

## Cuerpos de mujer/es y violencias. Lecturas desde las teologías feministas

*Women's bodies and violence: readings from feminist theologies*

*Lucía Riba<sup>1</sup>*

### Resumen

Las teologías feministas nacieron tanto al calor del Concilio Vaticano II (1962-1965) –dado su reconocimiento del laicado–, como en un encuentro –a veces conflictivo, pero no por ello menos fecundo– de movimientos de mujeres cristianas con teóricas y militantes de movimientos de mujeres de ámbitos seculares. Todo esto posibilitó la toma de conciencia cada vez mayor de la situación de las mujeres en la iglesia católica en particular y en otras iglesias cristianas, buscando caminos de resistencia y nuevos modos de ser iglesia/s. Uno fundamental es el quehacer teológico feminista, en sus distintas versiones –de la liberación, ecofeminista, teologías feministas negras e indígenas, womanista, mujerista, etc.–, teologías que posibilitan una palabra propia. Éstas se posicionaron desde el vamos como teologías críticas de la teología hegemónica, de índole androcéntrico-patriarcal, cuyo discurso falogocéntrico invisibilizó a la/s mujer/es. En este artículo analizo una categoría muy trabajada por las teologías feministas: la de cuerpo. En primer lugar, focalizo en las críticas que las teologías feministas le hacen a la visión sesgada de la/s iglesia/s con respecto al cuerpo, particularmente el cuerpo de la/s mujer/es. En un segundo momento, presento lo que dichas teologías rescatan como positivo con respecto al cuerpo, entre otras cosas, el deseo, lo erótico y el placer, una espiritualidad holística que integra todas las dimensiones de lo humano, la relación con lo ecológico en tanto vincula cuerpo de mujeres y cuerpo de la “madre-tierra”. Por último, señalo denuncias de las teologías feministas con respecto a situaciones de cuerpos de mujeres maltratados, abusados, violentados, hasta llegar al extremo del feminicidio, y algunos aportes en orden a su prevención/superación.

**Palabras clave:** cuerpos; teologías feministas; resistencias, (de)construcción

---

<sup>1</sup> Bachiller en teología (UCA), licenciada en Filosofía (UCC), doctora en Estudios de Género (CEA, Facultad de Ciencias Sociales, UNC). Docente en la UCC. Investigadora (directora de Proyectos, UCC/CONICET). EM: lucia.riba@ucc.edu.ar luciariba@gmail.com

## Abstract

Feminist theologies were born both in the heat of the Second Vatican Council (1962-1965) -given its recognition of laity-, and in a meeting -sometimes conflictive, but no less fruitful- of Christian women's movements with theorists and activists of women's movements in secular spheres. All this made it possible to become increasingly aware of the situation of women in the Catholic Church, in particular, and, in other Christian churches, seeking paths of resistance and new ways of being church(es). A fundamental one is the feminist theological work, in its different versions -liberation theology, ecofeminist, black and indigenous feminist theologies, womanist, *mujerista*, etc.-, theologies that make possible a word of their own. These theologies positioned themselves from the outset as critical theologies of hegemonic theology, of an androcentric-patriarchal nature, whose phallogocentric discourse made women invisible. In this article, I analyze a category that has been very much worked by feminist theologies: the body. In the first place, I focus on the criticisms that feminist theologies make to the biased vision of the church/s with respect to the body, particularly the body of women. In a second moment, I present what these theologies rescue as positive in relation to the body, among other things, desire, the erotic and pleasure, a holistic spirituality that integrates all dimensions of the human, the relationship with the ecological as it links women's bodies and the body of the "mother-earth". Finally, I point out denunciations of feminist theologies in relation to situations of mistreated, abused and violated women's bodies, even to the extreme of femicide, and some contributions in order to prevent/overcome them.

**Keywords:** bodies; feminist theologies; resistances, (de)construction.

## Presentación

Las teologías feministas nacieron tanto al calor del Concilio Vaticano II (1962-1965), como en un encuentro de movimientos de mujeres cristianas con teóricas y militantes de movimientos de mujeres de ámbitos seculares, encuentro a veces conflictivo,<sup>2</sup> pero no por ello menos fecundo. Indudablemente las distintas "olas del feminismo", con sus respectivas reivindicaciones, hicieron eco en muchas mujeres cristianas, para salir ellas mismas del ámbito privado que se les había asignado como ámbito exclusivo y excluyente, y para reivindicar una voz y un lugar propios, también en el espacio de sus respectivas iglesias. En la Iglesia Católica en particular, la búsqueda de aggiornamento del Concilio Vaticano II -esto es, una actualización que supuso una "puesta al día" para una Iglesia que pretendía responder a los desafíos de la época moderna-, se plasmó significativamente en el reconocimiento del laicado como vocación y misión específica. Y en ese reconocimiento, también entraron -entramos- las mujeres. Todo esto posibilitó una toma de conciencia cada vez mayor de la situación de las mujeres en la iglesia, buscando caminos de resistencia y nuevos modos de ser iglesia.<sup>3</sup> Uno fundamental fue y es el que-

---

<sup>2</sup> Elsa Tamez señala: "Las teólogas desconfiaban de la intromisión de feminismos imperialistas, y las feministas, de una religión retrógrada que somete a las mujeres". Elsa Tamez, «Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe», en *La exégesis feminista en el siglo XX*, ed. por Elisabeth Schüssler Fiorenza (Estella-Navarra: Verbo Divino, 2015), 51-67, 52.

<sup>3</sup> En su artículo «Los movimientos de mujeres y la teología feminista», Pilar de Miguel da cuenta de este pro-

hacer teológico feminista, en sus distintas versiones —teología feminista de la liberación,<sup>4</sup> ecofeminista,<sup>5</sup> womanist,<sup>6</sup> mujerista,<sup>7</sup> teologías feministas negra e indígena,<sup>8</sup> etc.—<sup>9</sup> e in-

ceso cuando menciona momentos y fases por los que pasan (pasaron) las mujeres católicas que se vuelven “protagonistas de su propia espiritualidad y pensamiento”, cf. Pilar de Miguel, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista* (Bilbao: Desclée de Brower, 2002). Se puede narrar el proceso de distintas maneras, pero prácticamente todas hemos transitado esas etapas. Vale aclarar, además, que en América Latina esto se dio más tardíamente y vinculado a la teología de la liberación, una de las producciones más originales y ricas de nuestro Continente. Cf. Elsa Tamez, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (San José de Costa Rica: DEI, 1986); *Id.*, «Hermenéutica feminista latinoamericana: Una mirada retrospectiva», en *Entre la indignación y la esperanza: Teología feminista latinoamericana*, ed. por Ana M. Tependino y M. Pilar Aquino (Bogotá: Indo-American Press, 1998/a), 41-60; *Id.*, «Estudios bíblicos feministas»; Lucía Riba «La perspectiva de género en la teología latinoamericana», en *Cultura, género y homosexualidad: Estudios interdisciplinarios*, ed. por Carlos Schickendantz (Córdoba: EDUCC, 2005), 155-181; *Id.*, «Teología de la Liberación y Modernidad: continuidad y crítica-superación», *Anatélele*, n.º 20 (2008): 45-61.

<sup>4</sup> Se da sobre todo en Latinoamérica como un quehacer teológico de mujeres en el marco de las teologías de la liberación, pero realizado con rasgos particulares a causa del lugar social y hermenéutico a partir del cual se configura: la mujer pobre y oprimida. Cf. María Pilar Aquino, «Teología feminista latinoamericana. Evaluación y desafíos», *Tópicos*, n.º 7 (1995): 107-122; Tamez, «Hermenéutica feminista latinoamericana»

<sup>5</sup> Es la teología que relaciona las luchas de las mujeres por un ecosistema sustentable, insistiendo en la “relacionalidad” —expresión de Ivone Gebara— entre todos los seres y su interdependencia fundamental. Cf. «Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos», *Alternativas*, ns.º 16/17 (2000), 173-185, 175.

<sup>6</sup> Se trata de la teología negra realizada por mujeres afroamericanas, fundamentalmente en Estados Unidos. Koala Jones-Warsau explica el término diciendo: “... la función de la hermenéutica bíblica womanist es descubrir el significado y la validez de los textos bíblicos para las mujeres negras quienes hoy experimentan la «realidad tridimensional» del racismo, el sexismo y el clasismo [...] nosotras somos mujeres negras que habitualmente nos vemos en el fondo de la escala social.” Koala Jones-Warsau, «Toward a Womanist Hermeneutic: A Reading of Judges 19-21», en *A Feminist Companion to Judges*, editado por Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Press, 1993): 172-186, 182. Las comillas son de la autora. Cf. Nancy Bedford, «La cristología womanist», en *Estudio de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, coordinado por Virginia Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza, de la Colección *Mujeres haciendo teología 3* (Buenos Aires: San Pablo, 2009), 195-211. Para la hermenéutica afro-feminista en Latinoamérica cf. Maricel Mena López, «Lectura de Lucas 1-2 desde una perspectiva afro-feminista», en *RIBLA*, n.º 53, (2006): 105-112.

<sup>7</sup> Ada María Isasi Díaz, la autora que acuñó el término y es una referente fundamental de dicha teología, la explica diciendo que se trata de “una praxis teológica que tiene como meta la liberación de las hispanas/latinas”, evidenciando el entretrejo entre las dimensiones sociales, religiosas, raciales y étnicas. Cf. *En la Lucha. Elaborating a mujerista theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 11.

<sup>8</sup> Se dan en el ámbito latinoamericano como teologías que piensan y buscan la liberación teniendo en cuenta el cruce de las diferencias socio-económicas, de género, de raza y de etnia. A modo de ejemplo, cf. María Cristina Ventura y Denise Pichardo, «Experiencia de lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer negra», en *RIBLA* [Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana], n.º 25 (1996): 77-85; Graciela Chamorro, «María en las culturas y religiones amerindias», en *RIBLA*, n.º 46, (2003): 74-81; Maricel Mena López, «Hermenéutica negra feminista. De invisible a intérprete y artífice de su propia historia», en *RIBLA*, n.º 50 (2005): 130-134; Vicenta Mamani Bernabé, «El Apathapi teológico desde las mujeres aymaras», en *RIBLA*, n.º 65 (2010): 14-21.

<sup>9</sup> Para una referencia bibliográfica, cfr. las voces «Cristología de mujer/es negra/s o afroamericana», «Ética Feminista/Womanista/de las mujeres», «Ecofeminismo», «Feminismo/s teológico/s», «Mujer/es hispana/s, hispanoamericanas», «Mujer/es latinoamericanas», «Mujer/es negra/s, afro-americanas», «Mujer/es latina/s, mestiza/s», «Teologías hechas por mujeres» —«Desde (la perspectiva) de la/s mujer/es», «Ecofeminista», «Feminista», «Feminista de la liberación», «Latina/hispana», «mujerista», «womanista/negra»—, en el «Índice Temático» de Azcuy, Virginia, Gabriela Di Renzo y Celina Lértora Mendoza (coords.), *Diccionario de Obras de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos, de la Colección Mujeres haciendo teología 1* (Buenos Aires: San Pablo, 2007), 557-563.

tersecciones,<sup>10</sup> teologías que posibilitan, entre otras cosas, una palabra propia.<sup>11</sup> Éstas se posicionaron desde el vamos como teologías críticas de la teología hegemónica, de índole androcéntrico-patriarcal, cuyo discurso falogocéntrico<sup>12</sup> invisibilizó a la/s mujer/es.

En esta ponencia analizo una categoría muy trabajada por las teologías feministas: la de cuerpo. En primer lugar, focalizo en las críticas que las teologías feministas le hacen a la visión sesgada de la/s Iglesia/s con respecto al cuerpo, particularmente el cuerpo de la/s mujer/es. En un segundo momento, presento lo que dichas teologías rescatan como positivo con respecto al cuerpo. Por último, señalo denuncias de las teologías feministas con respecto a situaciones de cuerpos de mujeres maltratadas, abusadas, violentadas, hasta llegar al extremo del feminicidio, y algunos aportes en orden a su prevención/superación.

## **Conflictividad de la Iglesia con el cuerpo, sobre todo el de la/s mujer/es**

No podemos pensar esta categoría de cuerpo en el ámbito de la teología sin ver lo que supone para una institución como la Iglesia, cuyo vínculo con dicha realidad, particularmente con el cuerpo de la/s mujer/es, ha sido secularmente conflictivo, dadas las marcas que le dejó un gnosticismo dualista que opuso cuerpo y alma, espíritu y materia, entendiendo que el mal y la perdición estaban ligados a lo material –y esto se identificaba con las mujeres– y que lo divino y la salvación correspondían a lo espiritual –identificado con los varones–. En los primeros siglos de nuestra era esta corriente filosófica-religiosa llegó a mimetizarse con el cristianismo, hasta que fue declarada herética, pero siguió marcando de una u otra forma su historia y su teología. Así, por ejemplo, basándose en Gn. 3,4-6 o, más precisamente, en la hermenéutica hecha bajo la influencia helenística<sup>13</sup> que

---

<sup>10</sup> Cf. Nancy Bedford, “«Creando Espacios. Las teologías feministas latinas y latinoamericanas en el umbral de la interculturalidad”», en *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, ed. por María Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes (México: Dabar, 2008), 93-117.

<sup>11</sup> Puede haber distintas líneas, pero en lo que hay coincidencia entre las teólogas feministas es en que no se puede aceptar una “teología femenina” en tanto ésta perpetúa los estereotipos culturales y religiosos de la feminidad y la masculinidad según parámetros androcéntricos patriarcales.

<sup>12</sup> Derrida acuña esta expresión “falogocentrismo”, al unir *logocentrismo* (centralidad/poder del conocimiento) y *falocentrismo* (centralidad/poder del varón), reforzándose ambos estratégicamente para estructurar y garantizar el fundamento hegemónico de la razón patriarcal. Cf. Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación* (Madrid: Ed. Fundamentos, 1975).

<sup>13</sup> Carmen Bernabé comenta respecto de dicho pasaje: “Hay sobre todo un dato muy importante por la trascendencia que estaba llamado a tener en la legitimación de la inferioridad y fragilidad moral de la mujer. En Si. 25,24 dice: ‘Por una mujer comenzó el pecado, por culpa de ella morimos todos’. Con ello el autor, por medio de una relectura del Génesis, inaugura una justificación teórica y bíblica -religiosa- de la desconfianza y desprecio de la mujer. El Sirácida hace una relectura del relato yahvista de la creación. Según L. Aynard, el autor ha leído el mito de Eva a través del mito de Pandora que con toda seguridad conocía, si se acepta que conocía algunas obras griegas, y sin duda los mitos e historias populares de esa cultura”. Cf. Carmen Bernabé «La mujer en el judaísmo bíblico», en *Ephemerides Mariologicae*, n° 54 (1994): 99-124, 111-112.

de este pasaje se refleja en Si. 25,24 y de la repetición de dicha relectura que hace el autor de 1 Tim. 2,13-14,<sup>14</sup> la tradición cristiana hizo responsable del pecado y de la muerte a la mujer.<sup>15</sup> Entre otras cosas, se afirma que el pecado de la mujer es más grave porque no peca sólo contra Dios y contra sí misma, sino también contra el prójimo –Adán/el varón–, al que tienta y lleva al pecado. Así, Eva se convirtió en causa original de todo mal, paradigma de la tentación, y, con ella, todas las mujeres, por ser “hijas suyas”. Tertuliano las increpa: “¿No sabes que también tú eres Eva? La sentencia de Dios conserva aún hoy todo su vigor sobre este sexo [...] *Tú eres la puerta del Diablo*, tú has consentido a su árbol, *tú has sido la primera en desertar de la ley divina*.”<sup>16</sup> Es más, las diatribas de los Padres contra las mujeres sonaban con tanto rigor que las hacían responsable de la misma muerte de Jesús. Tertuliano clamaba: “Con qué facilidad destruiste al hombre, imagen de Dios. Por la muerte que nos infligiste, *hasta el hijo de Dios tuvo que morir*.”<sup>17</sup> Por su parte, Geoffroy de Vendôme afirmaba:

Este sexo ha envenenado a nuestro primer padre, que era también su marido y su padre, ha decapitado a Juan Bautista y llevado a la muerte al valiente Sansón. En cierto modo, *también ha matado al Salvador, pues, si su falta no lo hubiera exigido, nuestro Salvador no habría tenido necesidad de morir*. ¡Ay de este sexo, en el que no hay temor, ni bondad, ni amistad, y al que más hay que temer cuando se lo ama que cuando se lo odia!<sup>18</sup>

<sup>14</sup> “Que las mujeres escuchen la instrucción en silencio, con todo respeto. No permito que ellas enseñen, ni que pretendan imponer su autoridad sobre el marido: al contrario, que permanezcan calladas. Porque primero fue creado Adán y después Eva. Y no fue Adán el que se dejó seducir, sino que Eva fue engañada y cayó en el pecado”. Este texto ha sido especialmente estudiado por biblistas feministas. Entre otras Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de Brower, 1989), 90.290.344.346 y Elsa Tamez, «1 Timoteo y Santiago frente a los ricos, las mujeres y las disputas teológicas», en *Concilium*, n.º 294 (2002): 57-66; *Id.*, «La estrategia retórica en 1 Timoteo 2.9-3», en *Ecce Mulier. Homenaje a Irene. Foulkes*, ed. por AAVV, (Costa Rica: SEBILA, 2005), 325-339; *Id.*, «1 Timoteo: ¡qué problema!», en *Mujer ¡levántate!*, org. por Judith Van Osdol (Buenos Aires: CLAI [Consejo Latinoamericano de Iglesias], 2007), 73-94.

<sup>15</sup> Son numerosos los estudios en perspectiva feminista que deconstruyen esta visión sesgada. Así, por ejemplo, es muy significativo el título “Un Jurado femenino declara a Eva: No culpable”, uno de los capítulos del libro *Relectura del Génesis: En Clave de mujer*. Cf. Isabel Gómez Acebo, «Un jurado femenino declara a Eva: No culpable», en *Relectura del Génesis: En clave de mujer*, ed. por Gómez-Acebo (Madrid: Desclée de Brower), 17-70. Otros estudios desde dicha perspectiva: Mercedes Navarro Puerto, *Barro y aliento: Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3* (Madrid: San Pablo, 1993); *Id.*, «A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1-3 como sistema abierto», en *La Torah*, ed. por Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer (Estella: Verbo Divino, 2010), 209-262; Athalya Brenner, ed., *Genesis, The Feminist Companion to the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

<sup>16</sup> Tertuliano «De cultu feminarum», libri duo I, 1, en *Patrología Latina 1418-1419* (mías las cursivas).

<sup>17</sup> *Idem* (mías las cursivas).

<sup>18</sup> PL 157, 168. *Epístola XXIV* (mías las cursivas). No puede extrañar que estos discursos, replicados a lo largo de los siglos y a lo ancho de las geografías, hayan sido internalizados por las mujeres y hayan impactado profundamente en sus –en nuestras– subjetividades, inoculándoles la culpa religiosa, algo que continúa y es promovido muchas veces hasta nuestros días desde las ideologías patriarcales hegemónicas.

La mujer es vista, entonces, como una tentadora de la cual los hombres deben cuidarse. “El” pecado era, antes que nada, *la luxuria*<sup>19</sup> o pecado sexual, y ése era el que la caracterizaba particularmente. Así se llegó a identificar la mujer, la sexualidad y el pecado. El horror al sexo, propio de la época, era, en definitiva, horror a la mujer.

Varios siglos después, en plena época del humanismo renacentista, a partir del siglo XV y sobre todo en el XVI y XVII, se dio uno de los femi-geno-cidios más cruentos de la historia, conocido como la “cacería de brujas”,<sup>20</sup> por el cual miles de mujeres fueron apresadas, torturadas y ejecutadas por el crimen de “hechicería”. La visión sobre la mujer que justificó tales atrocidades está muy claramente expresada en el *Malleus Maleficarum –El Martillo de las brujas–*,<sup>21</sup> un manual para inquisidores elaborado por los frailes dominicos Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, por delegación del Papa Inocencio VIII. En dicho manual se pretendía describir a las brujas y sus prácticas, sus relaciones con el demonio, cómo descubrirlas y cómo obrar en consecuencia. Allí se puede ver cómo se vincula estrechamente la herejía de brujería y la mujer. En esto, sus autores no eran originales, sino que se contentan con reunir ideas hasta entonces dispersas, o simplemente implícitas, y de formularlas de forma clara y sistemática. Michelle Perrot señala que, entre otras cosas, se les acusaba de manifestar “una sexualidad desembozada”. Afirma:

Tienen la “vagina insaciable”, según *El martillo de las brujas*, y practican una sexualidad subversiva. Subversión de las edades: muchas brujas viejas hacen el amor a una edad en la que ya no se hace, después de la menopausia. Y de los gestos: atrapan a los hombres por detrás o los montan, invirtiendo la posición que la Iglesia considera la única posible (la mujer sobre su espalda, el hombre sobre ella). Se ubican del lado de Lilit, la primera mujer de Adán, que lo dejó porque él se negaba a ser montado por ella. En la condena de las brujas, la dimensión erótica es esencial. Las brujas encarnan el desorden de los sentidos, la “parte maldita” (Georges Bataille) de una sociedad que ordena los cuerpos.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. Carlos Martínez Ruiz, «Eros y Natura. El discurso ‘cristiano’ del placer», en *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, ed. por Carlos Schickendantz (Córdoba: EDUCC, 2004), 173-226, 114-115. También Susan Haskins, *María Magdalena: Mito y Metáfora* (Barcelona: Herder, 1996), 167-170 y 177.

<sup>20</sup> Cf. Lucía Riba, «El feminicidio como dispositivo de control del patriarcado. Una reflexión a propósito de la cacería de brujas», en *Cuerpos, historicidad y religión: Reflexiones para una cultura postsecular*, ed. por Lucía Riba y Eduardo Mattio (Córdoba: EDUCC, 2013), 35-60.

<sup>21</sup> Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger (1486<sup>1</sup>) *Malleus Maleficarum (El martillo de los brujos)*. Disponible en [www.espanol.free-ebooks.net/ebook/Malleus-Maleficarum/pdf/view](http://www.espanol.free-ebooks.net/ebook/Malleus-Maleficarum/pdf/view). Cabe aclarar que, si bien en esta versión del *Malleus*, traducida por Floreal Maza, está en masculino, debería traducirse en femenino “las brujas”, porque es *Maleficarum* y no *Maleficorum*, “los brujos”, y así, en femenino, es como habitualmente se lo conoce. Por otra parte, expresarlo en femenino es más fiel a la intención de los mismos autores cuando dicen, por ejemplo, “...no es de extrañar que existan más mujeres que hombres infectadas por la herejía de la brujería. Y a consecuencia de ello es mejor llamarla la herejía de las brujas que de los brujos [ ] Y bendito sea el Altísimo, quien hasta hoy protegió al sexo masculino de tan grande delito; pues Él se mostró dispuesto a nacer y sufrir por nosotros, y por lo tanto concedió ese privilegio a los hombres”, 54 (mía la cursiva).

<sup>22</sup> Michelle Perrot, *Mi historia de las mujeres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008). Escribo *Mi* con cursiva y negrita para reflejar de algún modo lo que resalta la propia autora al escribir *Mi* con cursiva en el título del libro.

En su artículo «Por mi culpa, por mi grandísima culpa», María de los Ángeles Roberto resume estas enseñanzas tradicionales afirmando:

La construcción de la caída en la tentación de Adán por responsabilidad de Eva es la narración de mayor influencia en el mundo occidental. Eva es la gran tentadora de todos los tiempos. Es el prototipo de la seductora, porque por su culpa se los expulsó del Edén. A las mujeres se las identificó con Eva, a quien convirtieron en símbolo de la perversidad. Sólo se salvan a través de Cristo y son santas si son puras como la Virgen María, figura opuesta a Eva por antonomasia. Para alcanzar esa santidad, las mujeres deberían renunciar a su sexualidad porque son las tentadoras, las que corrompen a los varones [...] Las mujeres son las portadoras de la culpa, de hacer caer al varón en el pecado.<sup>23</sup>

Podríamos seguir hablando de esta conflictividad de la Iglesia con el cuerpo, sobre todo el de las mujeres. Pero se nos haría interminable.

## Valoración positiva del cuerpo y la corporalidad en las teologías feministas

Obviamente, dentro del ámbito teológico no se puede reducir únicamente a la producción teológica feminista la valoración positiva del cuerpo y la corporalidad. Sin embargo, lo que sí se puede afirmar es que es una preocupación frecuente en el quehacer teológico feminista el desenmascaramiento y la crítica de esa visión patriarcal sesgada, muchas veces misógina, sobre esta realidad. Ahora bien, reconocemos que en algunas teólogas la valoración del cuerpo de la/s mujer/es está marcada por una perspectiva que privilegia la maternidad como función casi exclusiva y excluyente, como también una visión sólo heteronormativa; aunque también es para hacer notar que otras se han abierto y han defendido distintos modos de vivir la propia sexualidad, incluyendo la diversidad sexual. A modo de ejemplo, transcribo lo que escribe Elizabeth Johnson cuando comenta cómo ha influido negativamente el símbolo mariano tradicional y las críticas que se le hacen desde distintos colectivos de mujeres: “...las mujeres de orientaciones sexuales diferentes que buscan respeto para la vida que encarnan, las mujeres heterosexuales que encuentran que su placer sexual es una fuente de alegría y gracia: éstas y muchas otras consideran ahora que este símbolo es deficiente”.<sup>24</sup>

En esta línea, es significativo que algunas teólogas hayan reivindicado lo erótico como lenguaje para referirse a Dios y a la/s espiritualidad/es de las mujeres. Así, por ejemplo, Nancy Cardoso señala: “El cuerpo deja de ser lugar de negación y sufrimiento

<sup>23</sup> María de los Ángeles Roberto, «Por mi culpa, por mi grandísima culpa», en *Teologías feministas: espiritualidades en resistencia* (Córdoba: CDD, 2023 [en proceso de publicación]), 84-109, 93.

<sup>24</sup> Elizabeth Johnson, *Verdadera hermana nuestra: Teología de María en la comunión de los santos* (Barcelona: Herder, 2005), 29. Es claro que Johnson no está en contra de María ni de la devoción mariana, sino de las distorsiones que se han hecho de esta devoción a lo largo de la historia y de las consecuencias que éstas produjeron en las/os creyentes, sobre todo en las mujeres. Su estudio mariológico lo demuestra largamente.

y se afirma como lugar de creación y de placer [...] Afirmar la resurrección del cuerpo como plenitud erótica que nos humaniza, trae desafíos para la teología y lo que decimos de Dios y cómo lo decimos”.<sup>25</sup> Por su parte, Ivone Gebara afirma: “Se me ocurrió, para espanto de algunos teólogos, que la teología podría ser un clamor erótico, un grito por el *misterio*, presente en las variadas situaciones de la vida e inclusive en la búsqueda del gozo sexual. Dios se mezcla en nuestros suspiros, suspiros de los más diferentes tipos. Es como si este «nombre», pronunciado a oscuras y a las claras, sustentara nuestros deseos más íntimos.”<sup>26</sup> En cuanto a las espiritualidades feministas, Marilú Rojas Salazar las explica diciendo que éstas “son fuertemente eróticas, están expresadas en el amor deseante de una vida más justa y digna que nos hace salir de nosotras mismas para encontrarnos con las y los demás. Un amor erótico radica en nuestras cuevas vaginales placenteras para potenciar nuestras luchas políticas por la consecución de la justicia, el amor y la paz.”<sup>27</sup> De allí que, cuando se refiere a la dimensión “política” de las “espiritualidades feministas descoloniales”, la autora agregue que “de la erótica emana la capacidad de transgresión de los sistemas opresivos y violentos [...], estructurados jerárquicamente y con prácticas paternalistas de «proveer, proteger y decidir»”<sup>28</sup>

Siguiendo con el esfuerzo de las teólogas feministas por valorar positivamente el cuerpo de las mujeres, algunas han vinculado cuerpo y texto. Así, por ejemplo, en su artículo «La vida de las mujeres como texto sagrado», Elsa Tamez establece una relación simbólica entre texto sagrado y cuerpo y vida de la/s mujer/es.<sup>29</sup> En primer lugar, afirma que los textos sagrados presentan límites difíciles de superar, tanto por las categorías culturales, como las connotaciones y sentidos propios del texto. La autora insiste en tener como actitud básica la firme intención de ir más allá de dichos textos y buscar el Espíritu de Dios manifestado en otros textos, vivos o escritos, porque puede ocurrir que el texto sagrado, surgido en una cultura patriarcal, dogmatice prácticas y declaraciones androcéntricas. Esto es un problema mayor que lleva a las mujeres a liderar una verdadera lucha hermenéutica, buscando textos a favor de la mujer y oponiéndose a aquellos que la oprimen. Tamez afirma, además, que, aunque al texto escrito sagrado, como lugar privilegiado donde se da la revelación divina, se lo considera por encima del texto-mujer, hay una relación “intratextual” entre la vida de las mujeres y la vida del texto. Dice: “La analogía de la mujer como texto sagrado logra superar las limitaciones arriba mencionadas. Si la estructura del texto limita los sentidos por clausurarse cada vez que se relea, el cuerpo-tejido-texto de mujer tiene la posibilidad de quedar abierto siempre, incluso

---

<sup>25</sup> Nancy Cardoso, «Introducción. Sagrados cuerpos», en *RIBLA*, n° 38 (2001): 5-9, 6.

<sup>26</sup> Ivone Gebara, «La danza de Eros o el deseo del Ser», en *RIBLA*, n° 38 (2001): 10-13, 11 (cursivas y comillas de la autora).

<sup>27</sup> Marilú Rojas Salazar: «Espiritualidades feministas descoloniales en categorías de subversión: cuerpos, deseos y erotismo», en *Teologías feministas: espiritualidades en resistencia* (Córdoba: CDD, 2023 [en proceso de publicación]), 6-27, 17.

<sup>28</sup> *Idem*, 18.

<sup>29</sup> Cf. Esa Tamez, «La vida de las mujeres como texto sagrado», en *Concilium*, n° 276 (1998/b): 83-92.

a temas no tratados por el texto escrito sagrado.”<sup>30</sup> Según Tamez, se puede decir que la mujer y su cuerpo son un espacio sagrado, epifánico, porque por su sufrimiento personal y social, su lucha contra el pecado estructural de la sociedad patriarcal y su fe, exponen historias que, al ser leídas nuevamente, pueden generar prácticas y actitudes liberadoras. En definitiva, para ella hay un *plus* en la vida de las mujeres de la historia actual que puede ayudar a entender mejor los sentidos del texto bíblico.

Por último, y ahondando en otras connotaciones de lo que supone esta revalorización positiva del cuerpo/s de la/s mujer/es por parte de las teólogas feministas, otro aspecto es la vinculación de dichos cuerpos y el cuerpo de la “Madre Tierra”, expresada sobre todo en la corriente “eco-feminista” que intenta una supervivencia lúcida para el planeta y la humanidad, buscando una nueva alianza con nuestros propios cuerpos y con la naturaleza.<sup>31</sup> Las pensadoras ecofeministas vinculan abuso patriarcal contra las mujeres y abuso patriarcal contra la naturaleza, ya que la ideología que sostiene y justifica dichos abusos son la misma: una concepción jerárquica que supone una conciencia de posesión, dominio y sumisión, que permite actitudes y gestos que llevan hasta la muerte y/o destrucción. Gebara afirma: “Considero de gran importancia reflexionar sobre el tema de las relaciones entre «naturaleza» y «cultura» para explicar otro aspecto de la reflexión feminista sobre la desvalorización de las mujeres”.<sup>32</sup> Hace esta afirmación porque para ella “las ideas del poder sobre la naturaleza e, indirectamente, del poder sobre las mujeres derivan de la misma simbología [...] El hombre es quien domina y controla la naturaleza y el cuerpo de las mujeres, él es su dueño y señor.”<sup>33</sup> Ahora bien, es para señalar que las

<sup>30</sup> *Idem*, 91.

<sup>31</sup> La bibliografía al respecto es abundante. Destaco algunas de las teólogas feministas enroladas en esta corriente y algunos de sus textos al respecto: Sallie Mc Fague, *The Body of God. An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); *Id.*, «La ética de Dios como Madre, Amante y Amigo», en *Teología feminista*, editado por Ann Loades, (Bilbao: Desclée de Brower, 1999), 349-375; *Id.*, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Pueril* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001); Rosemary Radford Ruether, *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (New York: Harper San Francisco, 1994/a); *Id.*, «Hacia una teocosmología ecofeminista», en *Del cielo a la tierra: Una antología de textos feministas*, ed. por Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup, (Santiago de Chile: Sello Azul, 1994/b), 507-517; Ress, Mary Judith «Las fuentes del ecofeminismo: una genealogía», en *Con-spirando*, n.º 23 (1998): 3-8; Ivone Gebara, «El gemido de la creación y nuestros gemidos», en *RIBLA*, n.º 21, (1995): 35-45; *Id.*, *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Montevideo: Doble clic, 1998); *Id.*, «Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos», en *Alternativas*, n.º 16/17, (2000): 173-185; *La sed de sentido: Búsquedas ecofeministas en prosa poética* (Montevideo: Doble clic, 2002/a); *Id.*, «Ecofeminism: A Latin American Perspective», en *Cross Current*, n.º 53, (2003): 93-103; Geraldina Céspedes, «Ecofeminismo desde la opción por los pobres», en *Actas del XII Congreso Justicia y Paz* (Vigo, 2008), 1-20; Jocabed Reina Solano Miselis, «La Memoria de la Madre tierra: una voz Milenaria», en *Teologías feministas: espiritualidades en resistencia* (Córdoba: CDD, 2023 [en proceso de publicación]), 136-157.

<sup>32</sup> Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (Madrid: Trotta, 2002/b), 112 (comillas de la autora).

<sup>33</sup> *Idem*, 113.114. Además de Ivone Gebara como una de las teólogas ecofeminista que se destaca como referente de esta línea teológica en Latinoamérica, podemos nombrar a *Con-spirando*, colectivo de mujeres teólogas feministas que nace en Chile en 1991, con una rica y larga historia de producción teológica y espacios de concienciación para mujeres. Destaco los 60 ejemplares de la revista *Con-spirando* y la rica producción bibliográfica que se pueden consultar y bajar desde el sitio [conspirando.cl/](http://conspirando.cl/).

teólogas feministas no se limitan a denunciar y desenmascarar los mecanismos patriarcales destructivos de dominio y sumisión, sino que proponen también nuevos modos de valorar y relacionarse con las sabidurías ancestrales —muchas veces sabidurías femeninas que han sido silenciadas—; con una espiritualidad más holística, que respeta, aprecia y se vincula al cuerpo de un modo más libre. Sólo a modo de ejemplo, señalo el texto de Marilú Rojas Salazar que ya mencionamos, el cual lleva el significativo título de «Espiritualidades feministas descoloniales en categorías de subversión: cuerpos, deseos y erotismo»<sup>34</sup>, y donde ella propone “dar paso a las espiritualidades feministas descoloniales”, caracterizándolas sucesivamente como “corporales”<sup>35</sup>, “eróticas”<sup>36</sup>, “políticas”<sup>37</sup>, “cotidianas”<sup>38</sup>, “comunitarias”<sup>39</sup>, “sexuales-proféticas”<sup>40</sup>. Reflexionando desde su propio cuerpo, al que se refiere como “un cuerpo abyecto de mujer mexicana, un cuerpo donde confluye la ancestralidad de la india, la negra y la mestiza”<sup>41</sup>, la autora reconoce esa doble polaridad de un cuerpo que tiene deseos, anhelos, fuerzas eróticas, y también “potencias subversivas” que se expresan como indignación contra las violencias que atraviesan los cuerpos de mujeres y niñas, profanan y colonizan el cuerpo de la tierra y todo cuerpo viviente.

## Las teologías feministas y los cuerpos violentados de mujeres

Ante la realidad de la violencia contra las mujeres que no cesa a pesar de todo lo que se está haciendo por superarla, una violencia que tantas veces nos impacta por su frecuencia y su crueldad, más de una teóloga ha asumido la tarea de visibilizar y desenmascarar este flagelo, denunciándolo también como una realidad de la que se pueden encontrar memorias en la misma Biblia y en la historia de la/s religiones en general y de la/s Iglesia/s en particular. Pues bien, ante la experiencia de esos cuerpos de mujeres maltratados, las teólogas feministas asumen distintas acciones:

a) En primer lugar, *se hacen cargo y visibilizan la problemática*, lo que implica, entre otras cosas, analizar esa violencia específica contra las mujeres, ponerle nombre, indagar sus causas, explicarla. Así, más de una teóloga señala la íntima relación entre violencia sexual y patriarcado, en tanto aquella, sobre todo en la violación, es la expresión más clara del sometimiento patriarcal de la mujer por la vía del cuerpo y del erotismo. A modo de ejemplos: desde el conflicto armado en Colombia y lo que éste ha supuesto para la vida de tantas mujeres, Carmiña Navia Velasco se pregunta: “¿Por qué hablar de la violación y el abuso sexual? [...] ¿Se puede hacer una propuesta de *lectura teológica de*

---

<sup>34</sup> En *Teologías feministas: espiritualidades en resistencia* (Córdoba: CDD, 2023 [en proceso de publicación]), 6-27.

<sup>35</sup> *Idem*, 16-17.

<sup>36</sup> *Idem*, 17-18.

<sup>37</sup> *Idem*, 18-19.

<sup>38</sup> *Idem*, 19-20.

<sup>39</sup> *Idem*, 20.

<sup>40</sup> *Idem*, 20-21.

<sup>41</sup> *Idem*, 6.

la violación sexual, en el marco de una campaña contra esta práctica, contra esta realidad? ¿Es algo válido, pertinente y posible?”<sup>42</sup> Destaco el significado de cada uno de esos términos con los cuales la autora (se) interroga: la validez, la pertinencia y la posibilidad de hablar de estos temas desde el quehacer teológico. Es que pocas veces en la teología se presta atención a este tema. Es lo que corrobora Nancy Bedford cuando señala “la falta de centralidad que tiende a tener la violencia contra las mujeres en nuestros tratados sobre el pecado y la gracia.”<sup>43</sup> Su crítica es muy fuerte y cuestionadora, porque se refiere “no solamente a las teologías androcéntricas que parecen no tener conciencia de la realidad de las mujeres, sino también a las teologías feministas.”<sup>44</sup> Por eso nos desafía: “¿Qué clase de esfuerzo sostenido por parte de la antropología teológica feminista requiere la realidad de semejante violencia?”<sup>45</sup> En definitiva, ella es una más de las teólogas que explicitan la pregunta sobre el papel de una teología feminista de cara a dicha realidad, porque más de una vez “nuestras teologías parecen en gran manera inadecuadas frente a las consecuencias de la violencia, la violación y los asesinatos de mujeres.”<sup>46</sup> Por su parte, Nancy Pineda Madrid presenta el feminicidio como “una crucifixión contemporánea que torna visible el cuerpo roto de Cristo”,<sup>47</sup> y después de dar cuenta de numerosos feminicidios en México, Guatemala, Perú y Argentina, la autora se pregunta y nos pregunta: “¿Cómo podemos nombrar a esta tragedia de modo tal que nos situemos dentro de su alcance?”<sup>48</sup> Por eso la necesidad de que “las categorías sexualidad, violación y abuso sexual” se expliciten “en la agenda teológica feminista.”<sup>49</sup> Por último, ante la emergencia de la pandemia causada por el COVID-19 que, nuevamente, provocó consecuencias más gravosas y causó mayores sufrimientos en las mujeres,<sup>50</sup> también hubo teólogas que se hicieron cargo de visibilizar esta problemática. Valga como ejemplo el artículo de Nancy Bedford «Mujeres en cuarentena y el ‘desencuarentamiento’ de la teología», donde la autora señalaba “las conse-

<sup>42</sup> Carmiña Navia Velasco, «Violencia Sexual, una mirada teológica, de la muerte a la vida», en *Alternativas*, n.º 26 (2003): 1-16, 1 (cursivas de la autora).

<sup>43</sup> Nancy Bedford, «De cara al feminicidio: un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica», en Virginia R. Azcuy, Nancy E. Bedford y Mercedes L. García Bachmann, *Teología feminista a tres voces* (Santiago de Chile: Edic. Universidad Alberto Hurtado, 2016), 317-348, 334.

<sup>44</sup> *Idem*.

<sup>45</sup> *Idem*, 335.

<sup>46</sup> *Idem*, 334.

<sup>47</sup> Nancy Pineda Madrid, «Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo», en *Teología*, n.º 119 (2016), 189-207, 189.

<sup>48</sup> *Idem* 199. Cabe señalar que ésta fue la colaboración de Pineda en uno de los Paneles que tuvieron lugar en el 2º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas: ESPACIOS DE PAZ. SIGNOS DE ESTOS TIEMPOS Y RELATOS DE MUJERES, realizado en Buenos Aires, del 28 al 31 de marzo de 2016. La temática de dicho Panel fue “Exclusión, Feminicidio y Salvación”.

<sup>49</sup> Maricel Mena López, «Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebrea y en la actualidad», en *Teología y Sociedad*, n.º 10 (2012), 47-69, 52.

<sup>50</sup> Cf. OEA/CIM (Comisión Interamericana de Mujeres), *COVID-19 en la vida de las mujeres. Razones para reconocer los impactos diferenciados* (s/d, 2020). Disponible en [efaidnbmnnibpajpcglclefindmkaj/https://www.oas.org/es/cim/docs/ArgumentarioCOVID19-ES.pdf](https://www.oas.org/es/cim/docs/ArgumentarioCOVID19-ES.pdf)

cuencias de una pandemia dentro de otra pandemia: el agravamiento de la violencia de género doméstica en un contexto de medidas de distanciamiento social surgidas a raíz del COVID-19”,<sup>51</sup> desafiando a las iglesias a tomar en serio “la plaga de la violencia intrafamiliar”, a la que considera un mal endémico gravísimo por estar tan instalado.

b) Por otra parte, y al ser realizado como un quehacer teológico, la pregunta que surge repetidamente es *si esas violencias impactan de algún modo en nuestro modo de hablar acerca de Dios*, o, dicho de otro modo, *si revelan algo sobre Dios*. Así, cuando Bedford afirma que “ninguna mujer está exenta –directa o indirectamente– de las consecuencias concretas físicas, psicológicas o materiales de la violencia contra las mujeres”, dice que “nuestras historias personales están entreveradas en esa violencia y *también lo están nuestras experiencias de fe y de Dios*.”<sup>52</sup> Es más, se posiciona como madre que es teóloga y teóloga que es madre, y por eso señala: “Como madre, además, soy consciente de que mis tres hijas y sus amigas viven en la sombra de semejante crueldad, y que no van a resultar inmunes de sus consecuencias. Admito que el peso de tanta violencia a veces amenaza con dejarme inmovilizada, incapaz de *articular una respuesta teológica* ante tanto dolor.”<sup>53</sup>

Quizás una de las preguntas más duras que (se) hacen las teólogas feministas sobre Dios ante esta realidad de la violencia contra las mujeres es acerca de *su silencio*, un silencio que “suena muy estridente” –valga la contradicción– y que aparece con frecuencia, tanto en textos bíblicos que narran episodios de violencia contra las mujeres,<sup>54</sup> como a lo largo de la historia.<sup>55</sup> Por otra parte, las teologías feministas insisten que el lenguaje utilizado habitualmente para referirse a Dios y algunos conceptos teológicos repercuten negativamente en las víctimas de la violencia machista. Al respecto, dice Priscilla Singh: “Las mujeres violadas y los niños y niñas víctimas de vejaciones sexuales tienen problemas con el concepto de Dios omnipotente, omnipresente y omnisciente. Se sienten culpables porque Dios ha visto todo. Se sienten enfadados porque Dios todopoderoso no acudió en su ayuda. Entonces, le echan la culpa a Dios o se sienten traicionados.”<sup>56</sup>

En esta línea, otro tema fuertemente criticado es la imagen de un Dios que “necesita” el sufrimiento de su propio hijo y de los hombres para que “su ira por el pecado

---

<sup>51</sup> En *Teologías feministas: espiritualidades en resistencia* (Córdoba: CDD, 2023 [en proceso de publicación]), 110-134, 112.

<sup>52</sup> Nancy Bedford, «De cara al feminicidio», 319 (mías las cursivas).

<sup>53</sup> *Idem*.

<sup>54</sup> En uno de sus estudios sobre Jueces 19, el relato sobre la traición, violación masiva, asesinato y descuartizamiento de la concubina del levita, Mercedes Navarro Puerto se pregunta: “Esta historia es tan degradante y tan dura que lleva a cualquier lector de hoy a preguntarse: ¿Quién se ocupa de la mujer, de la inocente a la que le tocó perder? ¿Dónde estaba Dios? ¿Qué dice de ello: lo aprueba o lo desaprueba?” *Los libros de Josué, Jueces y Rut* (Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva, 1995), 30 (mías las cursivas).

<sup>55</sup> Destaco particularmente el “caso” del femi-geno-cidio que supuso la cacería de brujas y sus justificativos desde “las autoridades” que eran reconocidas como incuestionables –la Biblia (leída e interpretada exclusivamente por varones), los padres de la Iglesia (San Agustín de los más nombrados), los doctores (Santo Tomás muy particularmente)–. Cf. Lucía Riba, «El feminicidio como dispositivo de control del patriarcado », nota 39, 53-54.

<sup>56</sup> Priscilla Singh, *Las Iglesias dicen “No” a la Violencia contra la Mujer: Plan de acción para las iglesias* (Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida, 2005), 39.

sea calmada”, por lo que el sufrimiento es considerado una bendición ya que sirve para la edificación personal, más aún cuando es ofrecido como expiación por el propio pecado o el de los demás. Afirman Joanne Brown y Rebecca Parker:

En las teologías tradicionales, el sufrimiento es ratificado como una experiencia que libera a otros, a veces incluso a Dios [...] El rol del discípulo es sufrir en lugar de otros como Jesús sufrió por todos nosotros. Pero *esta glorificación del sufrimiento como algo salvador*, expuesto a diario frente a nosotras en la imagen de Jesús crucificado, induce a las mujeres vejadas a preocuparse más de su victimario que de sí mismas [...] La imagen de un Dios Padre exigiendo y consumando el sufrimiento y muerte de su propio hijo, *ha reafirmado una cultura del abuso y la opresión y ha conducido al abandono de sus víctimas*. Mientras esta imagen no sea destrozada, será prácticamente imposible crear una sociedad justa.<sup>57</sup>

Esta glorificación del sufrimiento se agrava más aún cuando va acompañada de la justificación de los abusadores. Al respecto, destaco el artículo de Eileen Stenzel sobre la canonización de María Goretti, cuyo significativo título es: «María Goretti: violación y política de canonizaciones».<sup>58</sup> Por su parte, Rita Segato presenta como “un caso paradigmático” el ejemplo de “una serie de actos incestuosos perpetrados por un pastor evangélico sobre sus tres hijas menores”, en el que “los argumentos del pastor-padre-abusador se ampararon fuertemente en la idea religiosa del poder moral del padre sobre la familia.”<sup>59</sup> Destaco su comentario sobre la utilización de la biblia para justificar estas violencias: “El texto bíblico constituyó el material básico del discurso paterno, dando forma y explicando los deseos, las responsabilidades y los conflictos interiores vividos por el autor del crimen en su perspectiva netamente cristiana, que nunca necesitó abandonar.”<sup>60</sup>

Frente a esta teología que ha acallado a las víctimas obligándolas a soportar el dolor, las teólogas feministas proponen, por el contrario, y entre otras cosas, la identificación con Jesús resucitado: “Identificarse con el Cristo victorioso las alienta a salir del círculo vicioso de la violencia y el temor, modelos y hábitos relacionados con su papel de víctimas.”<sup>61</sup>

c) Por último, y, quizás, lo más importante: ante la violencia contra las mujeres la teología feminista *busca y propone algunas salidas, alienta resistencias, sostiene agencias concretas, apoya procesos de concienciación crítica...* No puede extrañar, entonces, el título de Bedford a su artículo: “De cara al feminicidio: Un camino crítico de resistencia no

<sup>57</sup> Joanne Brown y Rebecca Parker, «¿Tanto amó Dios al mundo?», en Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (Santiago de Chile: Sello Azul, 1994), 333-361, 334 (mías las cursivas).

<sup>58</sup> En *Concilium*, n° 252 (1994): 145-155.

<sup>59</sup> Cf. «La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho», en Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003), 107-130, 113.

<sup>60</sup> *Idem*: 114.

<sup>61</sup> Priscila Singh, *Las Iglesias dicen “No” a la Violencia contra la Mujer...*, 40.

violenta para la antropología teológica.”<sup>62</sup> Allí la autora presenta “Signos de agencia y esperanza” como caminos de los que ya puede dar testimonio, pero también como invitaciones a realizar.<sup>63</sup> Señalo particularmente uno de los signos que propone, fundamental por lo que hace a su poder sanador y su fuerza de empoderamiento: las “Estrategias discursivas”,<sup>64</sup> estrategias que hacen al “poder de las palabras”, tanto para expresar(se) como para interpretar(se) con derecho a la voz propia, algo fundamental cuando durante siglos se nos impidió a las mujeres dicho derecho que hace a la posibilidad de construirnos como sujetos. Entre esas estrategias discursivas, destaco la narración de historias, narración que nos sirven de espejo donde mirar(nos) y mirar nuestra realidad actual.<sup>65</sup> Menciono particularmente las “Prácticas de memoria de las mujeres” con las que Elizabeth Johnson propone “Recuperar la memoria perdida: Agar”,<sup>66</sup> “Rectificar una historia distorsionada: María Magdalena”,<sup>67</sup> “Volver a sopesar: las vírgenes mártires”,<sup>68</sup> “Reclamar el silencio: anónimas”.<sup>69</sup> Las menciono como “memoria subversiva” y como “narrativa crítica”,<sup>70</sup> porque tienen que ver con los cuerpos de mujeres violentados, en tanto la violencia ejercida en el silenciamiento de Agar, la distorsión de la figura de María de Magdala o de las vírgenes mártires y la invisibilización de “las anónimas”, hacen al modo de ejercer el dominio sobre el cuerpo de las mujeres por parte de las religiones patriarcales, en este caso, por parte de las iglesias cristianas, particularmente la católica.

## Palabras finales

Ya dije que, desde su origen, las teologías feministas se (auto)comprenden como *teologías críticas* puesto que sus autoras, en tanto se constituyen en *sujetos teológicos* y se apropian de las herramientas conceptuales de la crítica feminista, las utilizan denunciando aquellos aspectos de la teología hegemónica que justifican la dominación masculina y la subordinación. No puede extrañar, entonces, que sean numerosas las que insisten en la incomodidad que sienten dentro de la producción teológica clásica, porque ésta se ajusta habitualmente a los parámetros del discurso patriarcal falogocéntrico y sexista. De allí que vean tan necesaria la (de)construcción —o, dicho de otro modo, la deconstrucción

---

<sup>62</sup> «De cara al feminicidio»,

<sup>63</sup> *Idem*, 325-334.

<sup>64</sup> *Idem*, 327-332.

<sup>65</sup> Cf., por ejemplo, Sara Elena Fliess, «Cuerpos maltratados, manantiales de vida nueva», en *Mujeres ante la crisis: sobre la resiliencia espiritual*, compilado por Marcela Solá (Buenos Aires: Lumen, 2005), 219-235; Graciela Dibo, «Mujeres sin espejos y hermenéutica bíblica feminista. La mujer que fue enderezada (Lc. 3,10-17)», en *Proyecto*, n° 63-64 (2013): 191-213.

<sup>66</sup> Elizabeth Johnson, *Amigos de Dios y Profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos* (Barcelona, Herder, 2004), 198-203.

<sup>67</sup> *Idem*, 203-209.

<sup>68</sup> *Idem*, 209-217.

<sup>69</sup> *Idem*, 217-223.

<sup>70</sup> *Idem*, 227-239.

y la reconstrucción—, dado que el androcentrismo imperante en dicha teología excluye a las mujeres no sólo del discurso teológico sino de la experiencia cristiana. Pues bien, las teólogas feministas proponen dicha (de)construcción en todos los campos y temas de la teología cristiana: la cristología, la eclesiología, la doctrina sobre Dios, los estudios bíblicos, la antropología teológica, la mariología, la historia de la Iglesia, la moral...

En mi artículo he presentado algo de esta rica producción teológica feminista en un tema específico, tan actual y tan desafiante, como es el del cuerpo, fundamentalmente el cuerpo de la/s mujer/es, porque considero que éste es un campo donde el dominio de la/s religión/es en general y de la/s iglesia/s cristianas en particular se ha expresado fuertemente a lo largo de los siglos hasta la actualidad.<sup>71</sup> Así, las teólogas feministas señalan que muchas de las “verdades” que ellas cuestionan han surgido de “mitos” que frecuentemente han sido asumidos como verdades incuestionables, internalizados en muchos casos por las mismas mujeres. Visibilizar estos mecanismos de la/s teologías hegemónicas y proponer otras visiones saludables y sanadoras, más inclusivas, fundamentalmente para las mujeres, es parte de nuestro compromiso y resistencia.

## Referencias bibliográficas

- Aquino, María Pilar. «Teología feminista latinoamericana. Evaluación y desafíos». *Tópicos*, n° 7 (1995): 107-122.
- Azcuy, Virginia, Gabriela Di Renzo y Celina Lértora Mendoza (coords.), *Diccionario de Obras de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, de la Colección *Mujeres haciendo teología 1* (Buenos Aires: San Pablo, 2007), 557-563.
- Nancy Bedford, «Creando Espacios. Las teologías feministas latinas y latinoamericanas en el umbral de la interculturalidad». En *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, ed. por María Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes (México: Dabar, 2008), 93-117.
- «La cristología *womanist*». En *Estudio de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, coordinado por Virginia Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza, de la Colección *Mujeres haciendo teología 3* (Buenos Aires: San Pablo, 2009), 195-211.
- «De cara al feminicidio: un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica». En Virginia R. Azcuy, Nancy E. Bedford y Mercedes L. García Bachmann, *Teología feminista a tres voces* (Santiago de Chile: Edic. Universidad Alberto Hurtado, 2016), 317-348.
- Bernabé, Carmen. «La mujer en el judaísmo bíblico». *Ephemerides Mariologicae*, n° 54 (1994): 99-124.
- Brenner, Athalya (ed.). *Genesis, The Feminist Companion to the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

<sup>71</sup> Cf. Rita Segato, «La guerra en el cuerpo», entrevista de Roxana Sandá, en *Suplemento Las 12*, de *Página 12*, 17 de Julio de 2009.

- Brown, Joanne y Rebecca Parker. «¿Tanto amó Dios al mundo?». En Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (Santiago de Chile: Sello Azul, 1994), 333-361.
- Cardoso, Nancy. «Introducción. Sagrados cuerpos». *RIBLA*, n° 38 (2001): 5-9.
- Chamorro, Graciela. «María en las culturas y religiones amerindias». *RIBLA*, n° 46, (2003): 74-81.
- Céspedes, Geraldina. «Ecofeminismo desde la opción por los pobres». *Actas del XII Congreso Justicia y Paz* (Vigo, 2008), 1-20.
- de Miguel, Pilar. *Los movimientos de mujeres y la teología feminista* (Bilbao: Desclée de Brower, 2002).
- De Vendôme, Geoffroy. «Epístola XXIV». *Patrología Latina* 157, 168.
- Derrida, Jacques. «La farmacia de Platón», en *La diseminación* (Madrid: Ed. Fundamentos, 1975).
- Dibo, Graciela. «Mujeres sin espejos y hermenéutica bíblica feminista. La mujer que fue enderezada (Lc. 3,10-17)», en *Proyecto*, n° 63-64 (2013): 191-213.
- Fliess, Sara Elena. «Cuerpos maltratados, manantiales de vida nueva». En *Mujeres ante la crisis: sobre la resiliencia espiritual*, compilado por Marcela Solá (Buenos Aires: Lumen, 2005), 219-235.
- Gebara, Ivone. «El gemido de la creación y nuestros gemidos». *RIBLA*, n° 21, (1995): 35-45.
- *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. (Montevideo: Doble clic, 1998).
- «Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos». *Alternativas*, n° 16/17, (2000): 173-185.
- «La danza de Eros o el deseo del Ser». *RIBLA*, n° 38 (2001): 10-13.
- *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (Madrid: Trotta, 2002/a).
- *La sed de sentido: Búsquedas ecofeministas en prosa poética* (Montevideo: Doble clic, 2002/b).
- «Ecofeminism: A Latin American Perspective». *Cross Current*, n° 53, (2003): 93-103.
- Gómez Acebo, Isabel. «Un jurado femenino declara a Eva: No culpable». En *Relectura del Génesis: En clave de mujer*, ed. por Gómez-Acebo (Madrid: Desclée de Brower), 17-70.
- Haskins, Susan. *María Magdalena: Mito y Metáfora* (Barcelona: Herder, 1996).
- Isasi Díaz, Ada María. *En la lucha. Elaborating a mujerista theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2004).
- Jones-Warsau, Koala. «Toward a Womanist Hermeneutic: A Reading of Judges 19-21». En *A Feminist Companion to Judges*, editado por Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Press. 1993): 172-186.

- Johnson, Elizabeth. *Amigos de Dios y Profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos* (Barcelona, Herder, 2004), 198-203.
- *Verdadera hermana nuestra: Teología de María en la comunión de los santos* (Barcelona: Herder, 2005).
- Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger (1486<sup>1</sup>) *Malleus Maleficarum (El martillo de los brujos)*. Disponible en [www.espanol.free-ebooks.net/ebook/Malleus-Maleficarum/pdf/view](http://www.espanol.free-ebooks.net/ebook/Malleus-Maleficarum/pdf/view).
- Mamani Bernabé, Vicenta. «El Apathapi teológico desde las mujeres aymaras». *RIBLA*, n.º 65 (2010): 14-21.
- Martínez Ruiz, Carlos. «Eros y Natura. El discurso 'cristiano' del placer» En *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, ed. por Carlos Schickendantz (Córdoba: EDUCC, 2004), 173-226.
- Mena López, Maricel. «Hermenéutica negra feminista. De invisible a intérprete y artífice de su propia historia». *RIBLA*, n.º 50 (2005): 130-134.
- «Lectura de Lucas 1-2 desde una perspectiva afro-feminista». *RIBLA*, n.º 53, (2006): 105-112.
- «Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebrea y en la actualidad». *Teología y Sociedad*, n.º 10 (2012), 47-69.
- Navarro Puerto, Mercedes. *Barro y aliento: Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3* (Madrid: San Pablo, 1993).
- *Los libros de Josué, Jueces y Rut* (Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva, 1995).
- «A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1-3 como sistema abierto». En *La Torah*, ed. por Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer (Estella: Verbo Divino, 2010), 209-262.
- Navia Velasco, Carmita. «Violencia Sexual, una mirada teológica, de la muerte a la vida». *Alternativas*, n.º 26 (2003): 1-16.
- Pineda Madrid, Nancy. «Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo». *Teología*, n.º 119 (2016), 189-207.
- Perrot, Michelle. *Mi historia de las mujeres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008).
- Lucía Riba. «La perspectiva de género en la teología latinoamericana». En *Cultura, género y homosexualidad: Estudios interdisciplinarios*, ed. por Carlos Schickendantz (Córdoba: EDUCC, 2005), 155-181.
- «Teología de la Liberación y Modernidad: continuidad y crítica-superación». *Anatéllei*, n.º 20 (2008): 45-61.
- «El feminicidio como dispositivo de control del patriarcado. Una reflexión a propósito de la cacería de brujas». En *Cuerpos, historicidad y religión: Reflexiones para una cultura postsecular*, ed. por Lucía Riba y Eduardo Mattio (Córdoba: EDUCC, 2013), 35-60.

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de Brower, 1989).
- Segato, Rita. «La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho». En Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003).
- «La guerra en el cuerpo», entrevista de Roxana Sandá. *Suplemento Las 12*, de *Página 12*, 17 de Julio de 2009.
- Singh, Priscila. *Las Iglesias dicen "No" a la Violencia contra la Mujer: Plan de acción para las iglesias* (Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida, 2005).
- Stenzel, Eileen. «María Goretti: violación y política de canonizaciones». *Concilium*, n° 252 (1994): 145-155.
- Tamez, Elsa. *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (San José de Costa Rica: DEI, 1986).
- «Hermenéutica feminista latinoamericana: Una mirada retrospectiva». En *Entre la indignación y la esperanza: Teología feminista latinoamericana*, ed. por Ana M. Tependino y M. Pilar Aquino (Bogotá: Indo-American Press, 1998/a), 41-60.
- «La vida de las mujeres como texto sagrado». *Concilium*, n° 276 (1998/b): 83-92.
- «1 Timoteo y Santiago frente a los ricos, las mujeres y las disputas teológicas». *Concilium*, n° 294 (2002): 57-66.
- «La estrategia retórica en 1 Timoteo 2.9-3». En *Ecce Mulier. Homenaje a Irene Foulkes*, ed. por AAVV, (Costa Rica: SEBILA, 2005), 325-339.
- «1 Timoteo: ¡qué problema!». En *Mujer ¡levántate!*, org. por Judith Van Osdol (Buenos Aires: CLAI [Consejo Latinoamericano de Iglesias], 2007), 73-94.
- «Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe». En *La exégesis feminista en el siglo XX*, ed. por Elisabeth Schüssler Fiorenza (Estella-Navarra: Verbo Divino, 2015), 51-67.
- Tertuliano. «De cultu feminarum». En *Patrología Latina libri duo I*, 11418-1419.
- Ventura, María Cristina y Denise Pichardo. «Experiencia de lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer negra». *RIBLA*, n° 25 (1996): 77-85.