cuando existen estas posiciones tan selladas, por el contrario, está el concepto de lo *ch'ixi*⁷ propuesto por Silvia Rivera Cusicanqui (2018), que es un campo de fuerzas que entretejen la oposición en forma dinámica, creativa, pero además capaz de convivencia y de aceptación mutua.

A nivel continental existe una involución lacerante en las últimas décadas, un viraje hacia un fundamentalismo religioso adormecedor, que no cuestiona ninguna estructura de opresión y, más bien, tiende al consuelo ante el *status quo*. El siglo XXI está caracterizado por la proliferación de los movimientos pro-vida y pro-familia. Las características más sobresalientes de lo que se puede denominar como fundamentalismo religioso, son: lectura literal de los textos bíblicos;⁸ poca solidaridad social; una fe y compromiso acrítico con el poder y proselitismo con técnicas de persuasión a veces agresivas. Eso sí, acogen muy bien a los fieles, aunque tienen un discurso teológico de la retribución divina y, claro está, se mantienen con los diezmos que procuran con sus discursos. Valga la pena aclarar que parece que para muchos pastores y líderes religiosos, los diezmos son muy rentables. En otras palabras, se tiende a una mercantilización de lo sagrado y de la fe, y a profundizar categorías de exclusión. Todo esto va en contra de las conquistas feministas y los derechos humanos.

⁷ Lo *ch'ixi* es una palabra aymara incorporada al pensamiento crítico social por la socióloga e historiadora boliviana para referirse a lo gris, al negro manchado de blanco y lo blanco manchado de negro; los espacios más allá de la binariedad del pensamiento. El espacio *ch'ixi* es como habitar un nuevo espacio, una nueva construcción de pensamiento, superando la binariedad.

⁸ Tal como lo afirma Eduardo Arens (1988), se refiere a una lectura bíblica ajena a su contexto literario, histórico, cultural y religioso.

Para ciertas iglesias y comunidades, es imposible situarse dentro un contexto dinámico como el que vivimos, porque tienden a enfatizar el carácter inamovible de las sociedades en temas de fe. Son poblaciones que no aceptan la postmodernidad como ejercicio de pensamiento crítico, no se dejan interpelar por los cambios en el escenario social o político, no aceptan que las sociedades de hoy están llenas de incertidumbres a las cuales el contexto religioso debe acompañar. Otro fundamentalismo pasa por pensar que la teología feminista debe ser necesariamente de una corriente política de izquierda y que la diatriba basada en creencias religiosas solo opera con la derecha. Con la izquierda se transforma en 'teología de liberación', opción por los pobres o evangelismo popular. Dentro del concierto de voces de teólogas feministas en otros países, hay quienes rechazan la salida de Evo Morales del gobierno y ven los tentáculos del imperio de Estados Unidos detrás de todo lo que vivimos. Pareciera que existe una relación directa, y cuasi obligatoria de ser izquierda y/o socialista. Esto desvela también un fundamentalismo que se critica en los demás y que dificulta sospechar o pensar críticamente las realidades sociales, más allá de las premisas de pensamiento y apoyo una u otra corriente política.

Para finalizar, cito la frase de Amelia Valcárcel (Camps, 2010) que dice que el feminismo es un hijo bastardo (o no buscado) de la modernidad. Esto significa que es una política que nace fruto del ejercicio de pensamiento crítico, por lo tanto, no debe apoyar a rajatabla a cualquier política o gobierno de izquierda. Como teólogas feministas debemos mantener una mirada crítica a las políticas y a la religión, desde la libertad de los pueblos, más allá de sus premisas porque, en muchos casos, sus axiomas son buenos que nos muestran una utopía de otro mundo posible. Pero quienes ejercen esas políticas o la misma religión, no lo hacen de forma fiel a sus postulados, de ahí que el poder corrompe y

traiciona sus ideales. Se traiciona el espíritu del socialismo de izquierda o, se traiciona el evangelio de Jesús dentro de las iglesias con discursos conservadores y fundamentalistas. Entonces, toda teología que se nutra y participe del feminismo, será pertinente a la demanda por nuestros derechos humanos más allá de los discursos conservadores de las iglesias sostenidas por las políticas globales de la extrema derecha.

La pertinencia de la teología feminista en el contexto de crisis en Bolivia

Desde mi identidad como teóloga feminista y desde mi experiencia personal, a continuación me refiero a los desafíos que tenemos las mujeres de fe. Desde las iglesias, somos rechazadas porque somos críticas del patriarcado, sobre todo el patriarcado religioso y eclesial. Somos irreverentes ante religiosidades opresoras, porque cuestionamos dogmas con axiomas patriarcales, porque manifestamos nuestra inconformidad con interpretaciones bíblicas que procuran privilegios para los varones y amedrentan a las mujeres de fe, entre otras demandas.

Por otro lado, desde el activismo feminista, se nos ve a las mujeres creyentes como incapaces de razonar críticamente y nos aíslan, nos compadecen o nos tildan de ignorancia feminista, pues no identifican una compatibilidad entre la identidad feminista y el ser creyente. Creer en una trascendencia de la vida que procura la vida en abundancia para todos y todas, es visto como algo incompatible con los postulados feministas.

Reconocemos que hay teologías que se denominan feministas pero que solo intentan reforzar el papel de lo femenino en las iglesias. Esa teología está dedicada a reforzar el rol de *madres-positas*, reproductoras, dadoras de vida, cuidadoras de la huma-

nidad y como es sacrificado, merece la atención de todos. Nada más distanciado de nuestro quehacer teológico feminista, que es crítico a estos estereotipos de género.

Así, intentamos ser el germen de la nueva semilla, desde el ecumenismo (la unión de mujeres teólogas, lideresas y pastoras de varias confesiones cristianas y espiritualidades), desde la sororidad, las lecturas críticas de la Biblia, la visibilización de doctrinas y dogmas que justifican la subordinación de las mujeres, los ritos y mitos que componen las religiones patriarcales. Deconstruimos la masculinización de Dios y desnaturalizamos de los roles de género que nos imponen las religiones.

Nos adherimos completamente a la propuesta de Elisabeth Shussler Fiorenza, teóloga feminista, que ante las iglesias de hoy, propone la *eklessía de las mujeres* o el discipulado de iguales, es decir, iglesias que promuevan la participación plena de todxs sus creyentes en participación y representación, las mujeres queremos ser sujetos plenos dentro de esa asamblea del pueblo de Dios. Nos toca seguir trabajando en los valores evangélicos de Jesús de Nazaret, recuperar la ética de su mensaje, hacer pública nuestra indignación.

BIBLIOGRAFIA

- Arens, Eduardo (1990). *La Biblia sin mitos: una introducción crítica*. Lima: Ediciones Paulinas.
- Camps, Victoria (2010). El hijo no querido de la ilustración. *Revista de libros*, no. 157, enero. Recuperado el 12 de enero 2020 en: https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=4544&t=articulos
- Centro de Investigaciones Sociales (2018). *Encuesta mundial de valores en Bolivia*. Ciudadanía, Comunidad de Estudios So-

- ciales y Acción Pública. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Ciudadanía, Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública. Recuperado el 10 de febrero del 2020 en: https://www.cis.gob.bo/publicacion/encuesta-mundial-valores-bolivia-2017/?fbclid=IwARokT5VxC8_i8Yo8os_JFOA-7QJOLCQveOiiudqPcnu6kXS9Lft6X3nq6tUc
- Eju! (26 octubre 2019). Un pueblo de rodillas ante el Cristo Redentor por una oración. Recuperado el 23 de enero del 2020 de: <https://eju.tv/2019/10/un-pueblo-de-rodillas-ante-el-cristo-redentor-por-una-oracion/>
- El Deber. Varios reportajes. Recuperado el 8 de febrero del 2020 de: <https://eldeber.com.bo/tag/conflictos%20en%20bolivia>
- . (noviembre 2019). Luis Fernando Camacho pide respeto por la whipala. Recuperado el 15 de enero en: https://eldeber.com.bo/156327_luis-fernando-camacho-pide-respeto-para-la-whipala
- El País (12 noviembre 2019). Bolivia se divide por los símbolos nacionales. Recuperado el 10 de diciembre del 2019 en: https://elpais.com/internacional/2019/11/12/actualidad/1573524533_320421.html
- El Universal (12 de noviembre 2019). “Gracias a Dios la biblia vuelve a palacio”, dice proclamada presidenta de Bolivia. Recuperado el 10 de febrero del 2020 en: <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/gracias-dios-la-biblia-vuelve-palacio-dice-proclamada-presidenta-de-bolivia>
- Galindo, María (2014). ¡A despatriarcar! *Feminismo urgente*. Bolivia: Lavaca editora.
- Gargallo, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. 2da Ed. México.
- Hierro, G. (2004). *Me confieso mujer*. Demac. México. 1º Ed.
- Iglesias S. Nicolás. (2019) Correspondencia de prensa, Boletín informativo. Bolivia – *El papel de la religión en el golpe. Dos modelos de cristianización* 21/11/2019. Recuperado el 1 de febrero de 2020 en: <https://correspondenciadeprensa.com/2019/11/21/>

- bolivia-el-papel-de-la-religion-en-el-golpe-dos-modelos-de-cristianizacion/
- La Prensa (26 de noviembre de 2019). Portada: Acuerdo para pacificar Bolivia. Recuperado el 27 enero 2020 en: https://www.eldiario.net/noticias/2019/2019_11/nt191126/p_portada1.pdf
- La Voz (14 de noviembre de 2019). Bolivia: cómo es el gabinete de “línea dura” que conformó Añez. Recuperado el 12 de febrero del 2020 en: <https://www.lavoz.com.ar/mundo/bolivia-como-es-gabinete-de-linea-dura-que-conformo-anez>
- Martínez Cano, S. (2012). Desde los márgenes: mujeres que viven en las fronteras. Artículo de: in-between spaces. Call of Papers 2012. Recuperado el 12 de enero de 2020 en: <https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/30088/retrieve>
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2001). *Violencias (Re) encubiertas en Bolivia*. Bolivia: Editorial Piedra Rota.
- (2010). *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Bolivia: Tinta Limón Ediciones.
- (2018). Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible. Entrevistada por Ana Cacopardo. *Andamios*, 15 (37). Recuperado el 12 de enero del 2020 en: <https://www.redalyc.org/jats-Repo/628/62857534008/html/index.html> También el video, recuperado el 12 de enero del 2020 en: <https://www.youtube.com/watch?v=pHJkCqe2gAk>
- Sousa Santos, Boaventura de (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (54), julio – septiembre, pp. 17 - 39, Tekton Centro Televisivo – Canal Youtube católico (12 de noviembre de 2019). Policías de Bolivia rezan en la calle por el fin de la dictadura de Evo Morales. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=CXS-ATpb-jw>

Ciberfeminismo y el surgimiento de grupos emergentes de feministas cristianas en Argentina



María de los Ángeles Roberto¹

Abordaré este tema desde mi experiencia como feminista cristiana, como miembro de la iglesia evangélica metodista argentina y como activista en la lucha por la legalización del aborto y por los derechos de las mujeres. En este primer Encuentro de la Red TEPALI en México, comparto el panel con la militante ciberfeminista mexicana Sandra Muñoz, con quien estamos vinculadas desde octubre de 2016, cuando nos encontramos por primera vez en las redes, convocadas por las feministas polacas Klementyna Suchanow² y Marta Lempart.³ Ellas habían organizado el primer paro nacional de mujeres en Polonia, el 3 de oc-

¹ Profesora en Letras (San Agustín), magíster en Sagradas Escrituras (ISEDET) y diplomada en Prevención de la Trata de Personas (UCA-CEFYT). Es miembro de la Iglesia Metodista Argentina (IEMA) y forma parte del equipo de Coordinación de la Red TEPALI (Teólogas, Pastoras, Activistas y Líderesas cristianas) de América Latina y el Caribe, y enlace de TEPALI Cono Sur junto con Claudia Florentin Mayer y Gabriela Merayo. Es fundadora y directora de Las Correctoras, servicios de corrección, edición y traducción de textos con perspectiva de género.

² Klementyna Suchanow es polaca, escritora, biógrafa de Witold Gombrowicz, investigadora y activista por los derechos de las mujeres, coorganizadora del PIM.

³ Marta Lempart es polaca, abogada feminista, activista por los derechos de las mujeres y coorganizadora del PIM.

tubre de 2016, denominado “Black Monday” (*The New York Times*, octubre 2016). Más de 24 000 mujeres polacas se manifestaron por las calles en contra de una prohibición a la ya restrictiva ley de aborto en Polonia. Quince días después, el 18 de octubre de 2016, se realizó el primer paro nacional de mujeres en Argentina en reclamo por la represión del 31° Encuentro de Mujeres en Rosario, Santa Fe, y por el femicidio de la joven marplatense, Lucía Pérez (*Rosario Plus*, 2018). Klementyna y Marta reunieron a través de las redes sociales a las feministas de todo el mundo para organizar el primer Paro Internacional de Mujeres.⁴

La investigadora argentina Claudia Laudano,⁵ analiza el uso de las tecnologías digitales en la organización del Primer Paro Internacional de Mujeres y describe detalladamente cómo se desarrolló la primera huelga de mujeres en su artículo “#8M Paro Internacional de Mujeres. Reflexiones en torno a la apropiación feminista de TIC”:

⁴ Al mes siguiente del Encuentro de TEPALI (3-5 octubre de 2018), falleció en Guatemala Lizzy Rojas, ciberactivista que coorganizó el Paro Internacional de Mujeres en América Latina y el Caribe. El 18 de noviembre publicamos esta carta para Lizzy en las redes del PIM: “La muerte está siempre ahí para cualquier persona pero no por saber de ello deja de doler. Con lágrimas y con tristeza por el impacto de la noticia nos queda en la memoria esta Lizzy Rojas fuerte, rebelde, guerrera, íntegra. Pura fiebre. La conocimos virtualmente en la organización del Paro Internacional de Mujeres, allá por octubre de 2016. Desde entonces, no dejamos de brujear juntas. Pura fiebre de Guatemala. Siempre terminábamos las charlas con un ‘parece que vivieras acá’. Aunque desde Uruguay, Argentina, Perú, El Salvador o México hasta su pueblo de Sololá había miles de kilómetros, sentíamos que esta distancia es mentirosa, inexistente. Porque nos pasaban las mismas cosas en toda América Latina y el Caribe. Compañera sorora y generosa: desde este espacio virtual que habitamos juntas, te despedimos con un abrazo para agradecerte y para contarte que te quedás con nosotras, Lizzy”.

⁵ Especialista en TIC y feminismo, profesora Titular del Seminario “Tecnologías digitales y feminismo”, en la Universidad Nacional de La Plata y directora del proyecto de investigación “Apropiación de tecnologías por parte de grupos feministas”. Participante activa de las dos primeras ediciones del 8M.

“Tras un proceso intenso de organización y coordinación favorecido por tecnologías digitales, el 8 de marzo de 2017 se gestó un acontecimiento inédito en la historia feminista, el primer Paro Internacional de Mujeres con adhesión de cincuenta y siete países, que contó con destacada participación en Latinoamérica. (...) Por su parte, la articulación internacional del 8 de marzo en 2017, con frecuencia referenciada por el hashtag #8M como símbolo de una época signada por el predominio digital, lejos de haber sido un fenómeno espontáneo o improvisado de tecnoactivismo, abarcó un período organizativo superior a los cuatro meses. (...) Coadministrado por mujeres polacas y latinoamericanas facilitó información acerca de la medida de fuerza del paro internacional y un repertorio amplio de acciones para concretarla. (...) El Llamado de las Mujeres, el acuerdo inicial entre mujeres de un conjunto de países para impulsar la organización de las acciones del #8M, exigía a los gobiernos “respuestas a la actual violencia social, legal, sexual, política, moral y verbal experimentada por las mujeres en diversas latitudes” ante la situación de crisis del capitalismo, advertía que el costo de la crisis no lo pagarían las mujeres y lanzaba un llamado a las mujeres a luchar desde la solidaridad internacional. (...) Entre los principales reclamos figuraron demandas históricas de la agenda del movimiento de mujeres y el feminismo del país, como la eliminación de desigualdades salariales y la precarización laboral, el fin de los femicidios con medidas y presupuesto acorde, el reconocimiento y la redistribución de los trabajos domésticos y de cuidados no remunerados, el desmantelamiento de las redes de trata de mujeres y chicas para explotación sexual, la aprobación del Proyecto de Ley por el Aborto Legal, entre otros, junto a la disputa política frente a la coyuntura neoliberal en proceso. A su vez, otras demandas se sumaron desde asambleas específicas, entre ellas, terminar con la cultura de la violación y las prácticas del acoso callejero, garantizar la implementación de protocolos de aborto no punibles sin obstaculizaciones religiosas, denunciar las prácticas del extractivismo y sus complicidades, terminar con la misoginia y la lesbotransfobia y recha-

zar medidas xenófobas. Por otro lado, el repertorio para manifestarse fue múltiple, acorde a las posibilidades y características de los distintos tipos de trabajos y actividades. Como broche final, el #8M se conflujo en una movilización simultánea que reunió unas 250 000 participantes entre Ciudad de Buenos Aires y quienes se movilizaron del conurbano bonaerense, más 200 000 en el resto del país, según un relevamiento propio con ciento cinco lugares corroborados". (Laudano, 2018)

Es necesario recordar que el feminismo en América Latina no comenzó ni con el 8M ni con las masivas movilizaciones que generó el Ni Una Menos. Un movimiento de mujeres tan organizado como el que acciona en las redes sociales, en los medios, en la calle o en el Congreso, no se gesta de un día para el otro. Basta con leer un poco de la historia del feminismo para certificarlo. En lo que se vincula con el ámbito eclesiástico y teológico, las compañeras de Católicas por el Derecho a Decidir Argentina ya cumplieron veinticinco años desde su fundación, la Asociación de Teólogas y Pastoras que lideró la teóloga feminista Irene Foulkes en Centro América y de la que se desprende TEPALI, fue creada a fines de los 80. Las teólogas feministas norteamericanas y europeas publicaron sus primeros textos a mediados de los 70. El colectivo chileno Con-spirando se formó en los 80. La Red de Teólogas de La Paz, Bolivia, se inició en los 90. Estos colectivos trabajan con las características propias del movimiento feminista: horizontalidad, autogestión, autonomía de los poderes establecidos, participación activa en el movimiento de mujeres, reuniones en asambleas y encuentros feministas, congresos, siempre en redes. Es una de las diferencias más importantes del anacronismo de otras instituciones religiosas. El movimiento de mujeres se mueve en redes delgadas y elásticas, como las redes que tejen las arañas. Son *'líneas de errancia'*, como las definía el pedagogo francés Fernand Deligny (2013, p.37). Lo arácnido

atraviesa el feminismo. En la red que marca todo gesto, también se afirma un devenir arácnido de los modos de decisiones como forma de lo político, tejer en medio de la lucha por la legalización del aborto, por el divorcio, por el matrimonio igualitario, por la educación sexual integral, contra la mutilación genital femenina, contra la feminización de la pobreza, contra la presión social para casarse y tener hijos, contra todo tipo de violencias y contra los estereotipos marcados por el patriarcado sobre el cuerpo de las mujeres. Hay otra lógica de sentido en estas redes. Es la lógica de la araña que teje su tela: si se la observa con atención, se ve que, cuando un animal le da un zarpazo a su tela, la araña se mueve rápidamente para seguir tejiéndola en otro punto; y los nudos desde donde arranca otra vez resultan imperceptibles, casi invisibles. Así sigue tejiendo. El feminismo teje redes de este tipo todo el tiempo, sin que el patriarcado pueda ver dónde están esos nudos, esos puntos desde donde se comienza otra vez cuando parece que todo se derrumba.

En contraposición a ese dinamismo, los organismos ecuménicos internacionales firman largas declaraciones que nadie lee. Cuando se ponen de acuerdo para escribirlas reunidos en algún país latinoamericano para los que alguna agencia internacional destina fondos; cuando la redactan, la firman y la difunden, las mujeres ya hicieron cinco marchas y reunieron un millón de personas en la calle. Los documentos quedan perimidos por el accionar y la militancia del movimiento de las mujeres con una dinámica de trabajo muy diferente, porque se organizan en asambleas verdaderamente democráticas, basadas en acuerdos.

Otra diferencia radica en que las mujeres organizan encuentros nacionales e internacionales con libertad, horizontalidad y autogestión, elementos que no están presentes en las reuniones de las iglesias. En Argentina ya se hicieron treinta y cuatro Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM). En América Latina se

camina rumbo al 15º Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (EFLAC), a realizarse en El Salvador, en el año 2020.

La intergeneracionalidad es otra marca distintiva que diferencia al anquilosamiento de las estructuras eclesiales del movimiento de mujeres. El traspaso de saberes, conocimientos y experiencias de una generación de mujeres a otra se vivencia con alegría, con admiración por las ancestras, con el máximo de los respetos y con coherencia. Las mujeres que hace décadas son feministas y militan en espacios feministas están felices de que esos lugares se llenen de *'pibas'*, como se llama en Argentina a las chicas muy jóvenes. En los medios se ve muchas fotos de chicas que marchan por las calles del país con reclamos feministas. En cambio, cuando las instituciones religiosas suben imágenes a las redes sociales, solo se observa varones eclesiásticos que forman parte de los seminarios, los congresos o las reuniones donde se decide el futuro de las mujeres en las iglesias. Aunque ellos dictaminan su destino, no hay ni mujeres ni personas jóvenes en las reuniones o en las fotos. Desde la invisibilización clausuran todo el sentido que la generación de las "pibas" ofrece en su plenitud en el movimiento de mujeres.

Las publicaciones de las instituciones religiosas tampoco llegan a los medios, únicamente se difunden al interior de las organizaciones. No logran incidencia. Las pocas veces que lo hacen es gracias a alguna compañera que les allanó el camino, porque les pasó el contacto a las periodistas. Sin embargo, cuando ellos, los varones eclesiásticos, hacen publicaciones en redes sociales, las comparten exclusivamente entre ellos y se palmean el hombro virtual para felicitarse por unos logros que, en comparación con lo que alcanzan las mujeres dentro de las iglesias, resultan insignificantes.

En el ámbito eclesiástico se está haciendo manifiesta la preocupación por la incidencia del feminismo cristiano. Cada

vez menos personas asisten a las iglesias protestantes históricas en Argentina y en el resto de América Latina y el Caribe. Lo mismo sucede en la iglesia católica. En comparación con las multitudes de mujeres que llenan las calles, las iglesias se convirtieron en un desierto. Vemos también cómo las iglesias se defienden negando e invisibilizando la gran recepción que está teniendo la teología feminista y la espiritualidad feminista. No es por lo bien o mal fundadas que estén las propuestas que se aportan, sino por la distinta cosmovisión que plantea la teología feminista. Si se nombra, es marginal junto con otras aproximaciones marginales, como las teologías étnicas o contextuales. Coincido con la teóloga Meyer Wilmes (2012, p. 229) en que la mayor formación de las mujeres, el desarrollo de diferentes tipos de feminismo y movimientos de mujeres y muy especialmente la evolución teológica en el campo de la teología feminista, sentaron las bases una nueva conciencia eclesial que se despliega por cada continente y país, y se extiende por todo el mundo. Se están estableciendo objetivos teológicos y los están viviendo juntas en toda su pluralidad. Es evidente que todas las iglesias de todas las religiones se están beneficiando de este dinamismo y por tanto la sociedad entera. Se ha ofrecido y se ofrece toda la experiencia de llevar un tiempo transitando esos caminos de futuro.

La distancia entre lo cotidiano y lo dominical es uno de los motivos del vacío de las iglesias. En junio de 2018 se formó en Capital Federal el grupo ecuménico Cristianxs por el Derecho a Decidir, surgido al calor del debate por la despenalización y legalización del aborto en Argentina. Fue liderado por las compañeras de Católicas por el Derecho a Decidir y logró que novecientas personas miembros de iglesias de distintas denominaciones adhirieran al proyecto presentado por la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Pero no hubo consenso a nivel

institucional. Las personas firmaron a título personal. No se logró la adhesión de ninguna iglesia. Este distanciamiento entre las instituciones y los motivos de lucha de las feministas cristianas provoca el surgimiento de lo que denomino ‘*grupos emergentes*’. Cronológicamente, el primero que inicia sus reuniones es Las Magdalenas, en la ciudad de Córdoba, capital de la provincia de Córdoba, a setecientos kilómetros de la Capital Federal, Buenos Aires. Las participantes se definen así:

“Las Magdalenas es un espacio de lectura, reflexión y divulgación de la teología feminista conformado en agosto del 2018 en la provincia de Córdoba, Argentina. Somos parte de Católicas por el Derecho a Decidir y, como mujeres feministas católicas, rescatamos la figura de María de Magdala como compañera de Jesús, como la “apóstol de apóstoles”. La memoria de su liderazgo en la iglesia primitiva nos impulsó a comprometernos con un modo de ser iglesia que no silencie la experiencia de Dios de las mujeres.

Como ‘magdalenas’, iniciamos en el año 2018 con talleres en barrios populares o periféricos de la provincia de Córdoba. Acudimos cuando nos invitan las compañeras que militan en comedores populares, cooperativas, copas de leche, etc. La presencia en estos lugares nos permite dar cuenta de la importancia del sincretismo de nuestro pueblo, de las diversas expresiones de religiosidad popular que nos atraviesan y de la espiritualidad de nuestras ancestas indígenas. Dialogamos con esta fe encarnada y nos “descalzamos” para escuchar la multiplicidad de manifestaciones de la divinidad.

También articulamos con espacios cristianos progresistas comprometidos con la lucha por los Derechos Humanos y la justicia social. Participamos de encuentros, foros, cine-debates, movilizaciones, celebraciones litúrgicas y propuestas formativas. Nuestro aporte es siempre en clave feminista, desde una espiritualidad que tiene cuerpo y con un lenguaje e imaginario de Dios que da cuenta de esa corporalidad”.

Otro grupo emergente es Sororidad y Fe, con el lema ‘Mujeres autoconvocadas para meditar sobre las teologías feministas’. Ellas hicieron su primera reunión en abril de 2019⁶ y ya abrieron dos núcleos en Capital Federal, dos en la provincia de Buenos Aires, uno en Neuquén, dos en Córdoba y tres en Entre Ríos. En su documento Acuerdos Básicos de Sororidad y Fe (2019) establecen:⁷

“Sororidad y Fe es un encuentro de mujeres independientes y autoconvocadas que buscamos conocer, estudiar y descubrir las teologías feministas a través de la lectura de diferentes textos. Procuramos ejercitar una mirada crítica que cuestione las teologías que hasta ahora nos han invisibilizado, invitando a un encuentro de reflexión e intercambio horizontal y respetuoso. (...) Proponemos como método el diálogo, el respeto por la otra y sus ideas. Buscamos, por un lado, el entendimiento mutuo y, por el otro, la expresión sincera, evitando la descalificación personal pero también aceptando los cuestionamientos a las propias ideas. El encuentro tiene una dinámica horizontal: tanto en la toma de decisiones (donde todas y cada una de las mujeres que participamos tenemos voz y voto) como en la construcción del conocimiento. Nos interesan las dinámicas participativas que permitan la circulación de la voz. Lejos de la monopolización y direccionamiento de las ideas se buscan dinámicas que propicien las reflexiones.

Por último, queremos reflexionar junto a Rita Segato “el pensar en conversación rompe con los protocolos. La conversación no puede ser burocrática y nos pone siempre frente al otro, a su resistencia con relación a

⁶ La idea de formar Sororidad y Fe les surgió después de un encuentro en Córdoba con el grupo Las Magdalenas y de participar en la marcha del 8M de 2019, con las compañeras de la Red TEPALI.

⁷ Tomado, con permiso de las participantes, del Google Drive del grupo de Sororidad y Fe, 17 de abril de 2019. Las integrantes del grupo informan que estos acuerdos son abiertos y están en construcción.

nuestra imagen, nuestro discurso. Y nos cura o previene del narcisismo, una de las enfermedades de nuestro tiempo (...) El narcisismo es una cárcel. El pensar en conversación es su antídoto”.

Se reúnen una vez por mes en la casa de alguna de las integrantes. En abril iniciaron las charlas con la lectura del libro *Las mujeres en el movimiento de Jesús*, de la biblista mexicana Elsa Támez. En julio de 2019 la autora participó del Congreso Bíblico Internacional en la Universidad Católica Argentina (UCA), en Buenos Aires y ellas la invitaron para dar una charla informal en la iglesia presbiteriana. Desde agosto a octubre reflexionaron juntas sobre “*La importancia de la teología feminista*”, video de una exposición brindada por la biblista argentina Mercedes García Bachmann (2019).

El primer encuentro del Cono Sur de la Red TEPALI en mayo de 2019 también dio cuenta de un modo diferente de establecer redes porque se convirtió en el espacio de confluencia de los grupos emergentes de Argentina y Chile y de las feministas cristianas que aún no encontraban un punto de encuentro, entre ellas, varias mujeres migrantes que llegaron a Argentina para estudiar. Las integrantes de TEPALI Cono Sur acordaron dar como fecha de inicio de su existencia, el día 13 de junio de 2018, cuando se leyó la proclama⁸ del grupo disidente Cristianxs por el Derecho a Decidir frente a un millón de personas, en el escenario montado en la calle Callao, en la vigilia de la sesión de Diputados del 14 de junio, que aprobó el proyecto de ley. Se eligió esa fecha ya que ellas habían participado activamente de ese grupo y de todas las marchas en favor del aborto legal.⁹ Sin embargo, la pri-

⁸ Ver la proclama completa en <https://www.tepali.org/2018/06/14/proclama-interreligiosa-por-el-derecho-a-decidir-en-argentina>

⁹ El proyecto se aprobó en la Cámara de Diputados pero no logró el consenso en Cámara de Senadores, por seis votos negativos y dos abstenciones.

mera reunión se concretó el 11 de mayo, en la iglesia anglicana que abrió sus puertas para este grupo tan heterogéneo. Hubo debates sobre teologías feministas, sobre las diferencias entre el feminismo europeo y el latinoamericano, sobre los espacios de formación de teología feminista y sobre cómo se puede ser cristiana y feminista. Se compartieron las experiencias violentas y restrictivas que hacen notorio el patriarcado y que limitan las prácticas de las mujeres dentro de las iglesias. En cuanto a las expectativas sobre la Red TEPALI Cono Sur, se pidió que articulara las experiencias de los espacios y de las organizaciones, que fortaleciera la teología feminista en la región y que ocupara lugares de incidencia legítimos en el espacio público y eclesial, por ejemplo, el diseño de protocolos con perspectiva de género en las iglesias. Las propuestas que sonaron con voz más potente fueron la de organizar escuelas populares e itinerantes de teología feminista hacia el interior y el exterior de las iglesias y la de orientar en la apertura de un espacio político de teología feminista.

La característica novedosa de estos grupos es que la formación es exocéntrica y no endocéntrica, no es *ad intra* de las iglesias, es *ad extero*. Las integrantes se conocen en las marchas, en las asambleas feministas, en los Encuentros Nacionales de Mujeres. Están ávidas de hablar de religión porque perciben una falsa dicotomía entre feminismo y religión. No todo el feminismo es ateo en América Latina. No se puede negar la espiritualidad en el ser humano ni soslayar la libertad de elección de determinada espiritualidad. Algunas compañeras fueron expulsadas de sus iglesias por su postura a favor del aborto. Este tema dividió las aguas dentro de los grupos de jóvenes. Las que fueron echadas y las que están buscando una brújula se sienten contenidas en estos grupos emergentes que se reúnen en casas, en locales, en lugares alternativos que no son las iglesias. Como están juntas,

hablan el mismo idioma del feminismo, por ejemplo, usan la expresión '*marea verde*' sin necesidad de explicar de qué se trata porque todas entienden la metáfora y están sumergidas en el mismo océano feminista. También se sienten más fortalecidas para denunciar a pastores o sacerdotes que han abusado de ellas, porque saben que ya no están solas. Están más seguras en esos espacios que en sus propias iglesias porque los miembros de las iglesias tapan lo que ha hecho el pastor o el sacerdote. Hay casos de varones eclesiásticos que tienen causas legales y denuncias comprobadas de abuso o de violencia de género pero la congregación los protege y acusa a la víctima, mecanismo propio del patriarcado.

Las religiones patriarcales garantizan sistemas de dominación y exclusión, en cambio, las espiritualidades feministas son más libres, más justas, más empáticas y verdaderamente ecuménicas. Estos grupos disidentes de feministas cristianas tienen un compromiso más profundo con las demandas sociales actuales y con las problemáticas relacionadas con la violencia de género, en todas sus dimensiones. Están interesadas por estudiar juntas las teorías feministas y, especialmente, las teologías feministas, y por compartir una praxis, la del evangelio liberador de las mujeres. Rechazan las figuras de opresión impuestas a través de expresiones como "*la Biblia dice*" o "*el pastor quiere*".

En Argentina, la lucha por la legalización del aborto marcó un antes y un después en el reconocimiento de estas espiritualidades. A nivel eclesial, se hace cada vez más evidente que las prácticas no responden a las necesidades de la comunidad. Los prejuicios que tienen las iglesias están ligados a lecturas teológicas anacrónicas de la realidad y responden a intereses de poder y dominación. No toman en cuenta los problemas de salud que viven las mujeres, especialmente, los relacionados con los derechos sexuales y reproductivos. La educación bíblico-teológica

sobre los temas de sexualidad, también está ausente, y frecuentemente, son temas prohibidos en las iglesias y en los centros educativos eclesiales.¹⁰

Las iglesias se han enfocado en el contexto y la realidad socio-cultural bíblica de otros tiempos. En muchas iglesias, todavía se predica y se reconoce una imagen de un Dios patriarcal y no se valora a las mujeres en las comunidades de fe. Sin la presencia activa de las mujeres, las iglesias estarían completamente vacías. A nivel del liderazgo eclesial se nota claramente una falta de capacitación y formación en temas de derechos de las mujeres y de diversidad. Existe temor de tratar esos temas, por una lectura de la sexualidad tradicionalmente relacionada con el pecado. Los varones eclesiásticos son lentos, muy lentos, para tomar decisiones en respuesta a las demandas de inclusión, pero rápidos para juzgar y condenar. Les molesta abordar temas como la violencia intrafamiliar. Prefieren seguir vendiendo la imagen de *'la familia es feliz porque van juntos a la iglesia'*. Practican con gran éxito la cultura del silencio.

Las mujeres nos estamos convirtiendo en la única voz profética en las iglesias de América Latina y El Caribe porque denunciamos las distintas formas de violencia machista y de opresión hacia las mujeres y las disidencias. Trabajamos fuertemente en la deconstrucción de la religiosidad patriarcal, nos reunimos para releer textos bíblicos que han sido utilizados para dominar a la mujer e imponer modelos de sexualidad opresores. Revisamos sin tapujos la violencia que recorre la Biblia porque sabemos que, si la sexualidad es una construcción social, es posible reconstruirla a través de la desmitificación de la teología patriar-

¹⁰ Para un análisis más completo sobre el resto de los países de América Latina y el Caribe, ver la guía *Las iglesias y los derechos sexuales y reproductivos* elaborada por el CLAI en https://www.issuu.com/clai/docs/guia_derechos_sexuales_completo

cal. Hacemos celebraciones feministas para Navidad, para Pascuas o los quintos sábados del año. O cuando consideramos que sea necesario. Nos reunimos en las casas o en las iglesias que nos prestan las aliadas. No tenemos celebrante designada porque la liturgia es compartida. La Palabra circula. Nos hemos apropiado de ella y no dejaremos que se nos escape. Ya nos robaron la palabra durante muchos siglos. Ahora, la palabra es nuestra.

BIBLIOGRAFÍA

- Berendt, J. (3 de octubre de 2016). Protesters in Poland Rally Against Proposal for Total Abortion Ban. *The New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2016/10/04/world/europe/poland-abortion-black-monday.html>
- Deligny, F. (2013). *Lo arácnido y otros textos*. Buenos Aires: Cactus.
- García Bachmann, M. (2019). Charla en la iglesia evangélica metodista de Martínez, agosto de 2019. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=BuYBoSbowTk>
- Laudano, C. (2018). #8M Paro Internacional de Mujeres. Reflexiones en torno a la apropiación feminista de TIC. En C. Laudano (Ed.), *Acerca de la apropiación de tecnologías; teoría, estudios y debates* (p. 121-130). Buenos Aires: Ediciones del Gato gris.
- Lucía Pérez, el caso disparador del paro de mujeres en Argentina. (5 de diciembre de 2018). *Rosario Plus*. Recuperado de: <https://www.rosarioplus.com/ensacoycorbata/Lucia-Perez-el-caso-disparador-del-paro-de-mujeres-en-Argentina-20181205-0019.html>
- Meyer-Wilmes, H. (2012). Citada por María Pilar de Miguel Fernández en “Espiritualidad feminista en acción”. *Feminismo/s, volumen 20*, pp. 225-240.

TEIFEM: Teólogas e investigadoras feministas de México

Dra. Marilú Rojas Salazar¹



Ante la situación de violencia extrema, especialmente los feminicidios, y el empobrecimiento que vive nuestro país, las mujeres investigadoras de México necesitamos hacer un frente común de solidaridad y denuncia ante las formas de violencia y feminización de la pobreza que viven las mujeres en nuestra sociedad. El ecocidio y el feminicidio son realidades comunes que compartimos los pueblos latinoamericanos y caribeños, las teólogas e investigadoras feministas de México escribimos desde el profundo dolor y miedo que nos causa vivir en el país donde se ha gestado una cultura feminicida y desde la angustia epistémica de ser parte de la generación que ha contribuido activa o pasivamente a la devastación de la selva amazónica, la

¹ Doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente es profesora de asignatura en teología en la Universidad Iberoamericana en México y Puebla. Profesora del Doctorado en Estudios Críticos de Género en dicha Universidad. Miembro de la organización de teólogas e investigadoras feministas en México (TEIFEM), de la Asociación de teólogas españolas (ATE) y de la Red TEPALI (Teólogas, pastoras, activistas y lideresas). Miembro fundadora de la Academia de Teología en México. Directora de *Sofías* - revista interdisciplinar de teología feminista de México. Colaboradora en los libros: *Teología de este lado del muro*, UPM; *Feminismos a la Contra: Entre-vista al sur global* y *Metamorfosis de los paradigmas religiosos*.

selva africana y el derretimiento de la Antártida. Desde esta angustia que atraviesa nuestros cuerpos se coloca la pertinencia de reflexionar desde la teología feminista tales 'emergencias'.

Sin embargo, hay también nuevas emergencias que brotan en los actuales contextos latinoamericanos y caribeños que no podemos dejar a un lado: la desaparición forzada de mujeres, niños, niñas y jóvenes, en el caso específico de México, lo que ha generado en organizaciones y comités de madres, hermanas e hijas en búsqueda de sus familiares desaparecidos, construyendo así otras formas proféticas en resistencia de ser 'madres' y superando la categoría de víctimas para convertirse en sujetos de resistencias políticas. El segundo, pero no menos importante problema, es el avance de los fundamentalismos religiosos y su incidencia en las políticas de ultraderecha en una buena parte de los gobiernos de países como Brasil, Bolivia, Chile, Costa Rica y, en buena medida, México. Dichos grupos utilizan la biblia y los discursos homofóbicos, somatofóbicos, hedonofóbicos y misóginos para infiltrarse en las políticas de los estados, lo que genera una fuerte polarización en las sociedades latinoamericanas y caribeñas que muchas veces cae en el uso de la violencia. El sistema capitalista neoliberal patriarcal y androcéntrico hace alianza con estos grupos para tomar una fuerza cada vez más violenta.

Es terrible la sistematización violenta del modelo capitalista neoliberal para aniquilar los cuerpos de las mujeres y el cuerpo de la tierra en las selvas amazónicas, en Angola, Zambia y República del Congo. La zona amazónica perdió en los últimos 33 años 47 millones de hectáreas de bosque, y con el incendio del 2019, Brasil perdió 86 millones de hectáreas de bosque. (Infobae (30 agosto 2019). Todo apunta hacia un mismo sistema responsable, el patriarcado, expresado en el sistema capitalista neoliberal aliado a los sistemas conservadores religiosos. Ambos desean

y mantienen la lógica de dominio sobre los cuerpos abyectos o cuerpos basurizados no solo de la tierra y de las mujeres, sino también de aquellos cuerpos considerados no hegemónicos o simplemente diversos por su sexualidad, color de piel, o por su pobreza, 'aporofobia', como lo llama Adela Cortina (2017).

En el caso de México hubo 1199 feminicidios en lo que va del año 2019 (Notimex, 2019), con lo cual se constata que aumenta la violencia contra las mujeres en lugar de disminuir, y que nos encontramos ante una sociedad feminicida que aprendió el desprecio hacia las mujeres desde su infancia, como bien afirma Marcela Lagarde. La pregunta es: ¿por qué en lugar de disminuir el feminicidio, va en aumento, aún después de constatar las luchas reivindicativas de las mujeres en marchas, protestas, combates políticos por conseguir los derechos sexuales y reproductivos? Pues parece ser que el patriarcalismo sistémico ahora aparece con más fuerza para castigar a las mujeres que se atreven a exigir sus derechos, hay una especie de ira patriarcal que se resiste a caer, estableciendo alianzas con los sistemas políticos y religiosos de línea cada vez más conservadora y antidemocrática como es el caso de algunos pastores neo pentecostales.

El objetivo del presente proyecto de las Teólogas e Investigadoras Feministas de México (TEIFEM) es articularnos de forma interdisciplinaria para que desde las academias podamos concientizar, formar y construir otras formas de conocimiento. Es decir, pasar de las formas epistémicas occidentales, patriarcales, violentas y dominantes hacia formas de conocimiento más democráticas y equitativas, todo ello con la finalidad de generar un pensamiento poscolonial feminista que incida interseccionalmente en las disciplinas humanistas para la construcción de otras formas de relación humana y científica. La intención es promover e incidir en la transformación de una sociedad más humana, equitativa, justa e inclusiva que genere

epistemologías feministas desde el sur global, es decir, donde se incorporen también otras lógicas de saber, como las de los pueblos afro-amer-indios. Todo esto, desde la vida cotidiana de las mujeres comprometidas con los proyectos comunitarios. Para conseguir estos objetivos se necesita crear espacios y grupos de investigación epistémica feminista para la promoción de mujeres en procesos académicos interdisciplinarios comunitarios en el marco del cristianismo feminista latinoamericano y caribeño.

Misión, identidad e historia del TEIFEM

La confederación de Teólogas e Investigadoras Feministas de México somos un grupo de mujeres consolidado y creado en septiembre de 2012. Somos mujeres que formamos comunidad de compromiso en diversos colectivos y desde cada colectivo, grupo o comunidad, estamos generando reflexión y praxis teológica feminista, cuyo punto de partida es la vida cotidiana y compromiso desde las diferentes realidades de exclusión-marginación y violencia, que atraviesan las sociedades, culturas, iglesias, instituciones y demás realidades en las que se encuentran mujeres excluidas y hombres excluidos por su sexo, raza, cultura, situación económica, religión o forma de pensar.

Nuestra reflexión feminista no solo se expresa y se hace visible en el mundo académico pues, aunque no lo excluye, pretende visibilizar prioritariamente las experiencias de vida, luchas y liderazgos de las mujeres en *la vida cotidiana*. Buscamos la articulación con las iglesias, universidades, centros académicos y de investigación, así como la vinculación con organizaciones sociales, colectivos y grupos que promuevan los derechos humanos de las mujeres y de otros grupos discriminados.

Nos constituimos como sujetos generadores de *opinión pública coyuntural* y de transformación en los temas: teológicos, sociales y políticos favorables al desarrollo integral de las mujeres en México y a lo largo del continente americano. En el campo de la investigación, aunque priorizamos los valores cristianos y la reflexión teológica, también pretendemos y optamos por una *visión holística interdisciplinaria* que nos permita dialogar, confrontar y cuestionar de manera crítica nuestros propios aportes y enfoques a fin de enriquecerlos.

Objetivo general

Potenciar el cambio y visibilización del trabajo de las mujeres en las iglesias, colectivos, grupos y comunidades para construir un frente común que nos permita cobijarnos, pactar unas con otras respetando la autonomía de cada grupo; y hacer frente a través de una formación crítica teológica feminista al creciente grupo de fundamentalismos religiosos que afectan las políticas de los gobiernos latinoamericanos.

Objetivos específicos

- Consolidar un espacio en el que el frente común permita establecer compromisos con los diversos niveles de incidencia y transformación social-político-cultural-económico-histórico y religioso desde una perspectiva ético-teológico-feminista liberadora.
- Hacer vínculos y redes de interacción, movimientos y luchas sociales para hacer un frente común de mujeres en búsqueda de liberación real y eficaz.

- Facilitar formación filosófica, histórica y teológica crítico-feminista que sirva como instrumento de liberación en el pensamiento del imaginario cultural, religioso, histórico y social de las mujeres en México.

Contexto al que intenta dar respuesta

A pesar de los esfuerzos tanto de gobiernos como de la sociedad civil, en México persiste una desigualdad de género que afecta principalmente a las mujeres y que se traduce en un bajo o escaso acceso al cumplimiento de derechos. Las mujeres y niñas mexicanas nos enfrentamos a esta realidad en los diferentes ámbitos y momentos de nuestras vidas, desde violencias culturales en manifestaciones sutiles presentes en el trato y actividades diarias. En 2007 se aprobó a nivel nacional una ley en contra de la violencia hacia las mujeres que tipifica las diversas violencias tanto directas como indirectas en espacios públicos y privados, tales como desigualdades salariales, ocupacionales, deserción escolar, violencia en el noviazgo; hasta violencias de género sistemáticas tales como la trata de personas para el trabajo sexual, los feminicidios (término reconocido por una modificación a la legislación mexicana en 2011 para visibilizar la violencia) y la morbilidad materna.

Muchas iniciativas para enfrentar esta realidad son respuestas de los gobiernos e instituciones ante las demandas de la sociedad y en particular de las mujeres para acceder a una vida plena. Sin embargo, el tiempo ha mostrado que muchas de estas iniciativas están condenadas a no lograr profundos cambios y a ser absorbidas en las viejas prácticas culturales de inequidad sobre todo cuando no se intenciona que sean las mujeres y los hombres mismos de las comunidades, los grupos, las instancias, quienes se involucren en la realización de los cambios.

Desde distintas esferas, las mujeres hemos generado trabajos para combatir las situaciones de vulnerabilidad a las que somos sujetas. Existimos mujeres organizadas desde los movimientos indígenas; las teólogas feministas; las académicas feministas con perspectiva de género; las trabajadoras del hogar; las zapatistas; las mujeres de Atenco; las familiares de las muertas de Juárez; las madres de los desaparecidos; las mujeres afro-mexicanas; las migrantes; entre otras. Realizamos un trabajo que pone en evidencia la necesidad de transformar las dificultades que nos son impuestas. La emergente actividad organizada de las mujeres demuestra que su participación contribuye positivamente a las sociedades.

Ante esta realidad, las teólogas e investigadoras feministas de México se plantean mediante este proyecto consolidar un frente común de formación teológica feminista crítica y de género para que brinde herramientas de análisis político-social y teológico que, a su vez, ayude a la deconstrucción de los sistemas patry-kyriarcales-machistas que oprimen y excluyen a las mujeres en los diversos espacios.

Meta

Establecer una organización que pueda propiciar espacios alternativos donde sea posible promover y generar análisis y reflexión crítico-deconstructivo y constructivo teológico feminista e investigaciones inter-disciplinarias que contribuyan a este fin, teniendo como punto de partida la praxis y la vida cotidiana de las mujeres con la meta de formar, fortalecer y transformar la vida de estas y sus entornos sociales, religiosos, políticos y culturales.

Propósitos

- Crear una red de reconocimiento e intercambio mutuo capaz de mostrar las identidades, los compromisos transformadores y las acciones de algunos de los movimientos de mujeres en los diversos niveles de incidencia académica, teológica y de las organizaciones sociales.
- Crear espacios alternativos de encuentro entre los diversos colectivos y movimientos de mujeres para propiciar una reflexión que enriquezca el compromiso de cada grupo, colectivo o movimiento.
- Cobijarnos y pactar unas con otras respetando la identidad y autonomía de cada colectivo con la finalidad de poner los criterios básicos de un frente común: la visibilidad de las mujeres en la sociedad, en la cultura, en la religión, en la política, en la economía, en la academia y en la historia.
- Creación del Diplomado Feminista Online con teólogas, pastoras e investigadoras feministas capacitadas en las áreas de: Biblia, teología feminista, ética feminista, derechos humanos, análisis de la realidad y de las políticas actuales.

Ejes temáticos

- Contextualidades teológicas.
- Generar una perspectiva de género.
- Promover y trabajar la defensa de los derechos humanos de las mujeres.
- El trabajo desde la perspectiva ecuménica cristiana y del diálogo interreligioso.
- Apostar por una visión crítica liberadora de la ética cristiana.

- Fortalecer la actitud inclusiva y de eco-justicia.
- Despertar una visión y opinión crítica ante las coyunturas socio-políticas-religiosas para incidir en la transformación de estas.
- Asesoría a mujeres en situaciones marginales y de violencia.
- Inclusión interdisciplinaria feminista.
- Diálogo interreligioso y ecuménico.

Proyectos

- Hacer vínculos y redes de interacción, movimientos y luchas sociales para hacer un frente común de mujeres en búsqueda de liberación.
- Incidir públicamente en los espacios religiosos, políticos y sociales, siendo palabra profética en estos ambientes y contribuyendo a establecer una cultura de denuncia.
- Potenciar liderazgos de las mujeres que están trabajando en los diversos proyectos de colectivos, grupos y comunidades.
- Deconstruir la forma en la que fueron construidos los núcleos fundamentalistas en los grupos religiosos y visibilizar los daños que estos ocasionan a los estados.
- Acompañamiento a grupos de mujeres que buscan a sus familiares desaparecidos.

¿Qué ofrecemos?

- Asesorías a grupos de mujeres de base que buscan la defensa de sus derechos humanos o que requieren formación en el tema.

- Formación teológico feminista a mujeres y hombres comprometidas/os con la liberación.
- Acompañamiento a mujeres que ejercen un liderazgo en los colectivos, grupos y comunidades diversas comprometidas con la justicia, la equidad y la paz.
- Asesoría teológica a los grupos que tienen como objetivo una reflexión y praxis de liberación teológica y de fe.
- Formación a religiosas y religiosos con actitud inclusiva e interesadas/os en el tema y en el diálogo interreligioso y ecuménico.
- Proporcionar herramientas heurísticas críticas de género a mujeres y hombres abiertos a modificar y cambiar sus formas de relación y a construir otras formas más democráticas.
- Acompañamiento a grupos de mujeres que buscan a sus familiares desaparecidos.

Todo esto a través de los siguientes módulos de formación en la plataforma online de Teólogas e Investigadoras Feministas (<http://teologiafeminista.org.mx/formacion/>):

1. Cristología Feminista Liberadora
2. Mariología en perspectiva feminista liberadora
3. Mitos opresivos en torno a la mujer en el Antiguo Testamento
4. Profetisas en el Antiguo Testamento y Nuevo Testamento
5. Teología ecofeminista en el contexto de América Latina
6. Espiritualidades en perspectiva feminista liberadora
7. Principios éticos de la justicia en clave feminista liberadora
8. Teologías feministas decoloniales: teologías feministas negras, indígenas-comunitarias, *queer* (cuir), cyberfeminismo, entre otras
9. Hermenéuticas bíblicas feministas.

10. Estudio del origen de los fundamentalismos religiosos y sus efectos en las políticas de los estados latinoamericanos y caribeños.

Revista *Sophias*

La revista *Sophias* es la primera revista interdisciplinar de teología feminista en México y está a cargo del colectivo TEIFEM. Tiene entre sus objetivos los de ser un espacio de reflexión teológico feminista capaz de incluir la perspectiva 'académica', y la múltiple diversidad de las experiencias y sabidurías de mujeres que hacen teología desde la vida cotidiana y desde sus propios contextos históricos, políticos, sociales, religiosos y culturales. *Sofias* pretende visibilizar las reflexiones teológicas de las mujeres desde la teología feminista afro-amer-india, latinoamericana y caribeña, así como las perspectivas ecoteológicas, el pensamiento *queer* y las teologías feministas decoloniales en México.

Por su carácter interdisciplinar la revista tiene abordajes filosóficos, históricos, sociológicos y teológicos con un énfasis de análisis de la dimensión política de los contextos desde donde emergen las distintas reflexiones, todo ello con la finalidad de suscitar un pensamiento crítico y generador de opinión en sus lectoras y lectores.

Equipo coordinador de TEIFEM

Mtra. Gabriela Juárez Palacios
PhD José Guadalupe Sánchez Suárez
Dra. Marilú Rojas Salazar

BIBLIOGRAFÍA

- Cortina, Adela (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Infobase (30 agosto 2019). El Amazonas perdió 47 millones de hectáreas de bosque en los últimos 33 años. Recuperado el 2 de septiembre de 2019 en: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2019/08/30/el-amazonas-perdio-47-millones-de-hectareas-de-bosque-en-los-ultimos-33-anos/>
- Notimex (6 julio 2019). Alertan por alza de feminicidios en México durante 2019. Recuperado el 2 de septiembre de 2019 en: <https://www.24-horas.mx/2019/07/06/alertan-por-alza-de-feminicidios-en-mexico-durante-2019/#!kalooga-32726/nacional>

Testimonio de mi pasión por la justicia en Ecuador

Mayra Soria Escobar¹



Soy fiscal en la Fiscalía del Ecuador y mi trabajo es investigar. Mi primer trabajo en este campo, varios años atrás, fue en la Unidad de Delitos Sexuales y Violencia Intrafamiliar, –actual Unidad de Violencia de Género. Ahí pude evidenciar y vivenciar historias conmovedoras, fuertes, desgarradoras, de mujeres, niños, niñas y adolescentes. Hoy, al recordar esos tiempos, vienen a mi mente tantos rostros y nombres recogidos en documentos como denuncias, exámenes médicos, pruebas proctológicas, versiones, órdenes de detención y sentencias; en todos los casos, había dos factores en común. El primer elemento que se podía leer u oír en la denuncia o el parte policial era la violencia, de todos los tipos, formas y niveles. Agresiones verbales, psicológicas, físicas y sexuales, cometidas, en su mayoría, por hombres del círculo íntimo de la víctima (esposos, padres, amigos, convivientes, pri-

¹ Es ambateña, abogada, madre, esposa, hermana, compañera, amiga y cristiana bautista. Actualmente cursa estudios teológicos en la PUCE y en el Seminario Bautista del Ecuador. Es funcionaria de la Fiscalía General del Estado desde hace diecisiete años, especializada en investigación de delitos de violencia de género. Sus títulos son: abogada de los Tribunales del Ecuador (UCE), doctora en Jurisprudencia (UCE), especialista en Justicia Indígena (UNIANDES), máster en Derecho Penal (UNIANDES). Se describe como una de tantas mujeres que busca construir una sociedad menos violenta y más justa para todos y todas, inmersa en procesos continuos de construcción y deconstrucción espiritual, social y profesional.

mos). El segundo factor en común lo encontraba en los testimonios de muchas víctimas y de sus familias y amigos que, luego de narrar sus tragedias, solo pedían una cosa: justicia.

Ningún tratadista, legislador o abogado puede entender la profundidad de la palabra ‘justicia’ como lo hacen quienes han sido víctimas de violencia, porque, luego de entenderse como seres humanos cuyos derechos fueron vulnerados, necesitan que la sociedad, representada en todo el sistema judicial, las reconozca como tales y tome las medidas necesarias para sancionar al responsable. Por ello, el acceso a los servicios de justicia, la investigación criminal y posterior judicialización del caso constituyen sin duda el inicio de la reparación integral de una víctima. Desde ese momento, la justicia se hizo parte de mi vida: la forma de servir a las víctimas y a sus familias para que puedan llevar a cabo procesos de cierre y restitución de sus derechos. En medio de esto, es cierto que los procesos judiciales para alcanzar justicia son, a menudo, burocráticos, revictimizantes y terminan silenciando la voz de las víctimas.

A inicios del año 2018, llegó a mi despacho un proceso de setenta carpetas con más de ochocientas fojas. En la primera foja constaba la denuncia y, entre líneas, casi podía escuchar una voz ahogada. Era una madre que buscaba a su hija desaparecida desde el 2012. Nunca había oído o visto sobre el caso, pero, desde ese día en adelante, Juliana no sería “un caso más”, sino una persona que buscaba justicia, al igual que todas las víctimas que denunciaban. La diferencia era que ella no estaba aquí para pedirlo. Juliana había desaparecido estando cerca de cumplir diecinueve años. Se había matriculado para estudiar Biología, tenía su pequeño negocio de productos naturales y –quizá fue eso lo que llamó mi atención– pertenecía a una iglesia evangélica de tinte pentecostal. Amaba cantar en el grupo de alabanza, pero, por sobre todo, amaba a Dios.

Durante la investigación hubo muchos documentos, como cuadernos, diarios, versiones y fotografías, que me permitieron conocerla sin haberla visto nunca. Toda la investigación y las pericias técnicas y sociales realizadas por seis años no me llevaron a otro lugar más que a la iglesia a la que un mes antes Juliana, a pesar de que la quería, había decidido abandonar junto con toda su familia.

Juliana llegó a la iglesia Oasis de Esperanza cuando tenía diez años y desde ahí creció en medio de células, cultos, retiros, ministerios, oraciones y alabanzas. Su fe se desarrolló en esta iglesia cuya estructura pastoral y administrativa descansaba en la familia pastoral. El pastor principal y su esposa eran los únicos pastores ordenados y autorizados por su denominación, sin embargo, la autoridad estaba centrada únicamente en él. Durante la investigación, uno de los peritos llegó a calificarlo, por su jerarquía y poder de decisión sobre toda la familia y comunidad, como '*el patriarca*'. Tenía tres hijos hombres y una mujer, aunque su hija nunca sobresalió ni se destacó en la iglesia. Dos de sus hijos ejercían el copastorado: uno sobre el ministerio de jóvenes y el otro sobre el ministerio de alabanza. La esposa de uno de ellos, la tesorera de la iglesia, mientras que la otra esposa era la líder del grupo de danza. El pastor principal, un hombre de la tercera edad, era la autoridad máxima, ya que por él pasaban todas las decisiones; tenía el control absoluto sobre la congregación. Juliana creció física y espiritualmente creyendo que un pastor es el mediador entre Dios y el creyente, pues solo a él se le revela. Ella sabía que los pastores tienen visiones a través de las cuales Dios da a conocer su voluntad. En el caso del pastor principal de la iglesia, él mismo creía ser un referente moral y así se proyectaba, lo que lo facultaba ante la congregación para decidir qué era lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto. Juliana pasó los años de su adolescencia y juventud en el minis-

terio de jóvenes pastoreada por el pastor Jonathan, un ingeniero en sistemas que, en el momento de la desaparición de Juliana, tenía treinta y dos años y estaba casado. En el ministerio de alabanza, Juliana se encontraba bajo la autoridad del otro copastor, el hermano de Jonathan, quien era soltero. A Juliana le gustaba cantar y sentía que cuando cantaba en el grupo de alabanza se conectaba con Dios.

Cuando cualquiera de los pastores –aunque principalmente Jonathan– detectaban que Juliana hacía algo que no les había consultado o que, a su parecer, eran cosas con las cuales “Dios” no estaría de acuerdo (como tener novios mayores, o que no iban o no pertenecían a la iglesia, o quedarse días de más visitando a su papá en Loja, una ciudad cerca de la frontera con Perú), le reprochaban su actitud y le impedían cantar en el grupo, hasta que ella reconociese su falta y les pidiese perdón. Esta ‘disciplina’ la devastaba, pero aceptaba su error, pedía perdón y omitía hacer las cosas que les molestaban a los pastores, con el objeto de estar bien con ellos y Dios, para poder cantar.

La situación de intromisión de Jonathan en su vida llegó al clímax cuando, de forma directa, le manifestó que irse a la Argentina a estudiar era algo que Dios no aprobaba. Esto sucedió mientras surgía en Facebook un supuesto pastor psicólogo que tenía el “*don de la revelación*”. Era un tal Juan Solano, que, en verdad, era un perfil falso de Jonathan. Juan Solano le dijo lo mismo que el pastor Jonathan: irse a Argentina no venía de Dios; irse sería rebelarse contra Dios. Este personaje manipulador con el nombre de Juan Solano –el pastor virtual– le dijo que Dios le había revelado que Juliana debía casarse con un pastor. A Juliana esto le pareció extraño, pues Dios a ella no le había revelado esto, pero fue más extraño cuando Jonathan le afirmó a Juliana que él había recibido la revelación de que debía casarse con Israel, su hermano, el pastor de alabanza. Desde ahí, las continuas in-

sinuaciones y órdenes “espirituales” que recibía, comenzaron a incomodarla y molestarla. Esto se manifiesta en los chats que se encontraron en la pericia informática forense, la cual estableció que Juliana, de forma fuerte y terminante, le dijo a Juan Solano que ya no le volviese mencionar esta supuesta revelación, porque ella no sentía absolutamente nada por Israel y que, si insistía, ella dejaría de conversar con él.

El continuo acoso y restricciones sobre su vida personal hicieron que Juliana tomara la difícil decisión de salir de la iglesia que tanto amaba e irse con toda su familia a una nueva iglesia. La familia comunicó su decisión de forma pública y se marchó. Mientras tanto, Juan Solano, a través de mensajes y versículos bíblicos, le decía a Juliana que haber abandonado a la iglesia era una maldición, para ello, utilizaba citas bíblicas, como (Proverbios 1:28-30): *“Entonces me llamarán, y no responderé; Me buscarán de mañana, y no me hallarán. Por cuanto aborrecieron la sabiduría, Y no escogieron el temor de Jehová, Ni quisieron mi consejo, Y menospreciaron toda reprensión mía”*. Los diarios y anotaciones mostraron que Juliana era una jovencita que amaba profundamente a Dios. Su vida giraba en torno a sentirse aceptada por Dios, sentir que era lo suficientemente correcta, lo suficientemente santa y obediente a Dios y por ende a sus pastores, por lo que estas maldiciones y recriminaciones la lastimaban en lo profundo de su ser. La autopsia psicológica puso en evidencia que la espiritualidad de Juliana se convirtió en un factor de vulnerabilidad que la puso en riesgo.

Sumado a ello se pudo percibir en los chats entre Juliana y Juan Solano, así como en los chats entre Juliana y Jonathan, que su manejo de los textos bíblicos era literalista, sin análisis histórico; eran versículos sacados en muchos casos de contexto, cerceados para inducir y manipular, a través de las ‘consejerías’, las decisiones y la vida de Juliana. La trabajadora social del caso

estableció, justamente, la influencia determinante de los pastores en la vida de Juliana. Yo podría seguir hablando de las múltiples pruebas en este caso, pero me he enfocado en profundizar en aquellas que corresponden al contexto evangélico y eclesial. Juliana marcó el quehacer evangélico porque, con su muerte, evidenció el abuso pastoral que existe en todas las esferas, no solo por el acoso y la intromisión en su vida, sino además porque la administración de la iglesia recae sobre la familia pastoral. A pesar de la enorme responsabilidad que lleva esta familia pastoral, la denominación a la que pertenecen no mantenía procesos de control de la iglesia, ni de rendición de cuentas del manejo económico y mucho menos pastoral. Sumado a ello, a la madre de Juliana los organismos evangélicos de Quito y Guayaquil nunca le dieron respuestas o apoyo, ni antes ni después del juicio; al contrario, defendieron – y aún lo hacen– la inocencia del presunto ‘ungido de Dios’.

Juliana representa a muchas mujeres que hoy mismo se encuentran en nuestras iglesias buscando a Dios en donde no pueden hallarlo. Es ahí que yo me pregunto: ¿cómo están las doctrinas de estas iglesias?; los liderazgos y pastorados, ¿cómo están ejerciendo sus ministerios? El caso de Juliana Campoverde buscó, desde siempre, luz y verdad sobre su desaparición. Su muerte nos confronta a ver realidades que han sido silenciadas por muchos hombres y muchas mujeres, secretos que las iglesias prefieren tapar para no afectar el testimonio de la iglesia ni el de los ungidos. Sin embargo, estos susurros son cada vez más fuertes y están rompiendo el silencio. El pastorado en una comunidad eclesial es una posición de poder de la que muchos han abusado de múltiples maneras. No pretendo, con mi testimonio y mi denuncia, desmerecer la labor de buenos hombres y mujeres, sin embargo, el mismo Jesús advirtió que debemos tener cuidados de los lobos que se visten de ovejas.

Mi trabajo ha incomodado a ciertos pastores y organizaciones paraeclesialísticas –hay que reconocerlo, por mucho que duela– y, aunque he sentido señalamientos y persecución de muchos, jamás mi afán ha sido lesionar el testimonio o buen nombre de nadie. Lo que me ha movido ha sido un infinito deseo de restituir derechos a una madre y una familia que llevan años buscando y que merecen verdad y justicia. La justicia humana será siempre limitada, fría e imperfecta, pero es aquí donde centro mis esperanzas, pues Dios, que es un Juez Justo, traerá verdad, justicia y reparación, la cual será agradable y perfecta.

Quiero agradecer por todo este tiempo de trabajo a mi familia, a mi esposo y a mis hijas, que no solo fueron un soporte y contención, sino además fueron la provisión de Dios animándome cuando las fuerzas decaían; y las oraciones de muchas hermanas, amigas, iglesias enteras, pastores y líderes que respaldaban cada paso avanzado. No quisiera poner nombres porque temo caer en un injusto olvido pero llevo en mi corazón cada rostro, cada mano, cada abrazo. Durante toda mi vida de operadora de justicia le he pedido a Dios –que lo sabe y conoce todo– que bendiga a todas las personas que hacen posible que la justicia llegue a quienes claman por ella.

Entre tanto, animo a todas y todos a seguir los pasos de nuestro querido Maestro, quien no calló ante las injusticias, quien protegió y ayudó a las y los más vulnerables y excluidos de su época, quien nos mandó a buscar el Reino y su Justicia. Este mandato no es renunciable ni tampoco opcional. Por último quiero dedicarle este testimonio a Juliana y su familia, quienes representan a todas aquellas víctimas que siguen esperando y alzando su voz en los juzgados y tribunales esperando por justicia y reparación, anhelando que el sistema judicial pueda traer paz y reparación integral.

Debates actuales

Revolución Dule Tiene rostro de niña, tiene rostro de mujer

Jocabed R. Solano Miselis¹



Nunca olvidaremos este sonido. El sonido del *morbeb* (caracol) de un 25 de febrero de 1925. Rostros pintados con *nisar* (achiote), en señal de lucha. Los *urigan* (guerreros *gunadule*), estaban listos para defender nuestra identidad. ¿Cómo olvidar aquel día de febrero de 1925, cuando nuestras abuelas y abuelos resistieron a las amenazas del gobierno colonial de arrebatar nos lo que por siglos habíamos cuidado: nuestra dignidad?

En un lugar oscuro en una comunidad *gunadule*, se escucha la voz de un policía: “*No hablen en su lengua, no se vistan con mola (arte y blusa que usa la mujer gunadule), no practiquen sus ceremonias. ¡Es hora de que el salvaje sea civilizado!*”. Pero justo a esa misma hora se escuchan otras voces que decían: “*Es tiempo de recordar nuestros relatos, los de aquellos guerreros que desde la época de la conquista han luchado por conservar nuestra identidad*”.

¹ Teóloga indígena de la nación *gunadule*, Panamá. Su formación está enraizada desde la cosmovivencia del ser *gunadule* en diálogo con los otros mundos con los cuales ha cosmoexistido. Desde niña su familia y ella vivieron y sirvieron desde la fe cristiana y la identidad *gunadule* en una comunidad *guna* en la ciudad de Panamá. Actualmente es directora de *Memoria Indígena* y está por titularse en Maestría sobre Estudios Teológicos Interdisciplinarios para la Misión Integral, en CETI Continental (Comunidad de Estudios Teológicos Interdisciplinarios).

Y mientras los hombres se preparaban para la batalla, en una choza *gunadule*, una niña de once años confeccionaba la bandera de la revolución dule. ¿Quién se imaginaría que el arte de esta niña, sería el símbolo emblemático de la lucha de la nación *gunadule*? Mientras las mujeres y los hombres gritaban: “¡Que viva la revolución dule de 1925! ¡Waga Ebingili!”, María Colman gritaba en su mente y corazón a través de su arte “¡Que viva ese día, el día que jamás olvidaremos!” Aquella niña se unió al canto de nuestras abuelas y abuelos, para recordarnos que nuestra Revolución Dule también tiene rostro de niña, tiene rostro de mujer.

SOMOS AGUA

Canta la aldea guna
 “Somos agua” canta la poetisa mayor
 Nacimos del agua.
 La Tierra está cubierta de agua
 Nuestro cuerpo está cubierto de agua

“Agua somos”

Canta la aldea guna
 La mamá en el vientre le canta a la bebé somos agua.
 En el vientre el agua y nosotras somos una.
 Llevamos en la sangre el agua.
 Ciclos de respiración.
 Las raíces extraen agua del suelo, las hojas la liberan en la atmósfera, transformándola en vapor.

Nuestras hermanas mayores
Los árboles nos dan el agua para respirar.
Las abuelas cantan “Somos agua”.

Nació la niña y las parteras la tomaron en sus manos.
Ellas cantan el rito del agua.
Salud total al cuerpo de la niña.

Cuando las abuelas cantan “Somos agua”,
El cielo habla, el trueno nos da la señal.

La lluvia es el principio o final del ciclo del agua.
Bendita agua que da vida.
El mundo guna está rodeado del mundo de la lluvia.
Son los bosques quienes producen oxígeno en esta nuestra morada Nabgwana (La Tierra)

“Agua somos todos”

Venimos del agua
Vivimos del agua
Agua cuando estamos en el vientre
Agua cuando nacemos
Agua cuando nos aseamos
Agua cuando comemos
Agua para beber
Agua para limpiar nuestras manos

Y en tiempo de crisis por la COVID-19 en nuestra aldea, que es el mundo, recordamos lo importante que es el agua.

“Agua somos todos”
Agua que sana, agua que trae salud.

El misterio del agua.
Porque del agua venimos
Dios nos creó con la música del agua
Entrelazados con el líquido de la Vida.

La aldea que es nuestro mundo canta:
“Somos agua”

Reflexiones pastorales sobre el aporte de las hermenéuticas de género como herramientas de construcción y transformación comunitaria¹



Izani Bruch²

*“El Reino de Dios es una desconstrucción
de los reinos de este mundo”*
Catherine Keller

En mi formación teológica y práctica pastoral, me dejé inspirar por la teología feminista y su propuesta hermenéutica. Al principio orientada por la crítica hacia el uso de las interpretaciones de las narrativas bíblicas y su poder sobre la vida de las mujeres y sobre su participación en la vida comunitaria eclesial. El feminismo, en especial la teología feminista, me permitió

¹ La autora autorizó a publicar nuevamente este artículo antes publicado en *Teología en Comunidad* (Revista de Estudios Teológicos y Pastorales) No. 23, de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

² Es brasileña, vive en Chile desde 1992. Actualmente es pastora de la congregación El Buen Samaritano de la IELCH y obispa con militancia feminista en la Iglesia Evangélica Luterana en Chile. Fue ordenada en el ministerio pastoral en 2002. Es licenciada en Teología y máster en Teología Práctica por la Escola Superior de Teologia (EST) de São Leopoldo, Brasil. Sus áreas de interés son la teología feminista, la poiménica y el diálogo ecuménico e interreligioso. Participa en diferentes espacios feministas y ecuménicos.

reconfigurar mi visión de mundo y de la iglesia, y así abrirme a perspectivas pastorales más humanas, con conciencia de mi situación y mi lugar como mujer en esta estructura patriarcal y androcéntrica.

Desde esta conciencia de mi lugar y del lugar de las mujeres en la historia del cristianismo, nació, en un primer momento de mi pastorado, la inquietud de abrir espacios para la plena participación de las mujeres y sus dones en la vida en comunidad.

Actualmente, desde una hermenéutica con perspectiva de género, busco cambiar y transformar la concepción de que la igualdad y la justicia de género han de ser alcanzadas solamente a través de leyes. Sin desconocer la importancia de leyes y políticas que nos ayuden a avanzar en la superación de las injusticias y desigualdades en la vida de las mujeres, considero necesario asumir desde mi lugar como pastora el desafío de desaprender y resignificar los modelos patriarcales comunitarios que hemos heredado, buscando una espiritualidad integradora, inclusiva y liberadora.

Mi interpretación sobre los aportes de las hermenéuticas de género, o de una hermenéutica desde la perspectiva de género, está limitada por mis propias búsquedas, experiencias y preguntas en torno a la justicia en las relaciones humanas y en las experiencias de vivencias comunitarias de la fe. El análisis de género requiere, como dice Ivone Gebara, *“reportarse al pasado, a lo menos a unos 25 años atrás, y al mismo tiempo tocar una problemática extremadamente actual”* (Gebara, 2010, p.16).

Atravesamos un momento crucial de nuestra historia como sociedad, como consecuencia de un largo camino de búsqueda por la justicia, en el cual la perspectiva de género ha sido fundamental. Este enfoque nos permite hacer visible la complejidad social, cultural, política y religiosa que existe en las relaciones humanas, en especial entre hombres y mujeres.

El concepto de ‘género’ se convirtió en una herramienta de interpretación de las relaciones humanas a partir de los años noventa. Su enfoque trajo a luz lo ignorado por las culturas patriarcales, que siempre han presentado una visión androcéntrica del mundo y, por ende, de la teología y de la iglesia. El análisis de género hace visibles las desigualdades históricas entre hombres y mujeres y las diferencias entre ambos construidas socialmente.

El patriarcado eclesiástico no solo ha callado frente a estas diferentes causas de injusticias en la vida de las mujeres, sino también ha fomentado y justificado la opresión de las mujeres y de las personas LGBTIQ con el uso de textos bíblicos escritos en otras culturas y en otros contextos específicos. De ahí la importancia de leer y releer nuestros textos sagrados desde una hermenéutica con perspectiva de género, pues esta consiste en develar las bases que sustentan la producción de la injusticia en las relaciones humanas, en especial en las relaciones entre lo masculino y lo femenino. Elisabeth Schüssler Fiorenza señala sobre la categoría de género:

“(...) no se limita a las diferencias sexuales dualistas, sino que también determina la relación de poder entre los sexos. El ‘hombre’ es el ser humano paradigmático que es el centro de las sociedades, culturas y religiones androcéntricas; la mujer es el otro”. (Schüssler Fiorenza, 2009, p.132.)

Por ello, las hermenéuticas desde la perspectiva de género son de vital importancia para repensar y para imaginar nuevos modelos de comunidad de fe y también de cómo vivir nuevas relaciones basadas sobre la justicia y equidad.

La mujer siempre ha sido ‘el otro’ en la sociedad y en los espacios comunitarios eclesiales. Nuestras comunidades, nuestras iglesias, históricamente han sido pensadas y construidas a par-

tir de una visión androcéntrica, que coloca lo masculino en el centro y ese pasa a ser el patrón, la medida de todo; aunque la mayoría de las personas que participan y sustentan la vida comunitaria son mujeres.

El género masculino es superior lingüísticamente y socialmente, como menciona Elisabeth Schüssler Fiorenza: “*Es el sustantivo activo, fuerte y eficaz, mientras que el género femenino son particularmente palabras bonitas y agradables*”. (Schüssler Fiorenza, 2009, p.132)

Antes de hablar precisamente de los aportes de las hermenéuticas de género en la deconstrucción de los modelos patriarcales de comunidades de fe, presentaré algunas consideraciones sobre el concepto de ‘*género*’, buscando deconstruir la comprensión de que hablar de ‘género’ es lo mismo que hablar de ‘mujer/mujeres’. Cuando hablamos de la teoría de género, referimos a la idea de que lo femenino y lo masculino, los roles atribuidos a cada sexo, no son naturales o biológicos, sino más bien son construcciones socio-culturales, que se han transformado en diferencias y roles que generan desigualdad social, política, y religiosa, y vulneración de derechos en la vida de las mujeres y niñas.

Simone de Beauvoir, en su libro *El segundo sexo*, señala: “*No se nace mujer; se llega a serlo*” (1981, p. 247). Las hermenéuticas de género son el resultado de la teoría de género, que proviene de la comprensión y visión feminista del mundo y de la vida. El género es una categoría de análisis que permite al feminismo avanzar en otras dimensiones y niveles que cuestionan los mecanismos de poder patriarcal y de sus discursos que buscan legitimar la dominación sobre la vida de mujeres y hombres.

Las hermenéuticas de género nos aportan una visión amplia y diversa sobre las demandas y los roles asignados históricamente en torno al sexo. Vistos estos elementos, reafirmamos la necesidad de traer la hermenéutica bíblica con perspectiva de

género a nuestras comunidades de fe para deconstruir estos roles históricos. La Biblia es para nosotros/nosotras/nosotres la guía para nuestras vidas, para vivir nuestra espiritualidad y para construir comunidades.

En lo pastoral a menudo nos preguntamos qué hacer con ciertos relatos bíblicos patriarcales, que no solo limitan el actuar de las mujeres, sino también la excluyen de la vida comunitaria. Cómo leer y entender las contradicciones de las cartas paulinas, que en una carta señalan que las mujeres deben guardar silencio en la congregación, pues no les está permitido hablar (1 Co 14,34), y en otros las reconocen como compañeras de misión (Romanos 16,1-16).

Sabemos que hubo participación de mujeres en el movimiento de Jesús, hubo mujeres discípulas de Jesús (Mt 27,55, Mc 15,41), que fueron las primeras testigos de la resurrección (Mc 16,9, Mt 28,1s, Lc 24,1s, Juan 20). Nos preguntamos: ¿por qué los relatos no incluyen ninguna mujer en el círculo de los doce?, ¿por qué parece, y se enseña, que solo los hombres tienen la vocación y son llamados por Jesús?

Los evangelistas saben que las mujeres fueron las primeras testigos de la resurrección, pero, para ellos, los verdaderos testigos son hombres. Por ejemplo, en Marcos 14,3-9, nos es narrada la historia de la mujer que ungió a Jesús, proclamándolo como el Cristo; en el versículo 9, se nos dice que ella será recordada en cualquier lugar del mundo donde se anuncie la buena noticia, ya que se hablará de lo que ella hizo. Sin embargo, no sabemos nada sobre ella, ni su nombre. Su memoria fue olvidada por el evangelista.

A través de las contradicciones de los textos bíblicos, de la invisibilización y de los silencios podemos darnos cuenta que estamos frente a una problemática de género. Y es aquí, donde las hermenéuticas de género, a partir de la hermenéutica feminista

de la sospecha, nos llevan a preguntar por el contexto y cultura en que fueron escritos tanto el AT como el NT. ¿Cuáles eran las conductas de las sociedades presentes en el texto bíblico? ¿Cuáles eran los roles designados para los hombres y mujeres? ¿Qué leyes existían?

Irene Foulkes (2014), en un video sobre la hermenéutica bíblica con perspectiva de género, señala que *“las escrituras se encarnarán en estas sociedades”*, y con esto, *“se vistieron con las características de estas sociedades, inclusive con sus dogmas de género”*.

En este sentido, en su artículo *Cómo leer la Biblia con perspectiva de género*, Irene Foulkes (s.f.) comenta:

“Hace falta no solo una lectura de clase sino también de género. ¿Cómo eran las relaciones de poder entre hombres y mujeres en la sociedad de Corinto? ¿Podían participar juntos en actividades económicas, sociales o religiosas? ¿Cuáles eran las normas para su interacción en público y en privado? ¿Eran distintas esas relaciones en las diferentes clases socio-económicas? Por ejemplo, una mujer de la gran masa de pobres, ¿tenía ella más capacidad de autodeterminación que una mujer de la oligarquía? La población esclava representaba entre un 35% y un 50% de todos los habitantes de la ciudad. ¿Cómo era la vida de las mujeres esclavas?”

Desde la comprensión de la autora:

“Para una lectura adecuada de los libros de la Biblia es imprescindible buscar respuestas a preguntas como estas. Si no lo hacemos, hacemos violencia al carácter mismo de la Biblia, que no es un libro caído del cielo, sino una colección de documentos que dan testimonio de la experiencia de Dios que tuvieron, en primer lugar, los antiguos hebreos y luego, en la era cristiana, hombres y mujeres de otras culturas y etnias”. (Foulkes, s.f.)

Es evidente que las hermenéuticas de género son herramientas importantes que nos permiten deconstruir, despojarnos de modelos de relaciones opresivas justificadas como voluntad o palabra de Dios. Además, nos ayudan a discernir lo que es transformado y lo que permanece como fundamento en la lectura o relectura del texto sagrado y en la construcción de nuevas maneras de relacionarnos y ser comunidad. El aporte de las hermenéuticas de género no se restringe a la interpretación de los textos bíblicos, sino también en la interpretación de nuestros modelos eclesiales, de nuestros símbolos, de nuestro espacio, de nuestra historia, de nuestras imágenes de Dios, de nuestra corporalidad. Es una herramienta que abre un proceso de transformación de la comunidad de fe hacia la búsqueda de hacer posible que acontezcan señales del Reino de Dios en medio nuestro.

Desde mi propia experiencia pastoral, las hermenéuticas de género promueven la conversión de la comunidad hacia la construcción de una sociedad y de una iglesia más justa y libre de tantos prejuicios hacia lo diferente. Nos ayudan a interpretar nuestro mundo, también, otros mundos y realidades humanas. Las hermenéuticas de género nos ayudan como discípulos/discípulas a recoger e interpretar los signos de nuestro tiempo y nos abren nuevos caminos para fortalecer lo comunitario, así como para pensar nuevas estrategias de resistencia y esperanza frente a la complejidad e incertidumbre que viven nuestros pueblos.

Nuestro contexto político, social, económico, religioso y cultural sigue marcado por el patriarcalismo, sostenido tristemente por un cristianismo patriarcal, que vulnera y niega el derecho a la igualdad de todas las personas. Hay quienes sostienen que ya hemos superado las injusticias históricas del patriarcado, que ya no existe una dominación de lo masculino sobre lo femenino. Personalmente pienso que no es así. Lo ocurrido en la marcha por el aborto libre, seguro y gratuito el jueves 26 de julio de 2018

en Santiago es el reflejo del patriarcado cristalizado en nuestra sociedad, por ende, de nuestras iglesias, en especial de nuestras iglesias evangélicas.

Es nuestra esperanza que el contexto que estamos viviendo, a partir del Mayo feminista u Ola Feminista, haga florecer una nueva sociedad y nuevos modelos de comunidad. El movimiento estudiantil feminista logró abrir fisuras en el patriarcalismo chileno; no sabemos cuáles serán los reales alcances de sus demandas, pero celebramos la incomodidad producida por este movimiento en nuestros diferentes espacios. Celebro que en mi comunidad de fe, por ejemplo, la violencia y el lenguaje inclusivo y no sexista sean temas de diálogo comunitario. Celebro que los hombres se estén cuestionando sus lugares de privilegio, que se estén permitiendo expresar sus emociones y preguntándose si es posible vivir como hombres de manera distinta en este mundo.

Por un lado, celebramos la apertura de estos nuevos caminos, pero también nos preocupa la complejidad, la polarización y fragmentaciones que vivimos como sociedad. Deberían preocuparnos las crecientes alianzas en nuestros países del conservadurismo político con el fundamentalismo religioso, pues estas sustentan y justifican el machismo, la xenofobia, el racismo y la exclusión, tanto en la sociedad como en el interior del ámbito eclesiástico, con una fuerte negación a reconocer la igualdad y la diversidad como valores del Evangelio.

En este contexto de polarización social, pregunto: ¿cuál es el rol de nuestras iglesias protestantes evangélicas, herederas de una teología de la gracia y misericordia que tiene como núcleo ético del evangelio el amor al prójimo y prójima?, ¿cómo transformar nuestras comunidades en espacios de resistencia política y esperanza a partir de la misericordia? (Mt 25,31-46). Las hermenéuticas de género pueden ser un gran aporte para repensar nuestro lugar y nuestro rol como comunidades de fe. Una pasto-

ral enfocada desde la mirada de género requiere mucha paciencia y persistencia, pues implica considerar la complejidad de las relaciones humanas y un trabajo de largo tiempo.

En Brasil hay un dicho que dice: *“Agua mole em pedra dura bate, bate até que fura”* (agua suave golpea duro en la piedra, golpea hasta que hace un hoyo). El camino solo se hace caminando. Desde nuestra experiencia afirmamos que hay que seguir porfiando, como el agua que golpea en la piedra, hasta que se logre mover, romper, con tantas piedras que están petrificadas en nuestras comunidades por el patriarcalismo. Piedras que construyen barreras y fronteras en lo comunitario, transformando la comunidad de fe a veces en un espacio excluyente y de opresión.

El desafío es atreverse a transitar desde una interpretación androcéntrica hacia una interpretación que haga aparecer toda la experiencia humana, proceso que pasa por detectar el patriarcado, deconstruir sus múltiples expresiones, y buscar nuevos modelos que promuevan transformaciones en la iglesia y la sociedad. La Biblia ha servido para justificar la opresión y marginación, pero también ha servido para encontrar caminos de liberación, para animar y apoyar diferentes luchas por la igualdad y la justicia que nos permiten celebrar que a partir de nuestro bautismo, como señala el Apóstol Pablo, somos revestidos y revestidas de Cristo y *“ya no importa el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque unidos a Cristo Jesús, todos y todas somos uno y una en Cristo Jesús”* (Gl 3,26-28).

BIBLIOGRAFÍA

Bíblica Virtual (Productor). (2014) *La hermenéutica bíblica en perspectiva de género*. [YouTube]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=8STpFyKAlBA>

- De Beauvoir, S. (1981). *El segundo sexo*. Madrid: Aguilar.
- Foulkes, I (s.f.). *Cómo leer la Biblia desde la perspectiva de género*. Recuperado de: http://www.geocities.ws/rebilac_coordcont/foulkes.html
- (2014) La hermenéutica bíblica en perspectiva de género. Video. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=8STpFyKAlBA>
- Gebara, I. (2010). *Vulnerabilidade, justiça e feminismos: antologia de textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.
- Schüssler Fiorenza, E. (2009). *Caminhos de sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.
- Sociedades Bíblicas Unidas. (2001). *La Biblia de Estudio. Dios Habla Hoy*. Impreso en Brasil.

***Mea culpa:* ecos de las teologías feministas para una lectura bastarda del discurso de la obesidad**



Izchel A. Cosío Barroso¹

Introducción

Resulta fundamental apuntar que las reflexiones que se presentan aquí forman parte de una investigación doctoral en proceso, cuyas preguntas versan sobre cómo se encarna la obesidad en personas que sean diagnosticadas con ese padecimiento y vivan en la Ciudad de México (CDMX), es decir, cómo socialmente se acepta, se asimila y se reproduce la patologización de los cuerpos gordos, así como qué efectos tiene su materialización. Dicha investigación se adscribe al programa del doctorado en Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana, campus CDMX.

Así, este escrito deviene de una inesperada, pero increíble y muy agradecida, invitación a participar en el Encuentro TEPA-

¹ Doctorante del programa Estudios Críticos de Género (Universidad Iberoamericana), maestra en Antropología y Desarrollo (Universidad de Chile), licenciada en Antropología Social (Escuela Nacional de Antropología e Historia); cuenta con tres diplomados: Estudios del Cuerpo, Formación Docente, y Diseño y Evaluación de Secuencias Didácticas. Es profesora de Educación Continua en la Universidad del Claustro de Sor Juana y desde 2010 colabora en el Instituto Nacional de Salud Pública. Forma parte de las redes de investigación CUERPO EN RED, CONACyT y RENISCE-UNAM. Sus áreas de interés son: cuerpo, corporalidades, gordura, género, feminismos, emociones. Es practicante *amateur* de yoga y taichi.

LI 2019, organizado por la Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas (TEPALI), cuyo marco temático fue la pertinencia de las teologías feministas y su incidencia política ante el avance de los fundamentalismos religiosos. Por lo tanto, el propósito fue explorar la noción de culpa como una experiencia emocional asociada a la patologización de los cuerpos gordos desde los aportes de las teologías feministas, con especial énfasis desde la teología indecente y algunos aportes conceptuales de los *fat studies*.²

Un breve aunque necesario contexto sobre obesidad en México

Organismos de salud internacionales (Organización Mundial de la Salud, Organización Panamericana de la Salud), y nacionales (Secretaría de Salud, Instituto Nacional de Salud Pública), han definido la obesidad como una acumulación anormal o excesiva de grasa en el cuerpo que puede resultar perjudicial, un desbalance energético entre consumo y gasto de calorías por consumo excesivo de comida y/o de alimentos ricos en grasas; aunque en años recientes también se dijo que influye la constitución genética para su desarrollo (OMS, 2020; SSA-INSP-INEGI, 2019). Asimismo, según estos organismos, la obesidad es una enfermedad que de algún modo se convierte en factor de riesgo, pues su pre-

² Traducidos al español como “*estudios de la gordura o de la grasa*” y también como “*estudios de peso crítico*” (Lupton, 2016). Para este artículo utilizaré el término en inglés, atendiendo sus traducciones al español. Cabe señalar que de acuerdo con Laura Contrera, Nicolás Cuello (2016) y Deborah Lupton (2016), los *fat studies* son un campo en construcción que combina perspectivas y métodos de investigación de las humanidades y de las ciencias sociales de tradición feminista, de género y *queer*, que atienden aspectos geográficos, sociales, culturales, históricos y políticos de las formas en que se describe y trata la obesidad y la gordura en tanto categorías analíticas.

sencia incrementa la probabilidad de desarrollar enfermedades crónicas no transmisibles como diabetes, hipertensión, padecimientos cardiovasculares y ciertos cánceres (OMS, 2020; SSA-INSP-INEGI, 2019). De acuerdo a Teresa Shamah, “en el año 2016, habían 340 millones de niños y adolescentes y 1 900 millones de adultos con sobrepeso u obesidad” (2019, p.853).

Lo anterior ha dado pauta a asegurar que actualmente se vive una epidemia de obesidad. Se asevera que aproximadamente el 25% de la población de América Latina vive con obesidad, siendo México el país que presenta la mayor prevalencia en la región (Dávila *et al.*, 2015). De acuerdo a la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición (ENSANUT) 2018, en México, el porcentaje de adultos de veinte años y más con sobrepeso y obesidad fue de 75.2% (39.1% sobrepeso y 36.1% obesidad), lo cual representa un incremento de cerca del 4% respecto a 2012 (71.3%). Con respecto al 2016, también se observa un aumento de sobrepeso y obesidad en las mujeres (76.8%) frente a los hombres (73%) (SSA-INSP-INEGI, 2019).

Al parecer, los contextos urbanos mantienen una mayor prevalencia combinada (sobrepeso y obesidad), como es el caso de la CDMX, la cual ha llegado a ser señalada como uno de los mayores ambientes obesogénicos en el mundo (Martínez, 2017; UCL, 2015), es decir, la CDMX se considera un entorno que presenta publicidad sostenida de productos industrializados y procesados, comida rápida de bajo costo y disponibilidad de alimentos con alto contenido de grasa y azúcar, lo cual se considera que condiciona y favorece la elección de las personas frente a alimentos catalogados como no saludables (Martínez, 2017).

Por lo anterior, el gobierno mexicano, a través de sus instituciones, junto con un sector académico³ y algunas organizaciones

³ Se entiende por comunidades científicas aquellos grupos conformados por personas con perfiles de nutrición, medicina, psicología, entre otros, y adscritos a universi-

de la sociedad civil⁴, indican que es urgente combatir la epidemia de obesidad (Barquera, 2010).⁵ Incluso se han generado infinidad de estrategias sociopolíticas que incluyen diversos programas de prevención y atención a la población desde los servicios de salud, tal como la “Estrategia nacional para la prevención y el control del sobrepeso, la obesidad y la diabetes”⁶ (Secretaría de Salud, 2013).

Encarnar la obesidad: un objeto de estudio

Consuelo Chapela (2010) afirma que existen cambios y procesos que se presentan en el organismo humano, lo cual ha denominado “obesidad”, pero es necesario replantearse las maneras y modos en que ha llegado a constituirse como un problema social (Gracia, 2011), sostenido en México a partir de interpretaciones de ciertos agentes sociales que, mediante procesos de significación y resignificación, le han dado ese sentido problemático, específicamente de carácter peyorativo.

dades y/o centros de investigación en salud que han aportado lo que se nombra “evidencia suficiente y válida” sobre el tema de sobrepeso y obesidad.

⁴ La Alianza por la Salud Alimentaria conjunta asociaciones civiles, organizaciones sociales y profesionistas cuyo interés vinculante se dice que es combatir la epidemia de sobrepeso y obesidad en México a partir de lo que denominan una política integral. Para mayor información se puede visitar la página: <http://alianzasalud.org.mx/>

⁵ En abril del 2019 se llevó a cabo un simposio titulado “Tratar la obesidad con seriedad: de la evidencia sobre mecanismos fisiopatológicos a las políticas de salud multisectoriales integrales”, en la Academia Nacional de Medicina. En el simposio se enfatizó la necesidad de combatir lo que llaman epidemia de obesidad, a partir de un etiquetado de advertencia en alimentos y bebidas industrializadas, así como de aumentar los impuestos en alimentos y bebidas no saludables (Academia Nacional de Medicina, 2019).

⁶ El “Acuerdo nacional para la salud alimentaria. Estrategia contra el sobrepeso y la obesidad. Documento de difusión general” (ANSA) del año 2010 (Gobierno de México, 2010) destaca y constituye el antecedente de dicha estrategia, la cual se mantuvo vigente por lo menos hasta 2018.

Entre los agentes que menciona Chapela se encuentran “*agencias internacionales, la institución médica, la institución científica, los planificadores de salud, los servicios públicos o privados, la fuerza de trabajo en salud, la industria farmacéutica o alimentaria, los medios masivos de comunicación, las familias, los individuos u otros*” (2010, p.138).

En consecuencia, es posible decir que algunas de estas voces han adquirido mayor presencia, prestigio y validez que otras (Chapela, 2010), por lo tanto, se vislumbra necesario, primero, entender y estudiar la obesidad desde un posicionamiento que apueste por la complejidad. Segundo, que las explicaciones basadas en causas-efectos, como regularmente se presenta desde una perspectiva científica (medicina, genómica, nutrición, epidemiología, salud pública), atiendan las afecciones considerando la vida y las experiencias (carne) de las personas en la Ciudad de México por las características ya mencionadas, ya que el discurso de obesidad tiene una particular connotación urbana que se reconoce constitutiva del tema.

Con base en lo anterior, es fundamental atender la imbricación de ciencia y de teología sistémica específicamente a partir de la noción de culpa, pero tejerla a partir de una perspectiva feminista con tintes teológicos indecentes para desvelar la existencia de diversas lecturas y escrituras acerca de las corporalidades⁷ gordas, actualmente nombradas, desde el discurso tecnocientífico⁸ como “obesas”.

⁷ De acuerdo con Elsa Muñiz, para estudiar al cuerpo es necesario observarlo a partir de la ‘corporalidad’, “*una construcción fluida y diferenciada, lugar de potencial más que de algo dado. Esta teoría de la construcción corporal toma en cuenta no simplemente la diferencia sexual, también contempla las diferencias raciales, las de clase, las de capacidades, en conclusión, el contexto específico de la materialidad del cuerpo*” (2015, p.10).

⁸ Entiéndase ‘tecnociencia’ o ‘tecnocientífico’ como aquello que refiere a una ciencia al servicio del sistema económico capitalista, que no puede llevarse a cabo sin desarrollo tecnológico y que obedece a un orden de la élite corporativa (Comunicación Personal con Gabriela Méndez Cota, agosto-diciembre 2019, Clase Género y Globalización, Universidad Iberoamericana, CDMX).

Ecos de teologías feministas para lecturas híbridas bastardas del discurso tecnocientífico de la obesidad

“Todas las teorías políticas son teorías sexuales sostenidas por marcos teológicos” (Althaus-Reid, 2015, p.249). Esta frase de Marcella Althaus-Reid constituye una incitación a elucubrar una *“hibridación bastarda”* (Epps, 2008) entre discursos que versan sobre la obesidad, la culpa y los cuerpos gordos. Al respecto, habrá que recordar que el término *‘híbrido bastardo’* planteado por Brad Epps refiere a *“una especie de unión marcada por la desunión, una pareja lingüística fundamentalmente dispareja”* (2008, p.903), cuyo propósito es cambiar el orden mismo de la significación y *“pone[r] en circulación una serie de otras palabras, y otras formaciones vitales”* (2008, p.906).

Este es justo el sentido que tiene el proponer una hibridación bastarda entre los estudios de corte tecnocientífico, los teológico-indecentes y los *fat studies*, en tanto que todos representan un conjunto de teorías políticas y sexuales que se encuentran embebidas en un marco teológico que se descubre mediante los usos de la culpa y sobre los que se constituye el discurso tecnocientífico de obesidad.

La hibridación bastarda también requiere un lenguaje cons-truido desde la extrañeza de quienes son capaces de reflexionar acerca de sus propias condiciones de opresión y de escribir desde sus cuerpos subalternizados, así como lo hace la presente autora de este escrito a partir de la *‘per-versión’*, es decir, desde *“una interpretación distinta, más enraizada en la realidad que esas representaciones y parodias de la vida de las gentes que parecen extraídas de viñetas de textos coloniales”* (Althaus-Reid, 2015, p. 171), como a veces se presenta el discurso de la obesidad. Por lo tanto, existe el atrevimiento de proponer una lectura per-versa, esto es, una interpretación distinta sobre la configuración de las corporalidades

gordas en un tiempo en el que se ha declarado la “*guerra contra la grasa*” (Lupton, 2016) o el ya citado combate contra la obesidad.

Una hermenéutica indecente: obscena y viscosa

Hibridación bastarda y per-versión son dos categorías de pensamiento que se tejen a la perfección con la herramienta analítica de ‘*hermenéutica indecente*’ propuesta por Marcella Althaus-Reid (2015), ya que esta se define como el arte de señalar oscuridades, categorías retorcidas y detalles conflictivos que aparecen en desorden y con o sin persistencia, por lo tanto, la obscenidad sería su trasfondo. En este sentido, es posible decir que indecentar el discurso de obesidad implicaría aplicar un pensamiento categorial, caracterizado por la unión-desunión y lo parejo-disparejo no solamente de narrativas hegemónicas que brindan diversos entendidos sobre los cuerpos gordos, sino que explore otras dimensiones que no competen exclusivamente a su patologización.

Ahora bien, para Althaus-Reid (2015), la obscenidad en tanto trasfondo de la indecencia, es una categoría de visibilidad corporal que constituye una suerte de exposición de la carne sin medios de control, una corrupción frente a la integridad de la heteronormativización de la sociedad, una alteridad que descompone y despedaza lo que llama “*la grácil heterosexualidad*” (Althaus-Reid, 2015). Así, lo obsceno apelará al desorden de los procesos de naturalización de la teológica sexual y, por supuesto, de los procesos científicos, en favor de un énfasis de carácter corporal, puesto que el cuerpo sería el primer territorio de esa inscripción sexual y medio de liberación de la viscosidad.

La autora define la ‘*viscosidad*’ como el manto gelatinoso que moja las concepciones trascendentales dirigidas a negar el cuerpo y de las que la teología sistémica no puede limpiarse

suficientemente. En ese sentido, la viscosidad desvela la materialidad corporal y enfatiza la naturalización de la política anatómica, entendiendo a mujeres y hombres como categorías políticas y económicas, al igual que sus posiciones críticas respecto al binarismo y la configuración de lugares de opresión. Como ejemplo, la teóloga menciona el Cristo negro que descubre el racismo de un Cristo blanco; la “Crista” que abre las preguntas acerca de por qué frente al cuerpo desnudo de un Cristo mujer sigue fija la mirada heterosexual en la forma de sus senos, la juventud del cuerpo y lo que tiene de apetitoso sexualmente (Althaus-Reid, 2015). ¿Será entonces que la inexistencia de un Crist* gord* descubre la gordofobia de un* Crist* delgado, casi famélico, y desvela un cuerpo que parece solo poder encarnar un pecado moderno?

Quizá esta pregunta no pueda formularse bajo los mismos parámetros que las otras. Se entiende ‘gordofobia’:

“Como el conjunto de estereotipos, prejuicios y estigmas que asocian la gordura con características, hábitos y comportamientos, la mayoría considerados socialmente como negativos y que se encarnan en sujetas que somos excluidas al no cumplir con la normatividad corporal, que exige y privilegia la delgadez, al tiempo que genera desigualdades sustentadas en las corporalidades. A partir de una característica materializada en el cuerpo, nuestras vidas, hábitos y cada acto que realizamos son sometidos a juicio público, individual, institucional y social, buscando someternos a la normatividad corporal y al patrón de belleza” (Oyosa, 2017, p.1091).

Estos elementos que menciona Oyosa (2017), sin duda incitan a una lectura indecente sobre la gordura que hibrida el discurso tecnocientífico con la discusión del pecado y de la culpa como parte de una viscosidad corporal.

¡Qué más obsceno y viscoso que la gordura frente a una normocorporalidad⁹ divinizada!

Pero, ¿y qué culpa tiene la gorda?

Ute Seibert (2003) menciona que el término ‘*culpa*’ desde el ámbito religioso se ha construido en contraposición al erotismo, la felicidad y la realización de las mujeres, siendo así un instrumento de dominación, opresión y sufrimiento con particular orientación hacia las mujeres pobres y su placer (sexual). Esto pareciera que se extiende a todo aquello considerado femenino o feminizado, por lo que es posible encontrar atisbos de culpa entre aquellos sujetos que cuestionan la norma patriarcal considerada divina, o lo más cercano a dios, mediante prácticas corporales reconocidas como disidentes.

Frente a la desobediencia a la heteronormatividad, los sujetos reciben como castigo la subalternización de su existencia, de su hacer; reciben el rechazo social mediante el fortalecimiento “*de los juicios morales [que] intensifican la culpa, favorecen los chismes y el sentimiento de vergüenza*” (Machado; Mariz, 2008, p.216).

Parafraseando a Alejandra Oyosa (2017), en aras de un aparente “*bien común*” esos juicios marcan una superioridad moral que solo puede ser ilusoria por parte de quienes no se viven desde la subalternización corporal, en este caso de la gordura. Por lo que se constituye una moral gordofóbica que responsabiliza a las personas gordas de dejar de serlo, y se disfraza una dis-

⁹ El término ‘*normocorporalidad*’ ha sido trabajado en México por la investigadora feminista Alejandra Oyosa y refiere a “*las y los sujetos considerados ‘normales’ (sin gordura ni delgadez extrema) y que presupone el cumplimiento de la normatividad de los cuerpos, vinculado con una sana alimentación, realizar ejercicio y la búsqueda de la salud a partir de prácticas corporales establecidas por los discursos de la salud y de la estética*” (2017, p.1416).

crimación socialmente aceptada y necesaria bajo el manto de buenas intenciones.

En opinión de quien escribe, esa moral gordófoba es el síntoma de la culpa desde la tradición teológica sistémica, misma que por momentos incluso coloca a figuras famélicas como representantes de la iluminación o la divinización, convirtiendo el ser en algo etéreo, no material, no viscoso. Por lo tanto, senti-pensar la gordura y las corporalidades gordas se torna molesto e incómodo, pues se considera que el castigo de las personas gordas es vivirse desde la culpa como iniciación para la purificación de su pecado, el exceso. A esto se suma que en el contexto mexicano pensar en corporalidades gordas, más específicamente en sujet*s gord*s,¹⁰ implica cuestionar las marcas raciales negadas que laceran la cotidianidad corporal.

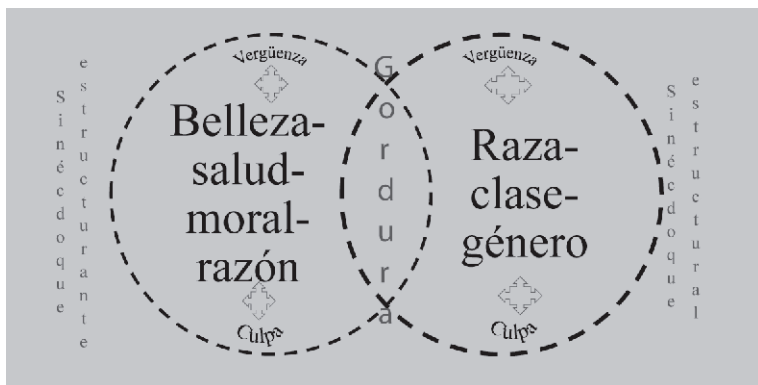
Por lo anterior, cuestionar la sinécdoque belleza-salud-moral-razón¹¹ es fundamental para pensar la gordura y su patologización, la obesidad (Cooper, 2010), puesto que tal es producto del ordenamiento de los “*sistemas distintivos de opresión*” (Hill, 1990), como son la racialización, la clase, la capacidad y el género. De hecho, desde una postura feminista antirracista, dicha sinécdoque no puede ser entendida en este contexto sino como una sinécdoque racializada. En consecuencia, es indispensable profundizar justamente en la forma en que se producen la(s) interconexión(es) de esa sinécdoque y cómo está(n) operando a partir de la suerte de acomodados como el que se presenta en la Figura 1.

¹⁰ Utilizaré un asterisco (*) siguiendo la idea del poema del mismo nombre escrito por Mauro Cabral (2009), respecto a que este representa una ruptura, no sólo lingüística, sino visual, ante la mirada de quien lee.

¹¹ Es importante mencionar que cada elemento que compone a lo que se denomina “sinécdoque” para este estudio, ha sido trabajado de manera separada o triádica (belleza-moral-salud) por diversas personas investigadores que se ciñen a la propuesta de los fat studies. Por ejemplo, para el tema de belleza, Amsterdam (2013) y Popenoe (2004), de salud Benalba (2018) de moral Oyosa (2017) y Piñeyro (2016), de razón Cuello y Morgan (2018).

Con base en dicha figura, también es posible identificar la necesidad de pensar la gordura/obesidad¹² como racializada, no solo porque esa racialización opera a partir de su asociación con situaciones de desventaja en la que se coloca a l*s sujet*s gord*s, sino también porque su rechazo (o combate) manifiesta claramente un entrecruzamiento de los sistemas de opresión estructurales que se encuentran racializados y que, por lo tanto, subalternizan a los sujetos. Entonces, la gordura, desde su patologización nombrada “obesidad”, estaría constituida por dos sinécdoques, una estructurante que está conformada por las nociones de belleza-moral-salud-razón y otra estructural de carácter interseccional, por raza-género-clase.

Figura 1. Elaboración propia. Sinécdoque de la corporalidad gorda desde una lógica teológica en clave feminista: mecanismo operativo mediante la culpa y la vergüenza



¹² En el orden social, la obesidad se significa como sinónimo de la gordura, motivo por el cual en adelante las utilizaré con una diagonal para referir que actualmente existe una vinculación que a veces también es enunciada así desde la experiencia de los sujetos, aun cuando no necesariamente estoy de acuerdo en que las categorías hagan referencia a lo mismo en todos sus campos semánticos.

Mientras los discursos tecnocientíficos anuncian que la obesidad es la apología corporal y manifiesta del sistema neoliberal, l*s sujet*s gord*s se enuncian como el síntoma de una culpabilización que debería focalizarse en análisis prolíficos acerca de la reestructuración global de la que forman parte las grandes industrias alimentaria y farmacéutica (Contrera y Cuello 2016), y no la viscosidad de las corporalidades gordas. Por lo tanto, l*s sujet*s gord*s han decidido reclamar el derecho a existir desde la obscenidad. No quieren ser prisioner*s de la culpa, pues solo se es culpable desde aquella mirada falocrática (androcéntrica y patriarcal), que les ha hecho coincidir con una lógica obesogénica¹³.

Sin embargo, la pregunta sigue siendo: ¿y qué culpa tiene la gorda?, ¿de qué es culpable la narrativa gorda que se plantea como un conjunto de “*resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*” (Cuello, 2016, p. 37)? Una de las respuestas podría ser que ha profanado el discurso médico y tecnocientífico de la obesidad, una narrativa por demás masculina en tanto atributo de (saber) poder¹⁴ que rige la configuración de los cuerpos y las corporalidades desde la noción de verdad, rechazando su diversidad desde las posibilidades de lo diverso, de lo femenino, en tanto atributo de opresión.

Mea culpa

Frente a la culpa existe la posibilidad de aferrarse al *performance* de la gorda “*sin vergüenza*”, casi como un acto obligado de resistencia, un tipo de desnudez de piel, por supuesto,

¹³ De acuerdo con Mabel Gracia la característica de un entorno obesogénico o lipó-fobo es que “[*implica una*] organización misma de una sociedad y en tanto que fruto de procesos históricos dinámicos y de amplio alcance” (2011, p. 25).

¹⁴ Comunicación Personal con Gabriela Méndez Cota, agosto-diciembre 2019, Clase Género y Globalización, Universidad Iberoamericana, CDMX.

pero cuya intención explícita sería la politización de lo prieto¹⁵ frente a la imbricación de las opresiones vividas y los privilegios que tal también ofrece. Se dice que la vergüenza permanece en quien es víctima, entonces, la autodefinición de “*sin vergüenza*” para las personas gordas es importante porque representa una condición de posibilidad para ejecutar una alteridad especular, así como una forma de configuración de subjetividad. Esto no como un reflejo ni alienación simbólica del falogocentrismo, sino como eso que no se conoce porque es imposible de devolver como un reflejo de lo que se ha construido como espejo racializado, blanqueado en la sociedad mexicana contemporánea.

Ya Patricia Hill Collins (2012) decía: “*Más que generar conciencia, el pensamiento feminista negro afirma, rearticula y proporciona un vehículo para expresar en público una conciencia que bastante a menudo ya existe... esta conciencia rearticulada aspira a estimular la resistencia*” (Hill, 2012, p.117). Para l*s sujet*s gord*s ser-en-el-mundo sin vergüenza, es una de las primeras y principales formas de resistencia política ante las reglas de blanquitud:

“Todo lo relativo a la “Raza Blanca”, construcción generada en términos históricos, sociales, políticos y culturales, y que, por tanto, no responde a causas biológicas o naturales. Su naturalización, en tanto identidad neutra y normativa, ha contribuido a perpetuar el privilegio Blanco desde una presunción de universalidad, entendiendo como Otrxs a to-dxs aquellxs que no se integran dentro del estándar euroblanco. Se entiende, por tanto, que lxs no-Blancxs poseen Raza, así como una serie de

¹⁵ Un lugar entre lo negro y lo indígena, con algo del mestizo blanqueado, pero que justamente desea renunciar a ese mestizaje como ideal de blanqueamiento y reivindicar los mestizajes que quedaron más abajo, es decir, los que tienden a la oscuridad, los que saltan atrás (Comunicación personal, Astrid Cuero, agosto-diciembre 2019, Seminario Feminismos Antirracistas, Colectivo Contranarrativas, CDMX).

especificidades inferiorizantes que de ella se derivan, mientras lxs Blancas son simplemente personas". (Dyer, 1997, como se cita en Benzi-dan, 2017, p.25).

Entonces, ser *n gord* sin-vergüenza es robar la palabra para explicarle a lo UNO¹⁶ lo que es incapaz de entender sin un parámetro avergonzante y culpabilizador mediado no solo por el discurso institucional de salud-enfermedad, sino religioso y colonizador.

Si la vasta literatura feminista con tintes teológicos apela al "*buen vivir-vivir bien*" (Varea; Zaragocin, 2017), también resulta pertinente preguntarse: ¿cómo l*s gord*s configuran también ese buen vivir?, ¿cuáles deberían ser sus características para que l*s gord*s seamos despojad*s del estigma y de la culpa?

Tal vez una posibilidad de ir configurando un buen vivir que considere a l*s sujet*s gord*s sea a través de las obscenidades como propone Marcella Althaus-Reid (2015). Al respecto, es necesario recordar que la autora se refiere al rompimiento del régimen heteronormativo mediante la visibilización del cuerpo, de la carne (o viscosidad), de las experiencias de sujet*s concret*s, por lo tanto propone tres obscenidades: la categoría bisexual, la resurrección del deseo y la resurrección desde abajo.

¹⁶ A decir de Luce Irigaray (2009), la mirada ha sido configurada en el orden de lo simbólico de lo masculino, lo UNO, como una unidad o entidad de medida, lo blanco, lo universal, lo que compete a la ciencia en tanto narrativa hegemónica; de esta manera, lo femenino se ha ubicado como un reflejo que ha sido descrito por esa mirada y, en consecuencia, se ha convertido en aquello imposible de conocer. Es necesario enfatizar que cuando hablo de '*masculino*' no estoy haciendo referencia a sujetos concretos o a hombres de carne y hueso, sino al ordenamiento simbólico del mundo que deviene en prácticas sociales concretas. Lo mismo aplicaría para el término '*femenino*'.

Obscenidad 1. Categoría bisexual

Para l*s gord*s la bisexualidad se torna una posibilidad concreta para experimentar la corporalidad mediante la desidentificación de la normocorporalidad femenina o masculina, tal como el caso del bi-Cristo que potencia la inestabilidad del pensamiento (Althaus-Reid, 2015) binarista, pero se sitúa desde la noción de dualidad para experimentar esos *“deseos invisibles que contravienen la visión normativa [heterosexual]”* con la potencia política de bisexualización (Arnes, 2019) al jugar con las normas anatómicas que se asignan a cuerpos socializados como hombres o como mujeres.

Obscenidad 2. Resurrección del deseo

Desde el entendido de Althaus-Reid (2015), esa resurrección no sería neutro-corporal, sino corpo-política, puesto que denuncia la naturalización del deseo patriarcal y recupera el concepto como experiencia situada, como fuerza viva y como espiritualidad material que requiere de la diversidad de posibilidades corporales para posicionar distintos significados acordes a su emergencia corporal desde la diversidad y desde la disidencia.

Obscenidad 3. Resurrección desde abajo.

“Todos vuelven porque vuelve su recuerdo a las gentes que guardan memoria de su lucha y hasta los cuerpos vuelven alguna vez” (Althaus-Reid, 2015, p.177). Para las experiencias que se construyen desde los márgenes, como aquellas de l*s sujet*s gord*s, esta resurrección implicaría ampliar las alternativas de existencia de cuerpos

posibles que se desmarquen de la metanarrativa de la obesidad, implicaría también volver a la experiencia encarnada. Un ejemplo material lo constituye el primer encuentro de activismos gordes del Abya Yala y la Diáspora Africana en el 2019, organizado por la Colectiva Gordas Sin Chaqueta, llevado a cabo en Bogotá, Colombia, en donde gord*s de distintas corporalidades y orígenes geopolíticos tuvieron la oportunidad de reunirse para reconocerse, conversar y comerse el mundo, mientras lo embadurnaban de grasa frente a las políticas del “neoliberalismo magro” (Contrera, 2016).

Reflexiones finales

Entendida como un conjunto de prácticas corporales, la obesidad se nos presenta aún como un campo a explorar, con respecto a las maneras en que puede ser encarnada según los cruces que involucran lo que denomino “sinécdoques”, una que se configura a partir de la relación belleza-salud-moral-razón (que es estructurante) y otra interseccional que refiere a la racialización-clase-género (que es estructural), las cuales funcionan mediante el mecanismo emocional de la culpa y la vergüenza.

Por lo anterior y en palabras de Seibert, es momento de “*disfrutar de las cosas buenas de la vida, no eludir el placer, dejando atrás la tendencia al sacrificio, la culpa y el miedo irracional al castigo*” (2003, p.28); es momento de abandonar la culpa por ser y estar gord*, y disfrutar de las carnes, de la viscosidad obscena.

Habrá que indecentar pues, no solo el régimen heterosexual en su acepción sexual, sino el de su científicidad y su normocorporalidad, que vincula la delgadez con lo bello, lo sano, la moral, lo racional, lo pulcro y lo divino; recordando que, al igual que los feminismos en tiempos de fundamentalismos religiosos,

las teologías se hacen a, ante, con, contra, de, desde, en, entre, hacia, para, por, según, sobre y tras los cuerpos sin culpa y sin vergüenza.

Mea culpa, soy una gorda feminista en proceso de descolonización.

BIBLIOGRAFÍA

- Academia Nacional de Medicina (2019). *Tratar la obesidad con seriedad: de la evidencia sobre mecanismos fisiopatológicos a las políticas de salud multisectoriales integrales*. Recuperado el 19 de enero 2020 de: <https://www.anmm.org.mx/multimedia/fototeca/17-fototeca/177-tratar-la-obesidad-con-seriedad-de-la-evidencia-sobre-mecanismos-fisiopatologicos-a-las-politicas-de-salud-multisectoriales-integrales>
- Althaus-Reid, M. (2015). *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Arnes, L. (2019). *Bisexualidades feministas: contra-relatos desde una disidencia sexual situada*. Argentina: Madreselva.
- Barquera, S., Tolentino, L. (2010). "La obesidad y la diabetes en México: problemas de salud pública en aumento". En: Ma. Del Consuelo Chapela (Ed.). En: *En el debate: Diabetes en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp.53-83.
- Benalba, Y. (2009). *¡Se armó la gorda! Aproximaciones a los conflictos neoliberales entre corporalidades gordas, belleza y deseos*. Convocatoria: Culturas disidentes. Concurso para la investigación y producción interdisciplinaria México: Centro Cultural España, Centro Cultural Border.
- Benzidan, K. (2017). ¿Qué coño es eso de la fragilidad blanca?. En: Rojas, Leticia; Godoy, Francisco (eds.). No existe sexo sin racialización, FRAGMA, España, pp. 22-25.

- Cabral, M. (ed.) (2009). *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba: Anarrés Editorial, p.14.
- Chapela, C. (2010). "Diabetes, obesidad, ocultamientos y promoción de la salud". En: Ma. Del Consuelo Chapela (Ed.), *En el debate: Diabetes en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, p. 135-163.
- Contrera, L. (2016). Cuerpos sin patrones, carne indisciplinada. Apuntes para una revuelta gorda contra la policía de la normalidad corporal. En: Laura Contrera y Nicolás Cuello (comps.). *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva, pp.55-58.
- Contrera, L., Cuello, N. (comps.). (2016). *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva.
- Cooper, C. (2010). Fat Studies: Mapping the Field. En: *Sociology Compass*, diciembre, 4(12), pp. 020-1034.
- Cuello, N., Morgan, L. (comps.). (2018). *Críticas sexuales a la razón punitiva*. Buenos Aires: Ediciones Precarias.
- Cuello, N. (2016). ¿Podemxs lxs gordxs hablar? Activismo, imaginación y resistencia desde las geografías desmesuradas de la carne. En: Laura Contrera y Nicolás Cuello (comps.). *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Argentina: Madreselva, p. 37-54.
- Dávila, J., González, J., Barrera A. (2015). Panorama de la obesidad en México. *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, 53(2). Recuperado el 19 de enero 2020 de: <https://www.redalyc.org/pdf/4577/457744936020.pdf>
- Epps, B. (2008). Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer. *Revista Iberoamericana*, 74, (225), pp. 897-920. Recuperado el 19 de enero 2020 de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/tla/v11n42/1870-6916-tla-11-42-00186.pdf>
- Gobierno de México (2010). *Acuerdo nacional para la salud alimenta-*

- ria. *Estrategia contra el sobrepeso y la obesidad*. México: Gobierno de México, Secretaría de Salud. Recuperado el 5 de abril 2018 de: <http://activate.gob.mx/documentos/acuerdo%20nacional%20opor%20la%20salud%20alimentaria.pdf>
- Gracia Arnaiz, M. (2011). La obesidad como enfermedad, la obesidad como problema social: Reflexiones sobre programas para combatir la obesidad. *Revista de la Facultad de Medicina (México)*, 54(3), pp.20-28. Recuperado el 19 de enero 2020 de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SOO26-17422011000300004&lng=es&tlng=es
- Hill, P. (1990). El pensamiento feminista en la matriz de dominación. Traducción de Black Feminist Thought in the Matrix of Domination. En Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman. pp. 221-238.
- Hill, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de sueños: España, pp. 99-134.
- Irigaray, L. (2009). *Este sexo que no es uno*, Madrid: Akal.
- Lupton, D. (21 de septiembre de 2016). What is fat studies? *The Conversation. Academic rigor, journalistic flair*. Recuperado el 19 de enero 2020 de: <https://theconversation.com/explainer-what-is-fat-studies-63108>
- Machado, M., Mariz, C. (2008). Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas. En: Marcos, Silvia (Ed.). *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 203-234.
- Martínez Espinosa, A. (2017). La consolidación del ambiente obesogénico en México. *Estudios sociales (Hermosillo, Son.)*, 27(50). Recuperado el 19 de enero 2020 de: <https://dx.doi.org/10.24836/es.v27i50.454>

- Muñiz, E. (2015). Presentación. En: Elsa Muñiz (Comp.), *El cuerpo. Estado de la cuestión*, México: La Cifra Editorial/Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 9-12.
- Organización Mundial de la Salud (OMS) (2020). *10 datos sobre obesidad*. México: OMS. Consultado el 17 de enero 2020 de: <http://www.who.int/features/factfiles/obesity/es/>
- Organización Mundial de la Salud (OMS) (2020). *Obesidad y sobrepeso*. México: OMS. Consultado el 17 de enero 2020 de: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs311/es/>
- Oyosa, A. (2017). De gordura, gordas y gordofobia: discriminación, opresión y resistencia, Miguel Ángel Sánchez, Alejandra Oyosa y Luis Guillermo Álvarez (coord.), *Miradas convergentes frente a cuerpos divergentes*, La Cifra Editorial, México, pp. 1086-1221.
- Piñeyro, M. (2016). *Stop gordofobia y las panzas subversas*. Málaga: Baladre-Zamba.
- Popenoe, R. (2004). *Feeding Desire: Fatness, Beauty, and Sexuality Among a Saharan People*. Londres: Routledge.
- Secretaría de Salud (2013). *Estrategia nacional para la prevención y el control del sobrepeso, la obesidad y la diabetes*. Recuperado el 15 de enero 2020 de: http://promocion.salud.gob.mx/dgps/descargas1/estrategia/Estrategia_con_portada.pdf
- Secretaría de Salud, Instituto Nacional de Salud Pública, Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2019). Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2018. Consultado el 17 de enero 2020 en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ensanut/2018/doc/ensanut_2018_presentacion_resultados.pdf
- Shamah, T. et al. (2019). Sobrepeso y obesidad en población mexicana en condición de vulnerabilidad. Resultados de la Ensanut 100k. *Salud Pública de México*, [S.l.], 61(6), pp. 852-865, dic. ISSN 1606-7916. Recuperado el 19 de enero 2020 de: <http://www.saludpublica.mx/index.php/spm/article/view/10585>

- University College London (UCL), Steno Diabetes Center; Novo Nordisk. (2015). *Urban Diabetes. Understanding the challenges and opportunities*. Copenhagen: Cities Changing Diabetes.
- Ute, S. (ed.). (2003). Introducción. En: *Cons-pirando. Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*. 53, pp. 2-3.
- van Amsterdam, Noortje. (2013). Big fat inequalities, thin privilege: An intersectional perspective of body size. *European Journal of Women's Studies*, 20(2), pp.155-169.
- Varea, S., Zaragocin, S. (comps.). (2017). *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales*. Ecuador: PYDLOS Ediciones Universidad de Cuenca.

En busca de las diosas de la arquitectura y la ciudad: el paisaje sagrado de Coatetelco, Morelos



María del Carmen Bustos Garduño¹

Las profundas reflexiones realizadas en una comunidad de mujeres en Cuernavaca, Morelos, México, sobre Teología Feminista de la Liberación, le permitieron a la escritora aguzar su mirada y sensibilidad, así como desarrollar su propia capacidad crítica, en relación a la opresión que recae sobre los cuerpos de las mujeres a causa del sistema patriarcal, estructura social que permea en todas las instituciones, incluyendo la eclesiástica, en la que está involucrada como mujer de fe. En tanto, a la par de esta concienciación, nace en ella el compromiso, no solo por develar dicha dominación a los ojos de otras mujeres, sino aportar para trastocarla. Así que, cómo arquitecta que decidió enunciarse feminista y comprometerse con esa identidad, tiene una clara

¹ Es arquitecta y maestra en Ciencias de la Arquitectura, profesión en la que se ha desempeñado en las últimas dos décadas en México, país del que es oriunda. Dadas sus inquietudes espirituales, en 2011 se encuentra con la Teología Feminista de la Liberación. A partir de su concienciación feminista, se compromete en la búsqueda del bienestar y la justicia para las mujeres, compromiso que la lleva a aplicar en el Doctorado en Estudios Críticos de Género en la Universidad Iberoamericana, el cual cursa actualmente. En 2018 el *Journal of Feminist Studies in Religion*, le publicó: “Women’s Testimonies: Spirituality and Social Justice” [“Testimonios de mujeres: espiritualidad y justicia social”].

convicción respecto a que, a través de las reconfiguraciones espaciales es posible propiciar la emancipación de la vida de las mujeres. La escritura de este ensayo surge de ese compromiso: el de una mujer arquitecta y feminista, que además, tiene hondas inquietudes espirituales.

Al inicio del texto se hacen ostensibles las formas en cómo a través de diferentes especialidades, el patriarcado ha logrado mantener en la sumisión a los cuerpos de las mujeres. Asimismo, en el primer apartado se exponen a la arquitectura y al urbanismo, como disciplinas creadas y practicadas por varones a fin de crear espacios que habrán de satisfacer necesidades masculinas en detrimento de las femeninas. A tal efecto, se retoma el pensamiento de varias teóricas y académicas feministas como la filósofa Celia Amorós, la geógrafa Linda McDowell, la ecofeminista Yayo Herrero y la arquitecta Mónica Cevedio. Además, se plantea la necesidad de recrear los espacios a través de propuestas feministas descoloniales de arquitecturas, que coloquen en el centro las necesidades, los cuerpos y sentires de las mujeres.

Este ensayo se escribe en el marco de la investigación doctoral de la autora, que tiene por objeto devenir en una propuesta arquitectural que se elabora con y para mujeres de una comunidad ubicada en la provincia mexicana, en el Estado de Morelos, Coatetelco. De ahí que, una sección del texto está dedicada a describir el contexto del sitio. Este cuenta con características geográficas, paisajísticas y urbanas relacionadas con la espiritualidad de sus fundadores primigenios, antiguos grupos humanos que se asentaron en el territorio antes de la llegada de los conquistadores españoles (Maldonado, 2005). Estas cosmo-vivencias han trascendido a lo largo de los siglos, pese a los procesos colonizadores del pasado y de la actualidad. Así que, para la estudiosa de los espacios, la localidad de Coatetelco resulta de gran interés, dado que, además de pretender que la investigación doctoral de-

venga en una reconfiguración espacial de corte feminista, también precisa hacerlo desde una postura descolonial.

Uno de los postulados desarrollados a lo largo del escrito se basa en la Jineologî, propuesta que realiza la Revolución de Mujeres del Kurdistán. La Jineologî aporta el marco teórico a dicho movimiento liberador y tiene por objeto recuperar el conocimiento ancestral de las mujeres (Yasar, 2019). De acuerdo a esta propuesta, la recuperación de la antigua sabiduría femenina, implica rescatar el culto a la Diosa que en tiempos arcaicos existió tanto en tierras del Asia Menor, en la Europa oriental, así como en el área mesoamericana (Solares, 2007). El culto a la deidad femenina está íntimamente relacionado al surgimiento de las primeras ciudades y a la arquitectura en los territorios señalados. De ahí que en líneas subsecuentes se aborda la relación existente entre la adoración a la Diosa, el urbanismo y la arquitectura en esas áreas, tocándose con mayor detenimiento el caso de la Ciudad Sagrada mesoamericana: Teotihuacán. El trabajo de la filósofa y socióloga Blanca Solares es fundamental a fin de construir los argumentos en esta sección del trabajo.

La narrativa regresa a Coatetelco a fin de explicar cómo es que en el lugar emerge la figura de la Diosa, numen creador del elemento paisajístico que da origen y sentido al antiguo asentamiento: una laguna de agua dulce. El cuerpo lacustre funciona como el eje configurador –el *axis mundi*– de toda una geografía sagrada conformada por una serie más de componentes, tales como cerros, barrancas e incluso edificaciones, como el antiguo centro ceremonial prehispánico que se encuentra inmerso en la traza urbana (Maldonado, 2001, 2005). La presencia de la Diosa está manifiesta, no solo en el recuerdo de la antigua leyenda fundacional del poblado, sino en actuales prácticas religiosas que se funden a partir de las cosmovisiones indígena y cristiana (Maldonado, 2001, 2005). Además, el espíritu de la Diosa pervi-

ve bajo el nombre de *Tlanchana*, la mujer pez que habita en las profundidades de la laguna y recorre calles, veredas y muchos otros caminos y parajes (Alemán, 2015). La construcción de esta parte de ensayo, es posible gracias a los testimonios escritos por “mamá Teo”, la primera mujer profesionista de Coatetelco que ahora mismo cuenta con más de 90 años de edad. Asimismo, se recurre a las amplias investigaciones del etnohistoriador y antropólogo, Druzo Maldonado, quien observa las míticas narraciones en torno al paisaje ritual de Coatetelco y a la Diosa, como “historias sagradas” que aportan las bases para el comportamiento ético de los seres humanos (Maldonado, 2005). También, se recurre a la “rinconada”, marco conceptual que explica la importancia del paisaje sagrado en la fundación de los asentamientos humanos prehispánicos, a los que se les dio el nombre de *altepetl*. La noción de rincónada fue elaborada por el historiador del arte Ángel Julián García Zambrano.

Finalmente, dado que la metáfora de la Diosa acepta la inclusión de otras manifestaciones de la divinidad, se presenta como la posibilidad de contestar a los fundamentalismos religiosos, los cuales se cimentan en la figura de un Dios monoteísta y patriarcal. Posiciones estas de la ultraderecha global que ha generado un contra-movimiento basado en el ataque frontal al feminismo, desde una estrategia basada en el denuesto de los que ellos nombran como ‘ideología de género’ (Corredor, 2019 y Case, 2019).

Los espacios públicos y privados como tecnologías de la dominación patriarcal

La arquitectura y el urbanismo, en tanto creaciones culturales, son también construcciones patriarcales. Ambos, han hecho de

las especialidades una configuración binaria que divide el espacio entre privado o doméstico y público (McDowell, 2000). De la misma forma, el patriarcado, hizo del primero el espacio propio o natural de las mujeres, colocándolas en él y asignándoles las tareas de cuidado, crianza y reproducción de la vida (McDowell, 2000). En oposición se encuentra el espacio público, que ha sido normalizado como el lugar de los varones. Además, fue a ellos que se les otorgó el rol de proveedores (McDowell, 2000).

No obstante, de acuerdo a la filósofa española Celia Amorós, estas asignaciones contienen connotaciones políticas y ontológicas que devienen en la posición de subordinación de las mujeres ante la primacía y dominación del varón (Amorós, 1987 y 2001). Amorós, llama al espacio doméstico, a la vivienda, el “espacio de las idénticas”, sitio donde han sido relegadas las mujeres (Amorós, 1987 y 2001). Es en el interior de los hogares donde las mujeres realizan las labores de cuidado, que les fueron atribuidas argumentando razones biológicas y que son tan necesarias para que la vida humana sea posible (Herrero, 2016). Pese a esto, las tareas que realizan las mujeres son invisibilizadas e infravaloradas porque no se consideran productivas, al no ser remuneradas económicamente (Herrero, 2016). La filósofa Amorós además, define al espacio privado como el espacio de la indiscernibilidad “en el cual no hay nada sustantivo que repartir en cuanto a poder ni en cuanto a prestigio ni en cuanto a reconocimiento, porque son las mujeres las ya repartidas en este espacio” (Amorós, 2001, p. 26). Por todo esto, enfatiza Amorós que en el ámbito doméstico “no hay razón suficiente de discernibilidad que produzca individuación” (Amorós, 2001, p. 26) y en el espacio privado las mujeres no tienen posibilidad alguna de realización personal (Amorós, 2001, p. 26).

En contraposición, el acceso, la interacción y la utilización de los espacios públicos, permiten al usuario participar del princi-

pio de individuación (Amorós, 1987 y 2001). Es decir, la interrelación existente en los espacios públicos, asignados a los hombres por los hombres, promueve la conciencia de la propia individualidad y la diferenciación del otro, detonando así un proceso de autorealización como ser humano. Ello se da gracias a las características de relacionalidad establecidas en el espacio público, que permiten la construcción de pactos entre sus usuarios, el acceso al poder, así como el contraste y competencia de actividades (Amorós, 1987 y 2001). Dadas las particularidades observadas por Amorós, la filósofa ha llamado al espacio público, “el espacio de los iguales” (Amorós, 1987 y 2001), porque aun cuando la interacción se da entre varones de distintas clases sociales, el acceso mismo al espacio público brinda ya, a todos los usuarios masculinos, las ventajas antes señaladas, así como la realización de pactos entre ellos (Amorós, 1987 y 2001).

Es verdad que, en los últimos años, cada vez más mujeres salen a la calle. Sin embargo, la salida masiva de las mujeres a los espacios públicos implica pagar un costo alto, porque aquello que antes significaba exclusión de las mujeres del espacio público, hoy en México se traduce en violencia y muchas veces incluso en muerte.

Además, el diseño, planeación y producción de los espacios, tanto públicos como privados ha permanecido, durante siglos a cargo de los varones, quienes han tomado las decisiones respecto al diseño y planeación de las espacialidades, a partir de su posición hegemónica (Cevedio, 2010). En cambio, las necesidades de las mujeres no solo fueron excluidas del planeamiento principal, sino que los edificios fueron proyectados y construidos en función de vigilar y controlar la vida y la sexualidad de las mujeres (Picazo, 2004).

Planteadas estas reflexiones, se suma aquella que realiza Martha Patricia Castañeda, quien señala que la investigación

feminista es: “una manera particular de conocer y de producir conocimientos, caracterizada por su interés en que estos contribuyan a erradicar la desigualdad de género que marca las relaciones y las posiciones de las mujeres respecto a los hombres” (Castañeda, 2008, p. 14). De ahí que el interés de una arquitecta comprometida con las causas del feminismo, sea realizar una investigación de doctorado que contribuya a la conformación de un método de diseño arquitectónico y urbano feminista, con “un interés claramente emancipatorio” (Castañeda, 2008, p. 14) para la vida de las mujeres. Es decir –y siguiendo a Castañeda (2008)–, proponer una forma de configurar espacialidades “de” las mujeres, “con” las mujeres y “para” las mujeres de una comunidad del Estado de Morelos, llamada Coatetelco.

Coatetelco, la vasija de la vida

Coatetelco fue un altepetl, es decir una ciudad prehispánica (Maldonado, 2005). Del antiguo asentamiento se conserva el centro ceremonial, del cual se preservan la plaza ceremonial con su altar central. En torno a ella, también se pueden apreciar el templo principal dedicado a la diosa Cuauhtlitzin, un juego de pelota, asociado a este, un *tzompantli* (lugar de las calaveras o hileras de las calaveras) así como otras estructuras de menores dimensiones (Arana, 1984; Maldonado, 2005). El arqueólogo Raúl Arana, quien exploró el sitio en la década de los setenta, dató los vestigios arquitectónicos entre los años 1350 a 1520 d. C. y los clasificó dentro de la fase denominada Cuauhnáhuac General, del periodo post-clásico tardío (Arana, 1984; Maldonado, 2005). La traza del actual asentamiento integra la zona arqueológica y se ubica a un costado de una laguna de agua dulce. En la configuración de altepetl, era de suma importancia el paisaje, el con-

texto que ofrecía la naturaleza como un aspecto esencial en la conformación de la ciudad (Fernández y García. 2006).

En este, necesariamente habría de existir una “rinconada”, la cual podría estar formada por cuevas, grutas, manantiales, cuerpos de agua, confluencias de arroyos o ríos (Maldonado. 2005; Fernández y García. 2006). Estos elementos constituían el paisaje primordial, que permitía a los habitantes del altepetl el contacto entre la superficie de la tierra y el inframundo, así como la observación de los movimientos celestes (Fernández y García, 2006). En Coatetelco, la rinconada, la vasija, el útero en el que se engendra la vida, el *axis mundi*, el punto de conexión entre el cielo y la tierra donde convergen todos los rumbos, el elemento que pone en contacto al ser humano con el cosmos, es justamente la laguna de agua dulce (Maldonado, 2005).

La traza urbana colonial de Coatetelco quedó inscrita entre ambos componentes, entre el paisaje natural y el cultural, entre la laguna y el centro ceremonial prehispánico. A partir de ellos se marca un claro eje diagonal que va de noroeste a sur. Al centro del trazado, se ubica el templo religioso de la época colonial –bajo el cual, según Arana (1984), también existen vestigios arqueológicos–, estilo barroco *tequitqui* (es decir, la mano de obra, la creatividad y la cosmovisión indígena quedaron inscritas en la obra arquitectónica, a través de las formas ornamentales de su portada o fachada principal). A partir de dichos elementos configuradores, se disponen las calles, los edificios públicos, las plazas y las viviendas, en una traza *cuasi* ortogonal.

Desenterrando a las Diosas

Melike Yasar es la representante para América Latina del “Movimiento de Mujeres del Kurdistán”. En dicha agrupación revolu-

cionaria se promueve la “Jineologî”, o conocimiento y sabiduría de las mujeres (Yasar, 2019). Las mujeres kurdas proponen volver a las raíces, a la memoria de las abuelas y develar esa sabiduría que la ciencia positivista, primero usó y luego soterró, con el fin de que fuese olvidada. Las mujeres del Kurdistán –a través de Melike– invitan además, a recuperar la historia de las mujeres y mirar la sociedad libre, ética y en relación con la naturaleza de las culturas ancestrales, como una lucha también ecológica (Yasar, 2019). Estas compañeras kurdas, motivan a las mujeres del mundo a desenterrar a la Diosa (Yasar, 2019), a las Diosas. A fin de recuperar a las deidades femeninas –y con ellas, la sabiduría de las abuelas– habrá también que rescatar la ciudad y la arquitectura, de las ruinas del olvido y colocarlas como un conocimiento más de las mujeres. Y es que Melike Yasar, al remontarse a la antigüedad a efectos de rescatar esas epistemologías femeninas, trae también a la memoria la ancestral ciudad de Catal Höyük (Yasar, 2019).

Catal Höyük y Hacilar son dos de las protociedades más antiguas de las que haya registro, su florecimiento se dio durante la revolución del neolítico, la cual inició entre el 9000 y el 8000 a.C. (Solares, 2007, p. 114). Ambas se ubican en la región de Anatolia, en tierras de la actual Turquía, justo en el territorio donde hoy las compañeras kurdas realizan su lucha por liberarse de las redes opresoras del patriarcado y por la liberación de su pueblo. Tanto en Catal Höyük, como en Hacilar, se encuentran vestigios del culto a las Diosas, el cual está relacionado con las configuraciones urbanas y con la arquitectura, ya que “*sus numerosos santuarios testimonian una religión avanzada, llena de simbolismo y mitología; sus construcciones dan cuenta del nacimiento de la arquitectura y la planificación consciente [...]*” (Solares, 2007, p. 114). Planeación que consistía en un entramado de calles que enlazaban barrios, cuyas construcciones estaban hechas de adobe,

madera y piedra, las cuales estaban provistas de un sistema de drenaje y depósitos de almacenamiento de agua (Solares, 2007, p. 115). Además, “los vestigios desenterrados de estos dos lugares muestran según el arqueólogo [James Mellaart] una estabilidad y un continuo crecimiento, a lo largo de miles de años, de las progresivamente más avanzadas culturas adoradoras de la Diosa”. Progreso manifestado desde el paleolítico superior (Solares, 2007, p. 115). La autora de *Madre terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo*, asevera, en relación al culto dado a la Diosa en la primitiva Asia Menor, que:

“[...] la visión del mundo se caracteriza por sus rasgos ginocéntricos: igualdad de los sexos y carácter esencialmente pacíficos, ausencia de jerarquías en la escala patriarcal de valores masculino-femenino, así como de rasgos que muestren una sociedad estratificada. Más bien tenemos una sociedad básicamente igualitaria, que perfecciona sus diferenciados procesos de trabajo, pero sin distinciones notorias basadas en la clase o el sexo, en donde la herencia se pasa a través de la madre, debido al lugar prácticamente incuestionable del papel central de la mujer en todos los aspectos de la vida”. (Solares, 2007, p. 115)

Rastros de la Gran Diosa se extienden, no solo en Asia Menor, sino más allá del Mediterráneo, en la Europa Antigua. La arqueóloga Marija Gimbutas documentó cientos de hallazgos en un área que se extiende desde el mar Egeo hasta Checoslovaquia, el sur de Polonia y Ucrania (Solares, 2007). De acuerdo a la evidencia arqueológica rescatada en los sitios, la presencia de la Diosa quedó inscrita en la arquitectura. Muros y pilastras de santuarios están repletos de símbolos que recuerdan la divina ubiquidad e influencia, tanto en las representaciones arquitectónicas como en la sociedad. La estructura misma de las construcciones y la disposición de las diferentes habitaciones, tanto en los tem-

plos, como en las viviendas, que también estaban impregnadas del halo de la divinidad, remitían a la idea de igualdad social, basada en el concepto de comunidad (Solares, 2007). Así, a través de los vestigios arquitectónicos, se puede constatar el tipo de sociedades que se desarrollaron en estas espacialidades

“Aquí no hay imágenes de nobles guerreros o escenas de batallas. Tampoco la Diosa porta emblemas asociados al poder, lanzas o cuchillos. Lo que sí encontramos es un despliegue de símbolos de la naturaleza, el sol, el agua, las formas ondulantes o los meandros que simbolizan el flujo de las aguas, serpientes, mariposas”. (Solares, 2007, p.117)

Teotihuacán, la ciudad sagrada: la habitación de la Diosa

Teotihuacán es el prototipo de la ciudad sagrada. Todo en ella indica una relación con la divinidad. Traza, edificios, templos, calzadas, están en correspondencia con los astros, como siguiendo una planificación que está más allá del ordenamiento humano, porque es un plan que corresponde a una categorización celeste, así: “[...] recorrer sus calles y habitar sus hogares es ya una iniciación, la participación en un misterio: la muerte es el fundamento de la vida [...]. La cueva, el inframundo, la serpiente, el quetzal o el jaguar siguen siendo los símbolos más destacados de esta iniciación.” (Solares, 2007, p. 223) Los aparentes protagonistas del suceso fundacional de la ciudad, y por lo tanto del cosmos, ya que la ciudad sagrada simboliza el “origen del cosmos y su trazado primigenio” (Solares, 2007, p. 225), parecen ser “los hombres que se hacen dioses y los dioses que se sacrifican para dar vida a los hombres” (Solares, 2007, p. 224) y a los demás seres existentes en el mundo, ya que:

“Los dioses habían muerto en el mito para permanecer en el interior de los seres creados. Su sustancia divina, “muerta”, era el fundamento de la creación de cada uno de los seres mundanos. Al morir, se habían convertido en las esencias –en las “almas”– de las piedras, de los minerales, de los árboles, de las plantas, de lo vegetales, de los seres humanos, de los astros [...]”. (López-Austin, 1994, p. 23)

Sin embargo, en Mesoamérica era la Diosa la que estaba ahí, en lo profundo y en el centro de la concepción mística de la ciudad y del cosmos:

“En sus orígenes la Diosa no es la Tierra y la Vegetación [...], sino el principio creador que insufla energía, nutre la misma tierra, controla las aguas del cielo y del suelo subterráneo, da a luz el mundo, lo dota de energía y lo anima; numen capaz de transformarse en multitud de seres vivos y del que proveía el alimento, la protección, los dioses, los hombres y todas las condiciones nutricias y protectoras de la existencia”. (Solares, 2007, p. 120)

El modelo de la ciudad teotihuacana, se inserta en el paradigma de urbanización prehispánica, al cual se le llamó *altepetl*. El término hacía alusión a las viviendas, a las construcciones y también se refería a las personas que integraban la comunidad (Fernández y García, 2006). Además, la noción de *altepetl*, representación del cosmos, se encontraba estrechamente ligada al paisaje natural (Fernández y García, 2006). Por lo tanto, en el territorio donde habría de asentarse la ciudad, necesariamente estaba presente una cueva, un cerro, un cuerpo de agua, como símbolos del inframundo, de la boca del monstruo de la tierra, el *axis mundi*, que a su vez permitía la conexión con la bóveda celeste (Solares, 2007; Fernández y García, 2006; Maldonado, 2005). En cuanto a la arquitectura, esta tenía una función sagrada, era

símbolo del mito, en el que el ser humano se congracia con el inframundo y donde habitaba la Diosa, quien “recibe como don las semillas del maíz, ordena el cosmos y hace salir al Sol” (Solares, 2007, p. 238).

Acorde a la forma relacional de la Diosa, misma que fue establecida con el cosmos todo, en donde la totalidad de los seres eran portadores de la divinidad, en el altepetl y específicamente en Teotihuacán, se estableció un modo de organización comunitaria. De acuerdo con Solares, en Teotihuacán, los: [...] *rasgos no son los de un estado poderoso que somete a sus súbditos a través del uso de la fuerza militar, ni hay vestigios del ejercicio del dominio de una élite sobre las clases bajas [...] lo que tenemos aquí [...] es la presencia de un gobierno fundado en un mito cívico.* (Solares, 2007, p. 229)

La diosa Cuauhtlitzin: numen creador de la laguna, fuente del sostenimiento de la vida

De acuerdo con el etnohistoriador y antropólogo Druzo Maldonado, la laguna y el cerro del Teponasillo constituyen el *axis mundi* de Coatetelco (Maldonado, 2005). Es decir, la “rinconada”, término acuñado por el historiador del arte Ángel Julián García Zambrano (Fernández y García, 2006) a efectos de describir el paisaje y la valoración simbólica inmersos en el entorno donde se asentaba el *altepetl* o ciudad prehispánica:

“En las inmediaciones de esta rincónada o en su interior encontramos con frecuencia cañadas, barrancas o cauces que se encajan en el terreno, así como cuevas, grutas, manantiales, confluencia de arroyos y otras formas que ponen en aparente contacto a la superficie de la tierra con el inframundo, todo ello en el marco de una cosmovisión coherente y completa que proviene de la época prehispánica pero que logra trascender,

en cierta medida, hasta muy entrada la época colonial y, en algunas regiones de nuestro país, hasta nuestros días. Adicionalmente, la rinconada constituye un modelo que recuerda una gran vasija o un contenedor natural de agua al mismo tiempo que evoca el paisaje primordial, el útero y las cuevas húmedas del Chicomostoc en el que, según la tradición mexicana, los seres humanos fueron concebidos". (Fernández y García, 2006, pp. 20 y 21)

A decir de Fernández y García, la rinconada es asimismo "*una cuenca hidrográfica delimitada en el horizonte circundante por una línea de eminencias orográficas que permite dar cuenta de los movimientos de los cuerpos celestes*" (Fernández y García, 2006, p. 20). De ahí que, en Coatetelco, la laguna y el cerro del Teponasillo constituyen los elementos paisajísticos que conforman dicha rinconada y a partir de los cuales se configura toda una geografía sagrada y ritual en torno al territorio en el que se fundó el primitivo *altepetzin*, diminutivo de *altepetl*, de Coatetelco (Maldonado 2005). El *Altepetl* es la voz náhuatl utilizada por los antiguos mexicanos a fin de nombrar el territorio habitado, es decir la ciudad mesoamericana. *Altepetl* se traduce al castellano como "cerro o montaña de agua" y su simbolismo trasciende a la traducción literal: el manantial que emerge desde las entrañas de la tierra es la fuente fecunda que posibilita la vida. Esta concepción del espacio habitable vinculada a la sacralidad del paisaje está asimismo articulada con el culto a la Madre Tierra:

"En la visión del mundo de las comunidades agrarias, como Coatetelco, a la Madre Tierra se le concibe como parte integrante del ser social mismo: es el cimiento del medio de producción agrícola y de las relaciones sociales. En Coatetelco, la Madre Tierra es el núcleo primordial de la religiosidad que se manifiesta mediante creencias y rituales polisémicos que se vinculan íntimamente con la vida campesina". (Maldonado, 2005, p. 60)

La Madre Tierra o la Diosa Madre es también el principio creador y la esencia de la laguna, el *axis mundi* o “rinconada” coatehtelquense. De acuerdo al mito fundacional del poblado, el que aún su cuenta por los y las abuelas, en Coatehtelco “*en un tiempo primordial en el plano cósmico [la diosa Cuauhtlitzin] se convirtió en la laguna misma*” (Maldonado, 2005, p. 48). El relato cuenta la historia de una doncella, Cuauhtlitzin, hija del Señor de Xochicalco y sacerdotisa del templo de Quetzalcoatl. De acuerdo a la mítica narración, fue esta joven mujer quien guio desde Xochicalco a su pueblo hacia Quauhtelco a fin de evitar el sometimiento azteca. Llegados a las tierras donde hoy se encuentra la laguna, Cuauhtlitzin, al ver la amenaza inminente, esparció las flores de su tocado, al tiempo que elevó una conjura. Al momento, ofrenda floral y sacerdotisa quedaron transformadas en agua abundante que brotó de las fértiles tierras de cultivo. Se formó así la laguna, que sirvió de sepulcro a la sacerdotisa e impidió el paso de los invasores mexicas (Angulo, 1984; Maldonado, 2005; Alemán, 2015). Quizás, como agradecimiento a su entrega, Cuauhtlitzin fue venerada como Diosa por su pueblo, ya que el arqueólogo Raúl Arana identificó a la estructura principal del centro ceremonial de Coatehtelco –por él excavado entre 1975 y 1977–, como el templo dedicado a Cuauhtlitzin (Arana, 1984). Veneración que, de acuerdo con la maestra Teódula Alemán, persistió durante el tiempo.

Todavía en los festejos populares de los nativos de Coatehtelco se conservaban rituales en honor a Cuauhtlitzin, durante las fiestas del Teopixqui o adoración a los dioses en junio y noviembre. Cada año la población entera hacía ramos y coronas de flores blancas, como las que utilizaba Cuauhtlitzin para depositarlas en las aguas de la laguna, en honor a su princesa, a quien también le colocaban un gran huentle [altar] [...]. A todos los habitantes se nos inculcó el amor hacia Cuauhtlitzin, y esto se transmitió de generación en generación. (Alemán, 2015, p. 48)

Así, el principio femenino, la Diosa, está vinculado a la fundación de la pequeña ciudad y su persistente recuerdo en la memoria de los coatetelquenses no solo pervive a través de esta y otras míticas narraciones, sino debido a la profunda espiritualidad que es practicada en el espacio ritual a lo largo del ciclo agrícola (Maldonado, 2005). El también antropólogo Maldonado es cuidadoso al desligar estas leyendas y creencias de simples supersticiones. De ahí que el autor de *Religiosidad indígena, historia y etnografía: Coatetelco, Morelos*, se posiciona respecto a la sacralidad experimentada por los habitantes del poblado: compartimos con Louis Vincent Thomas que “*el mito es una historia sagrada y ejemplar que proporciona a los hombres [sic] los modelos para su conducta*” (Maldonado, 2005, p. 16).

Desde esta perspectiva, Maldonado sostiene que los actuales cultos a los santos y vírgenes católicos, se entrelazan a través de lo que él llama “sincretismo” con ritos de origen prehispánico (Maldonado, 2005). De manera que las fiestas religiosas dedicadas a san Juan Bautista, san Pedro, la virgen de la Candelaria y de la Asunción, no solo son reminiscencia de un pasado prehispánico, sino la actualización contemporánea de esa espiritualidad vinculada al paisaje, al ciclo agrícola, a la fertilidad de la tierra y al propiciamiento del agua de lluvias (Maldonado, 2005). Espiritualidad en la que la esencia de la Diosa se mantiene viva a través del culto a vírgenes católicas y del misticismo existente en torno a la laguna encarnado por la diosa Coatliltzin-Cihuacóatl ya que “*en las distintas advocaciones marianas se enmarcan arcaicas deidades de la fertilidad, de los mantenimientos, señoras del agua, diosas del erotismo, poderosas madres telúricas*” (Báez-Jorge, 1994, p. 29 en Maldonado, 2005, p. 54).

La reverencia a Cuauhtlitzin re-elaborada a través de los cultos marianos pervive en Coatetelco como una de esas “*señoras del agua, diosas del erotismo...*” referidas por Báez-Jorge (Maldonado,

2005). La maestra Alemán, también llamada cariñosamente por los coatetelquenses “mamá Teo” afirma que: “*El alma y espíritu de la diosa buena Cuauhtlitzin no quiso irse de la tierra que tanto amaba, y decidió quedarse entre nosotros. Le decimos aquí a su espíritu: la tlanchana (sirena) o novia de los pescadores*” (Alemán, 2015, p. 49). La *Tlanchana* de Coatetelco es la “mujer pez”, la sirena, que “*conforme a la tradición oral local [...] es identificada como “la mamá de los peces de la laguna. Está cubierta de pescaditos [sus hijitos] de la cintura para abajo*” (Maldonado, 2005, p. 54) y ha establecido su morada en las profundidades lacustres de la geografía sagrada de Coatetelco (Maldonado, 2005 y Alemán, 2015). Así que, la identidad de la *Tlanchana*, corresponde a la descripción de Báez-Jorge, además de a aquella elaborada por Blanca Solares: “*En sus diversas encarnaciones como doncella, antecesora o creadora, ella es la Señora de las aguas, de las aves y del mundo subterráneo*” (Solares, 2007, p.117).

En torno a la *Tlanchana* existen varios mitos. Como aquel que asegura que del bienestar y la complacencia de esta “mujer pez”, depende la abundancia de las aguas de lluvia. Asimismo, el contento de la *Tlanchana* tiene una directa relación con la abundancia de agua de la laguna y por ende con la prosperidad de la cosecha agrícola. De ahí que la deidad acuática está vinculada a la fertilidad de la tierra, al sostenimiento de la vida y a los cultos propiciatorios de la lluvia (Maldonado 2005, Alamán, 2011). La fiesta de la virgen de La Candelaria se relaciona íntimamente a la creencia en la también llamada, por la influencia colonial, sirena. Cuenta una de tantas historias que un año, el pueblo de Coatetelco olvidó festejar a la susodicha virgen. Enojada, la *Tlanchana* se marchó de Coatetelco. Según “mamá Teo”, la mujer pez se fue a morar al lago de Tequesquitengo (Alamán, 2015). No obstante, de acuerdo a otros testimonios, la *Tlanchana* partió aún más lejos, al lago de Tuxpan (Maldonado, 2005). La ausencia de la deidad ocasionó la desecación de la laguna, originando sequía

y, a falta de agua la cosecha fue precaria, por lo que durante ese año se padeció carestía en Coatetelco. No obstante, los relatos de las andanzas de la *Tlanchana* por diferentes rumbos –descritas por Alamán y Maldonado– no representan una contradicción de los testimonios, sino que corresponden a episodios distintos. Es bien sabido en Coatetelco el gusto de la bonita mujer por agarrar camino, ya que la *Tlanchana* también es conocida por ser andariega y enamoradora de hombres (Maldonado, 2005). Así que, dada su naturaleza errante y seductora, la *Tlanchana* puede ser identificada como una “callejera” cualquiera: “*Los pescadores cuentan que por las noches se les aparece la Tlanchana. Se oyen cantos sutiles, gritos y lloriqueos que seducen, especialmente a los mujeriegos y querendones, conduciéndoles al fondo de la laguna*” (Alemán, 2015, p. 51).

Los constantes “ires y venires” de la deidad femenina comprenden la geografía ritual que Maldonado identifica como “nivel regional” (Maldonado, 2005), ya que abarca un contexto amplio que incluyen: “*ciertos cerros y volcanes del eje Volcánico Transversal y de la Sierra Madre del Sur*” (Maldonado, 2001, p. 399). Sin embargo, la diosa acuática siempre regresa al ‘nivel local’ (Maldonado, 2005) del paisaje sagrado, el “paraje-*Ehecaican* (‘el lugar consagrado a los aires’) demarcado en el territorio ejidal” (Maldonado, 2001, p. 399). La geografía ritual local comprende una serie de “parajes rituales” u “oratorios” que se ubican en torno a Coatetelco, conformando una poligonal en la que la traza urbana del poblado queda circunscrita. Maldonado identifica catorce oratorios en la zona norte del territorio y diecisiete en el sur, entre ellos, varios cerros, incluido el Teponasillo, y barrancas; así como dos sitios en la laguna, además del paraje conocido como “Momoztle”, en el cual se ubica el centro ceremonial prehispánico (Maldonado, 2001). Los llamados “aires” son seres dotados de divinidad, en torno a los cuales se elaboran ceremonias de propiciamiento del buen temporal, en cada uno de los citados parajes u oratorios (Maldonado,

2001). A decir de Druzo Maldonado, a estos entes también se les conoce como *pilachichincles* en náhuatl castellanizado, vocablo que proviene del náhuatl *pilacatzintzintin* y que, de acuerdo a un testimonio recogido por el etnohistoriador significa “aires pequeños como niños que traen la lluvia” (Maldonado, 2011, p.188).

Reflexiones finales

Recurrir a las Diosas, recuperarlas de los escombros es –para esta mujer que escribe, arquitecta de profesión, que ha decidido comprometerse con las causas del feminismo– rescatar esas formas otras de construir ciudad y hacer arquitectura. Remover esas estructuras de las ruinas del olvido y colocarlas como un conocimiento de las mujeres, que puede florecer ahora, a través de una investigación, “de, con y para las mujeres”. Recurrir a las Diosas, es también, apelar a la sabiduría de las mujeres y reconocer al espacio urbano de Coatetelco, como un espacio complejo, con un profundo carácter sagrado y ritual.

Desenterrar a las Diosas, significa además, un modo de resistencia ante al avance de los fundamentalismos religiosos. Estos, se han conglomerado en un contra-movimiento a efectos de articular el ataque a lo que ellos llaman “ideología de género” (Corredor, 2019). El objetivo de estos grupos constituidos por diferentes tradiciones cristianas es el desprestigio del feminismo y otras teorías y movimientos en torno a la comunidad LGTB+ (como la teoría y el activismo *queer*) y a los logros que en materia de derechos humanos se han obtenido desde estas plataformas (Case, 2019). Estas posiciones conservadoras articuladas por la ultraderecha global (Corredor, 2019; Case, 2019) se basan en la avasalladora presencia del Dios monoteísta y patriarcal. Así que, la complejidad de la geografía sagrada de Coatetelco, la diosa

Cuauhtlitzin, su encarnación en la *Tlanchana*, la reelaboración de los atributos divino-femeninos en el culto mariano, el tejido con la espiritualidad cristiana, así como la compartición de la divinidad con los “aires” son muestra del afán inclusivo de la Diosa. La metáfora de la Diosa y las espiritualidades indígenas se tornan así, en unas alternativas que admiten la diversidad y la diferencia. Además, estas cosmovivencias aportan un marco referencial que permite la restauración de la relación sagrada que el ser humano tenía con el entorno natural y, desde ahí, también posicionar una lucha ecológica (Yasar, 2019).

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, T. (2015). *Coatetelco pueblo indígena de pescadores*. Cuernavaca, Morelos: Fondo Editorial del Estado de Morelos.
- Amorós, C. (1987). Espacio de los iguales, espacio de las idénticas, Notas sobre poder y principio de individuación, *Arbor*, CXXVIII (503-504), 113-127.
- (2001). *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: UNAM.
- Angulo, J. (1984). Identificación de algunas representaciones escultóricas de Coatetelco. En Sociedad Mexicana de Antropología. *Investigaciones recientes en el área maya XVIII Mesa Redonda*. México: Museo Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Arana, R. (1984). El juego de pelota de Coatetelco. En Sociedad Mexicana de Antropología. *Investigaciones recientes en el área maya XVIII Mesa Redonda*. México: Museo Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Corredor, E. S. (2019). Unpacking “Gender Ideology” and the Global Right’s Antigender Countermovement. *Sings. Journal of Women in Culture and Society*, 44 (3), 613-638

- Case, M. A. (2019). Trans Formations in the Vatican's War on "Gender Ideology". *Sings. Journal of Women in Culture and Society*, 44 (3), 639-664
- Castañeda, M. (2008). *Metodología de la investigación feminista*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cevedio, M. (2010). *Arquitectura y género, espacio público / espacio privado* (2ª Ed.). Barcelona: Icaria Editorial (año original de la publicación 2003)
- Fernández F. & García, A. J. coord. (2006). *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrero, Y. (2016). Agenda 2030, una mirada desde el ecofeminismo [video], recuperado el 07 de diciembre de 2019 de <https://upnatv.unavarra.es/unes/yayo-herrero>
- López-Austin A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maldonado, D. (2001). Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los "aires" en Coatetelco, Morelos. En J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (Coords.). *La Montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA, INAH, UNAM.
- (2005). *Religiosidad indígena, historia y etnografía. Coatetelco, Morelos*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2011). El huentle a los "aires", Coatetelco, Morelos. En L. Morayta (Coord.). *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Estado de Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. (Pepa Linares, Trad.). Madrid: Cátedra (año original de la publicación 1999)

- Picazo, M. (2004). *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Navas de Tolosa: Ballaterra.
- Solares, B. (2007). *Madre terrible: La Diosa en la religión del México Antiguo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Antrhopos.
- Yasar, M. (2019). La revolución de las mujeres, Kurdistán y México [streaming UAEM] recuperado el 07 de diciembre de 2019 de <https://www.youtube.com/watch?v=qw69HwILGq8>

Tumbas y demonios en el jardín de María Magdalena



Marilú Rojas Salazar¹

La mujer de la tumba vacía

¿Quién es la mujer que está ante la tumba vacía, sola o acompañada de otras mujeres? ¿Quién es María de Magdala? ¿A quién busca? ¿Qué busca? ¿Qué espera encontrar? ¿Por qué va tan de madrugada a aquel sitio?

Existen múltiples versiones en torno a la figura de María Magdalena, desde las sensacionalistas hasta las más desvirtuadas en torno a un personaje que, según los textos de los cuatro evangelistas, mantuvo una especial relación de cercanía con Jesús el Nazareno. Leyendas, mitos, o historias, lo que aquí nos va a interesar es una lectura teológica feminista contemporánea del personaje de María de Magdala como herramienta heurística para la lectura de las realidades de desaparición forzada y

¹ Doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente es profesora de asignatura en teología en la Universidad Iberoamericana en México y Puebla. Profesora del Doctorado en Estudios Críticos de Género en dicha Universidad. Miembro de la organización de teólogas e investigadoras feministas en México (TEIFEM), de la Asociación de teólogas españolas (ATE) y de la Red TEPALI (Teólogas, pastoras, activistas y lideresas). Miembro fundadora de la Academia de Teología en México. Directora de *Sofías* - revista interdisciplinaria de teología feminista de México. Colaboradora en los libros: *Teología de este lado del muro*, UPM; *Feminismos a la Contra*; *Entrevisa al sur global y Metamorfosis de los paradigmas religiosos*.

femicidio que viven las mujeres en México, en América Latina y el Caribe.

Los textos bíblicos mencionan a María de la región de Magdala con el nombre de la ciudad casi como título de honor o apellido, las razones pueden ser varias. En primer lugar, que ella era una mujer muy importante para la ciudad, posiblemente por tener bienes económicos o pertenecer a una familia pudiente. ¿Cómo puede esto suponerse? Porque el texto de Lucas 8,1-3 dice lo siguiente:

Jesús iba recorriendo ciudades y aldeas predicando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios. Lo acompañaban los doce y también algunas mujeres que había sanado de espíritus malos o de enfermedades: María por sobre nombre Magdalena, de la que habían salido siete demonios; Juana, mujer de Cuza, administrador de Herodes; Susana, y varias otras que lo atendían con sus propios recursos.

Hay que notar que el redactor la coloca en primer lugar de la lista de mujeres. En dicha lista aparecen mujeres 'importantes' por las funciones políticas y económicas de los maridos. Y en el caso de Magdalena, además se menciona que le fueron sacados siete demonios. Lo que se puede deducir es que fue sanada o liberada de enfermedades o que tuvo un proceso de conversión 'perfecta'. Más adelante se reflexionará en torno a los siete demonios, sin embargo, desde ahora habrá que aclarar que, el texto de ninguna forma se refiere a que esta mujer fuera una prostituta, como tampoco a una connotación de orden sexual.

En segundo lugar, porque es la única mujer a la que se le conoce por el nombre de lugar de procedencia y no por el nombre del padre, hermano o marido; lo que pudiera significar un liderazgo prominente en la sociedad de Magdala o ante el gru-

po de seguidores de Jesús. Y en tercer lugar, porque parece que los escritores tienen un interés peculiar en colocarla siempre con el pseudónimo de Magdalena, para distinguirla de las otras Marías que aparecen en el resto del grupo. Como dato curioso, *“el culto a María de Magdala comenzó en el siglo VI en Éfeso, donde se mostraba su tumba antes de que se supusiera que su cuerpo había sido trasladado a Constantinopla”* (Tunc, 1999, p. 34). Y en la tradición de la iglesia de Oriente se le festeja en distinta fecha que el resto de las mujeres.

Por el orden en el cual se le menciona, parece ser que ejerce un cierto liderazgo de más importancia en la comunidad naciente y que este rol pasó a las comunidades que después transmitieron el mensaje en los textos que hoy se conservan. En Marcos 15: 45-47, en Mateo 27: 55-56 y en Juan 19: 25; la mencionan al pie de la cruz como testigo ocular de los acontecimientos de la crucifixión, de la colocación del cuerpo en la tumba, del lugar donde lo depositaron y ante la tumba vacía. Estuvo presente en la sepultura y vio donde Jesús era puesto, según Mateo 27: 61 y según Marcos 15:47.

María de Magdala es una de las mujeres que siguieron a Jesús desde Galilea hasta Jerusalén y quien generosamente puso a servicio del proyecto de Jesús sus bienes, quien compartió con el grupo de los llamados ‘los doce’, quien fue testigo ocular de los acontecimientos, quien le acompañó al pie de la cruz y quien tomó la iniciativa de ir a embalsamar el cuerpo de Jesús junto con otras mujeres; la primera mujer que recibe el mensaje del Resucitado de convocar a sus hermanos en Galilea (García, 2016, 177-196). Esta es la mujer de la tumba vacía a quien los padres de la iglesia como Ireneo, Orígenes, Ambrosio de Milán e Hipólito de Roma llamaron ‘Apóstol de los Apóstoles’ (Tunc, 1999, p. 36). La figura y leyenda de María de Magdala ha sufrido tradicionalmente una interpretación de corte patriarcal colocándola como

la mujer penitente, una mujer pecadora por su práctica sexual y arrepentida. Así la situaron escritores, teólogos y artistas, además del morbo popular patriarcal. Sin embargo, María Magdalena, gracias a la lectura feminista, ha de recuperar su verdadera identidad como la líder de la iglesia naciente.

“1 Cuando pasó el día del reposo, María Magdalena, María la madre de Jacobo, y Salomé, se componen de aromáticas para el cuerpo de Jesús. 2 El primer día de la semana muy temprano, en cuanto salió el sol, fueron al sepulcro. 3 Y unas a otras se decían: «¿Quién nos quitará la piedra para entrar en el sepulcro?» 4 Pero, al llegar, he visto la piedra y había sido removida, a pesar de que era muy grande. 5 Cuando entraron en el sepulcro, vieron que en el lado derecho estaban sentados un joven, vestido con una túnica blanca. Ellas se asustaron, 6 pero el joven les dijo: «No se asusten. Ustedes buscan a Jesús el nazareno, el que fue crucificado. No está aquí. Ha resucitado. Miren el lugar donde lo pusieron. 7 Pero vayan ahora y digan a sus discípulos, y a Pedro, “Él va a estar delante de ustedes en Galilea”. Allí lo verán así y como él dijo. » 8 Ellas se espantaron, y temblando de miedo salieron corriendo del sepulcro. Y era tanto el miedo que tenían, que no había dicho nada a nadie”. (Mc. 16, 1-8)

¿Qué tiene que decirnos la figura de una mujer como María de Magdala ante una tumba vacía, como lo narran los evangelios? ¿Cómo conecta la mujer de la tumba vacía con las mujeres que, en el contexto contemporáneo en México, están expectantes ante otras tumbas vacías?

Hasta noviembre de 2018 las fosas clandestinas donde se encuentran cráneos, esqueletos y restos humanos iban en aumento en todo México. Entre 2006 y 2016 en México se encontraron casi dos mil fosas clandestinas, lo equivalente a una cada dos días, en uno de cada siete municipios de México (Animal Político, 2018). Lo más impresionante de estos sucesos, es que estos hechos se

dan en el marco de la guerra del estado contra el narcotráfico; las víctimas en su mayoría son cuerpos de mujeres. Y quienes más buscan a sus familiares desaparecidos son mujeres. Mujeres que buscan hijas e hijos, parejas, padres, hermanos, entre otros familiares.

Casi 200 personas han logrado encontrar los cadáveres de sus familiares desde la creación de la organización. “Escarbamos en la tierra con nuestras propias manos”, dijo Medina en la presentación del informe que ubica en un mapa digital las 1978 fosas descubiertas en los últimos diez años en México, en las que se han encontrado 2884 cuerpos. (Robinson, 2018)

Estamos ante una realidad cruel, pues muchos de estos grupos de madres de desaparecidos han creado brigadas de búsqueda y rescate con sus propios recursos ante la indiferencia o la falta de efectividad del estado mexicano y sus instancias, o inclusive, ante la complicidad de las instituciones y autoridades con los delincuentes. Estamos ante la soberanía del estado, entendida esta como ‘el derecho de matar’ y desechan cuerpos, como bien lo define Achille Mbembe (Mbembe, 2011, 21). La desaparición forzada en México, ha generado que las mujeres tomen el espacio público para hacer denuncias y emprendan el largo peregrinaje de generar protocolos de búsqueda ante la indolente e incrédula autoridad civil, a riesgo muchas veces, de ser re-victimizadas.

María Magdalena y las mujeres que le acompañaron aquella mañana al sepulcro para embalsamar el cuerpo de Jesús se ven representadas en la actual realidad de las mujeres en México que van a buscar a las tumbas vacías, solo que estas son fosas clandestinas. Mujeres que irrumpen en la clandestinidad para ser disruptivas en medio de un sistema de miedo que quiere imponer silencios cómplices y estrategias de terror para controlar a

la población. Mujeres que guardan la memoria histórica de las víctimas, como María de Magdala lo hizo con la memoria del cuerpo de Jesús, víctima de los engranajes políticos-religiosos, y del entronque patriarcal, el cual había pactado la muerte del inocente.

Buscar cuerpos fragmentados, periféricos, de sexualidades invisibilizadas, violentadas y despojadas de toda dignidad, aún la de morir y tener derecho a una tumba, implica reconocer la devastación del territorio-cuerpo por el sistema capitalista neo-liberal, como bien afirma Lorena Cabnal:

“Recuperar el cuerpo para defenderlo del combate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio-cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar sus sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres. Recuperar y defender el cuerpo también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad”. (Cabnal, 2012, p. 22)

El desmontaje patriarcal ha conducido también a otro constructo de la maternidad en el contexto mexicano, pues son las madres quienes buscan en su mayoría los cuerpos o fragmentos y aparecen como luchadoras políticas organizándose en grupos ante los acontecimientos de las fosas clandestinas y de tumbas vacías, pues estas han forzado a muchas mujeres a salir al espacio público para comenzar una lucha de resistencia contra el olvido de sus hijas e hijos desaparecidos. Las madres emprenden caravanas y hacen alianzas con otras mujeres o grupos que están sufriendo por no saber a ciencia cierta el destino de sus seres queridos. Mujeres que están aprendiendo protocolos de búsqueda ante las autoridades, forzadas de cierta manera a aprender las leyes, la

letra pequeña de los artículos de la ley para que las autoridades no se salgan por la tangente y justifiquen el crimen o las criminalicen a ellas. Mujeres que luchan para crear leyes que no sean letra muerta para las autoridades. Mujeres que están ante las tumbas y fosas clandestinas clamando justicia. Otro constructo de ser mujer en México aparece ante la ola de feminicidios que continúan en el país, pues de siete mujeres asesinadas diariamente, el número se ha incrementado a nueve y hasta once.

María Magdalena y los siete demonios del patriarcado que vive cada mujer

Cuando el evangelista Lucas coloca en su texto a mujeres enfermas, endemoniadas, pecadoras, prostitutas, extranjeras, entre otras, pero siempre con una especie de connotación negativa, la pregunta que surge es ¿qué tiene Lucas contra las mujeres o cuál es su intención? Desde la hermenéutica feminista de la sospecha, quiero suponer que hay en el redactor la intencionalidad de mostrar y denunciar un sistema patriarcal que enferma a las mujeres o que las coloca en situación de vulnerabilidad. Mercedes Navarro afirma que *“las desviaciones de la norma correlacionan con las construcciones sociales acerca de quiénes tienen o no autoridad y credibilidad para producir determinados cambios sociales, religiosos, políticos”* (Navarro, 2011, p. 208). En este caso, el redactor lucano desvía la norma de no mencionar a las mujeres, y lo hace con un énfasis que nos permite descubrir que el sistema patriarcal de aquella sociedad despreciaba a las mujeres por sus diferentes situaciones de violencia que vivían, y la enfermedad era una de esas violencias.

María de Magdala había sido una mujer liberada de siete ‘demonios’, tal vez entendidos estos como enfermedades. El sie-

te, número simbólico de plenitud, puede leerse aquí como una mujer enferma en la plenitud de la vida o que sanó plenamente. Desde las categorías del feminismo contemporáneo me permito releer heurísticamente dicha simbología y pensar en siete categorías que atentan contra la vida de las mujeres; pues de un lado, se ha venido reflexionando en torno a la figura de las mujeres que buscan a sus desaparecidos ante tumbas o fosas clandestinas y, de otro lado, habrá que pensar que estas mujeres a su vez son víctimas del sistema patriarcal vigente o de sistemas de entronque patriarcal que confabulan políticas de exterminio, especialmente con las mujeres empobrecidas, jóvenes y personas de la diversidad sexual.

Los siete demonios del patriarcado son la injusticia social-pobreza; el control del cuerpo; el abuso sexual-feminicidio y ecocidio; el racismo; la explotación laboral; la violencia aniquiladora del erotismo y la migración forzada. A continuación analizaremos cada uno de ellos.

1. *El demonio Patriarcal de la Injusticia Social-Pobreza*: el capitalismo neoliberal como sistema de dominación y productor de injusticias y desigualdades ha generado el empobrecimiento de muchas mujeres, de tal forma que ser mujer en América Latina y el Caribe está asociado a ser pobre. ¿Cómo conectamos a María de Magdala con las mujeres pobres, si ella se supone que no fue una mujer pobre? Lo cierto es, que el común de las mujeres de su tiempo no eran quienes heredaban, pues no tenían ese derecho, por lo menos en los datos que sabemos de las mujeres del judaísmo del siglo I (Bautista, 1993, p. 52). María de Magdala es una mujer que coloca sus bienes al servicio de un grupo de mujeres y hombres pobres que tienen un proyecto de justicia y equidad. La mujer de la tumba vacía se constituye en el símbolo de otras mujeres, en

su mayoría pobres, que buscan desaparecidos entre tumbas vacías y fosas clandestinas cavadas por el sistema patriarcal que desecha cuerpos abyectos: los cuerpos de los pobres que el mismo sistema produce. Allá, el imperio y aquí, el capitalismo neoliberal, ambos sistemas patriarcales de dominación, exclusión y opresión.

2. *El demonio patriarcal del Control del Cuerpo*: Los cuerpos de las mujeres son tratados como espacios de posesión y territorio en los sistemas patriarcales vigentes. La censura sobre los cuerpos de las mujeres se ha convertido en una forma de dominación por parte del imaginario patriarcal misógino y por parte del surgimiento de los fundamentalismos religiosos cada vez más extremos homofóbicos, lesbofóbicos, y transfóbicos. La somatofobia es expresada en su más alto nivel por una obsesión de controlar los cuerpos de las mujeres. En México estamos perdiendo el mayor don que hemos recibido, y es que hay miles de cuerpos desaparecidos, mutilados, violentados, enterrados en fosas clandestinas y muchos de ellos son de mujeres, pues parece que los cuerpos de los pobres, y especialmente los de las mujeres en la sociedad capitalista neoliberal son materia de desecho. Desaparecer los cuerpos, violentarlos o mutilarlos es una forma del patriarcado de castigar a las mujeres, especialmente a mujeres transgresoras, a mujeres que se adueñan de sus cuerpos o que deciden a partir de su corporalidad. En el contexto de sociedades patriarcales y/o misóginas se niega el derecho a la corporalidad, el derecho al placer y al erotismo.

La mujer de la tumba vacía, María de Magdala no solo busca un cuerpo, busca con y desde su propio cuerpo, pues es desde la otredad de su cuerpo de mujer, que el cuerpo muerto que espera encontrar, volverá a vivir y no se perderá en el olvido de la

clandestinidad infame e injusta. Es a partir del cuerpo de María que el acontecimiento de la resurrección será real, pues este cuerpo es el testigo experimental de la memoria histórica del cuerpo del resucitado. Estamos ante un encuentro de corporalidades, en donde la única evidencia hasta ahora, es el cuerpo de la testigo, una mujer ante la tumba vacía llamada María. Es en el cuerpo de María de Magdala donde los cuerpos libres, autónomos e independientes, con sus propias sexualidades y erotismos de mujeres en búsqueda, se ven reivindicados. Es la fuerza erótica de María de Magdala, como dinamismo de vida y anhelo de vida que sale de sí misma para encontrarse con la 'otredad' llamada prójim@, la que le impulsa a buscar ¿qué buscamos las mujeres como María de Magdala? La libertad de nuestros cuerpos y el derecho a decidir, el derecho a una vida libre de violencia. Esa búsqueda también se plasma en los cuerpos de los seres queridos víctimas de desaparición forzada o de lo que Achille Mbembe llama el necropoder, donde se *"plantea la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir"* (Mbembe, 2011, p. 19). En este caso, el estado mexicano y los estados latinoamericanos y caribeños han decidido sobre la vida de los cuerpos, espacialmente, los de las mujeres.

3. *El demonio patriarcal del abuso sexual* y 'la pedagogía de la crueldad' como lo señala Rita Laura Segato se constituye en un símbolo del poder patriarcal del capitalismo neoliberal:

"La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de trata y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite. A pesar de todas las victorias en el campo del Estado y de la

multiplicación de leyes y políticas públicas de protección para las mujeres, su vulnerabilidad frente a la violencia ha aumentado, especialmente la ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o feminizados en el contexto de las nuevas guerras". (Segato, 2013, p. 17)

La autora señala cómo el abuso sexual es una especie de castigo y ola de revancha patriarcal sobre los cuerpos de las mujeres, cuya manifestación más cruel es el abuso sexual como poder sobre el cuerpo-territorio. Lo terrible de la situación es que, en muchos casos, el abuso sexual se vuelve un preámbulo del feminicidio. Cabe mencionar que los principales depredadores sexuales de las mujeres son los padres, parejas, hermanos, esposos y hasta pastores o clérigos, las personas que supuestamente son quienes aman a las mujeres y debieran 'protegerlas'. El abuso sexual sucede en la mayoría de las veces en el supuesto espacio seguro: la casa, la escuela o la iglesia.

Regresando a la idea de la 'pedagogía de la crueldad' analizada por Segato, los *mass media* tienen una buena participación en el asunto, pues la forma de informar genera una especie de mensaje subliminal de 'usted puede hacerlo,' pues no pasa nada, ya que la mayoría de los noticieros terminan con frases como: "no hay ningún detenido", "se cree que fue un asunto sentimental", "un crimen pasional", "una mujer a altas horas de la noche... sola...en un terreno solitario", con lo que parece justificar el abuso o el feminicidio. Aquí cabe reflexionar que:

"Es necesario recordar y reafirmar que estos no son crímenes de motivación sexual, como los medios y las autoridades siempre insisten en decir para privatizar y, de esa forma, banalizar este tipo de violencia ante el sentido común de la opinión pública, sino crímenes de guerra, de una guerra que debe ser urgentemente redefinida, analizada bajo una nueva luz y a partir de otros modelos, e incorporada con nuevas categorías ju-

rídicas en el Derecho y, muy especialmente, en el Derecho Internacional, es decir, en el campo de los Derechos Humanos y de la Justicia Humanitaria". (Segato, 2013, p. 26)

Al pensar en la mujer de la tumba vacía, habrá que colocar la reflexión en torno a ¿cuál era la situación sexual de las mujeres de la Palestina del primer siglo, especialmente las judías? Palestina era una colonia romana y parece que era muy común y frecuente que las mujeres de las colonias del imperio fueran abusadas sexualmente por miembros de la milicia romana. No sabemos si era el caso de María de Magdala. Lo que sí sabemos es que el control sobre la sexualidad de las mujeres era muy estricto y no por ellas, sino porque su sexualidad constituía parte del honor del hombre.

María de Magdala aparece en el espacio público como la mujer dueña de su sexualidad y de su cuerpo, contrario al modelo de la mujer judía de su tiempo, la cual se mantenía bajo la autoridad de los hombres de su familia, ya fuera su pareja, sus hijos o su padre, y siempre en el espacio privado. Es realmente subversivo encontrar que esta mujer aparece como miembro del grupo de las seguidoras de Jesús, pero con nombre propio y el de su ciudad de origen, y no con referencia a ningún hombre o bajo ninguna autoridad masculina. Más bien aparece como líder del grupo de las mujeres en contraste con Pedro como líder del grupo de los hombres, esto por el orden en el cual son mencionados en primer lugar de ambas listas de nombres en los evangelios (Pagola, 2012, p. 82). Atreverse a ir a la tumba vacía sola o acompañada de otras mujeres muestra a una mujer dueña de su corporalidad y de su sexualidad, sin temor a los riesgos que podía correr, igual que lo hacen las mujeres que buscan en tumbas clandestinas a las víctimas del actual imperio hegemónico: el patriarcado.

4. *El demonio patriarcal del racismo* presente en el imaginario social, las mujeres además de ser víctimas de la violencia de género, también son víctimas del racismo, por ser indígenas o negras. En la iconografía religiosa casi siempre nos han pintado a las mujeres bíblicas como mujeres blancas, y prefiero pensar en María de Magdala como una mujer de un pueblo originario o más de tez mestiza o negra, pero no blanca como la han pintado en la iconografía medieval. Las mujeres de Aby Yala, como se llamaba a esta tierra antes de la llegada del conquistador, fuimos víctimas no solo de la colonialidad y del abuso sexual, sino de un 'blanqueamiento' del pensamiento y la vergüenza de nuestra raza, aprendida del desprecio por el color de nuestra piel.
5. *El demonio patriarcal de la explotación laboral de las mujeres*: la doble jornada y el salario menor que el de los hombres es una constante en las políticas laborales. En México las mujeres ganan el 34. 2% menos que los hombres, y el 7 % tienen más riesgo de no tener seguro médico (Diario La Jornada, 2018). Las mujeres, además de trabajar en el espacio público, tienen que trabajar en la casa y hacer una doble jornada. La nueva forma de esclavitud en el sistema capitalista neoliberal es el trabajo y las jornadas extenuantes sin límite de tiempo. Trabajos mal remunerados, cuerpos extenuados, enfermos, explotados y sin derecho a descanso, y menos al placer y al deseo. Un alto porcentaje de mujeres está en el comercio informal, el trabajo doméstico no es remunerado y menos aún, valorado. Las trabajadoras domésticas en su mayoría son mujeres, sin seguridad social, sin derecho a una pensión y muchas veces víctimas de malos tratos por parte de sus empleadores, además de sufrir acoso sexual y laboral.
6. *El demonio patriarcal de la violencia*, pues en los tiempos de la mujer de la tumba vacía las mujeres no tenían derechos y también eran víctimas de la violencia patriarcal:

“Según los seguidores de Shammai, solo se podía repudiar a la esposa en caso de adulterio; según la escuela de Hillel, bastaba con encontrar en la esposa algo desagradable, por ejemplo que se le había quemado la comida. Al parecer, en tiempos de Jesús era esta tendencia la que se iba imponiendo. Más tarde, Rabí Aqiba daría un paso más: para repudiar a la esposa basta que al marido le guste más otra mujer. Mientras los doctos varones discutían, las mujeres no podían alzar su voz para defender sus derechos”. (Pagola, 2012, p. 80)

La violencia doméstica verbal, psicológica, económica y física sigue siendo el común denominador de las relaciones de pareja en la mayoría de los países latinoamericanos y caribeños. ¿Cómo romper con ese lastre ancestral vigente? ¿Cómo decolonizar la idea del amor romántico, un amor que sigue matando a las mujeres hoy en día? Se está ante la necesidad de la construcción crítica del amor de las mujeres de corte político, lo que significa conseguir la autonomía del amor a sí misma, para poder establecer lazos de sororidad con las otras como pactos políticos:

“La agenda concreta el pacto. No es una casualidad que las mujeres hagamos pactos cuando nos encontramos en lo público y ahí están el lenguaje y las maneras de relacionarse para lograr el acuerdo de intervenir, proponer, impulsar o ejecutar tantas cosas. Pacto, agenda y ciudadanía van de la mano. Tienen sus antecedentes en el apoyo solidario directo, privado, tantas veces clandestino y subversivo entre una y otra. Pero ha sido en lo público donde hemos debido dialogar con quienes nos unen lazos familiares o de amistad, sino la voluntad política de género”. (Lagarde, 2009)

Dentro de este parámetro de lectura de la sororidad como pacto de amor político pretendo colocar al grupo de mujeres que acompañaron a María de Magdala a la tumba vacía, y proponer

la *búsqueda* como una categoría epistémica subversiva anti-sistémica, justo como lo hacen las madres, hermanas, parejas de desaparecidos ante las fosas clandestinas. Los hallazgos de las fosas clandestinas hacen visible el nivel de horror y corrupción del necroestado, así como la guerra descarada contra las poblaciones vulneradas. Las mujeres que buscan en las fosas clandestinas a lo largo de todo el país, evocan a aquel grupo de mujeres que desde el pacto sororal político capaz de enfrentar al imperio, también buscaron a su maestro Jesús y no lo encontraron de la manera que ellas esperaban. Aquellas mujeres que al amanecer del primer día de la semana se encaminaron juntas con aromas y con la esperanza de encontrar un cuerpo para embalsamar, ante el cual tener la certeza de lo que había sucedido, solo encontraron la crueldad de la clandestinidad, pues su maestro había sido depositado en una tumba a toda prisa rompiendo la legalidad de las normas religiosas y políticas. Y ahora su cuerpo no estaba en aquel sitio: “¿Qué pasó? ¿Dónde le habrán puesto? ¿Quién se lo ha llevado? ¿Quién lo ha visto?” Son las mismas preguntas que se hacen estas mujeres que buscan entre fosas clandestinas a sus desaparecidos por el sistema necropolítico. Es desde la sororidad como amor político que las mujeres subvierten el amor romántico que las doméstica y las violenta.

7. *El demonio patriarcal de la migración forzada* ha llevado a miles de mujeres con niños a migrar, en el transcurso del viaje ellas son abusadas sexualmente por lo menos tres veces en el trayecto de la frontera de México-Guatemala y México-Estados Unidos. Los cuerpos de las mujeres siguen constituyéndose como moneda de intercambio, muchas veces, entre los propios migrantes. La migración forzada es ocasionada por las situaciones de violencia, el narcotráfico, el empobrecimiento, la injusticia, entre otras realidades más complejas, todas

ellas generadas por un sistema patriarcal capitalista neoliberal, cuya soberanía es entendida como el poder de matar y que devasta a los más pobres, entre ellos a las mujeres y a los niños. Este demonio patriarcal es un leviatán que cobra cada vez más fuerza y tiene más cabezas, como la política, la economía, la religión, el narco-poder, la lógica del mercado, entre otras.

María Magdalena: la memoria histórica contra la verdad histórica

Después de la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en el estado mexicano de Guerrero en septiembre del año 2015, el estado mexicano construyó la famosa 'verdad histórica', es decir, una versión falsa de los hechos. Se afirmaba que los cuerpos de los jóvenes habían sido incinerados en un basurero por un grupo de delincuentes que operaba en la zona. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, después de una serie de investigaciones por parte de organizaciones no gubernamentales, y otros grupos de defensa de derechos humanos que acompañaron a los familiares de las víctimas, declaró la falsedad de esta versión y demandó al gobierno mexicano la verdad de los hechos, la cual hasta ahora no se conoce. Las madres y padres de los jóvenes siguen en búsqueda de la verdad y se han constituido en un símbolo de fuerza profética para otros grupos de madres y familiares de víctimas de desaparición forzada.

¿Cómo se entrelaza este acontecimiento con la mujer de la tumba vacía? María de Magdala es la mujer de la memoria histórica, pues es a partir del momento en el que ella recibe la misión de parte de Jesús de convocar a los apóstoles en Galilea, y la transmite, la comunidad se vuelve a reunir y recupera la es-

peranza vital. Ella es la experiencia y testimonio de la memoria histórica del resucitado, es quien transmite el espíritu del maestro a sus hermanos, y la resurrección en cuanto que mantiene viva la memoria del actuar y mensaje de Jesús, se constituye en una memoria subversiva y peligrosa para un sistema romano imperialista que quiere mantener el silenciamiento de los inocentes mediante la *pax romana* que mantiene una violencia sin fin. La memoria histórica rompe ese silencio y mantiene el recuerdo vivo de quien ha sido víctima de la complicidad de los poderes injustos. La memoria de aquel hombre desaparecido cobra vida en el cuerpo de una mujer, quien se constituye como la primera testigo del acontecimiento. La verdad histórica que los sistemas coludidos del tiempo de Jesús quisieron transmitir fue que algunos de los seguidores se habían robado el cuerpo para hacerlo pasar como resucitado:

“Mientras ellas iban, algunos de los guardias fueron a la ciudad a contar a los jefes de los sacerdotes todo lo que había pasado. Ellos se reunieron con las autoridades judías y acordaron dar a los soldados una buena cantidad de dinero, junto con esta orden: “Digan que mientras dormían vinieron de noche los discípulos y se robaron el cuerpo de Jesús. Si esto llega a oídos de Pilato nosotros lo calmaremos y les evitaremos molestias a ustedes. Los soldados recibieron el dinero y siguieron las instrucciones. Esta mentira corrió entre los judíos y dura hasta hoy”. (Mt. 28:11-15)

La otra versión es que, algunas mujeres en su imaginación lo habían visto, esta última, es según parece la que también algunos de los seguidores van a asumir:

“En realidad, algunas mujeres de nuestro grupo nos dejaron sorprendidas. Fueron muy de mañana al sepulcro y, al no hallar su cuerpo, volvieron a contarnos que se les habían aparecido algunos ángeles que decían

que estaba vivo. Algunos de los nuestros fueron al sepulcro y hallaron todo tal como habían dicho las mujeres; pero a él no lo vieron". (Lc. 24: 22-24)

Esta versión es la memoria histórica de un grupo de mujeres encabezado por María de Magdala en torno al acontecimiento del resucitado. La memoria histórica subversiva de no olvidar a las y los desaparecidos, víctimas de los sistemas patriarcales de la necropolítica es el instrumento heurístico-profético que se alza en contra de las falsas 'verdades históricas' que los necroestados construyen como artificio para sustentar su poder. Aquí es donde el testimonio y búsqueda de las mujeres en las tumbas vacías y fosas clandestinas, se erige como una arma peligrosa de no olvido de las víctimas como una forma de visibilizar la injusticia del sistema.

María de Magdala: una figura emblemática de Santidad política feminista como postura político-profética

La política es un término y una práctica desprestigiada en todos los niveles, pues es asociada a corrupción, dominación, falsedad, malversación de fondos, robos, fraude, mentira y asociación con grupos delictivos, entre otras muchas concepciones negativas, no sin fundamento; pues esta es la realidad de la política que ejercen la mayoría de los hombres, por lo tanto, también la política es cruzada por la transversalidad del género. La política feminista consiste en dignificar la política, según Marcela Lagarde:

"¿Cómo es la política que hemos reivindicado las feministas? ¿Cómo es la política a la que aspiramos? Es una política de honestidad, es una

política de transparencia, es una política de representación y de participación democrática, es una política libertaria. La política feminista es libertaria". (Lagarde, 2014, p. 21)

Para Marcela Lagarde la política primero debe ser dignificada para que posteriormente las mujeres podamos incursionar en ella, pues de otra manera, las mujeres solo nos sumaríamos al modelo establecido por la política patriarcal y pasaríamos a sumar las filas de la política de corrupción y dominación capitalista neo-liberal y patriarcal. La teología política feminista tendría entonces que proponer la *basileia* como una categoría política de equidad de género fundamentada en la propuesta de Jesús de Nazaret, quien empoderó a las mujeres de su tiempo contra un sistema político imperial que las desautorizaba, anulaba, excluía, y utilizaba sus cuerpos violentados para humillar a los pueblos conquistados, demostrándoles a los hombres su incapacidad de proteger a las mujeres, a los niños y a las tierras que habitaban.

En el caso de María de Magdala hay un proceso de anulación de su liderazgo en categorías políticas-proféticas, Barbara Reid analiza cómo *"en el transcurso de la tradición que ha llegado hasta nosotros se produjo una intensa lucha sobre la autoridad del testimonio profético de María"* (Reid, 2009, p. 198). En el imaginario social de las mujeres y de algunas feministas todavía hay un cierto temor al concepto 'empoderamiento', y la razón principal es la masculinización del poder y de la política. Ambos, el poder y la política, son dos derechos que las mujeres hemos de arrancar de las manos de los hombres, quienes les han utilizado como privilegio de género y le han negado como derecho a las mujeres. Hay terror de parte de algunas mujeres al uso del poder en sus manos por miedo a ejercerlo patriarcalmente y con mayor violencia e imposición. Lo cual ha declinado en continuar dejando o cediendo el poder, la economía y la política al espacio masculino.

Sin embargo, el liderazgo profético de denuncia de las madres de desaparecidos está tomando una postura de exigencia radical de justicia, lo que las visibiliza como la voz profética colectiva que clama por las víctimas y lleva a la sociedad a tener memoria histórica de los acontecimientos contra la imposición del olvido como estrategia del estado. El miedo de las mujeres al ejercicio del poder muchas veces viene de la propia censura de otras mujeres. Y es aquí donde se necesita la sororidad comunitaria del feminismo crítico de las demás mujeres y hombres para el apoyo y credibilidad de quienes ejercen este liderazgo. De un lado, sigue permeando en el imaginario social la idea dicotómica del poder, es decir, si un hombre anhela la presidencia, el liderazgo de una empresa y pone todo lo necesario para conseguirlo, este es reconocido como un hombre con visión de futuro, emprendedor y hasta es catalogado como visionario; de otro lado, si una mujer trabaja por un liderazgo, presidencia, puesto político o empresarial, esta es catalogada como una oportunista, 'trepadora' o ambiciosa. La cuestión es ¿por qué en un hombre la ambición es bien vista y en una mujer es censurada? Lo cierto es que la teología feminista tiene como una de sus tareas devolver los espacios de poder y la praxis política re-dignificada a las mujeres desde la lógica del buen vivir y bienestar de todos los seres que habitamos este planeta. Las mujeres necesitamos el empoderamiento para lograr que las estructuras cambien desde lo cotidiano y desde la experiencia comunitaria. El empoderamiento y la ambición son derechos y valores que las mujeres hemos de re significar en sentido positivo, como un derecho, y no como un privilegio o como algo 'malo'.

Francisco, el obispo de Roma, ha mencionado que o los cristianos somos políticos y transformamos la sociedad o somos una especie en peligro de extinción y enajenamiento. Por lo tanto, toda feminista es política o es incoherente con su discurso.

El nuevo paradigma político feminista es el poder compartido y la incidencia social de lo personal en el ámbito público. En este contexto es que coloco la figura de María de Magdala como una figura de liderazgo y poder feminista, una figura simbólica del profetismo de las mujeres en el Nuevo Testamento y en la sociedad actual, pues es la primera que recibe el anuncio de la Resurrección, la misión de convocar a sus hermanos en Galilea y mantener viva la esperanza, nada menos que la función del profetismo en tiempos del exilio y la época del segundo templo, momento en el que era imprescindible avivar la esperanza del pueblo. En el tiempo de Jesús es María la de Magdala quien tiene y ejerce esa función a la comunidad naciente. Ahora son las madres ante las tumbas vacías y fosas clandestinas quienes mantienen viva la esperanza de justicia.

La teología feminista reivindica la figura de María de Magdala como la líder de las comunidades de la iglesia naciente y denuncia cómo el liderazgo de las mujeres fue intencionalmente anulado por el patriarcado, sin embargo, son ahora las mujeres ante las fosas clandestinas que buscan a los desaparecidos las que evocan a aquellas mujeres que fueron a buscar el cuerpo desaparecido de Jesús, y que eran presididas por la mujer ante la tumba vacía, quien reclamó: “¿*Dónde lo han puesto? ¡Devuélvemelo y yo me lo llevaré!*”. Ella es María de Magdala, la mujer de la memoria histórica y en cuyo cuerpo se hizo posible la Resurrección.

Conclusión

Los grupos fundamentalistas religiosos y el patriarcado tradicional han colocado la figura de María de Magdala como la prostituta, la mujer de los siete demonios, una mujer de dudosa reputación y pecadora arrepentida; inclusive como la mujer

que tiene que llorar sus pecados y que nunca será suficiente para conseguirlo. En nuestros tiempos inclusive la han llegado a colocar como la ‘amante’ de Jesús, pues parece ser que vende o tiene más rating que reconocerla como la apóstol y la primera líder del cristianismo. Esta desfiguración de la persona de María de Magdala también la sufrimos las mujeres en nuestros tiempos, pues *“en nuestro tiempo, el peligro es el surgimiento del fascismo como régimen societario. A diferencia del fascismo político, el fascismo societario es pluralista, coexiste con facilidad en el estado democrático y su tiempo-espacio preferido; en vez de ser nacional, es a la vez glocal y global”* (De Sousa, 2015, p. 226). Este fascismo societario es al que hemos llamado fundamentalismos en su versión religiosa y política, y cuya pelea se está dando en el campo de los derechos de las mujeres y sus luchas emancipatorias como los feminismos, y el reconocimiento de la diversidad sexual de los miembros de las comunidades LGBTTTIQ+ en el espacio religioso. Los fundamentalismos religiosos de las iglesias han declarado una especie de cruzada contra las mujeres para volverlas a consignar al espacio de los roles patriarcales asignados para ellas y están utilizando el desprestigio de las categorías de género, llamándolas ‘ideologías de género’ para conseguir sus propósitos. Estamos nuevamente las mujeres como María Magdalena enfrentando los demonios del patriarcado religioso en el jardín de América Latina y El Caribe.

BIBLIOGRAFÍA

Animal Político, “México, El país de las fosas clandestinas” (2018), recuperado el 14 de febrero de 2019 de <https://www.animal-politico.com/2018/11/fosas-clandestinas-2-mil-hallazgos-mexico/>

- Bautista, Esperanza, *La mujer en la iglesia primitiva*, ed. Verbo Divino, Navarra, 1993.
- Cabnal, Lorena, "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala" (2012), Recuperado el 19 de febrero de 2019 en <https://entrepueblosvalladolid.files.wordpress.com/2012/10/feminismo-comunitario-lorenacabnal.pdf>
- De Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del sur*, ed. Siglo XXI, México, 2015.
- Diario La Jornada del 18 de julio de 2018, Ganan las mujeres 34.2% menos que los hombres en México, recuperado el 19 febrero 2019 de: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/07/18/ganan-las-mujeres-34-2-menos-que-los-hombres-en-mexico-estudio-4230.html>
- García, Jesús, *El proyecto Magdala. Un descubrimiento del siglo I para el hombre del tercer milenio*, Gospa Arts, México, 2016.
- Gómez Acebo, Isabel (ed.), *María Magdalena. De Apóstol a prostituta y amante*, ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2007.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela, "Pacto entre mujeres. Sororidad"-Aportes para el Debate, recuperado el 24 de febrero de 2019 en <https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf>
- , "El accionar político de las mujeres" en *Política Feminista* (Ed.) Leonor Aida Concha & Lídice Ramos, REDGE, México, 2014.
- Mbembe, Achille, *Necropolítica*, ed. Melusina, España, 2011.
- Navarro, Mercedes, *Morir de Vida. Mc. 16, 1-8: Exégesis y aproximación psicológica a un texto*, ed. Verbo Divino, Navarra, 2011.
- Pagola, José Antonio, *Jesús aproximación histórica*, PPC, México, 2012.
- Reid, Barbara E., *Reconsiderar la Cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento*, ed. Verbo Divino, Navarra, 2009.

Robinson, Andy, (2/11/2018). “Madres de desaparecidos en México: escarbamos con nuestras manos”, Recuperado el 10 de febrero de 2019 de <https://www.lavanguardia.com/internacional/20181126/453157702205/desaparecidos-mexico-testimonio-fosas-madres.html>

Segato, Rita Laura, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, ed. Tinta Limón, México, 2013.

Tunc, Suzanne, *También las mujeres seguían a Jesús*, ed. Sal Terrae, Santander, 1999.

Diversidad eroecosofiánica como categoría epistémica decolonial de los cuerpos abyectos ante los fundamentalismos religiosos



Marilú Rojas Salazar¹

Escribo desde el profundo dolor y miedo que me causa vivir en el país donde se ha gestado una cultura feminicida y desde la angustia epistémica de ser parte de la generación ecocida que ha contribuido activa o pasivamente a la devastación de la selva amazónica, la selva africana y el derretimiento de la Antártida. Desde esta angustia que atraviesa mi corporalidad coloco la pertinencia de reflexionar desde la teología feminista y *queer* la propuesta eroecosofiánica como categoría epistémica crítica decolonial ante tales ‘emergencias’.

¹ Marilú Rojas Salazar es Doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Miembro de la ATE (Asociación de Teólogas Españolas) y de la ESWTR (European Society Women Theologians and Research). Es teóloga feminista y profesora de asignatura en el doctorado de Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Perteneció al TEIFEM (Teólogas e Investigadoras Feministas de México) y a la Red TEPALI (Teólogas, pastoras, activistas y lideresas). Directora de la revista *Sophias* (revista de reflexión interdisciplinar de teología feminista en México), es miembro fundador de la Academia de Teología en México y miembro de la DARE (Discernment and Radical Engagement) que pertenece al Council for World Mission.

La sistematización violenta para aniquilar los cuerpos de las mujeres y el cuerpo de la tierra en la selva amazónica, en Angola, Zambia y República del Congo; en la zona amazónica con la pérdida, en los últimos 33 años, de 47 millones de hectáreas de bosque, y con el incendio del 2019, en Brasil, en el que se perdieron 86 millones de hectáreas de bosque. Todo apunta hacia un mismo sistema responsable: el patriarcado expresado en el sistema capitalista neoliberal aliado a los sistemas conservadores de los fundamentalismos religiosos, pues ambos desean y mantienen la lógica de dominio sobre los cuerpos abyectos o cuerpos basurizados no solo de la tierra y de las mujeres, sino también de aquellos cuerpos considerados no hegemónicos o simplemente diversos por su sexualidad, color de piel, o por su pobreza, 'aporofobia' como lo llama Adela Cortina. En el caso de México, ya son 1199 feminicidios en lo que va hasta octubre de 2019, fecha del encuentro de Tepali, con lo cual se constata que va en aumento la violencia contra las mujeres en lugar de disminuir. Nos encontramos ante una sociedad feminicida que aprendió el desprecio hacia las mujeres desde su infancia, como bien afirma Marcela Lagarde en una entrevista (Quintela, 2016).

La pregunta es ¿por qué en lugar de disminuir el feminicidio, va en aumento, aún después de constatar las luchas reivindicativas de las mujeres en marchas, protestas, luchas políticas por conseguir los derechos sexuales y reproductivos? Pues parece ser que el patriarcalismo sistémico en forma de fundamentalismos religiosos ahora aparece con más fuerza para castigar a las mujeres y a las comunidades LGBTTTIQA+ que se atreven a exigir sus derechos. Hay una especie de ira patriarcal que se resiste a caer, estableciendo alianzas y pactos de guerra con los sistemas políticos y sociales de línea cada vez más conservadora y antidemocrática como es el caso de los movimientos fundamentalistas tanto de 'derecha' como de 'izquierda'.

Hipótesis en torno al fundamentalismo religioso de los años 1970 en América Latina y el Caribe

La hipótesis que aquí propongo se fundamenta en el marco histórico de los acontecimientos de los años 1970 en América Latina y el Caribe. Uno de estos acontecimientos clave para el cristianismo, las iglesias reformadas y católicas, fue el surgimiento de la Teología de la Liberación (TL) como la primera teología política y sistemática elaborada fuera de Europa. Dicha teología práxica enmarcó un cambio de época centrado en la opción preferencial por los pobres, la denuncia de las injusticias sociales y la crítica al sistema capitalista neoliberal apoyado por las dictaduras militares de ese momento. La lectura popular de la biblia, de la mano del compromiso profético y político para incidir en el cambio de estructuras, resultó ser un instrumento peligroso para los sistemas imperialistas y las estructuras patriarcales y jerárquicas de poder en las instituciones de corte conservador, lo que generó la reacción de muchos obispos y líderes religiosos que se vieron amenazados en sus propios espacios de poder. La pregunta que se hacían estos patriarcas era ¿cómo detener esta fuerza profética política de denuncia ante la injusticia, la desigualdad, la pobreza y compromiso social? Esta teología crecía y se hacía cada vez más fuerte con muchos de los teólogos e instituciones de teología que eran capaces de dar la vida por esta causa. Ante esta realidad, pastores y obispos deciden acudir a algunos de los movimientos de corte carismático y neopentecostal provenientes de los Estados Unidos de América de estilo más conservador para hacer contrapeso a la Teología de la Liberación (TL).

¿Cuáles eran las características de los grupos carismáticos? Una de ellas era que promovían la expresión de los sentimientos, emociones y la corporalidad de las personas. Lo que la TL

había olvidado en sus propuestas y lo que el cristianismo había censurado por mucho tiempo, pues hemos de decir que somos herederos de una religión somatofóbica, hedonofóbica y egodistónica (rechazo a la propia homosexualidad). La TL, como muchos movimientos de izquierda, se centraron en combatir la discriminación por motivos de clase social y economía, pero olvidaron el cuerpo, la sexualidad, la exclusión por motivos de etnicidad y lo que mal llamamos 'raza' pues, como cita Achille Mbembe, (2011) la raza no existe, existe la humanidad. Sin embargo no serían los movimientos neopentecostales o carismáticos de carácter fundamentalista quienes recuperarían los grandes 'olvidos' de la TL, sino las teologías feministas, afro-amer-indias y *queer*.

Otra característica importante a analizar es que los movimientos fundamentalistas están en contra de la emergencia de las hermenéuticas bíblicas que proponen las teologías contextuales y decoloniales, las cuales son contrarrestadas por una lectura bíblica descontextualizada y literal de estos movimientos; lo que viene muy bien a los sistemas patriarcales hegemónicos: el capitalismo neoliberal y el cristianismo fundamentalista, quienes han hecho una boda profana y han engendrado la violencia contra los cuerpos abyectos o basurizados: los cuerpos de las mujeres, de las comunidades LGBTTTIQA y de la tierra con sus ecosistemas.

La polarización y una especie de 'guerra santa' por parte de los fundamentalismos contra todo lo que implique género y feminismo categorizándolo como 'demoníaco' o 'ideológico', es una de las principales banderas de lucha de estos grupos. Su discurso va enmarcado en una supuesta defensa de los valores 'cristianos' tradicionales y morales. Aunque en ciertos discursos del fundamentalismo se juegue un lenguaje aparentemente a favor de los derechos, de las mujeres y de la

diversidad sexual o de la tierra, finalmente aparece una postura inflexible hacia la práctica de la sexualidad, la erótica y la corporalidad; lo que hace que sean cada vez más peligrosos, pues aparentan estar a favor de los cambios, cuando en realidad no es así.

Diversidad eroecosofiánica como categoría epistémica decolonial de los cuerpos abyectos

Propongo recuperar una teología eroecosofiánica como categoría epistémica decolonial crítica para repensar y autocriticar nuestros propios fundamentalismos y las ausencias de nuestra forma de hacer teología. La trampa en la que no debemos caer es emprender una guerra entre nosotros o pretender contraatacar a los movimientos fundamentalistas en una especie de reacción visceral sino, más bien, repensar desde la hermenéutica crítica de género nuestras faltas y carencias por no elaborar una teología más creativa que sea capaz de responder a las realidades contextuales de nuestro tiempo, teniendo en cuenta que para los fundamentalismos religiosos hay tres cuerpos enemigos a vencer o a recolonizar: mujeres (feminismo), tierra y cuerpos sexualmente diversos (LGBTTIQ+).

Oikos-ecofeminismo

Tradicionalmente se ha interpretado al término griego como casa común, solo que este concepto, a mi juicio, tiene dos problemas epistémicos de fondo. Por un lado, evoca la casa patriarcal y las relaciones jerárquicas que en ella se establecen a partir del modelo kyriocéntrico estratificado hasta los esclavos. Por

otro lado, la casa es un objeto que puede ser vendido o comprado a través de la lógica del mercado, es decir, funcionaba también como una unidad económico-social en la antigua Grecia. En este modelo el *pater familias*, hombre blanco, rico, heleno y libre, ejercía su autoridad soberana como dueño del *oikos*, generando así una línea patrilineal desde el hombre más anciano hasta el más joven siempre estableciendo las jerarquías patriarcales. Las mujeres, los niños, los esclavos eran una especie de 'bienes' o pertenencias del *pater familias*. Entonces ¿en qué sentido se tendría que abordar el término 'Oikos'? Pienso que, precisamente, es desde el feminismo que pretende estudiar cómo es que las relaciones que se establecen en el espacio común *Gaia* (tierra), que constituye el hábitat común de la humanidad, se dan relaciones de cosificación y mercadeo desde el modelo de relaciones patri-kyriarcales de dominación y explotación hacia quienes también habitan dicho espacio, como las mujeres, niños, comunidades LGBTTTIQ, pueblos originarios, ecosistemas, especies, entre otros.

Recuperar la tierra (*Gaia*) como un ser vivo y no como un objeto conduce a la co-responsabilidad intersubjetiva con ella para transformar las relaciones de dominación-opresión-explotación, en relaciones de equidad y derecho como ser viviente. Además de reconocer que existe una conexión político-ideológica entre la dominación de las mujeres y la naturaleza, también analiza la situación de crisis que vive el planeta por la devastación que proviene de un mismo sistema patriarcal, el cual se fundamenta en el poder 'sobre'. Pretenden deconstruir esta 'naturalización' y construir una propuesta en la que se nos reubica a los seres humanos dentro del lugar de la creación como parte de esta y no como los únicos, los mejores o los que están por encima de ella.

Erótica

Una palabra peligrosa a la hora de interpretarla, pues usualmente se confunde o es manejada desde la interpretación patriarcal y del mercado como pornografía o prostitución. La colonización cristiana ha sido en gran medida la responsable de anular la erótica en las culturas afro-amer-indias, *“una cultura que, en nombre de la religión, exige renunciar a los instintos naturales, que solo consiente el eros domeñado y que está constituida sobre la violencia, no es una cultura sana, sino propiciadora de la enfermedad”* (Schaup, 1999, p. 57). Esto aplica también para las instancias religiosas que en aras de la moral han mutilado la fuerza vital de la pasión y el deseo que habita en cada ser vivo a lo que llamamos ‘erótica’. Las culturas y las religiones que desdeñan el *eros* son espacios que enferman. Ejemplo de ello es la doble moral de las instituciones o los crímenes de pederastia y pedofilia que clérigos y pastores han cometido a lo largo de la historia, pues *“Expulsar del templo al erotismo, desecharlo y lanzarlo a la oscuridad y el oprobio, desgarró el corazón de la cultura indígena. A través de la represión de la sexualidad indígena, la moralidad católica sacudió la cosmología mesoamericana hasta sus cimientos”* (Marcos, 2011, p. 137). Y no solo en Mesoamérica, también en otras culturas el desprecio por el sexo, el placer y el deseo de los cuerpos ha ocasionado heridas en las personas y exilios de las instituciones religiosas.

La espiritualidad en el mundo mesoamericano es una espiritualidad sexual, es decir, cada ser vivo tiene una fuerza divina masculina y femenina a la vez que transita entre los cuerpos de manera fluida y dicha característica se conserva en los imaginarios sociales hasta nuestros días expresada en su dimensión sagrada. En este sentido la erótica es una categoría trans-teológica porque no se ubica en una única deidad, sino que es comprendida como un cúmulo de saberes, una fuerza política y una postura mística subversiva que cada ser vivo posee; la cual, emerge de

los cuerpos violentados y diaspóricos que gimen por el deseo de una vida más digna, equitativa y justa en el contexto de América Latina y el Caribe. Dicha fuerza atribuida a lo sagrado transita en el imaginario cotidiano de las personas que viven estas realidades. Tal es el caso del contexto mexicano en el que cada día son asesinadas nueve mujeres, y todo el país es una fosa clandestina de cuerpos fragmentados, violentados, desaparecidos de las formas más brutales y no imaginadas.

La erótica es un tributo de la divinidad porque es la fuerza que emana para resistir contra la injusticia y la fuerza que se opone a las relaciones necrofilicas, es decir, al exterminio de los cuerpos por ser considerados desechables. A menudo se le ha dado un nombre equivocado a lo erótico y se lo ha usado contra la mujer. Por esta razón, muchas veces nos hemos alejado de la exploración y consideración de lo erótico como fuente de poder y conocimiento, confundiéndolo con su opuesto, la pornografía. Pero la pornografía es la negación directa de lo erótico, porque representa la supresión de los verdaderos sentimientos. La pornografía enfatiza la sensación sin sentimientos (Lorde, 1995).

Audré Lorde propone pensar la erótica como una fuerza vital y agregaría que la erótica es una fuerza-fuente que nos permite resistir-oponernos a la violencia. De la erótica emana la capacidad de transgresión de los sistemas opresivos y violentos, la vitalidad para transformar los espacios de injusticia en espacios equitativos y sororales, también es la capacidad de analizar críticamente los discursos que anulan los deseos y la pasión que emana de nuestros cuerpos anhelantes de otras formas de vida digna. La erótica tiene una dimensión profundamente política que permite reconocer el acto pornográfico como venta de cuerpos, sexualidades y les exhibe para ser vulnerados.

Byung Chul Han (2014, pp. 9-18) describe la erótica como la fuerza interior que nos hace salir de nosotros mismos para en-

contrarnos con el otro (prójimo), mientras que el narcicismo, propio del modelo capitalista neoliberal, nos encierra en un modelo de lo igual (infierno) que nos deprime y hace que nos derrumbemos en nosotros mismos porque nos discapacita para el amor a los diferentes. La erótica nos permite reconocer a los diferentes, a las otredades y hace que sea posible superar el miedo a lo ‘extraño’ o ‘raro’. Mientras que el narcicismo capitalista genera fobias y depresión como imposibilidad del amor, la erótica saca de sí mismo la capacidad y fuerza del amor a lo diferente, extraño, raro o ajeno. Sin embargo, la erótica no puede ser aislada de su relación con *Sofía* por que caería en el vacío de la ingenuidad o la ignorancia de no saber cómo orientar su fuerza, pasión y deseo. En el caso de *Sofía* es necesario relacionarla con la erótica corporal en una armoniosa unión de sensualidad y placer porque sin ella, *Sofía* queda mutilada, pues “*la relación de los que buscan la sabiduría con Sofía es enteramente sensual y erótica*” (Schaup, 1999, p. 41). Por lo que me permito colocar la erosofía como una categoría epistémica desde el concepto hebreo más antiguo de ‘conocer’ como relación de un amor apasionado, inteligente, crítico y audaz capaz de perder el miedo al placer de recreación de las relaciones entre todas las especies que habitan esta casa común llamada *oikos*.

Ero-eco-sofía: la Trinidad feminista

*“La amé y la busqué desde mi juventud
y traté de hacerla mi esposa
y quedé prendado de su hermosura” (Sab. 8, 2).*

Coloco a la ero-eco-sofía como la Trinidad feminista que habita los cuerpos diáspóricos y fragmentados, cuerpos desechables por el Dios patriarcal mercado, cuerpos pornográficos utilizados por

la sociedad del consumo y la mercadotecnia. La eroecosofía como fuerza vital de resistencia que se opone al olvido, y hace resurgir una memoria clandestina en los marginados de la historia. Marginados que encuentran placer en la esperanza política y anhelan el deseo de la justicia que no termina de llegar. La fuerza (eros) sabia (Sofía) de la casa común (eco) habita nuestros cuerpos y el de toda la creación. Confluye en una unión hipostática en la que las tres amantes poseen el ardiente deseo de mantener una comunión de correlación con todas las personas diversas (sexo-género), superando la homofobia, lesbofobia o transfobia; una interpenetración en las culturas y razas, superando cualquier xenofobia, y mostrando así la unión de la diversidad. La trinidad eroecosofíánica reconoce que la distinción es necesaria para la comunión como realidad abierta en la que las tres realidades no constituyen un círculo cerrado, sino una espiral de personas, y que los cuerpos diáspóricos: cuerpos despreciados por su sexo, género, racialidad, situación social, cuerpos fragmentados o necrofilicos son habitados por esta consubstanciabilidad eroecosofíánica.

Eros, Oikos y Sofía cada una penetra en las demás y se deja poseer por ellas; cada una mora en la otra, se abren hacia afuera de sí mismas e invitan a las criaturas del universo a la vida divina en la humanidad plena.

Conclusión

No necesitamos establecer más guerras con los grupos fundamentalistas religiosos y políticos, pues parece que las que hay son suficientes para ir aniquilando paulatinamente la casa común y a quienes habitamos en ella. Necesitamos hacer y establecer relaciones amorosas políticas, sabias y subversivas, propuestas desde nuestras propias corporalidades disidentes desde

los espacios diáspóricos como es la calle, la asamblea, el acto subversivo de reunirse y ejercer el derecho a aliarse y a hacer una política de la calle, apropiarse de los espacios. Necesitamos ‘cuerpos aliados y una política de la calle’ con otros discursos y prácticas, como dice Judith Butler, con epistemologías o saberes que emanan desde nuestra propia erótica como fuerza política para salir de nosotr@s mism@s y vencer la depresión que nos produce el narcisismo individualista pornográfico propio del dios mercado. Apostar por espiritualidades disidentes, más que por prácticas religiosas, puede ser uno de los caminos posibles para hacer frente a la tentación del fundamentalismo que late en cada un@ de nosotr@s, y al que quieren ejercer las instituciones políticas y religiosas como último bastión de sobrevivencia.

Los fundamentalismos cada vez son más societarios, son acomodaticios al lenguaje de la posmodernidad, tienden a camuflarse entre las luchas de los grupos vulnerables, van cambiando y adoptando las ideas de los políticos neoliberales, pero siguen siendo patriarcales, misóginos, jerárquicos, homo-fóbicos, lesbo-fóbicos y trans-fóbicos. Parecen aceptar las políticas de igualdad siempre y cuando mujeres y personas sexualmente diversas se asimilen a un estereotipo de ‘creyente’, por lo que necesitamos incorporar en nuestras espiritualidades la eroecosofía como una categoría de subversión de los cuerpos abyectos e integrar el deseo y el placer, ambas fuerzas corporales como un derecho político y ético capaz de construir una buena vida para todas las especies que habitamos este planeta.

BIBLIOGRAFÍA

Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed Paidós, Barcelona, 2017.

- Chul Han, Byung, *La agonía del eros*, ed. Herder, Barcelona, 2014.
- Lorde, Audré, “Lo erótico como poder”, *Revista Especial/Fempres*, 1995, pp. 21-23. Recuperado el 21 de abril de 2019 en http://lesbianas_estadea.tripod.com/lo_erotico_como_poder.htm
- Marcos, Sylvia, *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*, Quito, Abya Yala. Universidad Politécnica Salesiana, 2011.
- Mbembe, Achille, *Necropolítica*, ed. Melusina, España, 2011.
- Quintela Babio, Carmen, Entrevista a Marcela Lagarde: “Hemos sido educados para despreciar a las mujeres”, recuperado el 5 de febrero de 2020 en <https://www.plazapublica.com.gt/content/hemos-sido-educados-para-despreciar-las-mujeres>
- Schaup, Susanne, *Softa. Aspectos de lo divino femenino*, ed. Kairos, Barcelona, 1999.

Las mujeres indígenas se cuestionan y nos cuestionan: Apuntes¹

Sylvia Marcos²



Pasaba yo un semestre como investigadora invitada en el Humanities Research Institute, de la Universidad de California, en los Estados Unidos. Leía las teorías de Judith Butler, Indepral Grewaal, Caren Kaplan, Sandra Harding, Gayatri Spivak y las comentaba con colegas.

Esos debates eran estimulantes pero, al mismo tiempo, había algo que me parecía que no reflejaba lo que se vivía en México, en los feminismos de abajo y a la izquierda, especialmente en las prácticas de las mujeres indígenas. También veía que los feminismos de élite en México adoptaban un tanto simplísticamente esas teorizaciones hechas en el Norte. Tomé unos breves apuntes. Los volví a redactar en una de mis

¹ Documento originalmente publicado en *Cruzando Fronteras: Mujeres Indígenas y Feminismos Abajo y a la Izquierda* (2010). Publicado aquí con autorización de la autora.

² Es autora de varios libros, numerosos artículos y ha publicado ampliamente sus investigaciones etnohistóricas y etnológicas, en el área de género, religiones mesoamericanas, epistemologías descoloniales y sobre el curanderismo. Sus artículos y sus libros han sido publicados en 13 idiomas. A través de los años, Sylvia Marcos ha sido fundadora, consultora, editora, integrante, activista, de un número de organizaciones sociales feministas y espacios académicos, incluyendo: Red de Feminismos descoloniales, Cuadernos Feministas, CIDHAL, CIDOC, Semillas, Católicas por el Derecho a Decidir, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, PIEM COLMEX; Investigación Feminista, CEIICH UNAM; Equidad y Género, CRIM UNAM; Centro de Derechos Humanos Don Sergio, La Doble Jornada, Enlace Continental de Mujeres Indígenas, entre otras. Es una académica especialmente comprometida con los movimientos indígenas de las Américas y particularmente con el zapatismo y las luchas de sus mujeres.

estancias en México, antes de regresar. Este textito refleja mis dudas y críticas. Creo que es rico en posibilidades analíticas, pero es aún muy incipiente: enuncia solamente aquello que apenas está por elaborarse.

Los feminismos latinoamericanos han tenido que dialogar –algunas veces con incomodidad– con el emergente movimiento de mujeres indígenas y afrodescendientes. Esta exigencia se ha acentuado en los últimos años y los retos también han ido creciendo cuantitativa y cualitativamente. Estos retos, que emanan frecuentemente de movimientos de mujeres indígenas y negras, no pueden dejar a las feministas latinoamericanas y caribeñas indiferentes.

Desde este espacio me propongo acotar algunas posturas teóricas y críticas que nos puedan permitir un acercamiento comprensivo y respetuoso a ese movimiento de mujeres indígenas y negras en el continente. Creo que este acercamiento no puede sino enriquecernos. Empezaré con una revisión concisa de algunos de los conceptos que permiten abordar la subjetividad femenina en tanto que construida a través de múltiples posicionamientos sociales como la raza, la etnia, la pobreza, la marginalidad, etc.

Partiendo de aquellas luchas y demandas que nos unen más estrechamente, señalaré algunas posibilidades de integración de estas posiciones y relaciones sociales en nuestro ser mujer. Haré hincapié en los aspectos que nos posicionan diferencialmente con respecto a los patriarcados en los que estamos socialmente insertas, tanto las indígenas como nosotras, definidas como “no indígenas”. En pocas palabras, propongo unas cuantas anotaciones teóricas que nos ayuden a enmarcar la diversidad de las prácticas feministas en el continente. Hablaré por ello de los feminismos, y no del feminismo.

Lejos de sufrirlo pasivamente, las indígenas cuestionan el contexto político y social que las margina y, al hacerlo, se cues-

tionan a sí mismas. “En nosotras está el cambio”, decía una mujer triqui en el Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas (Marcos, 1997). “¿Quién decide quién va a la escuela? Nosotras. ¿Quién decide lo que se le da de comer a los niños? Nosotras. ¿Quién decide qué trabajos hacen la niña y el niño? Nosotras. En nosotras está el cambio (...)” (Ibid). También cuestionan el contexto dominante, como queda explícito en tantas declaraciones colectivas de encuentros nacionales de mujeres indígenas, discursos en foros, memorias narrativas, etc. “*Que queremos cambiar el artículo 27 constitucional para que permita que las mujeres tengamos derecho a heredar la tierra por la relación directa y el respeto que le tenemos a la Madre Tierra*” (Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, 1997).

En esta cita aparece “la relación directa” que tienen con la tierra. Esta es una herencia simbólica de su cosmovisión que las fusiona con la Madre Tierra. Conlleva el respeto que ellas le tienen a la Tierra, pero también el que les es debido como mujeres. Pero, no sólo es el aspecto simbólico que priva en esta demanda. Incluye también una demanda política. Lo que hacen es pedir un cambio a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, invocando los referentes simbólicos de sus culturas. Y esto las lleva, incluso, a formular demandas de corte “económico”. Todas estas demandas se entrelazan en el reclamo del derecho a heredar la tierra –que es suya, simbólicamente– porque las representa y las engloba. Ejemplos como el anterior abundan en varias publicaciones (Cf. Lovera, et al., 1999).

Las mujeres indígenas organizadas en Chiapas, y también en Morelos, Guerrero y Oaxaca, nos dan frecuentemente ejemplos de emancipación, fuerza y dirigencia. Durante la Consulta, convocada por el EZLN a finales de 1998 y llevada a cabo en marzo de 1999, fuimos testigas de algo que nos asombró: en todos los municipios y ciudades adonde llegaron compañeras zapatistas, ellas venían en igual número que sus compañeros varones. Nos

comentaba una defensora popular que ella se sorprendió mucho por eso. Creyendo falsamente que se trataba de maridos y mujeres que venían juntos, estuvo a punto de increpar a estas “parejas” por abandonar a sus hijos, hasta que cayó en la cuenta de que, en realidad, no eran maridos y mujeres, sino sólo compañeros de lucha. Los compañeros y las compañeras que se habían quedado en las comunidades se turnaban para resguardar a los hijos de los y las que habían salido a la Consulta. “Es admirable”, comentaba otra mujer participante, “cómo logran repartirse tan equitativamente las responsabilidades y tareas...”. “Quisiéramos nosotras poder hacerlo”, decía una tercera. Y yo añadí: “Tendríamos que aprender de ellas...”

La “cultura” son ellas, ellas en cambio permanente. Ellas, abriendo nuevos espacios. Ellas, reivindicando su indianidad. Las mujeres indígenas no están simplemente subsumidas a las normas culturales, sino que están en permanente negociación con ellas.

Los diversos patriarcados

Se ha llamado sociedad patriarcal a la sociedad de dominio masculino. También se ha popularizado el término “patriarcado” para significar lo mismo. Pero es un error creer que existe una sola forma de patriarcado. Hay múltiples sociedades que merecen este calificativo; sin embargo, éstas son muy diversas entre sí. Hace falta un análisis más matizado y profundo de los patriarcados. Las sociedades patriarcales no son idénticas entre sí. El discurso hegemónico dominante nos hace creer que estamos mejor, como mujeres, dentro del marco social definido por el estilo patriarcal propio de la modernidad.

En realidad, los espacios de poderes femeninos –cuando los hay– difieren mucho de una sociedad patriarcal a otra.

¿Más o menos oprimidas?

A causa de una “deformación etnocéntrica hermenéutica”, las mujeres de los centros urbanos en América Latina y el Caribe consideramos, frecuentemente, que las compañeras indígenas son “más oprimidas” que nosotras. Pensamos que las indígenas avanzan cuando dejan sus prácticas culturales para adaptarse a las nuestras. En realidad, las formas de opresión son diferentes. Podría decirse que ellas son “diferencialmente oprimidas”. Para lograr un análisis más fino, deberíamos eludir el eje más-menos en nuestros juicios sobre los patriarcados. No es una cuestión de más o de menos. Es cuestión de “cómo”, de descubrir los matices y las particularidades en la construcción de cada sociedad patriarcal.

No queremos –como feministas– actuar con nuestro código cultural, patriarcal también, y usarlo como regla para medir a los grupos indígenas en nuestro territorio. Esto sería una forma de etnocentrismo. Así, mientras en nuestro medio tenemos “libertades” no concedidas dentro de ciertas culturas indígenas, este mero hecho no nos hace forzosamente más liberadas que las mujeres de esas culturas. Porque, si lo analizamos detenidamente, ellas tienen espacios, como mujeres, que nosotras no gozamos en nuestro medio.

Un marco hermenéutico no etnocéntrico en la interpretación de actitudes, valores y prácticas indígenas requeriría de un análisis que no se colocara en la dimensión lineal: más relegadas o menos relegadas. Requiere de una cuidadosa apreciación de positivos y negativos en cada contexto cultural, tanto en el nuestro como en el de ellas, con todas las gradaciones intermedias.

Opresión-no opresión

Ahora bien, la disyuntiva opresión -no opresión nos coloca todavía como víctimas que aparecen pasivas. La rebelión, la resistencia, la iniciativa sostenida, las demandas, la transgresión caracterizan nuestras luchas y sus luchas. De nuevo, hay que ser cuidadosas y rigurosas en el recuento. Las demandas económicas, educacionales, políticas y de integridad corporal han sido prioridades de los feminismos en México y en el mundo. Las mujeres indígenas las reclaman también. Sin embargo, al enfrentar las prácticas feministas directamente con las mujeres indígenas, emergen disyunciones con las concepciones dominantes en el continente latinoamericano y el Caribe.

A partir de unos talleres implementados en Chiapas hace más de una década, donde mujeres indígenas reflexionaban colectivamente, se abrió un espacio que permitió encontrar un tercer camino. No se trataba de desechar las tradiciones que impedían ejercer los derechos de las mujeres; tampoco de seguir las tradiciones a pie juntillas para seguir siendo una integrante valiosa dentro de su colectivo o comunidad, sino –y allí emergió esa posibilidad– de re-formar y re-crear la cultura en los espacios que dañaban los derechos de las mujeres, “aquello que hace triste a su corazón”. Los resultados de estos talleres abrieron una dimensión a las luchas internacionales de las mujeres. Sus alcances han dejado huella. Por ejemplo, es hasta muy recientemente que la académica Saba Mahmood (2008) ha logrado incorporar, en su análisis del movimiento de la mezquita en Egipto, posibilidades para espacios femeninos de autoafirmación al interior de un movimiento que culturalmente pudiera aparecer como fundamentalista y misógino.

El sujeto unitario mujer

Las mujeres indígenas no se expresan en términos de “igualdad”. Este término legal –ligado al concepto de sujeto individual– no tiene sentido para ellas. Los debates en torno al uso del concepto de sujeto individual han dado lugar a algunas elaboraciones teóricas feministas.

Las mujeres “de color” de Estados Unidos –tanto afroamericanas como la diáspora de inmigrantes de países del “sur”– critican sistemáticamente el concepto de sujeto unitario que está implícito en ese marco individualista de derechos. Chandra Mohanty, *bell hooks* e Indrepal Grewal, son algunas de ellas. Nos advierten que dicho concepto de sujeto unitario no puede reflejar adecuadamente la realidad de las prácticas feministas de las mujeres de, y en, el Sur global.

Esta formación de sujeto unitario privilegia las diferencias sexuales sobre cualquier otra forma de opresión. Esto ha sido denominado “esencialismo de género” por algunas feministas críticas. Equivale a afirmar la existencia de una opresión universal por la subordinación de género y así crea esta noción de sujeto unitario-mujer.

Las autoras aquí mencionadas proponen un concepto de sujeto-mujer que sea posicional, múltiple, fragmentado. Esto implica que el sujeto-mujer está, inevitablemente, no sólo atravesado sino conformado por múltiples posiciones y relaciones sociales, entre ellas la raza, la cultura, la pobreza, la etnia, etc.

Si elaboramos un análisis feminista de las prácticas de las mujeres indígenas con este concepto de sujeto-mujer llegaremos a posturas feministas más respetuosas de todas las posibles posiciones sociales en que se encuentran las mujeres en nuestro continente.

Como lo dice Indrepal Grewal (2002), no existe una categoría mujer no mediada por posiciones de clase, raza, cultura. Somos

mujeres atravesadas y entrecruzadas por múltiples, y a veces conflictuantes, dimensiones.

Parte de los desencuentros entre feministas y mujeres del movimiento indígena de las Américas puede tener su fuente en esta diversidad de las formas de concebir su condición de mujeres y sus múltiples posiciones sociales. El discurso del sujeto unitario mujer es heredero de categorías binarias de género. Categorías que son mutuamente excluyentes entre sí: femenino-masculino, luz-sombra, vida-muerte, bien-mal, espíritu-materia (Marcos, 1996).

Estas categorías están jerárquicamente organizadas también. Así, lo masculino es superior a lo femenino, la vida a la muerte, la luz a la sombra, etc. Este discurso ha sido predominante en la filosofía occidental. Algunas filósofas feministas han insistido en demostrar cómo el hecho de pensarnos nosotras mismas dentro de esta polarización binaria de género nos conduce a un callejón sin salida (Cf. Lloyd, 1993; y Bordo, et al., 1989).

Como mujeres y feministas, hemos estado tomando prestadas las categorías filosóficas patriarcales. Estos elementos básicos de la construcción del conocimiento nos sabotean al emplearlas.

Otra epistemología

El pensamiento mesoamericano escapa a esta organización conceptual. Se genera en torno a dualidades opuestas pero que están en permanente imbricación. Así, la vida y la muerte, el bien y el mal, la luz y la sombra, lo femenino y lo masculino son, a la vez, diversos y síntesis uno del otro, en un movimiento fluido de paso de una categoría a la otra.

En estudios previos, he trabajado sobre estas características que le dan un sello propio a todas las comunidades mesoame-

ricanas del pasado y contemporáneas. La dualidad permea todas las culturas y comunidades. Es una dualidad que estructura las percepciones de la naturaleza y de los seres humanos. Es un concepto que da al traste con la jerarquización implícita de las categorías de género mutuamente excluyentes.

Las mujeres indígenas de hoy son herederas de estas configuraciones culturales. Aparecen estas influencias en algunas de sus demandas. A las mujeres indígenas, hablar de la igualdad no les significa gran cosa. La igualdad se refiere al concepto de sujeto unitario diferente e inferior al del hombre. Ser iguales es desear ser como los hombres. Algo difícil de acomodar en su cosmovisión. Ellas expresan su feminismo en demandas de estar “a la par”, “de caminar juntos”, “de verlos a los ojos”. La paridad es la demanda de las feministas indígenas. Ellas no desean ser idénticas a ellos.

“Aquí – me señalaba una compañera muy cercana a las prácticas feministas de las mujeres indígenas– está una de las dificultades para el diálogo de las indígenas con las otras feministas”. Por esto, la revisión de las posturas teóricas anteriormente mencionadas abre nuevas posibilidades a este diálogo, otrora inconmensurable.

BIBLIOGRAFÍA

- Bordo, S. y A. Jaggar, eds. (1989). *Gender/Body/Knowledge*. London, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas. Memorias (1997). “Construyendo nuestra historia”, Declaración del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, en *Cuadernos Feministas*, Año 1, No. 2, México.
- Grewal, Inderpal y Caren Kaplan, eds. (2002). *Scattered hegemo-*

- nies: Posmodernity and Transnacional Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Fourth printing.
- Lloyd, G. (1993). *The Man of Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lovera, Sara y Nelly Palomo, coords. (1999). *Las alzadas*. México, D.F.: Comunicación e información de la Mujer; Convergencia Socialista. Segunda edición.
- Mahmood, Saba (2008). "Teoría feminista y el agente social dócil: Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en Suárez L. y A. Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde las márgenes*. Valencia: Cátedra.
- Marcos, Sylvia (1996). "Categorías de género y pensamiento mesoamericano: un reto epistemológico", en *La palabra y el hombre*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- (1997). "Notas sobre un feminismo naciente", en *Cuadernos Feministas*, No. 2, México.
- (2010). *Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Chiapas, México: SCLC / Universidad de la Tierra, pp. 113-121.

Espiritualidad indígena y descolonización

Sylvia Marcos ¹



El texto hace una revisión de los significados de la espiritualidad indígena encarnada como se vive y se expresa en documentos y discursos de mujeres indígenas organizadas; asimismo, estudia la hermenéutica sobre prácticas corporales tal como se presentan en los pueblos, que revelan formas de pensar y experimentar la dimensión de género y otras formas de relación con el ámbito de lo sagrado. La imbricación del ser humano en la tierra/territorio y en la colectividad permite deslindar la espiritualidad de todo concepto de religión al eludirse analíticamente (formalmente) una fundamentación ontológica (filosófica) en dualismos dicotómicos jerarquizados.

Para desestabilizar las certezas de un pensamiento instalado en el llamado racismo cognitivo que impera en varias prácticas sociales, políticas y de género, se impulsan nuevos campos de

¹ Es una académica, profesora e investigadora universitaria comprometida con los movimientos indígenas de las Américas. Con post doctorado en Psicología y Sociología de las Religiones de la Universidad de Harvard, es impulsora de la revisión en el campo de la epistemología feminista, la hermenéutica feminista descolonial, las religiones mesoamericanas y las mujeres en los movimientos indígenas. Ha publicado ampliamente sus investigaciones en *Concilium* y otras revistas especializadas y entre sus libros se encuentran: *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*; *Cruzando fronteras, mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*; *Religión y Género: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*; *Gender /Bodies/ Religions*; *Indigenous Voices in the Sustainability Discourse*.

análisis. En este artículo, proponemos revisar el concepto de espiritualidad y sus relaciones ambiguas y a veces contradictorias con todo aquello que se ha denominado religión o prácticas religiosas. En América latina, y particularmente en México, este concepto de religión está prominentemente identificado con las creencias y devociones del catolicismo.

Es imprescindible emprender una revisión para incursionar en caminos analíticos que permitan ampliar, con rigor sistemático, nuestros criterios sobre lo que se puede o debe denominar religión, religiones, religiosidad y espiritualidad. La pregunta clave se podría formular así: ¿Cómo desenmarañar la “espiritualidad indígena” como se vive hoy, del concepto general de religión?

Esta temática no puede estar más al día. Hoy, las más de 500 comunidades del Congreso Nacional Indígena que reciben y forman parte del Concejo Indígena de Gobierno, del cual María de Jesús Patricio es la vocera, nos están comunicando sus formas propias de espiritualidad, de ceremonialidad y ritualidad, imbricados en sus relaciones espirituales y materiales con la tierra y el territorio. El universo de lo sagrado aparece estrechamente vinculado y fusionado con la tierra/territorio y presenta fusiones y atribuciones genéricas poco estudiadas o comprendidas. Todo esto impacta de forma profunda las luchas que emprenden las comunidades y los pueblos en la defensa de sus territorios desde sus colectividades.

¿Cómo entender esta espiritualidad?

Y ¿qué tiene que ver con las posturas de los feminismos descoloniales? Por años, he sido profesora visitante en varios institutos de postgrado de universidades en Estados Unidos, Canadá y América Latina. En los departamentos de Estudios de las Re-

ligiones (Religious Studies) de estos institutos, había un interés sociológico y antropológico por comprender y sistematizar las formas de concebir la religiosidad de los pueblos. En un seminario reciente con la Teóloga feminista Marilu Rojas Salazar, escuché algo insólito: ella discursó explicando cómo el concepto de Dios, en los varios cristianismos, es un concepto colonial.

¿Qué nos quería decir? Sería quizás un desvío del tema ahora, y no es el tema de este artículo, pero ella presentó un análisis profundo fincado en su sabiduría bíblica, filosófica y crítica. Sería uno de esos temas pendientes de revisar exhaustivamente a futuro.

Trataré de concretar la ruptura epistemológica que nos concierne ahora, entre dos mundos referenciales:

- Lo que generalmente o convencionalmente se denomina religión, con la conceptualización frecuentemente implícita de un Dios antropomórfico, varón todopoderoso y dominante y
- El mundo al que nos convoca la ritualidad encarnada indígena hoy, que es lo que denominamos aquí la espiritualidad.

En una de las declaraciones finales de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, celebrada en Oaxaca en 2002, leemos: “(...) para los pueblos indígenas, su espiritualidad y sus manifestaciones no se consideran una religión” (p. 143), “la espiritualidad es una de las herramientas fundamentales en la sobrevivencia de nuestros pueblos” (p. 123) y la espiritualidad es “la visión cósmica de la vida” (p. 147).

Y en la región de los Raramuris en Chihuahua, Ricardo Robles, (reportado por la experta en derechos indígenas Magdalena Gomez (La Jornada, Octubre 2008), cita las voces que disienten contra el espectáculo turístico impuesto por el poder del

Estado-gobierno en su territorio declarando: “para nosotros, la danza no es para divertir a la gente, la danza de matachines es como rezar. Nosotros rezamos cuando danzamos”.

Semejante afirmación la he escuchado de Doña Magdalena Durán García, Mazahua y Concejala del CIG (Concejo Indígena de Gobierno). Además de precisar muy sistemáticamente los pasos, los ritmos y la concatenación de los signos corpóreos, ella afirma, se reza bailando y se baila para rezar. ¡Qué universos de sentido, abismos conceptuales hay que salvar para poder acercarnos a esta espiritualidad! Y, ¿qué quiere decir “rezar”, una expresión vocal de la devoción vivida con palabras y gestos corporales?

Sirvan estas citas de introducción al análisis epistémico que trataré de presentar. ¿Qué quiere decir que bailando se reza? Y, ¿qué nos dice el que la espiritualidad no es una religión sino una visión cósmica de la vida?

En varios trabajos anteriores, me he dedicado a descifrar esos mundos espirituales que no son religiosos estrictamente hablando (Marcos, S., 2012). Para desencastrar la espiritualidad de los pueblos del concepto de religión católica específicamente, podríamos apelar, en un primer momento, a su ausencia de mediadores privilegiados como son los sacerdotes, que necesariamente son sólo varones. Se une a lo anterior, su concepto de un Dios que, además, es masculino y dominante a quien obedecer calladamente y de quien aceptar todo “porque Dios así lo quiso”

Ya en los inicios de la invasión de América, soldados, conquistadores y cronistas extendieron el uso del término religión en sus escritos como exploradores, a ejemplos no cristianos, cuando describieron las civilizaciones complejas de Mesoamérica. (Smith, J., 1995: 702-703). Es evidente que la complejidad ritual y el espesor simbólico de ritos y ceremonias, en esta parte del mundo antiguo, los indujo a referirse a ellos como una ‘religión’.

Sin embargo, en mi descripción y análisis del pensamiento encarnado. (Marcos, S. 1998, *Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica*,) he procedido a desenmarañar lo que significa una “espiritualidad encarnada” de lo que se entiende como una serie de creencias y prácticas de las religiones cristianas, más específicamente, la católica. En ellas la materia y el espíritu, el cuerpo y la mente, el ser y el hacer, pertenecen a universos no solo opuestos sino frecuentemente antagónicos.

Desde un análisis filosófico

Uno de los ejes para explicar filosóficamente estas particularidades de la ‘espiritualidad’, desde un punto de referencia descolonizante, consiste en empezar a desbanca los referentes naturalizados al fondo de las estructuras a través de las cuales percibimos, conocemos y ordenamos el mundo. Es imprescindible iniciar con unas referencias básicas a nuestro bagaje filosófico inscrito (ingrained) en nuestro modo de conocer, ver y saber. La colonialidad del saber pervive en nuestras formas de percibir y ordenar nuestro entorno y se invisibiliza ante el carácter axiomático de las “evidencias” propias de nuestro medio.

En contraste, se han llamado “epistemologías del Sur” (de Souza Santos, 2009) aquellas que buscan rescatar los conocimientos producidos del lado donde prevalece la exclusión colonial. Estos conocimientos hasta ahora invisibilizados, suprimidos y frecuentemente ridiculizados ofrecen la fuente de nuevos caminos para transformar al mundo.

No en vano, estos conocimientos aparecen en los reclamos de las organizaciones indígenas como demandas de “derechos”. (Memoria, “Primera Cumbre de Mujeres indígenas de América”, 2003). Es en ellos que los sentidos más profundos de

la 'espiritualidad' se pueden encontrar. "(...) los pueblos originarios (...) son quienes más oportunidad tienen de sobrevivir la tormenta y los únicos con la capacidad de crear 'otra cosa' ". (SCI Galeano, 2016).

El dualismo naturaleza-sociedad, tanto como otros dualismos en nuestro pensar, que postula que la humanidad es algo totalmente independiente de la naturaleza y que ésta, es a su vez, igualmente independiente de la sociedad ha conformado nuestra manera de pensar el mundo y nuestra inserción en él, que pensar de modo alternativo es casi imposible. Esta manera de pensar está fundamentada en una de las dicotomías cartesianas. Esta concepción cartesiana se fundamenta en la dicotomía naturaleza-sociedad o naturaleza-humanidad. El predominio de la separación absoluta entre naturaleza y sociedad ha tomado el carácter de evidencia en el ámbito científico y filosófico.

Hoy está demostrado que esta separación, por absurda que pueda parecer, fue la condición necesaria para la expansión del capitalismo. Sin tal concepción, no habría sido posible conferir legitimidad a los principios de explotación y apropiación sin fin que guían la empresa capitalista desde el principio. Solo en la economía, el crecimiento sin fin es el objetivo, en otros ámbitos como la biología se le denomina cáncer.

Esto permitió, por un lado, que la naturaleza se transformara en un recurso natural incondicionalmente disponible para la apropiación y explotación por el ser humano y en su beneficio exclusivo. Por otro lado, todo lo que se considerara naturaleza (particularmente las mujeres) pudiera ser objeto de apropiación en los mismos términos. Es decir, la naturaleza en sentido amplio, abarcaba seres que por estar tan cerca del mundo natural, (por ejemplo, por el hecho de dar la vida), no podrían considerarse plenamente capaces y humanos. La "inferioridad natural de las mujeres" emerge de este postulado.

Podemos así concluir que la comprensión cartesiana del mundo, con su dualismo de categorías mutuamente excluyentes y jerarquizadas, estaba implicada hasta la médula en la transformación capitalista, colonialista y patriarcal del mundo. No es posible imaginar una práctica transformadora que resuelva estos problemas, sin otra comprensión del mundo, libre de las certidumbres basadas en los dualismos dicotómicos cartesianos.

Esa otra comprensión debe rescatar el sentido común de mutua interdependencia entre humanidad sociedad y naturaleza, tierra, territorio, y las relaciones entre la naturaleza humana y todas las otras “naturalezas” como la animal, la vegetal, la pétrea, la cósmica. La humanidad es inherente a la naturaleza, y a la tierra. En palabras de un maestro de la Escuelita Zapatista en el CIDECI en agosto 2013, “La tierra, ella es la vida, no es la tierra la que nos pertenece sino que nosotros le pertenecemos a ella”.

Los conocimientos producidos por los pueblos indígenas son ajenos al dualismo cartesiano y por el contrario conciben formas de comprensión del mundo, como explicaría el Sub Comandante Moisés “Como lo pensamos al mundo” durante la reunión El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista, (EZLN, 2015) que hacen posible prácticas de transformación que logren liberar conjuntamente al mundo humano y el mundo no humano. Es en esta dimensión que se coloca uno de los sentidos profundos de la “espiritualidad” indígena.

“Hay que resistir al capitalismo desde sus premisas y principios más íntimos”, afirmé, en la reunión zapatista El Pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista, “(...) es decir revisar aquello que generalmente escapa a nuestro ojo crítico porque forma parte íntima de como pensamos al mundo y vivimos la vida. Propongo desmontarlo desde adentro y desentrañar aquellos útiles con los que el ser humano moderno se construye y reconstruye a si mismo desde una estructura dual y binaria.” (Marcos, S., 2015, p. 16)

Revisaré brevemente algunas de las particularidades de la espiritualidad indígena que revelan este más allá de los dualismos cartesianos o, mejor dicho, la prevalencia de una dualidad fluida de opuestos y complementarios como estructura básica de la percepción del mundo. Es lo que he llamado el “dispositivo perceptual Mesoamericano” (Marcos, S., 2013, pp. 22-24).

De la voz de María de Jesús Patricio, la vocera del Concejo Indígena de Gobierno, escuchamos:

“(...) a todos ellos: gobierno, empresas y narcotraficantes, les estorbamos los pueblos vivos que creemos que la tierra es sagrada y el agua nuestra vida pues en ella está también la memoria de lo que somos y de lo que fuimos”.

Y ella añade:

“(...) el gobierno piensa que no tenemos memoria, pero los que somos pueblos, naciones o tribus indígenas estamos hechos de los pasos de nuestros antepasados y así nos hemos mantenido vivos resistiendo al despojo de la tierra, a los megaproyectos, como los acueductos, la minería, o los gaseoductos, las eólicas que traen la muerte (...) para nuestras familias, nuestras culturas, para nuestras formas organizativas, y para nuestros pueblos”. (Hablando con la Tribu Yaqui, en Vicam, Sonora, 10 de enero de 2018).

Una espiritualidad encarnada en la tierra sagrada

Desde la Primera Cumbre de mujeres indígenas de América a finales del 2002, escuchamos estas clarificaciones:

“La espiritualidad de los pueblos indígenas ha sido concebida como una religión, pero para los pueblos indígenas su espiritualidad y sus mani-

festaciones no son consideradas una religión (sin embargo, en las etnografías) se encuentran muchos textos y expresiones donde se aborda la espiritualidad indígena (como si se tratara de) religiones indígenas". (Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América Memoria, 2003, p.146)

Estos principios y valores basados en la visión cósmica de la vida, por los ancianos y ancianas de lugares con menos influencia de la modernidad y del cristianismo (...) han sido fundamentales para la sobrevivencia y permanencia de los pueblos indígenas a lo largo de la historia". (Memoria, p. 147).

Siguiendo la revisión filosófica que iniciamos arriba, el dualismo cartesiano que pervive, inclusivamente implícito, como parte de las certezas del pensamiento moderno capitalista, se esconde en la mayoría de todas nuestros axiomas y referencias filosóficas, y es cuestionado y desbancado por varios de los principios clave de esta espiritualidad indígena. La llamada colonialidad del saber se constituye como una ceguera ante otras formas de conocer.

Podría hablarse de esta espiritualidad indígena como de cosmovivencias fincadas en la fluidez de los contrarios. La espiritualidad es, ante todo, un conjunto de prácticas encarnadas con su correlato de presencias comunitarias compartidas en donde se expresa la identidad colectiva de los pueblos. Es la fuerza comunal que retroalimenta el contacto con la tierra afirmando este estar aquí junto al agua, o en la cima de la montaña y resurge también al interior de las cuevas sagradas.

La espiritualidad indígena no es una serie de ejercicios individuales, mentales, silenciosos, meditativos en aislamiento. Acontece en un cuerpo que poroso y dúctil engloba al cosmos fundiéndose en él. Es una visión cósmica que vincula en fluidez los seres todos de la tierra: humanos y no humanos y que al ex-

presarse revive la tierra y a los colectivos que en ella viven. Es lo que se siente vibrar en reuniones y celebraciones zapatistas en Oventik y en otros lugares de los espacios indígenas al momento de celebrar su ritualidad colectiva. Cada cual en su lugar en el cosmos, cada quien en su espacio compartido, inmersos en el todo colectivo.

Esta ceremonialidad expresa la interdependencia del ser humano con su entorno y con cada uno de los demás celebrantes. Su inserción vital en la tierra, el firmamento (cielo), el agua, los vientos. Nada le es ajeno y esta fusión cósmica es perceptible colectivamente y se vive en las celebraciones. Así, hablamos de una práctica comunitaria colectiva, sonora, encarnada, móvil, gestual a través de la cual se interconectan todos los elementos de la naturaleza, del territorio. Es en donde se fortalecen los lazos del vivir comunal y se reviven los vínculos con cada uno de los elementos de la naturaleza: tierra, sol, luna, agua, viento.

Se vive esta espiritualidad terráquea, ajena a espiritualidades desencarnadas, ajena a individualismos de caminos espirituales inmatrimales. Esta espiritualidad funde al ser con el cosmos y simultáneamente con el colectivo humano que lo circunda y más allá con el mundo de los finados (deceased), que se presentan y se perciben siempre al lado. Todo este amasijo de elementos propulsados forma un vórtice que es también la forma cómo se concibe el cuerpo en el pensamiento Mesoamericano. (López Austin, 1984). La imagen (metáfora) de un vórtice que absorbe y expele, expresa la multiplicidad en movimiento pero centrada en lo plural de múltiples elementos que son a la vez unidad.

La dualidad fluida entre opuestos, como referente filosófico, permite comprender esta pluralidad en la unidad como se vive en los pueblos. Esta espiritualidad esta siempre oscilando entre los polos, los extremos: entre la materia y la mente (espíritu), entre la singularidad y la colectividad, entre lo femenino y lo mas-

culino, entre lo cósmico lejano (el sol y el firmamento) y el aquí encarnado del yo en colectivo, entre los tiempos del ayer con los ancestros (finados) y el hoy con todo el pueblo vivo.

Es la expresión de cosmovivencias (Lenkersdorf, 2008) que se encuentran también en los ritos de las asambleas comunitarias cuando se logra el “acuerdo”. “Hay acuerdo”, nos dicen y lo expresan con reverencia, casi como estar frente a la personificación de un ente sagrado. Y ese acuerdo del colectivo es la señal formal de la existencia de una comunidad espiritual encarnada.

Nos remite históricamente al “Dios del cerca y del lejos” que Miguel León-Portilla descifró en sus estudios de filosofía nahual (León-Portilla, 1993; 1999, pp. 44-46). Por su parte, Marilú Rojas (2012) considera inapropiado recurrir al concepto europeo de Dios o de Diosa en el contexto de la espiritualidad mesoamericana. Ella propone que ni Dios ni Diosa, sino una entidad sagrada colectiva. La colectividad danzante reza de esta forma.

La espiritualidad forja dimensiones políticas

La espiritualidad crea el núcleo básico colectivo organizado que está a la base de la política desde abajo. Aunque la espiritualidad forje demandas políticas, es, en sí, una propuesta ‘política’. No existe sin la organización colectiva. La serie de reuniones en donde Marichuy se presentó en territorio zapatista en los cinco caracoles fue una expresión iluminadora: “Llegó la hora de las mujeres”. Las mujeres llegaron como enjambre, bulliciosas y en montón circundaban a Marichuy. Muchas de ellas, como las mujeres presentes en Oventik, blandían en sus manos bastones de mando. Fueron sólo mujeres que hicieron la recepción a los participantes y puras mujeres iniciaron las ceremonias, solo mujeres tomaron la palabra. Era el tiempo de las mujeres. Una

expresión renovada del pensamiento emancipador, diría un colega zapatista.

Fue un momento de la fusión y luego de oscilación entre los opuestos, que deja espacios intermedios en su flujo permanente. Por momentos, horas y días, prevaleció solo uno de los polos: el femenino. Es la “hora de las mujeres” y sólo en ellas y con ellas se manifestó. La ausencia de dicotomías cartesianas en el pensamiento de quienes organizaron las etapas de este recorrido, se observó todo el tiempo que duró la gira.

Aunque se detuvo prolongadamente en el polo habitado por mujeres y sólo mujeres, se escuchó también “llegó la hora de todos los pueblos” y esto se repetía en cada uno de los pasos por territorio zapatista. El enfoque fluía de un polo al otro, de un género al colectivo del pueblo presente, aunque prevaleciera significativamente en el de las mujeres. La simultaneidad y la fluidez de opuestos sin jerarquía se pudieron leer en las prácticas políticas de esas mujeres zapatistas. Afincadas todas estas acciones en un pensamiento analógico diverso que escapa a las categorías mutuamente excluyentes. De nuevo, estaban presentes los polos en conjunción móvil.

La polaridad entre lo masculino y lo femenino, es sólo uno de los tantos opuestos que se articulan, se encuentran y se reúnen y oscilan y se separan por momentos en ese fluir constante y en estas prácticas espirituales encarnadas. Se combina lo colectivo y lo singular, el ser y el hacer, lo humano y la naturaleza.

Una experiencia político-espiritual

Lo político y lo espiritual se funden también en el registro ante el Instituto Nacional Electoral (INE) de la Vocera. El 14 de Octubre de 2017, María de Jesús Patricio se presentó ante el INE para ins-

cribirse formalmente como aspirante a candidata independiente a la presidencia de México. Estaba acompañada por una multitud en su apoyo, de ciudadanos provenientes de sectores varios de México: luchadores sociales, artistas e intelectuales reconocidos.

¿Por qué llegó María de Jesús Patricio a registrarse ante el INE arropada en indumentaria ritual de su región nahual?

Porque invocaba, sin palabras, el referente de su hacer comunitario espiritual. No eligió llegar como candidata electoral urbana vestida de acuerdo a las expectativas ciudadanas. No iba a transformarse en otro más de las y los candidatos electorales, sino a tratar de cambiar ese evento secular viciado. Proponía transformarlo e infundirle la fuerza de los pueblos de los que ella es vocera.

Para ella, era una función ritual de ceremonialidad indígena. No quería participar como una más de los tantos (más de 80) aspirantes a candidaturas independientes. Para ellos y ellas del Congreso Nacional Indígena (CNI), este no era un proceso electoral simplemente. Era la restitución y recuperación de los espacios y significados que tiene gobernar adentro de sus pueblos; era mandar obedeciendo a lo que el colectivo espera. Es este el sentido de la ceremonialidad ritual y espiritual que reviste adentro de sus comunidades y que expresa también los símbolos que ella encarna: sobre todo esa fusión y compromiso con la colectividad.

En esta revisión somera de algunos significados de la espiritualidad indígena se revelan varias constantes del pensamiento encarnado espiritual indígena. El cuerpo, la carne, la materia no están desvinculados del espíritu o la mente. Se “habla” con el cuerpo. No se considera superior al espíritu sobre la carne, (religión cristiana), se reza bailando, el cuerpo esta imbricado en la tierra, y a su vez está conectado con los cuatro rumbos del territorio/universo, la colectividad subsume los géneros en dualidad fluida, y la cosmovivencia agrupa todos los elementos de

la tierra/territorio: agua, vientos, sol y luna, humanos y no humanos en conjunto imbricados en esa colectividad corporizada danzando y orando.

Y “La espiritualidad es la base del conocimiento” afirmaron las mujeres en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América.

BIBLIOGRAFÍA

- EZLN (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* 1. México: Publicado por EZLN.
- La Jornada. Gómez, Magdalena (19 enero 2010). “Ricardo Robles y la interculturalidad radical”, México.
- Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a Escuchar: enseñanzas Maya-Tojolabales*. México: Plaza y Valdez.
- León-Portilla, Miguel (1993). *South and Meso-American Native Spirituality: From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*. New York: Crossroad.
- (1999). *Toltecáyotl: aspectos de la cultura náhuatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (1984). *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marcos, Sylvia (1998). “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, in *Religion*, Vol. 28 (4), October, pp. 371-382.
- (2013). *Mujeres, Indígenas, Rebeldes, Zapatistas*. México: EON.
- (2015). *La Realidad no cabe en la teoría*, en: *El Pensamiento crítico frente a la hidra capitalista III*. México: EZLN, pp. 15-30.
- (2017). *Cruzando Fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú.

- (2017). *Tomado de los Labios, Género y Eros en Mesoamérica*, 2da ed. Quito: Abya Yala.
- Millan, Margara, (coord.) (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Creative Commons, *Pez en el Árbol*.
- Patricio, María de Jesús (11 de enero de 2018) *Vocera del Concejo Indígena de Gobierno, discurso con la tribu Yaqui*, Vicam Sonora.
- Primera Cumbre de mujeres indígenas de América. *Memoria* (2003). México: Fundación Rigoberta Menchu.
- Rojas Salazar, Marilú (2012). Algunos aportes de la teología ecofeminista latinoamericana a la experiencia práctica de la realidad teológica europea, en *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, Vol. 20, Leuven: Edit. Peeters, pp. 191-203.
- SCI Galeano (28 de febrero de 2016). “Carta a Juan Villoro”, EZLN.
- Smith, Jonathan, Z. (1995). *Dictionary of Religion*. Harper Collins-AAR, pp. 702-704.
- Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una Epistemología del Sur*. México: CLACSO-Siglo XXI Editores.

Recursos litúrgicos

Úteros palpitanes

Por Stephanie
Andrade Vinueza
Poetisa ecuatoriana



Llevamos este conocimiento
más allá de nuestros genes.
Está marcado en los cuerpos,
en el linaje de nuestras ancestras.
Lo llevamos en el alma, en cada célula.
Porque no sólo sabemos hacerlo,
sino que lo hacemos con fuerza,
con instinto, desde las entrañas,
entre aguas y gemidos,
como animalescas, como fieras.

Que no sea por mandato biológico,
Que no sea por deberes ajenos,
Que no sea por la historia que antecede,
Que no esté regido por presiones,
Que provenga del amor liberado,
del libre corazonamiento.

Si gestamos que sea por deseo,
por anhelo sentido, por convicción.
Con disposición de compartirnos enteras,

desde el alma hasta los huesos,
de querer descubrir nuestros cuerpos mamíferas, en forma de
nido, huerto, abrigo, puerto
seguro y eterno.

Si parimos que sea sagrado
en silencio, en calor, en oscuridad.
En contención suprema, en té de canela,
en tiempo sin tiempo.
Que sea con placer, en dignidad,
con amor, en libertad.
Que sea con poder.

Si criamos que sea para abrir caminos,
para dejar volar los cielos,
para reducir intervenciones,
para despojarnos de nuestras verdades,
para no transmitir temores desconocidos.
Para descentralizar el adultismo, y renacer.
Volver a vivir en las crías,
en sus descubrimientos, en sus preguntas,
en sus ganas, en sus risas.
Confiar plenamente en que sus ojos
buscarán su propia luz
en que sus pasos dibujarán sus propios senderos.
En que están aquí como guía, como cómplices,
como maestrxs.

Porque la esencia social se plasma
en su capacidad de recibir,
como banal o divino,
a cada ser viviente que aquí llega.

Este es el primer contacto,
este es el primer destello,
esta es la puerta de luz,
que libera o que condena,
que respeta o que violenta,
que cuida o que irrumpe.
Es así, es cierto,
nacer es un solo momento.
Hace falta cambiar la forma en que nacemos
para construir, para parir
un lugar otro, una esfera otra
reconstruida, restaurada, regenerada.

La mujer es fémina, libre, poderosa.
La mujer madre es lo mismo en compañía.
La maternidad por opción
no esclaviza, ni amarga, ni condena.
Como sí lo hace el capital,
que llena de prejuicios y temores,
que nos asigna estereotipos biológicos,
que mercantiliza la vida, la muerte, los partos.
Que invisibiliza la economía de cuidados,
que no reconoce ni remunera nuestras labores,
que nos necesita para sostener al mundo.
Que nos evalúa con su lupa exitista
pero que sabe y es consciente
de que nosotras, con nuestras tareas,
desde nuestros lugares,
al tiempo que ejercemos nuestros cuidados
sostenemos, sustentamos, aprovisionamos
la existencia entera.

Llevamos nuestros cuerpos,
nuestros úteros como banderas,
como fuentes palpitantes
desde donde emana
la resistencia, la lucha,
la esperanza.

Pentecostes das mulheres

Angelica Tostes¹



Chegando o dia de Pentecostes, estavam todas reunidas em um só lugar. E de repente um som, como de um vento vindo das saias das mães de santo quando dançam, encheu toda a casa onde estavam assentadas. E viram pequenas flores de lótus flamejantes flutuando e repousando sobre a cabeça de cada uma delas. E todas ficaram cheias da Ruah Divina e começaram a se expressar em diversas linguagens. Umas dançavam, outras cantavam lindos cânticos, ainda algumas começaram a desenhar e pintar suas visões celestiais, e também haviam aquelas que escreviam lindos poemas, conforme a Ruah as capacitava.

Muitos homens estavam próximos a casa onde elas estavam, ouvindo essa grande festa, ajuntaram-se e ficaram perplexos por todos compreendiam a mensagem divina nas diversas linguagens que estavam sendo transmitidas. Atônitos e maravil-

¹ É Mestra em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Teóloga feminista e ativista inter-religiosa. Os caminhos da vida a levaram a experimentar a senda da vida contemplativa e inter-religiosa, bordando o hinduísmo e o cristianismo para a construção da resistência e espiritualidade. Artesã das palavras e traços bagunçados, escreve em seu blog Angeliquisses seus pensamentos e afetos. Organizadora de livros e autora sobre teologia feminista e diálogo inter-religioso. Atualmente é pesquisadora externa da PUC-GO no grupo de estudos em Religião, Gênero e Poder, atuando na área de hermenêutica de textos sagrados.

hados, eles perguntavam: “Acaso não são mulheres todas essas que estão falando, cantando e dançando? Como nós, homens, estamos recebendo as maravilhas da Deus por elas?”.

Perguntavam ainda: “Que significa isto? “. Alguns, todavia, zombavam delas e diziam: “Elas beberam vinho demais, são fei-ticeiras, bruxas. É impossível que venha alguma coisa boa das mulheres”.

Então, todas as mulheres se levantavam juntas e disseram, guiadas pela Ruah: “Homens desse mundo, deixem-nos explicar-lhes isto! Ouçam com atenção: Nós não estamos bêbadas, como vocês supõem. Pelo contrário, isto é o que foi predito: “É tempo de a Ruah Divina dançar sobre todos os corpos, não mais sendo propriedade da religião judaico-cristã e nem apenas dos homens. Mas é tempo das minhas filhas profetizarem, das minhas jovens terem visões e das minhas queridas anciãs terem sonhos e proferirem palavras da Sofia. Derramarei sobre elas meu Espírito e elas profetizarão.”

E foi assim que o Sopro da Vida inspirou as mulheres a se tornarem artistas, poetas, escritoras, dançarinas, cantoras, teólogas, pastoras e deu a força para elas se tornarem o que quiserem ser!

Atos 2:1-18

Pentecostés de las mujeres

Traducción: Claudia Florentin Mayer

Al llegar el día de Pentecostés, estaban todas reunidas en un solo lugar. Y de repente un sonido, como de un viento venido de las faldas de las madres de santo cuando bailan, llenó toda la casa donde estaban juntas. Y vieron pequeñas flores de loto llamean-

tes flotando y reposando sobre la cabeza de cada una de ellas. Y todas quedaron llenas de la Ruah Divina y comenzaron a expresarse en diversos lenguajes. Unas bailaban, otras cantaban hermosos cánticos, aún algunas comenzaron a dibujar y pintar sus visiones celestiales, y también aquellas escribían hermosos poemas, conforme la Ruah las capacitaba.

Muchos hombres estaban cerca de la casa, oyendo esa gran fiesta, se juntaron y quedaron perplejos porque todos comprendían el mensaje divino en los diversos lenguajes que estaban siendo transmitidos. Atónitos y maravillados, ellos preguntaban: *“¿Acaso no son mujeres todas aquellas que están hablando, cantando y bailando? ¿Cómo nosotros, hombres, estamos recibiendo las maravillas de Dios a través de ellas?”* También preguntaban: *“¿Qué significa esto? Algunos, sin embargo, se burlaban de ellas y decían: “Ellas bebieron demasiados, son hechiceras, brujas. Es imposible que venga algo bueno de las mujeres”.*

Entonces, todas las mujeres se levantaban juntas y dijeron, guiadas por la Ruah: *“¡Hombres de este mundo, déjenlos explicarles esto! Escuchen con atención: No estamos borrachas, como ustedes suponen. Por el contrario, esto es lo que fue predicho: “Es el tiempo para que la Ruah Divina baile sobre todos los cuerpos, que ya no son propiedad de la religión judeocristiana y tampoco de los hombres. Es el tiempo de que mis hijas profeticen, mis jóvenes tengan visiones y mis queridas ancianas tengan sueños y profeticen las palabras de Sofía. Derramaré sobre ellas mi Espíritu y ellas profetizarán”.*

¡Y así fue como el Soplo de la Vida inspiró a las mujeres a convertirse en artistas, poetas, escritoras, bailarinas, cantantes, teólogas, pastoras y les dio la fuerza para que se convirtieran en lo que quieran ser!

Liturgia de los sentidos

Claudia Florentin Mayer¹

Elaborada para el Encuentro de la Red TEPALI



Convocamos a las mujeres en un semicírculo con un altar o espacio donde cada una pueda colocar algo que represente su país, región, etnia. Para empezar invito a leer Isaías 58: 1-12

Orar con el gusto

Comenzamos bebiendo un vaso de agua. Agregamos un café, té, aromática.

Al hacerlo evocamos a quienes trabajan la tierra, a las mujeres que cultivan y cosechan los granos y hojas, sus realidades de explotación y subempleo, pedimos por ellas. También agradecemos por sus manos, por la belleza que generan tantas desde la humilde semilla puesta en tierra.

Agradecemos por el agua, don de vida, negada sin embargo a tantos y tantas, comercializada en beneficio de grandes corporaciones. Recordamos a Berta Cáceres y otras mujeres com-

¹ Es comunicadora y teóloga argentina, editora general de ALC Noticias (Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación), Claudia es enlace regional de TEPALI-Cono Sur y miembro de la Iglesia Evangélica Valdense del Río de La Plata (IEVRP) en Buenos Aires, de la cual fue pastora durante 12 años.

prometidas con la defensa del agua y los territorios. Tomamos conciencia del valor sagrado del agua, pedimos, y nos comprometemos con y por acciones concretas que la protejan y hagan accesible.

Orar con el olfato

Encendemos un incienso, hornillo o cualquier esencia que nos haga bien.

Cerramos los ojos y dejamos que su aroma nos invada. ¿A qué nos remite?

Solemos pedir que nuestro culto o adoración sea como ofrenda de aroma agradable a Dios. Antes las ofrendas eran sacrificios en altares. Hoy la ofrenda que a Dios agrada es nuestro compromiso con la otra.

Tomamos ese recuerdo y agradecemos por quienes han sido y son en nuestra vida como ofrenda de incienso, aroma agradable y reconfortante.

Orar con los oídos

Nos conectamos con una melodía que nos permita calmar el espíritu, conectarnos con lo divino.

La música es oración en sí misma. Podemos viajar con ella. Imaginar lugares que nos nutren y elevan. También es parte de nuestra identidad y nuestras tierras.

Elevamos una plegaria por aquellas mujeres y niñas arrancadas de sus tierras y costumbres, expulsadas, desplazadas, que buscan hoy sonidos de vida que orienten nuevos horizontes de esperanza.

Orar con el tacto

Tomamos una manta, chal, un camino, cubrepie o algo que haya sido hecho por manos artesanas, en lo posible. Nos rodeamos con su calidez y vamos tejiendo en la mente los nombres de mujeres que fueron parte importante en tiempos fríos y duros, esas que me abrigaron.

Ponemos esa manta de amor ante Dios y agradecemos por ella, así como por las manos tejedoras, bordadoras, que pelean el duro sustento diario en tantos países de nuestra región.

Pensamos para quién/quienes puedo ser manta de amor en este tiempo. ¿Nos comprometemos con eso?

Orar con la vista y la palabra

Terminamos leyendo la palabra (sugiero El Magnificat o Mateo 5: 1-16) y orando con una oración libre podemos compartir la Comunión con música y un compartir libre.

Reseñas

Por Claudia Florentin Mayer



Superficie silente de ritmos
sin más aire que el ocre feroz de la helada
dejas oír apenas susurros de aliento,
convidando a orgías de olvidos

Si sólo el silencio de julio marcara tu sino
¡qué triste quedarán los días!

Ocultas en tu seno de madre vigía,
aguardas la vida

Duerme protegida hasta nuevos soles,
su sueño plateado acuna la nieve
esperando fuerzas, gestando esperanzas,
brotes de pasiones, retoños de estío

No habrá primavera sin sueños de invierno
¡Enséñame a verte, profundo misterio!

Reseña de la guía

Acompañamiento espiritual y toma de decisiones, caminando con mujeres ante el dilema de interrumpir o continuar su embarazo¹



Amparo Lerín Cruz²

La guía *Acompañamiento espiritual y toma de decisiones, caminando con mujeres ante el dilema de interrumpir o continuar su embarazo* es un trabajo ecuménico, colectivo, realizado por agentes de pastorales preocupados por las mujeres que viven el dilema de interrumpir o no un embarazo, entre ellos la socióloga Guadalupe Cruz Cárdenas, la defensora de los derechos humanos

¹ G.M. Cruz et al. (2019). *Acompañamiento espiritual y toma de decisiones, caminando con mujeres ante el dilema de interrumpir o continuar su embarazo*. México, Católicas por el Derecho a Decidir.

² Es Pastora, miembro de la Comunión Mexicana de Iglesias Reformadas y Presbiterianas (CMIRP) Licenciada en Administración de Empresas y Maestra en Divinidades por el Seminario Teológico Presbiteriano de México. Eventualmente colabora con Católicas por el Derecho a Decidir; atiende pastoralmente un ministerio con migrantes que pernoctan en la ciudad de Toluca, Edo. Mex. Es subdirectora Administrativa y docente de Nivel Medio Superior en Lerma, Edo. Mex. Defendió y luchó por la ordenación de mujeres al interior de la Iglesia nacional presbiteriana de México. Es coautora del libro *Homosexualidad y la Biblia* Ed. Jiménez Servicios Editoriales, entre otros.

María del Carmen García García, la pastora bautista Rebeca Montemayor, la doctora en Teología y religiosa misionera de Santa Teresa Marilú Rojas, el pastor luterano Miguel Ángel Solórzano y quien escribe. Cabe mencionar que la guía fue editada por Católicas por el Derecho a Decidir México (CDD), una organización sin fines de lucro cuya principal misión es defender los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y algunos de sus integrantes participaron como asesores en esta publicación.

Para los autores y autoras el principal objetivo de la guía es brindar a otros agentes pastorales o acompañantes una herramienta que pueda ser útil en el momento tan decisivo de la vida de una mujer y que, al ponerla en práctica, las mujeres en disyuntiva puedan sentirse acompañadas, con libertad de conciencia, sin culpas e informadas para que, al final, puedan tomar con plena libertad una decisión.

El texto advierte que el aborto dentro de las distintas confesiones de fe es un tema tabú o un derecho negado para algunas mujeres, pero que, aun así, esto no debe impedir que ellas desde su misma fe mediten y reflexionen acerca de la decisión que tomarán y las opciones que tienen ante tal resolución. En general, la guía está llena de testimonios impactantes de mujeres que han sufrido violencia y criminalización y muestra empatía, solidaridad, cariño y cuidado pastoral cumpliendo así con su principal objetivo de ser una guía de acompañamiento espiritual y sin duda alguna será de gran utilidad a quienes desean acompañar, escuchar y dar palabras de esperanza y aliento a las mujeres en tal crucial situación.

La guía se divide en cuatro apartados que se abordan a continuación.

Mirando y sintiendo

En esta sección se presentan breves testimonios tan reales como desgarradores que hacen conciencia de la problemática socioeconómica y legal que vive nuestro país y la forma en que afecta a una mujer embarazada, pudiéndola orillar a tomar la determinación de interrumpir su embarazo. De la misma manera se introduce en la problemática que representa el tema del aborto legal y seguro para México como problema de salud pública, “ya que representa la tercera causa de muerte materna y más de la mitad de esos fallecimientos se deben a su práctica clandestina” (p.4). También se desarrolla brevemente una defensa a favor del aborto hasta las 12 semanas de gestación subrayando que “el embrión no es autónomo ni tiene conciencia ni experimenta dolor” (p.4).

El equipo señala que algunos afirman que “el aborto es un asesinato aumentan el dolor de aquellas quienes han tenido como último recurso interrumpir el embarazo” (p.4). Como resultado de esto se criminaliza a las mujeres que deciden interrumpir sus embarazos o que tuvieron abortos espontáneos. Insiste también en que “para defender la libertad y autonomía de las mujeres hay que dejar de considerar la maternidad como destino y comenzar a verla como un trabajo de amor que, para ejercerse a plenitud, implica algo previo: el deseo” (p.6).

Pensando y contemplando

En esta parte se aborda la libertad interior de las mujeres, pero sobre todo la libertad de conciencia que es esencial para la vida espiritual. Se recomienda el acompañamiento desde el silencio para que estas mujeres puedan escuchar su voz, su conciencia y la voz de la Divinidad “para que tomen distancia y puedan soltar, escu-

char y rehacerse” (p.9). En primera instancia se hace un acercamiento al movimiento de Jesús y el contexto en cuanto a normas de pureza de la sociedad judía acentuando la condición constante de impureza de las mujeres judías sobre todo si “el derrame de la sangre menstrual dejaba incompleta su función reproductiva” (p.13), alejándola de los espacios divinos y violentando su espiritualidad.

En este apartado el texto bíblico es desarrollado a fin de destacar su aspecto consolador, restaurador y sanador puesto que Jesús y su movimiento no cumplieron con las leyes de pureza impuestas, desafiando al sistema patriarcal al incorporar a las mujeres a su movimiento y relacionándose con las mujeres desde la búsqueda de libertad, la justicia y el bienestar. Para ejemplificarlo, se refieren dos historias, una tomada del evangelio de Marcos; la historia de la mujer que padeció flujo de sangre, y la historia de la mujer encorvada de Lucas. En ambos relatos, Jesús se manifiesta como sanador por la búsqueda y la confianza de ellas hacia él, y por la capacidad que tenían estas mujeres de pensar, decidir y obrar autónomamente, ellas mostraron a un Jesús que no estigmatizó, no juzgó y no condenó. Por el contrario, ayudó a las mujeres a levantarse y caminar erguidas sin el peso de leyes morales o culpas que las sometían y oprimían.

Mientras existan leyes que impidan a las mujeres decidir con libertad, asumirse como sujetos, que las criminalicen; mientras haya religiones que opriman con la culpa las mujeres vivirán como seres separadas de la Divinidad, pues espiritualmente con Jesús estamos llamados a vivir en libertad, bajo la gracia.

Meditando y actuando

Este es el punto más delicado de la guía, el que a mi juicio debe ser el más atendido por las personas acompañantes, por lo sen-

sible del tema: el discernimiento espiritual como un descubrimiento personal para la toma de decisiones a la luz de la *Ruah* que guía hacia la voluntad divina en circunstancias concretas. Se presentan dos ejercicios, los cuales eventualmente pueden desembocar en la toma de decisiones, interrumpir o no el embarazo. Se pretende que la decisión sea tomada en un estado de tranquilidad, y con toda libertad y plenitud. Las personas implicadas directamente serán quienes decidan de acuerdo con su situación qué ejercicio llevar a cabo primero.

La guía resalta que en el discernimiento espiritual no existe una receta o una serie fija de lineamientos a seguir, es decir, no en todas las situaciones se pueden tomar las mismas decisiones, pues cada decisión es única y cada mujer es única en su problemática y contexto. “Solo estamos invitadas a seguir al Espíritu de Jesús y de la Divinidad que él nos reveló. Estamos llamadas a decidir...por nuestra voluntad más honda...ejerciendo la libertad que también experimentaron Jesús y las mujeres que lo acompañaron, las que decidieron y actuaron con una confianza en sí mismas”. (p.20)

Cada una de las meditaciones dura aproximadamente una hora y al final las mujeres acompañadas podrán conversar consigo mismas sobre sus sentimientos y pensamientos de desolación y consolación, y acerca de cómo perciben la mirada divina hacia ellas. Después de la meditación, de igual forma podrán discernir sobre en cuál de las dos meditaciones se experimentó mayor consolación, paz, esperanza, etcétera. O, por el contrario, si se sintió más desolación, tristeza o desánimo.

El trabajo de meditación no termina ahí, las personas acompañadas continuarán meditando sobre los sentimientos y pensamientos que surgieron después de las dos meditaciones. Para terminar este proceso se sugiere a la persona acompañante recordar a las personas acompañadas acerca del ministerio misericordioso, consolador y restaurador de Jesús.

Ritual

En esta última parte de la guía, se propone un espacio de oración y meditación colectiva a manera de cierre del proceso de que las personas acompañadas han iniciado. El ritual fue elaborado con delicadeza para generar, por medio de acciones simbólico-litúrgicas, gestuales y corporales, un ambiente de encuentro introspectivo y de intimidad con la Divinidad, acompañado por la quietud, el silencio y el recogimiento, neutralizando su desolación con la consolación y en un ambiente donde las personas acompañadas se sientan en comunidad. Finalmente, se incluye una selección de poemas y frases diversas a fin de acompañar y enriquecer el ritual.

Interrumpir el embarazo debe ser una decisión libre, y aunque la mujer la tome libremente implica un sufrimiento, pues se requiere compasión para esa mujer, dado que ella está padeciendo pena, dolor, angustia, preocupaciones y culpa. Es su historia la que la orilla a tomar esta decisión y por ello necesita un acompañamiento. Esta guía es de las pocas publicaciones que hace esa labor con amor, ternura y cuidado pastoral.

La guía invita a acompañar desde el silencio a las mujeres en proceso de decisión sobre su embarazo, a captar sus necesidades, a asistirles en sus necesidades, sobre todo espirituales. Es preciso insistir en que la guía no va dirigida a que una mujer tome la decisión de interrumpir su embarazo. Más bien va dirigida a que, con cuidado, cariño, ternura y empatía se le acompañe a tomar la mejor decisión para ella, en un ambiente de consolación.

Del mismo modo, hay que resaltar que la guía no es un documento bíblico-exegético, sino una guía de acompañamiento en la que las personas que acompañan a estas mujeres en una situación tan difícil pueden enriquecer o modificar sus determinaciones según las necesidades y el contexto de cada una.

Hay que recordar que se trata de un trabajo ecuménico y al serlo es una guía flexible que se adapta fácilmente a la meditación e introspección espiritual de cualquier mujer cristiana, sea ésta evangélica, protestante o católica.

Esta guía se recomienda sin reservas a las y los agentes pastorales que deseen tener un recurso para acompañar espiritualmente a las mujeres que se encuentran ante decisiones tan complejas a fin de acompañarlas en el diálogo y en el silencio, a escucharlas y a brindarles palabras de aliento, ánimo y esperanza de tal forma que puedan tomar una decisión en completa libertad.

Resenha do volume

A pertinência sociopolítica das teologias feministas latino-americanas de hoje da Revista *Coisas do Gênero*¹



Carolina Bezerra de Souza²

No segundo semestre de 2018, a edição da revista *Coisas do Gênero*, que é produzida pelo Núcleo de Pesquisa de Gênero e pelo Programa de Gênero e Religião das Faculdades EST, foi realizada em conjunto com a Rede TEPALI, que fora oficialmente lançada em abril do mesmo ano. A ideia era avançar na tarefa de fomentar e divulgar a produção teológica de autoras latino-americanas e divulgar a própria rede entre pesquisadoras e pesquisadores de gênero e religião no Brasil, com isso abrir possi-

¹ V. 4, N. 2 (2018). A pertinência sociopolítica das teologias feministas latino-americanas de hoje – Acesso em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/genero/issue/view/312/showToc>

² Carolina Bezerra de Souza cumpre estágio pós-doutoral na Faculdades EST, onde atua também no Programa de Gênero e Religião. É Doutora e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, é Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro e Engenheira Eletricista pela Universidade de Brasília. Pesquisa em questões de gênero nos textos do Novo Testamento, em especial Evangelho de Marcos e Sinóticos.

bilidades de ampliar a rede no Brasil e de fazer parcerias com outros núcleos de pesquisa.

Entendemos, como Programa de Gênero e Religião (PGR), que a Rede TEPALI congrega, articula e fortalece teólogas, pastoras e líderes comunitárias comprometidas com o desenvolvimento de sociedades justas, igualitárias e solidárias, com atuação em diversas esferas desde o âmbito da fé e na sociedade civil. Nesse sentido, a parceria com a rede poderia influenciar a atuação do PGR de forma positiva. O PGR age para fomentar a justiça de gênero a partir da produção e atuação teológica feminista no Brasil e na América Latina. A TEPALI e o PGR estão juntos no mesmo empenho de desconstruir a lógica patriarcal e de dominação das comunidades de fé e da sociedade civil e comungam dos mesmos eixos: pluralidade, interculturalidade, cuidado com a vida, sororidade e justiça de gênero.

Em geral, a revista *Coisas do Gênero* dá possibilidades a algumas sessões relacionadas à temática escolhida para o dossiê: um documento; a memória, que traz à lembrança de uma personalidade relevante; uma entrevista com estudiosas ou pessoas reconhecidamente experientes e um relato de experiência. De forma fixa, a revista contém uma resenha, o dossiê e uma sessão de artigos de temática livre. A rede TEPALI ficou responsável por quase toda a revista, excetuando-se a resenha e a sessão de artigos de temática livre, desde a escolha da temática e capa à produção dos textos.

O tema geral da revista escolhido pela rede foi: “A pertinência sociopolítica das teologias feministas latino-americanas de hoje”. Dentro dessa temática, as abordagens para as diversas partes da revista foram sempre diversas, contextuais e atuais.

A experiência começa com a escolha de um quadro sobre o qual se elabora a capa. O quadro foi encomendado pela rede a uma artista envolvida em projetos sociais para que refletisse

o papel da mulher de fé no contexto latino-americano. Isso, já foi uma experiência diferenciada, pois usualmente escolhemos imagens de quadros já prontos ou outras que possam ser trabalhadas. A imagem do quadro veio acompanhada do primeiro documento da revista, um texto da artista falando de si e explicando o que o quadro significava para ela. Então, considerando que a teologia feminista tem ampla relação com a interpretação criativa, no sentido de gerar produções materiais e artísticas que estão inseridas na vida como formas de expressão e espiritualidade, foi importante que a experiência da mulher latino-americana de fé possa ser vista não apenas de forma escrita, mas com uma experiência estética e um texto que aprofunda e mostra a ideia autoral.

O segundo documento traz o caderno de boas vindas da rede TEPALI com sua história, seus valores, eixo de atuação, objetivos e formas de contato. O objetivo da escolha deste caderno foi que leitoras e leitores da revista conhecessem a rede e sua atuação e tivessem como entrar em contato.

A sessão memória recorda a vida e atuação da teóloga Irene Foulkes e foi elaborada por Priscila Barredo. Irene Foulkes foi uma das fundadoras da Associação de Teólogas Pastorais da América Latina e Caribe e seu propósito em retomá-la deu origem à TEPALI.

A responsável por trazer a entrevista foi Sara Baltodano Arróliga. Ela entrevistou teóloga biblista feminista Elsa Tamez, uma das mais reconhecidas teólogas da América Latina, pela temática da revista foi uma escolha coerente. A entrevista versa sobre uma leitura da realidade sociopolítica da América Latina e da influência da teologia feminista.

O relato de experiência versa sobre uma temática atual, complexa e ao mesmo tempo sobre uma das lutas do feminismo, especialmente na América Latina, que é o direito ao aborto legal

e seguro. A teóloga María de los Ángeles Roberto narra sua experiência no movimento da Maré Verde na Argentina, no qual as mulheres argentinas se mobilizaram em busca do direito ao aborto seguro e legal. O movimento estava atuante para que a legislação que concedia esse direito fosse aprovada no poder legislativo argentino e foi de uma imensa força política.

Além desse conteúdo, são quatro artigos no dossiê temático. O artigo de Marilu Rojas Salazar quer partir do texto bíblico para tratar a vida e identidade das mulheres. Ela defende que, por causa da organização patriarcal da sociedade, as mulheres, têm suas identidades definidas a partir dos homens, como aquelas que lhes são diferentes. As identidades femininas seriam moldadas para cumprir desejos, expectativas e demandas dos homens. A autora trabalha a identidade essencial das mulheres, começando com a realidade e corporeidade, pois na mentalidade patriarcal, o metafísico sobrepõem-se ao físico, de forma que escolheu falar de Séfora em busca de um Deus que não seja patriarcal e violento.

O segundo artigo do dossiê é de Karen Manami. 'Jugando a ser grande' resgata a atuação de uma personagem silenciada e esquecida pela interpretação bíblica patriarcal. A jovem serva que foi a responsável por Naamã conhecer a cura de sua em Israel. Olhando para a realidade das mulheres jovens e meninas da América Latina, faz leitura contextualizada que fomenta a transformação de identidades e realidades.

O ministério pastoral de mulheres, com seus desafios, enfrentamentos e tarefas é o objeto do artigo, 'Las mujeres pastoras hoy: desafíos y alianzas', escrito por Nidia Fonseca. Meio à ideologia do patriarcado dominante na sociedade e na fé cristã, o pastorado das mulheres é entendido como um desafio coletivo, o objetivo deste movimento das mulheres em retomar a liderança de comunidades cristãs desconstruir uma religiosidade

cultura patriarcal, reconstruir os saberes teológicos comunitários e práticas justas, compreendendo as opressões sofridas pelas mulheres.

O último artigo do dossiê foi elaborado por Odja Barros. No artigo “E que venham os dragões! Juntas resistiremos!” a autora faz uso da hermenêutica e da exegese feminista, para refletir sobre as imagens do dragão e da mulher no livro de Apocalipse. Ela também faz uma leitura contextual, observando as situações da América Latina ao trata dar violência, opressão e do protagonismo das mulheres nas resistências a essas situações.

A elaboração dessa revista foi um trabalho longo, que contou com muitas teólogas de rede TEPALI, sob a liderança de Priscila Barredo Pantí, e com a equipe do Programa de Gênero e Religião da Faculdades EST. Tivemos dificuldades de comunicação por causa da diferença de línguas, mas foram todas superadas pela dedicação e compromisso de todas. Este volume de *Coisas do Gênero* resulta em uma boa amostra da produção teológica de mulheres na América Latina.

Reseña de capítulo

Una mirada liberadora desde la teología feminista

Sara Baltodano Arróliga¹



Presentación

Esta reseña es sobre un capítulo del libro *Los límites de la democracia costarricense: perspectivas feministas de la elección 2018*, José María Cascante, coordinadora. San José: Universidad de Costa Rica, pp. 77-110.²

Las autoras del mismo son aliadas de la Red de Teólogas, Pastoras, Lideresas y Activistas Cristianas (TEPALI) que vivieron el proceso electoral de 2018 en Costa Rica: Ana Jael Cutimanco Huamán, Carolina Mora Blanco, Nidia Fonseca Rivera, Priscila Barredo Pantí, Sara Baltodano Arróliga y Sharo Rosales Arce.

¹ Psicóloga (Universidad de Costa Rica) y Master en Teología Práctica (St. Andrews University, Escocia). Tiene experiencia docente en seminarios y universidades en Colombia, Bolivia, Brasil y Costa Rica. Profesora felizmente jubilada de la Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica. Autora de *Psicología, pastoral y pobreza* (San José: Sebila, 2012) y *El cuidado pastoral de la familia en un mundo cambiante e inseguro* (Guatemala: Semilla, 2007), manuales de estudio y artículos en el área de Acompañamiento Pastoral y Psicología de la Liberación.

² Una copia del libro se encuentra en la página web de la Red TEPALI <https://www.tepali.org/> en la biblioteca de Saberes en el folder de Género

Contexto del libro

El libro fue publicado por el Colegio de Profesionales en Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, programa de Doctorado en Gobierno y Políticas Públicas y el Centro de Investigación y Estudios Políticos.

Esta obra surge a partir de la movilización de diversos grupos feministas durante el proceso de elección presidencial en Costa Rica en el año 2018 para evitar que el candidato Fabricio Alvarado, del partido evangélico conservador, llegara a la presidencia en la segunda vuelta electoral. Los grupos feministas hicieron un llamado para formar el colectivo Mujeres en Acción que concientizó al país para no perder los derechos adquiridos. Las autoras del capítulo fueron parte de ese colectivo representando a TEPALI.

El documento recupera “(...) las reflexiones generadas por académicas provenientes principalmente de las Ciencias Políticas, las cuales, conscientes de que el género tuvo un papel predominante durante la campaña electoral 2017-2018, decidieron que era imperante analizar este contexto en el que se produjo un ataque directo a los derechos de las mujeres y de cómo los movimientos feministas tuvieron un actuar fundamental” (p. 5). Debido a ese actuar, Fabricio Alvarado perdió las elecciones presidenciales en la segunda vuelta. Esto demostró que hubo una respuesta tajante de oposición a políticas neoliberales y antiderechos. A pesar de ello, se evidenció que el compromiso con la mujeres era inexistente y que no se podía bajar las manos por lo que tanto ayer como hoy se requiere caminar en colectividad y continuar resistiendo, sin ceder ni mirar para atrás. En especial, porque los fundamentalismos religiosos y los neointegrismos, que han estado presentes y latentes hace décadas en el continente, se han fortalecido debido a varios factores entre

los que destacan, las malas gestiones de los gobiernos en turno, las alianzas transnacionales de poderes políticos, económicos y religiosos de gran alcance, y la falta de una cercanía y pedagogía accesible por parte de grupos académicos-feministas-teológicos progresistas-activistas. (pp. 98s)

La obra “(...) está fundamentado en la epistemología feminista y busca visibilizar el conocimiento y la investigación que hacen las mujeres con el objetivo de incluir en el debate de las temáticas político-electoral, perspectivas que anteriormente han sido obviadas o excluidas, al no percibirse por el *mainstream* académico, que sobre todo está constituido por hombres. Esta es una importante característica diferenciadora de cualquier otra investigación anterior que se ha hecho en temáticas electorales” (p. 6).

Contexto del capítulo

Las autoras atendieron el llamado que hicieron los grupos feministas costarricenses y se unieron al frente llamado *Mujeres en Acción* con el objetivo de organizar una respuesta articulada ante el discurso sociopolítico desde la moralidad del candidato presidencial Fabricio Alvarado del partido evangélico de corte neopentecostal Restauración Nacional (PRN) (p.78). Fueron recibidas en el movimiento a pesar de que los grupos feministas generalmente tienen recelos de los temas religiosos ya que éstos han jugado un papel dominador y discriminatorio para las mujeres.

A pesar de haber sido aceptadas, las teólogas, pastoras y activistas cristianas de TEPALI “(...) permanecían en la incertidumbre de saber cómo serían recibidos los aportes y experiencias del mundo teológico, eclesial, académico y social; sin embargo, con la certeza de que en dicha coyuntura política era urgente mostrar

que hay otra fe posible, una liberadora, amplia, plural y diversa que apuesta por la justicia, la igualdad y la no violencia” (p. 94).

Su deseo fue mostrar una fe constitutivamente feminista que se opone a cualquier propuesta, práctica o discurso patriarcal-heteronormativo-capitalista que tergiversa abusivamente los principios cristianos de liberación.

Resumen del capítulo

Las autoras reconocen que la religión cristiana ha sido y sigue siendo una de las más grandes influencias en la organización de la sociedad costarricense, comprensión que es requisito para entender el papel que jugó el fundamentalismo religioso, con su lectura moralizante de la política, como instrumento de movilización y persuasión manipuladora en la campaña electoral del 2018. Costa Rica no es la excepción. Cada vez vemos una mayor presencia de las creencias y doctrinas fundamentalistas religiosas en los escenarios políticos en varios países latinoamericanos (p. 79).

El objetivo, registrado en el documento, fue “(...) dar una mirada liberadora, en clave teológica feminista, al contexto político religioso que rodeó el periodo de elección presidencial y legislativo ante la resistencia y oposición del candidato presidencial Fabricio Alvarado a las políticas de inclusión y de derechos humanos” (p. 79).

La metodología escogida fue la de discusión participativa entre las autoras, que son parte del equipo coordinador de la red continental TEPALI, de tal forma que lo que comparten refleja esas discusiones siguiendo su filosofía de articular y tejer redes para crear sociedades más justas, amorosas, solidarias y equitativas que como mujeres cristianas comprometidas sueñan,

tirando abajo los sistemas de dominación, exclusión y discriminación. (p. 79)

Para cumplir el objetivo planteado, las autoras dividieron el contenido del capítulo en tres partes. En la primera parte titulada “El contexto político religioso en Costa Rica” (pp. 80-92) se presenta una revisión histórica general del desarrollo de los partidos autodenominados ‘cristianos’ en el escenario político en ese país. Se discuten los siguientes temas: La religión como influencia en la forma de organizarse las sociedades; el surgimiento del fundamentalismo religioso en el protestantismo; el movimiento neopentecostal; y el neopentecostalismo y su extensión a “la política de creencias cristianas”. Esta parte termina discutiendo el contexto político religioso durante la campaña electoral donde se utilizaron discursos religiosos en la búsqueda de votos, promoviendo el miedo y la discriminación hacia las personas o grupos que no confesaran sus creencias, especialmente en asuntos de género y sexualidad. En la segunda parte titulada “Mujeres de fe en acción” (pp. 92-98), se describe cómo la situación anterior motivó a las teólogas feministas de TEPALI a involucrarse con otros grupos feministas para participar en planes de respuesta y para aportar insumos teológicos en las discusiones y proyectos de acción que defendieran los derechos de las mujeres conseguidos en Costa Rica a través de luchas sociales durante décadas. Esta parte registra que desde el primer encuentro surgió la necesidad de ampliar el análisis sobre el vínculo entre religión, política y los grupos fundamentalistas religiosos que cada vez se tornaban más visibles en el país y la región latinoamericana. Al respecto, *Mujeres en Acción*, nombre que posteriormente se le da al movimiento, fue transformando y fortaleciendo la relación en el camino, calles, debates y reuniones, pues las diferencias enriquecían y el desacuerdo era parte inherente de esta colectividad.

Las autoras reflexionan sobre las relaciones internas al grupo:

“Hubo un distanciamiento de las ideas románticas y simplistas de la sororidad, que desde ciertas perspectivas tiene efectos homogeneizantes, esencialistas e incluso violentos, porque culpabilizan a las mujeres que no concuerdan con otras y niega la postura crítica a sus congéneres. En consecuencia, de dicha polifonía se escucha, se reconoce y amplifica la voz de las teólogas, activistas y lideresas cristianas a lo interno del grupo y se expone en declaraciones, pronunciamientos, vocerías, manifestaciones públicas, conversatorios y todas las actividades realizadas” (pp. 94s).

En la tercera parte titulada “Una mirada desde la teología feminista de liberación” (pp. 98-103), se da una mirada en clave teológica feminista de liberación y la importancia de la continua participación de las teólogas feministas en las discusiones políticas actuales y futuras, tanto en Costa Rica como en otros países latinoamericanos donde también se están fortaleciendo los grupos políticos ultraconservadores que ponen en riesgo los derechos hasta ahora alcanzados por las mujeres. Ante la real amenaza de perder los derechos, leyes y espacios ganados, las teologías feministas tienen un rol valioso en el escenario social. Además de ser una voz liberadora de las mujeres de fe, su participación es vital no solo para defender las conquistas ya obtenidas, sino para exigir que sean asegurados aquellos derechos que aún no se reconocen por los gobiernos.

En la conclusión del capítulo se plasma la propuesta de las escritoras como teólogas feministas: Una lectura teológica crítica de las situaciones sociopolíticas,

“(...) parte desde una deconstrucción del sistema patriarcal agresivo en contra de las mujeres, otras poblaciones discriminadas y de la natura-

leza, y que se encamina hacia la reconstrucción de espacios inclusivos, ecuménicos y liberadores para toda la creación. Este es un transitar rebelde desde el desenmascaramiento de las fuerzas de poder y dominación que esconden las situaciones sociales y la lectura literal de los textos bíblicos hacia la urgencia de una respuesta de transformación” (p. 104).

Las escritoras continúan afirmando:

“Radica allí la razón principal del por qué las teólogas feministas se oponen a los partidos políticos religiosos con enfoque retrógrada, que son ajenos a las realidades actuales y que crean posverdades dogmáticas basadas en interpretaciones bíblicas distorsionadas y falsas. Por el contrario, las teólogas feministas interpretan la realidad en clave crítico-liberadora, dando primacía a las injusticias sociales en las que se vive y no a aquellos dogmas que desfiguran el anuncio de salvación que está impregnado de buenas noticias de liberación y de esperanza” (pp. 104-105).

Las autoras fundamentaron sus argumentaciones en 34 documentos consultados. Las fuentes utilizadas fueron diversas: la mayoría son libros y artículos en revistas académicas, algunos reportajes periodísticos de investigación, e informes de resultados de encuestas de opinión sociopolítica realizadas por el Centro de Investigación y Estudios Políticos de la Universidad de Costa Rica.

Valoración

Es poco común encontrar un capítulo que reflexione sobre teología feminista en un libro escrito por 18 mujeres, principalmente politólogas. Eso demuestra que las propuestas de las autoras

desde la teología feminista de liberación también pueden participar en las discusiones de resistencia junto con otras académicas. Dichas discusiones multidisciplinarias pueden ayudar a aterrizar de forma teórica y también proponer modelos que den respuesta a los problemas, sin olvidar el diálogo participativo con otras mujeres que aportan desde sus experiencias y no desde la academia.

Fortalezas

Además del buen contenido del capítulo, la fortaleza del escrito es que las teólogas feministas fueron invitadas a participar de esta obra. Eso demuestra que las aliadas de TEPALI hicieron aportes serios en su participación en el movimiento. Tuvieron la suficiente capacidad para transmitir otro tipo de teología desde las mujeres y sus espiritualidades. Esto indica el impacto que las reflexiones teológicas de las autoras tuvieron y que es poco común que encuentren asidero en las discusiones y análisis de politólogas y politólogos.

Otra fortaleza es que el libro es distribuido libremente en formato pdf que responde al derecho de acceso universal a sus contenidos, sin costo alguno. El hecho de distribuirse en ese formato muestra su compromiso con la política de democratizar la información académica, evitando así que ésta esté restringida solamente a unas cuantas personas.

Proyección hacia el futuro

Debido a su reciente publicación (octubre de 2019) y a la fecha de la elaboración de esta reseña (febrero 2020), es difícil vislumbrar

las consecuencias que ha tenido la publicación del texto, y cómo ha de ser tomado en discusiones posteriores. Sin embargo, vale la pena destacar que las mujeres de *Mujeres en Acción*, varias de ellas autoras de otros capítulos en el libro, crearon lazos fuertes de amistad y complicidad con las mujeres de TEPALI de tal manera que muchas de ellas asistieron al lanzamiento de la red en abril de 2018. Este fue un hecho sin precedente.

