

Teología, mujer y derechos de los pobres

Una lectura del recorrido latinoamericano

por **Maria Clara Lucchetti Bingemer**
Pontificia Universidad Católica. Río de Janeiro

Para Maria Carmelita de Freitas FI,
primera dama de la teología brasileña, con "saudade" y gratitud...

El aire fresco de la emancipación femenina en el Occidente cristiano y en América Latina en particular no sopló inicialmente desde las Iglesias. Fue desde el propio proceso laico de secularización y al interior de luchas muy concretas y profanas (voto, salario, jornada de trabajo, sexualidad, derechos del cuerpo) que la mujer fue haciendo su *evasión* del espacio doméstico privado a lo cual se hallaba limitada en dirección al espacio público, actuando en las estructuras sociales, en la política, en la producción económica y cultural. La llegada de la emergencia de la mujer al mundo cristiano en América Latina no tiene más que cuatro décadas. Después del gran evento del Concilio Vaticano II, la voz femenina empezó a hacerse oír siempre más, reivindicando la ocupación de espacios adentro de la Iglesia y realizándola efectivamente. Sea asumiendo la coordinación de comunidades a distintos niveles, por el cuestionamiento de la imposibilidad de acceso al ministerio sacerdotal reservado apenas a los hombres, sea por el camino de producción de una reflexión teórica sobre la experiencia religiosa y los contenidos doctrinarios de la fe cristiana desde su propia perspectiva de mujer, el hecho es que hoy no es posible pensar la teología en nuestro continente sin tomar en cuenta la contribución de la mujer.

Este texto pretende rescatar las principales etapas de este itinerario, buscando igualmente demostrar que a cada paso de crecimiento teológico en la trayectoria de la mujer latinoamericana estaba incluido necesariamente un impacto social de lucha por los derechos humanos. Inicialmente veremos cómo en la fase inicial de su existencia, la teología hecha por la mujer en América Latina estuvo muy cerca de la Teología de la Liberación (TdL), conectada a la cuestión de los pobres y de la lucha para ayudarlos a asumir su puesto de sujetos de la historia. En seguida, veremos cómo, en una segunda etapa, la mujer teóloga en nuestro continente, pasó a hacer una labor de relectura de toda la teología cristiana desde su condición femenina y su experiencia de mujer, reivindicando su derecho a una diferencia que la autorizaba a pronunciar *otra* palabra teológica. En un tercer momento de nuestra reflexión,

veremos cómo el avance de la teología feminista y de la reflexión sobre género llevará a una importante corriente de la teología latinoamericana a dar un salto y tomar una nueva dirección. También veremos cómo la cuestión del feminismo y de los derechos de la mujer, en la actual teología feminista, va unida a la cuestión de la tierra y de la ecología, generando la tendencia teológica llamada *ecofeminismo*. Finalmente, abordaremos la cuestión del empoderamiento de las mujeres, que conlleva muchas cuestiones delicadas pero ineludibles en el actual momento, tales como la corporeidad, los derechos reproductivos y la cuestión de los ministerios ordenados.

1. El alumbramiento: los pobres como cuna del quehacer teológico

La teología hecha por las mujeres en América Latina encuentra su fecha de nacimiento alrededor del 1968, cuando la conferencia de Medellín releía el soplo de inesperada primavera del Concilio Vaticano II en la clave de inseparabilidad entre anuncio evangélico y lucha por la justicia.¹ Los tres marcos de Medellín –la toma de conciencia de que evangelizar en América Latina supondría una inclusión de la dimensión de opresión e injusticia presentes en el continente; el pensar teológico sobre la fe haciéndose inseparablemente del análisis de la realidad atravesada por la injusticia; la aglutinación de las bases comunitarias que leían la conflictividad de la vida a la luz de la Escritura para producir nuevos hechos transformadores– abrieron caminos y puertas para que la elaboración del discurso teológico encontrara un nuevo sujeto como punto de partida: los pobres y marginados del continente.

Así, en los años '70, las mujeres latinoamericanas empiezan a aventurarse por los meandros del quehacer teológico a partir de la fuerte interpelación de los pobres y la opción por ellos que se va cuajando en la Iglesia latinoamericana. En parte, su mirada y sus oídos se volvían hacia sus hermanas del Norte que venían abriendo la discusión sobre la posibilidad de pensar y hablar "más allá de Dios Padre" y del patriarcalismo dominante en la teología.² Veían como un fuerte y bello desafío

¹ Discordamos aquí con la periodización que hace M. C de Freitas, en su introducción al libro *Género e Teologia. Interpelações e perspectivas*, SOTER/Paulinas/Loyola, SP 2003. En las pp. 24-25, sitúa el nacimiento de la teología feminista latinoamericana en los años '80. Nos parece que los embriones más lejanos y básicos de dicha teología se sitúan más allá en el tiempo, en los años '70. Sin embargo, podríamos concordar con la autora si esa afirmación implicara que es solamente en los '80 que la teología hecha por mujeres en AL llega a un grado de sistematización que puede considerarse riguroso y académico, aunque permanezca inextricablemente militante.

² Cf. Mary Daly, *Beyond God the Father*, 1973.

echar a andar una teología que las incluyera como productoras y no solamente consumidoras. Sin embargo, la teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer nace inseparable de la opción por los pobres, que es constitutiva de su configuración.³

Las mujeres que entonces se inscribían en los cursos de teología y se aventuraban en la elaboración de un pensamiento propio sobre el misterio de Dios y su revelación no lo hacían impulsadas apenas por su deseo. Claro está que en la raíz del acto de teologar había y hay siempre un deseo. Para estas pioneras, un deseo imposible de contener y que, mayor que ellas mismas, las llevaba a osar lo imposible: aventurarse en un mundo hasta ahora apenas habitado por hombres y, en su casi totalidad, clérigos célibes. Un mundo, por lo tanto, donde lo femenino no tenía entrada siquiera indirecta; fue el mundo en el que las "locas" de la primera hora empezaron a hacer sus reflexiones y se atrevieron a dar sus primeros pasos teológicos.

Pero estaba igualmente el desafío de la realidad. Las mujeres que pretendían hacer teología en ese momento inicial tenían sus ojos vueltos hacia la realidad de los pobres y percibían que la teología empezaba a hacerse en diálogo estrecho con las ciencias sociales. Empezaban a percibir igualmente un fenómeno que más tarde se ha consolidado con el nombre de "feminización de la pobreza".⁴ Una persona pobre que además de eso era mujer, venía a ser doblemente pobre. Su condición femenina se sumaba a su condición de pobre y marginada y la hacía más dura y difícil. Y fue así como una nueva solidaridad empezó a darse en AL: la de las mujeres teólogas con las mujeres pobres de las bases comunitarias. Las primeras se auto-comprendieron como portavoces de las últimas y responsables por la recuperación de sus derechos.

Los encuentros de mujeres teólogas y pastoralistas, en progresión reveladora y fecunda, fueron mostrando un rostro colectivo de pasión y compromiso por la lucha por la justicia inseparable de la construcción del

³ Cf. S. Suaíden, *Questões contemporâneas para a teologia – Provoações sob a ótica de gênero*, en SOTER (org.), *Género e Teologia. Interpelações e perspectivas*, SOTER/Paulinas/Loyola, SP 2003, 147.

⁴ La introducción de este concepto se da por la estadounidense Diane Pearce en artículo publicado en 1978. Para ella, la feminización de la pobreza es un proceso que se desarrolla desde el momento en el que la mujer con hijos pasa a no tener más esposo o compañero viviendo en el mismo domicilio y responsabilizándose por el mantenimiento de la familia. En esta perspectiva, el proceso de feminización de la pobreza tiene inicio cuando la mujer, sola, tiene que mantenerse y también a sus hijos.

Reino de Dios.⁵ Los encuentros entre mujeres teólogas se repitieron, a nivel nacional, continental e intercontinental. El movimiento por ellas realizado empezó a llamar la atención, a despertar curiosidad y a suscitar reacciones, favorables o desfavorables, portadoras de esperanza o demoleedoramente irónicas y sarcásticas, sintomáticas de una cerrazón a la incómoda novedad que traían. Ecuménicos desde su comienzo, esos encuentros hicieron que las teólogas latinoamericanas empezaran a vivir –además de la alianza con las mujeres de la base– una fecunda interacción entre católicas y protestantes, lo que significó un enriquecimiento mutuo que construía bases sólidas para un futuro cercano.

La lucha de la mujer teóloga latinoamericana adquirió nuevo *estatus*: de deseo y sueño pasó a ser realidad muy concreta. Además de presencia en la base pastoral, se desarrolló una construcción de espacio adentro de las facultades y cursos de teología, un esfuerzo largo y laborioso por los grados académicos que les permitió mirar a los compañeros hombres en cordial pie de igualdad, percibir las brechas que se abrían y ocuparlas con capacidad y dedicación. Esa fue una trayectoria de búsqueda del reconocimiento, presencia y visibilidad en espacios predominantemente masculinos; fue un intento de lograr ciudadanía y legitimidad para un modo diferente y *otro* de hacer teología. Un modo donde cabeza, corazón y entrañas se unen en fecunda y armoniosa danza cuyo producto es una reflexión diferente sobre la fe.

En los años '90 las teólogas latinoamericanas sintieron el impacto de la caída de las utopías y la crisis de la teología de la liberación que fue su cuna, con el absoluto predominio de las cuestiones socio-económico-políticas como eje de diálogo y fundamentación. Como todos los pensadores de ese momento histórico, tuvieron que vivir el dolor de los hechos y buscar reubicar su mirada y su método de hacer teología. Así lo hicieron, fieles a la intuición primera de que fe y justicia andan juntas y son inseparables; pero creativas para comprender que un cambio de época se encontraba en curso y que era necesario mirar a otras áreas del saber, como antropología, filosofía y aun ciencias de la naturaleza a fin de

⁵ Los temas de los encuentros –que se dieron a nivel nacional y latinoamericano– dan testimonio de esta progresividad de aglutinación y organización que fue haciendo de la comunidad teológica y pastoral femenina un sujeto activo adentro de la comunidad eclesial: "Mujer: aquella que aprendió a desconocer su lugar" (1984); "Mujer: en búsqueda de su identidad" (1985); "Y la mujer rompió el silencio" (1986); "Haciendo teología en el femenino plural" (1987) seguidos de otros que mantuvieron los puntos-clave de estos primeros pasos: la ocupación de un lugar que no era suyo desde el inicio; el encuentro de una nueva identidad, dada por el Otro; la rotura del silencio y el acceso a la visibilidad y audibilidad del espacio eclesial y de la comunidad teológica; la solidaridad y la pluralidad cómplice en el saber y en el quehacer teológicos.

encontrar los interlocutores apropiados para su reflexión sobre el dato revelado.

2. Repensando conceptos teológicos desde la experiencia de mujer

Fruto de todo este inicio de camino fue la disposición para repensar todos los grandes temas teológicos desde la óptica de la mujer. Es lo que Ivone Gebara identifica como un segundo momento de la trayectoria de la teología feminista latinoamericana y que ella llama "feminización de los conceptos teológicos".⁶ La presencia mayor de las mujeres en el espacio de reflexión académica hizo que ellas se dedicaran a feminizar conceptos teológicos que permanecían, sin embargo, conceptos patriarcales. Buscaban una teología con rostro, con alma, con configuración de mujer, una perspectiva femenina de la teología, destacando la importancia de redescubrir las expresiones femeninas de Dios. Ahí empieza un momento más fecundo y sólido de publicaciones de mujeres teólogas, intentando visitar y repensar los grandes tratados de la teología dogmática y la misma Biblia a partir de su experiencia y de su sentir femenino.⁷

Por un lado, la teología de las mujeres latinoamericanas se autopercibía deudora de la teología feminista norteamericana, sin la cual no habría encontrado el camino abierto para legitimar su itinerario. Sin embargo, identificaba igualmente una distinción importante en su forma y contenido: no se movía primordialmente impulsada por la pelea por igualdad y lucha antitética contra el machismo. Al contrario, luchaba para

⁶ Cf. I. Gebara, "III Semana Teológica - Construyendo nuestras Teologías Feministas", *Tópicos 90 - Cuadernos de Estudios*, Chile, Ediciones Ruhue Ltda., sept. de 1993, 71-124, citado por S. R. Lima e Silva, en <http://ejesus.com.br/lis-ta/8/conteudo/6250/> (consultado el 20/2/2008).

⁷ Sería largo citar todas las publicaciones que se insertan en esa etapa. Se ocuparía demasiado espacio en ese artículo y se correría el riesgo de olvidar nombres y obras importantes. Remitimos, por lo tanto, a la tesis doctoral de M. Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología Latinoamericana desde la Perspectiva de la Mujer*, San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992 que recoge exhaustivamente ese trabajo y sus frutos. Remitimos igualmente a la labor extraordinaria que realizó E. Tamez, la gran biblista mexicana residente en Costa Rica, que no solamente ha pensado la Biblia de una manera nueva, sino organizado varias publicaciones a fin de hacer conocido el trabajo de sus compañeras teólogas latinoamericanas. Digno de notar es igualmente el trabajo que desde hace varios años viene realizando el programa Teologanda, de Argentina (cf. www.teologanda.com.ar) y que recoge no solamente este período de la historia de la teología femenina en AL, sino que busca hacer un mapeo más completo de la misma.

construir un discurso inclusivo, donde la diferencia del hecho de ser mujer era un dato constitutivo e integral desde un principio.

Esa manera de pensar y construir un discurso teológico desde el ser mujer encuentra una legitimidad y aceptación positiva en la comunidad teológica. Las revistas, periódicos y editoriales que publican teología abrieron sus puertas y las mujeres empezaron a ser leídas, recibidas y discutidas en la comunidad teológica como un todo.⁸

La manera de nombrar esa etapa del proceso evitaba la palabra "feminismo" o "feminista" por desear distanciarse del tono reivindicativo y antagonico de la teología hecha en otras latitudes. Se daba preferencia a expresiones como "teología desde la óptica de la mujer" o "teología hecha por mujeres" o "teología a partir de la mujer".⁹

En esa misma línea iban las tesis doctorales y trabajos académicos de todo tipo. En el área de la teología sistemática se trabajaba la relación de Jesús con las mujeres, el rostro maternal de Dios Padre, el pensar de una Iglesia incluyente que tomara a la mujer como sujeto productor de bienes simbólicos y no consumidora pasiva. Una Iglesia alegre y participativa.¹⁰

Ese modo de hacer teología permanece hasta nuestros días. Y no es algo aislado del quehacer teológico femenino a nivel mundial. Encuentra afinidades conceptuales con algunas teólogas europeas de la misma generación y se mueve entre los conceptos-clave de reciprocidad, unidualidad, relacionalidad, siempre buscando la interlocución con los teólogos hombres y con la comunidad teológica como un todo.¹¹ La reivindicación de este tipo de teología no se alineaba más con un feminismo de primera hora, cuya principal lucha era por igualdad, pero sí por otro derecho: el derecho a la diferencia y la afirmación de la mujer como diferente, deseando ser diferente. Así es que esa teología –en diálogo incluso con obras de mujeres de otras áreas del saber–¹² recalca la identidad de la mujer como *otra, diferente* del hombre, y que quiere

⁸ Son de esa época la publicación de artículos y libros de teólogas como M. C. Correia Pinto, A. M. Tepedino, T. Cavalcanti, M. T. Porcile, etc. Las revistas latinoamericanas destacadas, como la REB y otras, abrieron sus puertas para que las mujeres empezaran a publicar su labor teológica.

⁹ Cf. por ejemplo la publicación coordinada por M. Brandão, *Teologia na ótica da mulher*, RJ 1990.

¹⁰ Cf. A. M. Tepedino, *As discípulas de Jesus*, Petrópolis, Vozes, 1990; M. C. Bingemer, "A Trindade a partir da perspectiva da mulher", *REB* 46 (1986) 73-99; D. Brunelli, *Libertação da Mulher: Um Desafio para a Igreja e a Vida Religiosa na América Latina*, Publicações CRB, Rio de Janeiro 1988.

¹¹ Identificamos entre los nombres influyentes de teólogas europeas a Giulia Paola di Nicola, Georgette Blaquièrre, Kari Elisabeth Børresen, etc.

¹² Pensamos por ejemplo en R. Darcy de Oliveira, *Elogio de la diferencia. O feminino emergente*, Brasiliense, SP 1991.

permanecer siéndolo, incluso en la manera de sentir y pensar a Dios, produciendo una teología otra que la del feminismo que se auto-comprendía más en dependencia con la teología hecha desde el paradigma de la igualdad.

Hubo una corriente de teólogas latinoamericanas que sintió necesidad de dar un paso más allá de ese discurso de la diferencia y de la reciprocidad. Entendían que no estaba presente en esa fase y en ese modo de hacer teología una crítica más fundamental y radical al concepto de Dios y al concepto que se tiene de la identidad de la mujer. Esta actitud, presidiendo y conllevando un modo específico de hacer teología guarda entonces, según esa corriente, una visión equivocada de la identidad femenina. Refuerza el estereotipo del femenino como maternal, sensible, débil, creado. Eso generó una insatisfacción en el seno mismo del movimiento feminista.

Y adentro de ese movimiento, en las discusiones sobre el tema de la identidad femenina, se caminaba en dos direcciones: 1. una que insistía en la afirmación de la diferencia y 2. otra que buscaba desideologizar estas diferencias, destacando en ellas el papel de la cultura y de la historia en las cuales surgieron, a partir de las cuales actúan y adentro de las cuales siguen siendo mantenidas. Estas cuestiones permanecen y son expresadas y trabajadas de forma más incisiva en la etapa que se sigue, en la cual la categoría y sobre todo la perspectiva de género asume un lugar protagónico.

3. Tomando en serio la perspectiva de género

La teología feminista latinoamericana tuvo que enfrentarse, a partir de la segunda mitad de los años '90, con algunos desafíos importantes. El proceso de madurez por el que tendrá que pasar debido a las interpelaciones de la historia y de la cultura la obligó a revisar algunos de sus presupuestos. Y uno de ellos fue darse cuenta que debía superar el descompás existente con la marcha acelerada de la teología feminista hecha en otras latitudes o aun con la reflexión feminista hecha aquí en otras áreas del saber.¹³ Y la convicción de que el feminismo, las teorías de género y la teología feminista ya no podrían ser ignoradas y que urgía tomarlos en serio: "conocer sus raíces en su debido contexto, captar sus varios significados, seguir su trayectoria histórica y comprender sus diversas formas de expresión" era un imperativo ineludible.¹⁴

En esa etapa entonces, las teólogas hemos sido desafiadas a

¹³ Cf. lo que dice sobre eso M. C. de Freitas, art. cit., 23.

¹⁴ Cf. M. C. de Freitas, art. cit., 27. Cf. también los trabajos de M. J. Rosado Nunes, sobre género y religión, género y teología, en sus clases en la PUC de São Paulo y sus publicaciones en la *Revista de Estudos Feministas*.

replantear las cuestiones de la identidad femenina, de la antropología, de la cosmología y de la teología que sostienen el discurso patriarcal. La Teología Feminista supone un cambio radical no solamente en la manera de pensar el dato de la Revelación y el texto de las Escrituras, sino también y no menos en la forma de pensar el mundo, las relaciones entre las personas con la naturaleza y la divinidad.

Se hizo claro para las nuevas generaciones de teólogas, que no era posible una teología de remiendos, de reciclaje de lo antiguo, sin dar lugar al parto de lo nuevo que ansiaba por conocer la luz. En la Teología Feminista —que ahora ya no tenía miedo a darse ese nombre— se pretendió traer preguntas fundamentales que cuestionan la estructura misma del pensamiento teológico elaborado hasta entonces. Ya no se trataba de una teología desde la óptica o la perspectiva de la mujer, presentada como añadidura o como capítulo aparte de la teología oficial, hecha hasta ahora por los teólogos hombres, sino de un cuestionamiento de fondo al conjunto de la teología dominante, patriarcal y machista.¹⁵

Es así como las mujeres teólogas latinoamericanas se han dispuesto a dialogar con las autoras que habían consagrado nuevos métodos de trabajar con la Biblia, con la Revelación, con el dogma. Y sobre todo han seguido los pasos que su pertenencia primordial, la TdL, les ha dado.¹⁶ En cuanto la TdL ensanchaba el abanico de su interés hacia otros temas que no eran sólo los estrictamente socio-económico-políticos, y empezaba a trabajar sobre ecología, cultura, crisis de la modernidad, género, raza y etnia, la teología feminista latinoamericana encontraba en la perspectiva de género un ángulo más adecuado desde donde construir su reflexión y su discurso. O sea, no se perdería en nada la perspectiva de inclusión de los que están al margen de la sociedad y del progreso. Al contrario, esa problemática seguía, más que nunca quizás, desafiando e interpelando a la teología. Los pobres que constituían los sujetos teológicos por excelencia de la teología latinoamericana de los años '70 y '80 ahora eran identificados como "excluidos" de todo beneficio traído por el progreso y el bienestar. Ellos ahora tenían y tienen rostros más diversificados que antes y forman un mosaico de riqueza mucho mayor y complejo que desafía a la teología en múltiples direcciones.

Ivone Gebara, una de las grandes responsables por las elaboraciones encontradas en esa nueva etapa, va a afirmar que "La TdL, que ofrece

¹⁵ Cf. S. R. de Lima Silva, Teología feminista latinoamericana, en <http://ejesus.com.br/lista/8/conteudo/6250/> (consultado el 19/2/2008). Cf. igualmente el texto de I. Gebara, Entre os limites da filosofia e da teologia feminista, en SOTER (org.), *Género e teologia. Interpelações e perspectivas*, 153-170.

¹⁶ Arriesgamos esa interpretación dejando claro que es nuestra lectura de los hechos. No necesariamente implica un consenso amplio en toda la comunidad teológica sobre el proceso de la teología feminista.

una visión más colectiva de Dios y enfatiza la naturaleza social del pecado, no alteró la antropología y la cosmología patriarcales en las cuales se basa el Cristianismo".¹⁷ Con eso, entendemos que la autora quiere decir que la lucha por liberación socio-económico-política con la cual la TdL pretendía colaborar con la aportación de una palabra específica y diferente, no contempló ni alcanzó con su esfuerzo otras exclusiones, igualmente necesitadas de liberación, como por ejemplo, la opresión de la mujer, la exclusión sexual y de género, así como las exclusiones raciales y étnicas.

Sería necesario, por consiguiente, un nuevo paso, un salto de calidad en otra dirección a fin de lograr esa liberación por la cual espera la mitad de la humanidad. Así es como Ivone Gebara definirá el salto que la teología feminista está dispuesta a dar:

"hablar de Dios y de la cuestión de GENERO es hacer una doble afirmación: en primer lugar, es afirmar que lo que decimos de Dios está conectado a nuestras experiencias históricas, a nuestra vivencia; después, que nuestra misma idea de Dios, así como nuestra relación con él/ella o con su misterio, viene marcada por lo que llamamos... construcción social y cultural del GENERO".¹⁸

Es así como las luchas más propiamente feministas, tan presentes en la teología del primer mundo y también aquí en América Latina en el campo de las ciencias sociales y humanas,¹⁹ empezaron a interesar igualmente a las teólogas. Temas como corporeidad, sexualidad, moral, con todas sus candentes y delicadas cuestiones sobre derechos reproductivos y todo lo que concierne a la moral cristiana en cuanto al misterio del cuerpo humano, sus funciones, su vocación, su misterio creado por Dios, pasaron a integrar la agenda de la teología feminista latinoamericana. En ese campo, hay que reconocer que las teólogas protestantes dieron más pasos que las católicas. Eso se debe, naturalmente, a la estructura eclesial en los medios evangélicos, muy diferente de aquella presente en los medios católicos.²⁰

¹⁷ I. Gebara, Teología Cómica: Ecofeminismo e Panenteísmo. En: *Folha Mulher, Projeto Sofia: Mulher, Teologia e Cidadania*, Rio de Janeiro, ISER, n. 8, Año IV, 1994.

¹⁸ I. Gebara, *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*, Petrópolis, Vozes, 2000, 218.

¹⁹ Cf. los trabajos de M. I. Matos, M. J. Rosado Nunes, C. Bruschini, etc.

²⁰ Cf. W. Deifelt, "Derechos reproductivos en América Latina. Un análisis crítico y teológico a partir de la realidad del Brasil", en: Manuel Quintero (ed.), *Población y Salud Reproductiva*, Ediciones CLAI, Quito 1999, 31-49; "Temas

Así también se da toda la apertura del área ecofeminista que es asumida a nivel del continente.²¹ En América Latina todavía son pocas las teólogas que tienen una producción digna de notarse en clave ecofeminista.²² Sin embargo, la apertura y la atención a esa nueva área interdisciplinaria de reflexión ha permitido a la teología feminista latinoamericana dialogar con toda la reflexión ambiental: con la filosofía, las ciencias sociales, el derecho ambiental, etc. Sin duda, es un área que promete un gran crecimiento para el futuro.

Toda la reflexión sobre la ecología en relación con los derechos de la tierra y de la naturaleza va empalmada con la reflexión sobre los derechos de la mujer en cuanto forma de opresión aún vigente y presente en la sociedad y en la Iglesia. En la medida en que el ecofeminismo significa el fin de todas las formas de dominación, la teología no puede estar fuera de él. Y en ella, la teología feminista, que sigue haciéndose en la clave de la liberación de todas formas de opresión y lucha por derechos no respetados.²³

e metodologías da teologia feminista", en: *Género e teologia*, 171-186; Marga Ströher, Wanda Deifelt & André Musskopf (orgs.), *A flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*, Sinodal/CEBI, São Leopoldo 2004. Cf. también la obra más ecuménica: *Corporeidade e Teologia*, SOTER/Paulinas, 2007 y varios números de *Revista de Estudos feministas* de la Universidad de Santa Catarina, Brasil.

²¹ *Ecofeminismo* es un término originalmente "creado" por Françoise d'Eaubonne, feminista francesa, en 1974 y simboliza la síntesis de ambientalismo (o ecología) y feminismo. Más tarde fue aplicado a la raíz del Movimiento Chipko en India y en el Women's Pentagon Action en EE.UU. Es la teoría que busca el fin de todas las formas de opresión. Relaciona conexiones entre las dominaciones por raza, género, clase social, dominación de la naturaleza, del otro - la mujer, el niño, el anciano, el indio. Se identifican varios ecofeminismos que acuerdan cuanto fin de los "ismos" de dominación, sean ellos históricos, simbólicos, casuales, literarios, políticos, religiosos, étnicos y buscan igualmente el rescate del Ser. Una convivencia sin dominante y dominado, donde haya complementación y nunca explotación.

²² Cf. sobre todo I. Gebara, *Teologia Ecofeminista*, Olho d'água, SP 1988.

²³ En Estados Unidos, ver las reflexiones de R. R. Ruether (ed.), *Women Healing Earth: Third Women on Ecology, Feminism and Religion*, Orbis Books, New York 1990, 135-142; *Gaia and God. A Feminist Theology of Earth Healing*, Orbis, NY 1994, que tuvieron bastante influencia en las teólogas feministas latinoamericanas. Cf. por ejemplo la revista *Mandrágora* 6 (2000) toda ella sobre Ecofeminismo, con artículos, debates y entrevistas diversas.

4. Teología feminista y derechos del cuerpo

La reflexión teológica sobre el cuerpo sexuado de la mujer también es un tema cada vez más importante para la teología feminista y la reflexión sobre el género en el quehacer teológico latinoamericano. En un universo en el cual la corporeidad visible es fuertemente masculina, la mujer entra como elemento perturbador. Y esa "perturbación" se da, sobre todo, a través de su corporeidad que, siendo *otra* que la del hombre, expresa y señala la experiencia de Dios, el pensar y hablar sobre Dios de manera otra y propia. El cuerpo femenino es la condición de posibilidad del camino por el cual la mujer viene a ser una interpelación importante cuando se habla de espiritualidad, mística y teología. Este cuerpo que, sin embargo, ha sido muchas veces la fuente de la discriminación que la propia mujer sufrió y sufre en la Iglesia.

La reflexión teológica sobre este tema va constatando que una de las fuentes más importantes de la discriminación contra las mujeres dentro de la Iglesia parece decir respeto a algo más profundo y mucho más serio que simplemente la fuerza física, la formación intelectual o la capacidad de trabajo. La Iglesia está todavía muy fuertemente configurada por la calidad secular del patriarcalismo, tan presente en la tradición judeo-cristiana. El patriarcalismo subraya la superioridad del hombre no sólo por un bien intelectual o práctico, sino lo que llamaríamos un bien ontológico. O sea, las mujeres son oprimidas por su propia constitución corpórea y la teología feminista busca superar esa discriminación en su discurso.²⁴

Dentro del hito de esta discriminación corporal, hay una asociación muy fuerte —en el terreno teológico— con el hecho de que la mujer sea considerada responsable por la entrada del pecado en el mundo, y por la muerte como consecuencia del pecado. Eso que fue incluso denunciado oficialmente por el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Mulieris Dignitatem*, permanece en el trasfondo de buena parte de la situación de la mujer en la Iglesia. Por eso, las experiencias místicas de muchas mujeres fueron a menudo miradas con desconfianza y sospecha, con severa y estricta vigilancia de varones encargados de controlarlas y exorcizarlas. Experiencias místicas riquísimas, de mujeres verdaderamente agraciadas por Dios con comunicaciones espirituales muy íntimas, permanecieron ignoradas en un universo cuyas vías de divulgación permanecen en las manos de unos pocos y donde casos como el de una Teresa de Avila son las excepciones que confirman la regla.

²⁴ Cf. el libro de la Asamblea de la SOTER de 2004, *Corporeidade e Teologia*, Paulinas, SP 2007, que se ocupa de esta dimensión de la teología. Merecen destacarse M. I. Millen, W. Deifelt, L. Ribeiro, entre otras. Cf. M. C. Bingemer, *Cuerpo de mujer y experiencia de Dios*, San Benito, Buenos Aires 2007.

A lo largo de la historia de la Iglesia, la mujer fue mantenida a una prudente distancia de lo sagrado y de todo cuanto lo rodea, así como de la liturgia, de los objetos y espacios rituales, y de la mediación directa con Dios. Todo eso, evidentemente, requiere un cuerpo *puro* y es grande la desconfianza de si la mujer realmente lo tiene. A pesar de todos los avances y progresos que han sido hechos en la participación de la mujer a muchos niveles de la vida eclesial, aún continúa pesando sobre ella el estigma de ser la seductora inspiradora de miedo, fuente de pecado para la castidad del hombre y el celibato del clero. Entre la mujer y el misterio difícil y raramente se reconoció y legitimó una sintonía en términos de la "alta" mística, de las experiencias más profundas de Dios, quedándole más el campo de las devociones menores y de menos importancia. Esto es un dato bastante terrible, que demanda una reflexión muy seria adentro de la Iglesia. Pues, si es posible luchar contra la discriminación intelectual (por el acceso a los estudios y a la formación), contra la injusticia profesional (intentando mostrar capacidad y especializándose), ¿qué se hace con la propia corporeidad? Más que esto: ¿deberían las mujeres negar o ignorar su propio cuerpo, su cuerpo especial y original, creado por Dios a fin de capacitarse para ser dignas de entrar en comunicación profunda con el Creador y ocupar su espacio adentro de la Iglesia? Esa es una temática aún muy *verde* en términos teológicos en AL, pero que deberá llamar cada vez más la atención de las mujeres teólogas en un futuro no muy lejano.

La teología, volviéndose a esa preocupación, está de hecho dialogando con el pensamiento sobre género producido por la sociedad. Ya desde hace mucho tiempo que el pensamiento feminista viene planteando cuestiones conectadas con el cuerpo de la mujer. No solamente el clásico tema de la violencia contra la mujer, que incluso ha dado cabida a toda una serie de iniciativas prácticas de derechos humanos e instancias políticas y jurídicas, sino también toda la cuestión de los derechos reproductivos que reivindican la autonomía para la mujer sobre su propio cuerpo en lo que dice respeto al ejercicio de la sexualidad y a la reproducción, embarazo, etc.²⁵

Es sin duda un terreno muy delicado y difícil, pero no por eso menos importante. La teología feminista está cada vez más convocada a actuar en este campo, y en ella sobre todo la teología moral. Algunos trabajos de teólogas morales latinoamericanas abren camino en este

²⁵ Católicas por el derecho a decidir, que se autodefine como una entidad feminista, de carácter inter-religioso, que busca justicia social y cambio de calidades culturales y religiosas vigentes en nuestra sociedad, respetando la diversidad como necesaria a la realización de la libertad y de la justicia. Ver <http://catolicasonline.org.br/QuemSomos.aspx> (consultado el 24 de febrero de 2008).

sentido;²⁶ pero es preciso decir que se trata de un campo donde todavía hay mucho que avanzar, con fidelidad creativa y sobre todo osadía.

5. Teología feminista, poder y servicio: ¿la hora del empoderamiento?

La palabra "empoderamiento" ha entrado recientemente en el universo teológico feminista latinoamericano y parece haber venido para quedarse.²⁷ Cuando se habla de delegar poder, capacitar para actuar con más autoridad, descentralizar, no se puede menos que pensar en la mujer. El dar poder a la mujer viene siendo un hecho en la sociedad y las ciencias humanas y sociales han reflexionado y dado voz a este hecho.²⁸

La teología feminista en todas las latitudes, incluso en América Latina, también vuelve su atención sobre esa categoría incorporándola en su pensar y su discurso.²⁹ Hablar teológicamente de poder, empoderar, dar poder, etc., implicará necesariamente hablar de la cuestión de la mujer, de abrirle espacios en la Iglesia y tocará la difícil cuestión de los ministerios eclesiales.

La cuestión de los ministerios es una cuestión crucial para los cristianos comprometidos de hoy. Entre ellos, particularmente la mujer –siempre y necesariamente laica, ya que no tiene acceso a los ministerios ordenados– se siente interpelada y en el epicentro de un conflicto que la confina sólo a un cierto número de servicios en la Iglesia. Todas las mujeres envueltas en la pasión por la construcción del Reino de Dios y dedicadas con radicalidad al servicio eclesial sienten cotidianamente como aguijón en su propia carne el hecho de pertenecer a una Iglesia que no ordena mujeres y que no pretende hacerlo ni a corto ni a medio plazo. El hecho de ese impedimento, por un lado, y las enormes necesidades de las comunidades a quienes esas mujeres dedican sus vidas son sentidas y sufridas por ellas apasionadamente. Al mismo tiempo, por otro lado, en medio de ese estado de cosas, el Espíritu va mostrando a esas mujeres lo apremiante de una reflexión y una práctica que responda a los deseos del

²⁶ Cf. los trabajos de M. I. Millen, M. J. Fernandes Pinto, N. Falcon, etc.

²⁷ *Empowerment* es un abordaje de proyecto de trabajo que mira a la delegación del poder de decisión, autonomía y participación. Implica división de poder, compartirlo, descentralización.

²⁸ Cf. C. Pinto, "Empowerment: uma prática de serviço social", *Política Social* (1998) 247-264.

²⁹ Cf. por ejemplo, la tesis de L. Etsuko Tomita, *Corpo e cotidiano: a experiência das mulheres de movimentos populares desafia a teologia feminista da libertação na América Latina*, 2004.

pueblo de Dios en este particular.³⁰ El nuevo paradigma eclesial, que sustituye una Iglesia centrada sobre la contraposición clero-laicado por una comunidad constantemente reinventada y redimensionada por los carismas y ministerios abundantemente suscitados por el Espíritu en su medio va a permitir a las mujeres de hoy encontrar espacio para caminar en el deseo y en la efectivación de un real y mayor servicio al pueblo de Dios.

En la década de '80, cuando ya maduraban los frutos del Concilio Vaticano II y la Iglesia de América Latina asimilaba en mayor hondura las conclusiones de las Conferencias de Medellín y Puebla, las mujeres comenzaron efectivamente a atreverse a contestar a una situación eclesial que clamaba por una presencia suya más visible y efectiva junto al pueblo de Dios. Así es que muchas de ellas, religiosas o laicas, fueron asumiendo progresivamente diversos ministerios en las comunidades. Desde la coordinación de las comunidades hasta las celebraciones litúrgicas de la Palabra, fueron incontables los servicios prestados por estas mujeres, al frente de comunidades, viviendo un modelo de Iglesia en que el poder era más libremente compartido y las decisiones tomadas de forma más conjunta y colegiadamente.

La década de '90 continuó profundizando estas pistas abiertas y buscando caminos fecundos, aunque no siempre fáciles, para ensanchar el espectro de las conquistas posibles y promisorias que irían haciendo que la mujer cristiana encontrase un camino ministerial dentro del espacio eclesial. La Conferencia Episcopal de Brasil lo reconoce explícitamente en su aporte al documento de participación para la Conferencia de Aparecida.³¹ Y el mismo documento de Aparecida menciona la importan-

³⁰ La Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, promulgada en mayo de 1994, reafirma, por medio de la palabra del propio Papa Juan Pablo II, que la Iglesia no tiene autoridad para ordenar mujeres al sacerdocio. Afirma, además, que esta doctrina se apoya en la tradición continuada de la Iglesia. A 18 de noviembre de 1995, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una respuesta a la cuestión suscitada en muchos medios eclesiales sobre si esa cuestión pertenecería al depósito de la fe. La respuesta de la comisión no da a la declaración del pontífice el estatus de definición *ex cathedra*, pero afirma que es doctrina "fundada en la palabra escrita de Dios" y que fue "desde el comienzo continuamente preservada y colocada en práctica en la tradición de la Iglesia", allende ser "presentada infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal".

³¹ Cf. La afirmación que si "la Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia", el hecho de que 80% de los católicos brasileños estén impedidos de celebrar la Eucaristía los domingos significa que están privados de una importante dimensión de su eclesialidad. Sugiere, entonces, que se recapacite la cuestión de la ministerialidad laical y que se tenga en consideración la

cia que tiene la mujer en los diferentes servicios eclesiales, declarando por primera vez en la historia de los documentos eclesiales que ella debe acceder a los niveles de decisión en la Iglesia (DA 458). Quizá sea éste un paso importante para la renovación de la reflexión en el horizonte del camino ministerial de la mujer. En la perspectiva reflexiva sobre el empoderamiento, quizás la teología feminista pueda encontrar caminos nuevos para que la mujer encuentre formas de vivir ese poder siempre más como un servicio a Dios y a su pueblo.

Para eso, ciertamente será de ayuda profundizar en un tema que parece crecer paulatinamente dentro de la teología feminista latinoamericana: el rescate de las testigos históricas que alumbran el camino, el desentrañar la teología contenida en sus vidas, experiencias y pensamientos. Cada vez más se encuentran teólogas (y teólogos) que elijen como campo de su reflexión de las biografías y escritos de grandes místicas de ayer y de hoy, maravillas de la irrupción del Espíritu de Dios en la historia, siempre subversivas con relación a lo establecido, constantemente entrando en conflicto con una institución que muchas veces les estrecha el carisma y la experiencia, pero aportando incluso a esta institución la novedad del Espíritu que nunca se repite.

Es seguramente una manera de "empoderar" las mujeres tornar cada vez más conocidos esos paradigmas personales que desde una profunda y radical experiencia de lo divino visibilizan la libertad soberana y siempre inventiva del poder del Dios que crea y recrea sin cesar el mundo y la humanidad. Hacer una teología de testigos más que una teología de textos puede ser un rico desafío para la teología feminista latinoamericana en su intento de rescatar los derechos de las mujeres invisibilizadas y enmudecidas por la opresión de la sociedad y de todas las instituciones.

6. Conclusión: teología feminista entre eclesialidad y ciudadanía

La teología feminista latinoamericana se encuentra en un momento rico y prometedor. El mismo hecho que proyectos como Teologanda y tantos otros programas de postgrado y líneas de investigación sobre este tema estén vivos, fuertes y en pleno crecimiento es un potente signo de eso.

Una cosa, en todo caso, es clara. La reflexión teológica de las mujeres latinoamericanas tiene un largo camino por delante. Ese camino, si bien es llamado a darse en comunión con las compañeras de otras latitudes, en aprendizaje amigo y reciprocidad fecunda, siempre tendrá su marca original.

Todas las nuevas temáticas que se presentan y que intentamos

posibilidad de reconquistar el ministerio por parte de los curas casados.

identificar en este artículo pueden consistir y provenir de una agenda externa, pero si son asumidas, deberán serlo desde la identidad y las configuraciones propias del lugar desde donde se habla y se piensa. Y ese lugar, para las teólogas latinoamericanas y caribeñas, no puede menos que ser su continente, con rasgos y problemáticas tan específicas.

Coherente con sus primeros momentos, la teología feminista latinoamericana seguirá siendo, como hasta ahora, la reflexión a partir de la fe sobre la identidad y el ser de las mujeres, su condición, su cuerpo, su configuración, su sentir, su pensar y su discurso. Y dándose en un contexto marcado por la conflictividad y la injusticia, no podrá menos que ser una reflexión sobre una eclesialidad inseparable de una ciudadanía que siempre e incansablemente une el binomio fe y justicia y entiende teología como palabra humana alumbrada por la Palabra de Dios con la finalidad de contribuir a un mundo más humano, en donde los derechos humanos sean más respetados y vividos.

Impreso por Artes Gráficas Buschi, Ferré 2250
1437 Buenos Aires. Marzo 2008

Imprimi potest: Alfonso José Gómez, S.I., Praepositus Provincialis
Argentinensis

Nihil obstat: Ignacio Pérez del Viso, S.I.; Juan C. Scannone, S.I.; Jorge
R. Seibold, S.I.; censores deputati ad hoc, apud S. Michaë-
lem, 03/03/08

Registro de propiedad intelectual 1.404.507 - Queda hecho el depósito
que previene la ley número 11.723