

MUJER, TEOLOGÍA Y DERECHOS HUMANOS

JOSÉ PATRICIO LÓPEZ NAVARRETE

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFIA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE TEOLOGÍA
CIUDAD DE MEDELLÍN**

2020

MUJER, TEOLOGÍA Y DERECHOS HUMANOS

JOSÉ PATRICIO LÓPEZ NAVARRETE

Trabajo de grado para optar por el título de doctor en Teología

Asesora

OLGA CONSUELO VÉLEZ CARO

Doctora

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFIA Y HUMANIDADES**

FACULTAD DE TEOLOGÍA

CIUDAD DE MEDELLÍN

2020

20 de enero de 2020

José Patricio López Navarrete.

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en ésta o en cualquiera otra universidad”. Art. 92, párrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

Firma



DEDICATORIA

Este trabajo de investigación y valoración de un tema existencial, lo dedico a la Mujer, que con su presencia en la historia de la humanidad ha hecho posible que las Bendiciones de Dios lleguen a todos los rincones de este mundo. A esas mujeres valientes que se levantaron en la adversidad para dar al mundo y a la Iglesia una voz de esperanza, con la capacidad de desarrollar la dimensión de honrada ciudadana, “madre en la fe y en la vida sobrenatural” (Catequesis del Papa Francisco)

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis se la entrego ante todo a la Universidad Pontificia Bolivariana, por abrir esta posibilidad de realizar este impulso en la Fe. Igual a la Universidad Politécnica Salesiana que me abrió las puertas para acompañar en su crecimiento humano y espiritual a jóvenes con el deseo de ser mejores cada día. La lista podría seguir identificando personas de quienes valoro su presencia incondicional y que han hecho posible no solo este trabajo, sino apreciar el don de la vida humana y espiritual que como un regalo precioso lo hemos recibido de Dios en Cristo.

CONTENIDO

RESUMEN	8
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1	20
DECLARACIONES INTERNACIONALES SOBRE LOS DERECHOS DE LA MUJER	20
1.1. INTRODUCCIÓN	20
1.2. LOS DERECHOS HUMANOS. EVOLUCIÓN Y TRASCENDENCIA	21
1.3. LOS DERECHOS DE LA MUJER A TRAVÉS DEL TIEMPO	29
1.4. APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LAS LUCHAS FEMINISTAS: PRESENCIA ACTIVA Y TRANSFORMANTE DE LA MUJER EN LA SOCIEDAD	35
1.4.1. <i>Primera ola de luchas feministas: los primeros pasos</i>	38
1.4.2. <i>Movimiento sufragista: segunda ola del feminismo</i>	44
1.4.3. <i>El nuevo feminismo: tercera ola del feminismo</i>	50
1.5. UNA MIRADA A LOS DERECHOS DE LA MUJER EN EL ORDENAMIENTO LOCAL. AMÉRICA LATINA	57
1.5.1. <i>Antecedentes de la lucha de la mujer latinoamericana</i>	57
1.5.2. <i>Alianzas del movimiento feminista latinoamericano</i>	64
1.6. DECLARACIONES INTERNACIONALES	67
1.7. DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES EN ECUADOR	74
1.7.1. <i>Antecedentes</i>	74
1.7.2. <i>La práctica de derechos en Ecuador hasta nuestros días</i>	75
1.8. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.....	81
CAPÍTULO 2	83
DERECHOS DE LA MUJER Y TEOLOGÍA.....	83
2.1. INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO	83
2.2. APROXIMACIÓN A ALGUNOS REFERENTES HISTÓRICOS DE LA SITUACIÓN DE LA MUJER EN EL ÁMBITO ECLESIAL.....	85
2.2.1. <i>Representación histórico-social de las beguinas</i>	85
2.2.2. <i>Visión general del giro teológico de la presencia de la mujer, provocada por la ilustración hasta la actualidad</i>	88
2.3. TEOLOGÍA FEMINISTA. ORÍGENES Y CONSOLIDACIÓN	95
2.3.1. <i>De la teología de la mujer a la teología femenina</i>	96
2.3.2. <i>La teología feminista</i>	99
2.4. TEOLOGÍA FEMINISTA EN AMÉRICA LATINA	112
2.4.1. <i>Encuentros latinoamericanos en torno a la teológica feminista</i> ..	116
2.4.2. <i>Teología crítica feminista: romper los silencios</i>	118

2.5.	DECLARACIONES ECLESIALES Y LOS DERECHOS DE LA MUJER.....	122
2.5.1.	<i>La mujer en el preconcilio</i>	123
2.5.2.	<i>La mujer y el Concilio Vaticano II</i>	125
2.5.3.	<i>Derechos de la mujer y magisterio del Papa Juan Pablo II.</i>	129
2.5.4.	<i>Derechos de la mujer y pensamiento contemporáneo: Benedicto XVI y Francisco</i>	134
2.6.	DERECHOS DE LA MUJER Y CONFERENCIAS EPISCOPALES DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE.....	141
2.7.	DERECHOS DE LA MUJER Y CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA ...	153
2.8.	CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.....	156
	CAPITULO 3	159
	HERMENÉUTICA FEMINISTA DE ALGUNOS TEXTOS BÍBLICOS ...	159
3.1.	INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO.....	159
3.2.	HERMENÉUTICA BÍBLICA FEMINISTA, BREVE APROXIMACIÓN.....	160
3.2.1	<i>Hermenéutica del protagonismo de la mujer en el Antiguo Testamento</i>	163
3.2.2.	<i>Hermenéutica feminista en el Nuevo Testamento</i>	178
3.3.	LA MUJER COMO LUGAR TEOLÓGICO	191
3.4.	CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.....	195
	CONCLUSIONES GENERALES.....	197
	RECOMENDACIONES	204
	BIBLIOGRAFÍA	206

Resumen

La teología de la mujer ha logrado avances muy importantes en estos últimos años. El magisterio eclesiástico y la reflexión teológica han formulado pronunciamientos muy valiosos, lo cual demuestra la importancia del tema y la necesidad de profundizarlo.

En lo que respecta a la sociedad civil, no se puede desconocer el avance de las declaraciones sobre el tema, que han permitido ofrecer marcos jurídicos para que los derechos de las mujeres sean reconocidos. Dichas declaraciones han visibilizado una serie de problemas que atentan contra sus derechos y buscan resolverlos, promoviendo además su reconocimiento a nivel internacional.

La presente investigación, “Mujer, teología y derechos humanos”, busca crear este diálogo comparativo para evidenciar dichos avances, así como las brechas que se han mantenido por años en torno al tema. Por lo tanto, el texto amplía la reflexión y propicia una discusión académica sobre la presencia activa y transformante de la mujer en la Iglesia y en la sociedad. Para ello, se procede a la implementación del método bibliográfico documental. Se analizaron documentos, declaraciones y leyes concernientes al desarrollo de eventos, conferencias y congresos que discutieron el tema, lo cual condujo a la siguiente pregunta: ¿hasta dónde se ha avanzado en el reconocimiento y la toma de conciencia de la participación de la mujer en la sociedad y en la Iglesia?

Este trabajo considera la actuación de la mujer no solo desde la perspectiva feminista, sino que aprecia la presencia del Señor en la diversidad de las manifestaciones que asume la mujer, lo cual conduce a entenderlas también como mediadoras a nivel de participación teológica.

Palabras clave: derechos humanos; dignidad de la mujer; teología y magisterio.

Introducción

La palabra es el vehículo humano más rico y que ayuda a expresar lo que pensamos, sentimos y queremos expresar. La palabra desde el lenguaje teológico nos abre al misterio de la revelación que nos abre a la obra de Dios. Con la palabra identificamos realidades sucedidas en el tiempo y las procesamos para valorar y enriquecer el momento presente. En esta investigación se realiza un acercamiento a la palabra expresada por las mujeres en un largo camino vivido y que ha llegado al reconocimiento de sus derechos humanos y que en este trabajo lo queremos presentar bajo el prisma de la reflexión teológica.

A lo largo de la historia las mujeres han luchado por ser escuchadas y su acción y su palabra ha trascendido en las diferentes instancias sociales. En la actualidad se ha visto que la realidad de la mujer, en esos diferentes contextos del mundo, ha mejorado ya que han conquistado derechos que le fueron negados por siglos.

Por su parte, las mujeres que han incursionado en la teología y en la reflexión teológica extienden una toma de conciencia de la realidad y sus vivencias de tantas mujeres en el mundo. A través de sus diversas narrativas, realizan, entre otros aportes, una fuerte crítica al sistema patriarcal que irrumpe en todos los ámbitos de la vida femenina y que muchas veces restringe sus libertades. Las mujeres, desde los espacios que se abren, van denunciando los prejuicios y estereotipos que mantienen la culpabilidad y la idea de una inferioridad de ellas, para apostar por un cambio y una reivindicación contra todas esas formas de discriminación. En efecto, en la teología hecha por mujeres ha llevado a su condición actual, pero ha sido fruto de un largo proceso de lectura de los acontecimientos y que hoy lo vemos como un signo de los tiempos; ha avanzado en sus inicios enfrentando recelos y desconfianzas. Sin embargo, los varios aportes y reflexiones llegaron a diversos oídos e incluso consiguieron reconocimiento en los diferentes espacios de la sociedad y de la Iglesia. Por lo que, para recuperar la reflexión en la que se valoran los avances en el reconocimiento de su dignidad a la luz de sus derechos, se hace necesario mostrar también aquellos puntos de diferencia y deudas que existen todavía.

Así, esta reflexión teológica emerge, con nuevas ideas y estrategias metodológicas propias, que le permiten desarrollar con conocimiento de causa una reconstrucción histórico-crítica. Desde luego, basándose en la vivencia práctica de la fe, estos nuevos

pensamientos valoran el aporte que ha venido posicionándose desde varios siglos en las luchas femeninas y que demuestran cómo el sistema ha ido generando cambios en el reconocimiento de sus derechos, en una realidad marcada por un arraigado androcentrismo.

Por lo que en este trabajo y a nivel general se busca analizar de manera comparativa las declaraciones internacionales sobre los derechos de las mujeres y la reflexión teológica y el magisterio eclesiástico sobre la realidad de las mujeres para mostrar las coincidencias y los desafíos pendientes. Luego, de modo ya más específico se pretende integrar críticamente los conceptos que sobre los derechos de la mujer se encuentran en las declaraciones de los organismos internacionales y que nos lleven a mostrar la evolución registrada en el magisterio eclesiástico y en la reflexión teológica sobre el tema de la mujer y de qué manera ha promovido su dignidad. Luego de esto se propone un diálogo entre dos perspectivas: las declaraciones internacionales sobre los derechos de la mujer y el magisterio eclesiástico, a la luz de una hermenéutica bíblica de varios textos donde se resalta el protagonismo de algunas mujeres.

Siguiendo la metodología del ver¹ en el primer capítulo se presenta un panorama de la realidad de la mujer en distintos momentos históricos, así como su lucha frente al modelo patriarcal presente en las diferentes sociedades; se explican las formas en las que se desarrollaron los procesos para que en la actualidad se reconozcan muchos de sus derechos como ser humano y social; se priorizan aquellos documentos en los que se recogen las acciones llevadas a cabo para asegurar los derechos de la mujer, valorando lo allí expresado sobre este tema en el Ecuador, con una lectura atenta para disponer el camino a recorrer a través de un diálogo constructivo, con el aporte teológico que se considerará en el siguiente momento.

¹ La metodología del ver-juzgar-actuar surgió con vistas a la acción transformadora de los cristianos en sus ambientes y para la superación del divorcio entre la fe y la vida. Supone una toma de conciencia de la realidad. Parte de los hechos concretos de la vida cotidiana para no caer en suposiciones ni abstracciones, sino con el fin de identificar las causas de los conflictos y sus consecuencias. Esta mirada permite una visión más amplia, profunda y global que motive la realización de acciones transformadoras orientadas a atacar las raíces de los problemas. Definición ofrecida por Pastoral de Juventud. “La metodología” (2008). Última modificación el 2 de abril de 2018. https://pastoraldejuventud.files.wordpress.com/2008/09/la_metodologia.pdf, 1.

También se destacan las declaraciones de la Organización de Naciones Unidas (ONU) sobre los derechos de las mujeres que dan cuenta de los avances conseguidos hasta la actualidad, la manera cómo se ha exigido a los gobiernos que modifiquen leyes para garantizar sus derechos. Además, se expone una aproximación de esos derechos a su evolución y su trascendencia en varias épocas históricas. Este enfoque permitirá comprender la manera en que se integran críticamente esos conceptos que se encuentran en las declaraciones de los organismos internacionales sobre los derechos de la mujer; así como la manera en que se ejercen tales derechos en el escenario latinoamericano y, más específicamente, en el ecuatoriano. Lo que en un primer momento permite identificar la interrelación entre los documentos, y responder a la pregunta sobre ¿cómo se han propuesto los derechos de las mujeres en las declaraciones internacionales y qué avance o retroceso manifiestan?

En el segundo capítulo, acudiendo a la revisión bibliográfica documental de textos eclesiales, se presenta un breve seguimiento en torno a la presencia de la mujer en la Iglesia. Ello permite mostrar el avance del magisterio eclesiástico y la reflexión teológica sobre la figura femenina y de qué manera se ha promovido su dignidad. Se asumirá el magisterio eclesiástico, especialmente el de Juan Pablo II, y por el contexto de esta investigación, las conferencias episcopales latinoamericanas y caribeñas, que se refieren a la mujer; así como otros aportes teológicos latinoamericanos, especialmente de teólogas que han trabajado este tema, como ya lo hemos referido antes. Con todos estos aportes se realiza una comparación con el punto anterior, para visibilizar lo que se ha valorado de los derechos de las mujeres y contrastar el camino histórico cultural, y en los que se perciben puntos de vista diferentes en estos últimos años.

Teniendo en cuenta que el Concilio Vaticano II definió a la Iglesia como un “sacramento” —identificada como Signos de Cristo para distribuir su gracia—, se presentan los aportes del magisterio eclesial para hacer una lectura de los cambios que suscitaron en materia de derechos humanos, en giros eclesiológico y en nuestro tema en teología feminista.

El magisterio de la Iglesia, especialmente dentro del contexto latinoamericano, ha tomado en cuenta la situación de la mujer, y ha denunciado atropellos que se cometen en su contra. Se trata de actos que permiten elaborar nuevos lenguajes y aportes, que incluso,

más allá de la denuncia, pasen realmente a tocar la conciencia social y eclesial para que todos esos aportes del magisterio eclesial y de la reflexión teológica pasen del papel a la vida, de la teoría a la práctica.

Por tanto, es un marco de investigación dialógica que busca elementos comunes o elementos de encuentro aplicables a escenarios particulares del interés académico; así como plantear académicamente los aspectos que muestran puntos de vista diferentes.

A pesar de todo lo que se ha conseguido, el avance de la reflexión teológica sobre la mujer aún necesita más desarrollo y reflexión, y como lo afirmó el papa Francisco²: es necesaria una profunda teología de la mujer, para que ella pueda ocupar el lugar que merece en la sociedad y en la Iglesia. Al mismo tiempo, los documentos del magisterio muestran una mayor preocupación por la realidad de la mujer y denuncian la situación que ha padecido durante siglos, ejemplo de ello son los documentos devenidos de las Conferencias Episcopales de Latinoamérica.

Se valora en esta investigación a la teología feminista como el ámbito de reivindicación de la dignidad de la mujer. El concepto de dignidad humana es una definición teológica que da un sustento importante a los derechos humanos. Se podría referir que la dignidad que le es debida a toda persona le viene dada de su profunda relación y comprensión de Dios. El papa Juan Pablo II³ en su “Carta a las mujeres”, expresó su “admiración hacia las mujeres de buena voluntad que se han dedicado a defender la dignidad de su condición femenina mediante la conquista de fundamentales derechos sociales, económicos y políticos”.

Al mismo tiempo se analiza de qué manera esos derechos han sido impulsados por la teología de la mujer y los pronunciamientos del magisterio y cuáles están en demora de ser acogidos y promovidos. El interés de esta investigación es mostrar aquellos derechos que promueven la dignidad de las mujeres y buscar maneras de articularlos con

² Francisco, “Conferencia de prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma”. Viaje apostólico a Río de Janeiro en ocasión a la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud. Última modificación el 8 de julio de 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.pdf

³ Juan Pablo, Carta a las mujeres. Última modificación el 29 de junio de 1995, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.pdf

el desarrollo teológico y eclesial referido a la mujer, con el fin de obtener más puntos de encuentro y de avance.

Dentro de estas lecturas, la teología feminista latinoamericana ofrece las herramientas y comparte los testimonios suficientes para deconstruir el enfoque androcéntrico y transformar la visión con que puede apreciarse a las mujeres dentro de la Iglesia. Esto trae consigo notables beneficios: fortalecer la sabiduría de la mujer para participar en igualdad de condiciones de género; establecer nuevas formas de relaciones, lenguajes, símbolos, imágenes y contenidos que hagan justicia al valioso aporte y presencia de las mujeres en las comunidades; demandar el reconocimiento de la dignidad de la mujer en todos los sectores en los cuales participa. Ello se logra con el establecimiento de lazos entre hombres y mujeres que conduzcan hacia una acción evangelizadora conjunta y hacia la salvación.

Otro desafío de la teología feminista es visibilizar —a través de sus encuentros internacionales, regionales, y la intervención en los medios de comunicación— la injusticia y la opresión que sufren las mujeres pobres, marginadas, violentadas y discriminadas; así como el problema y las soluciones que propone la mujer, dentro y fuera de la Iglesia. La socialización de esta temática en los diferentes escenarios ha sido una de las estrategias para seguir cambiando el sistema que modula las sociedades patriarcales. Es desde este ámbito donde se pueden implementar propuestas que contribuyan al desarrollo social de las mujeres.

De ahí que la teología feminista tenga una importancia capital en esta transformación de la visión sobre la mujer, y que convoque a las naciones desde diferentes escenarios para que implementen cambios y se esfuercen más por preservar la vida y dignidad de las mujeres. Esto constituye un gran aporte dentro de las acciones logradas hasta el momento, teniendo en cuenta la influencia que ejerce una voz diferente en la vida de las sociedades con una acentuación patriarcal.

La teología feminista entiende que es importante lograr un cambio en las diferentes instancias de la Iglesia para utilizar la influencia de la institución en la reproducción de un pensamiento inclusivo en cada uno de los ámbitos de participación que tiene la mujer. Romper el silencio de las mujeres requiere involucrar a las

instituciones que van cambiando y que en tiempos anteriores colaboraron para mantener ese modelo honorífico de estructura social.

En este orden de ideas se plantea la siguiente pregunta de investigación: ¿de qué manera los documentos del magisterio eclesiástico (Vaticano II, cartas de Juan Pablo II y Benedicto XVI, conferencias episcopales de América Latina y el Caribe) y las reflexiones de las teologías sobre la mujer, han respondido a las demandas de los organismos internacionales sobre los derechos de las mujeres y han contribuido a su auténtica promoción y reconocimiento? Con estos datos es posible dar un segundo paso e identificar ¿qué aspectos han sido denunciados por los documentos del magisterio eclesiástico y en la teología sobre la realidad de la mujer y cuáles derechos han promovido y apoyado?

En el tercer capítulo, se acude a la hermenéutica⁴ de algunas figuras bíblicas, desde las cuales se aprecia su presencia y aporte al pueblo, advirtiendo el signo de los tiempos que les tocó vivir y que encontramos en la Sagrada Escritura. Así, se busca un diálogo entre ambas perspectivas, las declaraciones internacionales sobre los derechos de la mujer y el magisterio eclesiástico, a la luz de la teología bíblica. Se ofrece una breve referencia bíblica para establecer ese diálogo constructivo entre los capítulos primero y segundo. Se trata de encontrar en la investigación un llamado bíblico que invite a descubrir, en los signos de los tiempos, una hermenéutica de una palabra anunciada. Para ello, se hará una recepción de lo que la exégesis ha evidenciado y se utilizará para el diálogo en el sentido ya referido.

En este capítulo están los textos que demuestran el lazo de respeto y misericordia que unió a Jesús a las mujeres en cada uno de sus encuentros: también a ellas Jesús las integró entre sus seguidores. Luego en las primeras comunidades, la mujer participó en

⁴ La hermenéutica es una técnica o método de interpretación de textos. La finalidad principal es “traducir” el texto para recobrar los significados que este posee. Cabe aclarar que para la hermenéutica no existe una sola interpretación del texto. Justamente acepta que nadie está en posesión de la única versión de las cosas, porque tanto los seres humanos como el mundo se encuentran sometidos a una dinámica de constantes cambios. Por ende, los textos se interpretan desde diversos ángulos, dando en cada lectura un significado completo o parcialmente distinto. Por ende, cuando se interpreta es indispensable tener en cuenta el contexto, es decir, la cultura o tradición en la cual se encuentra el autor, el texto y el lector. Porque el contexto es la situación definida temporal y espacialmente, física, cultural y socialmente. Por eso evidenciar el contexto es precisar el sentido con el que se expresan los elementos hermenéuticos. Es indispensable admitir que nunca se logra una comprensión total y suficiente, pero sí una necesaria para presentar con sentido los textos.

su acción misionera e incluso cooperó financieramente. Así, en la acción salvadora de Dios, cómo no mirarla como el lugar teológico en el que Dios se da a la humanidad.

Así pues, la teología —y de modo particular la teología feminista—, abre un espacio de diálogo, en otros escenarios, sobre la experiencia de fe y sobre temas que fueron excluidos durante las interpretaciones realizadas a los textos sagrados y los discursos del magisterio. Estas discusiones se apoyan, como método, en la hermenéutica bíblica desde la perspectiva femenina, para demostrar que esta mantuvo una labor y una presencia destacada en la historia bíblica, como Débora, que se convirtió en la salvadora de su pueblo; o como una mujer valiente María, que acoge la necesidad y urgencia de engendrar al hijo de Dios.

La teología y la hermenéutica bíblica ofrecen también una orientación en este sentido, con la posibilidad de realizar una interpretación de los textos bíblicos que promueven la dignidad de la mujer. La hermenéutica teológica feminista latinoamericana ha sido merecedora del reconocimiento internacional, pues su contexto le ha permitido encontrar mayores fundamentos para dar a conocer elementos del mensaje bíblico hasta ahora no tomados en cuenta o a menudo ignorados. Las exponentes de esta corriente teológica en esta parte del continente hallaron la manera de realizar una interpretación hermenéutica, donde el texto bíblico se convierte en un aliado para las luchas femeninas con el cual se pueden identificar todas las mujeres, sin importar su situación, creencia o nacionalidad. De este modo se ha fomentado la solidaridad necesaria para estructurar colectivos e intercambios más productivos.

Para ello, las teólogas que se han comprometido con la reflexión teológica y académica han incorporado en sus investigaciones la realidad de las mujeres, socializando sus trabajos han ayudado a tomar conciencia de la interpretación androcéntrica de los textos bíblicos; así deconstruyen mitos que se ciernen sobre ellas.

Se posiciona el diálogo con una lectura teológica, que nos permite integrar desde el sentir de San Pablo, sobre una igualdad amplia, en la perícopa de la carta a los Gálatas 3,28⁵, para responder a la pregunta: ¿es posible, apoyados en la teología bíblica,

⁵ “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Carta a los Gálatas 3:28).

redescubrir el valor teológico de la mujer y dialogar con las declaraciones sobre los derechos de la mujer? Si bien el ámbito en cuestión es bastante amplio, para los fines de este trabajo se aproxima con algún rastreo más bien operativo y académico.

Además, en un estudio como este, se hace necesario hacer un breve acercamiento desde la hermenéutica bíblica para valorar algunos textos de la Sagrada Escritura que promueven la auténtica dignidad de la mujer.

Mirando los aportes que se han dado en torno a los derechos de la mujer, los presento en dos niveles: los documentos que tratan de los derechos humanos y que incluyen los derechos de la mujer y los trabajos eclesiales que abordan el tema.

Entre los documentos que trabajan los derechos humanos tenemos la Declaración Universal del 10 de diciembre de 1948; luego en 1995, el documento de Beijing, que es la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer; y más adelante, la Convención sobre la eliminación de toda forma de discriminación contra la mujer; documentos vinculantes que el Ecuador, y los países miembros de la Organización de Naciones Unidas (ONU) deben acoger para implementar estrategias que valoren la presencia de la mujer en la sociedad.

Entre las autoras que han abordado esta línea de investigación se encuentran Evelyn A. Kirkley y Virginia Vargas con sus artículos “Derechos de las mujeres y derechos humanos: Logros y contradicciones” y “Las luchas feministas por los derechos de las mujeres; hacia una nueva agenda global”, los cuales fueron publicados en el n.º 298 de *Concilium: Revista internacional de teología*.

Por su parte, en el campo de la teología existe un amplio material que describe la presencia de la mujer en la Iglesia. Entre los documentos del magisterio más importantes tenemos *Familiaris consortio*, Carta a las mujeres y la *Mulieris Dignitatem*, todos redactados por el papa Juan Pablo II; además, encontramos múltiples conferencias episcopales latinoamericanas que abordan este asunto. En el área de la teología, se encuentran trabajos como “El catolicismo y los derechos de las mujeres como derechos humanos” de María José Rosado-Nunes y los artículos “Mujer: Igualdad y participación. Una reflexión a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II”, “Teología de la mujer, feminismo y género” y “Teología feminista latinoamericana: balance y futuro”, escritos Consuelo Vélez Caro. Esta línea de estudio se ha visto completada por otras autoras como

María Pilar Aquino, María Clara Bingermer, Virginia Azcuy e Ivone Gebara. Para una lectura de la teología bíblica, se valora el trabajo de Elizabeth Schussler Fiorenza, quien refiere el aspecto bíblico como una reconstrucción teológica feminista.

Los derechos humanos en general son realidades presentes y aspiraciones alcanzables de las personas y que les confieren la dignidad de serlo. La palabra que se toma para reconocerlos es que son “inherentes” al ser humano y que los alcanza a todos sin ninguna distinción; pero lo que consta en el papel no siempre es claro, ya que en realidad las personas deben pasar por largos procesos de concienciación para valorarlos como derechos.

Cabe resaltar que, por un lado, lo cultural pertenece a una tradición secular, que llamamos occidental, y que tiene también raíces cristianas que permiten hacer este rastreo a la luz de la fe. Por otro lado, también busco explicar el esfuerzo que ha hecho el magisterio eclesial, y en nuestro caso el quehacer teológico, de la mano de los aportes de la sociedad civil, que han permitido tomar conciencia de la valiosa presencia de la mujer en la Iglesia.

El método teológico para esta investigación, que, como hemos referido, analiza dos ámbitos del conocimiento para revelar el valor de la mujer como lugar teológico, consistirá en realizar un diálogo constructivo con al menos dos de esas fuentes, en el que se tendrá en cuenta el camino histórico-cultural. Lo llamamos “nuevo ambiente teológico” porque no se trata de una consideración de las fuentes ya reconocidas, sino de pensar los ambientes nuevos que plantean reflexiones, en las que los signos de los tiempos le van abriendo espacios a la teología misma. Es una investigación de corte cualitativo⁶, y la hermenéutica, en nuestro caso feminista⁷, juega un papel decisivo como mediación

⁶ La interpretación es la herramienta de la hermenéutica, y su objetivo es la comprensión y reconstrucción de significados; por ende, la hermenéutica es la herramienta fundamental para la comprensión de la realidad en el método cualitativo.

⁷ La hermenéutica feminista busca constituirse como un referente para situar a las mujeres como generadoras de sentido en un mundo interpretado particularmente desde la visión androcéntrica, admitida y potenciada por la cultura. De ahí que se tratará de una hermenéutica que atienda al logos de las mujeres como sujetos de razón y de palabra, para desvanecer los prejuicios naturalistas que la han colocado, hasta hoy, en el terreno de la pasión y del saber menor. Esta propuesta de hermenéutica feminista intenta ser dar un aporte. Para la feminista Norma Blázquez, la incorporación de las mujeres a la ciencia es apenas un fenómeno propio del siglo XX, y no del siglo en su totalidad, sino específicamente de su segunda mitad, que es cuando se produce una presencia femenina significativa. Buscar más información en Norma Blázquez, “El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia” (Tesis

para acercarnos a los textos, objetos de estudio y de comparación, y para develar significados más comprensivos y pertinentes que respondan a los desafíos actuales. Según afirma Consuelo Vélez: la propuesta metodológica de esta teología propuso las distintas mediaciones, entre las cuales la mediación socio-analítica constituye el primer paso del método, la mediación hermenéutica el segundo, y la dialéctica teoría-praxis, el tercero⁸. Por lo que la reflexión teológica debe estar acompañada de los métodos de las ciencias sociales, pues la vida cristiana de las mujeres no se deslinda de la cuestión social que enfrentan.

Así, el método constatará los avances realizados en los derechos civiles, en muchos casos fruto de los movimientos de liberación femenina, luego institucionalizados; pero analiza también aquellos puntos de vista diferentes en los que todavía se necesita avanzar, buscando fortalecer el diálogo entre la sociedad y la Iglesia, de manera que todas las instancias contribuyan al avance del reconocimiento pleno de la dignidad de la mujer y que garantice sus derechos.

Durante todo el texto se presentan muchas historias de mujeres, tanto desde los pronunciamientos eclesiales y la reflexión teológica, como desde los organismos civiles que buscan reivindicar los derechos de las mujeres. La intención de este estudio no es detenerse en las problemáticas contrarias a la moral de la iglesia, como se afirmó anteriormente, sino favorecer el diálogo y el encuentro entre las reflexiones eclesiales, teológicas y civiles, porque los derechos de las mujeres no constituyen una realidad ajena al compromiso eclesial; al contrario, representan un compromiso ético y profundamente evangélico, al cual se busca responder.

Por lo que, la novedad de esta investigación radica en establecer un diálogo argumentativo desde la teología para advertir el aporte que ha ofrecido a los derechos de la mujer, y posicionar una reflexión teológica que permita a las comunidades y movimientos religiosos tener en cuenta los avances realizados. A partir de este diálogo, es necesario discernir la obra de Dios mediante la presencia de la mujer. En esa misma

de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011) y Norma Blázquez. *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. (México: UNAM, 2010).

⁸ Consuelo Vélez, “El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa”. *Theologica Xaveriana* 67, No. 183 (2017): 187-208.

línea, con este estudio se aspira a contribuir al cambio de los paradigmas en los cuales se subvalora la actuación femenina.

Se identifica así un tema de investigación en la teología de la mujer que se contrapone a las lecturas que desde criterios culturales masculinos han primado en la tendencia eclesial y en las diversas aproximaciones a la experiencia de Dios. Con esta perspectiva, se pretende comprender la presencia de la mujer en su justo lugar teológico. A esto se añade la capacidad de mirar la experiencia de la fe con rostro de mujer —lo cual reorienta algunas posturas patriarcales, y permite abrir caminos en los que se reconozca y se acepte propositivamente las diferencias—. A su vez, resulta posible procesar la pluralidad y posicionar una “protesta académica” ante cualquier forma de violencia, que no tenga en cuenta los derechos de la mujer para resolver los conflictos generados desde las diferencias.

Capítulo 1

DECLARACIONES INTERNACIONALES SOBRE LOS DERECHOS DE LA MUJER

1.1. Introducción

La humanidad, a lo largo de la historia —y aún más en el tiempo reciente—, ha reconocido y luchado por enmendar errores estructurales como el racismo, la exclusión étnica, entre otros. Muchas de estas transformaciones, logradas tras pagar un alto precio en vidas humanas, han dado lugar a cambios importantes en el tejido social. Este capítulo se acerca al largo camino vivido por las mujeres en la lucha por sus derechos, sendero expuesto a la crítica y hasta a la muerte; una dolorosa realidad que se ha ido posicionando como un tema emergente en el imaginario social y eclesial, y en los ámbitos académico, cultural y legal.

En efecto, durante siglos y en diferentes escenarios del mundo, se había normalizado la exclusión, el abuso y la falta de reconocimiento de los derechos de la mujer. Esta realidad ha ido ganando espacio en la conciencia social e internacional y, no sin dificultades, se ha reconocido que la presencia de la mujer efectivamente tenía un carácter secundario y existía un nulo reconocimiento de sus derechos.

Según refiere Evelyn Kirkley, “durante siglos de dominio patriarcal y androcéntrico se ha considerado a los varones como la esencia de lo humano y a las mujeres como algo derivado y subsidiario [...]”⁹ Por lo que, tanto en la sociedad como en la Iglesia, el lugar que debe tener la mujer se ha convertido en un tema que preocupa y que mueve las estructuras sociales.

Esta investigación se interesa en advertir, desde el campo de la reflexión, el desarrollo de los derechos humanos de la mujer. Así nos recuerda el Concilio Vaticano II, en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, la siguiente aspiración universal: “la mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre”.¹⁰

Este llamado del Concilio Vaticano II se hace eco de esa historia: mujeres que han entregado su creatividad, su sensibilidad y hasta su vida, para que se reconozcan sus derechos. Este importante asunto es la materia tratada en esta investigación, y conduce a

⁹ Evelyn Kirkley, *Los derechos de la mujer y los derechos humanos: Logros y contradicciones*. (España: Editorial Verbo Divino, 2002).

¹⁰ Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, (1965) 9.

la siguiente pregunta: ¿cómo se han desarrollado, en las declaraciones internacionales, los derechos de las mujeres; y qué avance o retroceso manifiestan?

En el desarrollo de este trabajo se identificarán algunos conceptos que ayuden a orientar la comprensión y el enfoque sobre varios temas, muchos de ellos analizados desde una óptica muy amplia (o en ocasiones no tan claros para la opinión pública).

1.2. Los derechos humanos. Evolución y trascendencia

La filosofía precursora de la noción de los derechos humanos parte de la idea de la dignidad de la persona frente al poder constituido. El reconocimiento de la dignidad del hombre y la mujer es la principal afirmación que justifica la defensa de las personas frente al poder. Las estructuras del Estado deben respetar y garantizar esos derechos a partir, en primer lugar, de su reconocimiento.

Cuando un Estado reconoce los derechos a la dignidad humana, se inicia el proceso de establecer mecanismos legales para aportar a la garantía de esos derechos, que tienen distintos principios. Uno de estos es el principio de la *universalidad*, que significa que todas las personas se deben constituir en sujetos de derechos, a pesar de las diferencias entre regímenes políticos, sociales y culturales.

El segundo principio es el de la *transnacionalidad*, que implica que una persona, tenga la nacionalidad que tenga, debe ser sujeto de derechos en cualquier nación en la que se encuentre, pues ningún Estado debe estar por encima de los derechos humanos, mucho menos transgredir los derechos que han sido reconocidos por la mayoría. En ese sentido, aparece otro principio que guarda una estrecha relación con el anterior: el de irreversibilidad de los derechos humanos, pues “la dignidad humana no admite relativismos, de modo que sería inconcebible que lo que hoy se reconoce como un atributo inherente a la persona, mañana pudiera dejar de serlo por una decisión gubernamental”.¹¹

De acuerdo con el maestro Antonio Truyol y Serra,¹² referirse a los derechos humanos en el contexto histórico-espiritual implica reafirmar que son derechos fundamentales por el solo hecho de ser humanos, por su propia naturaleza y dignidad; derechos que le son inherentes y que, lejos de nacer de una concesión de la sociedad política, han de ser consagrados y garantizados por la propia sociedad.

Sin embargo, para que la sociedad moderna reconociera que los seres humanos — por el solo hecho de constituir personas — tienen derechos frente al Estado, tuvo que pasar

12. ¹¹ Marco Antonio Sagastume, *Qué son los derechos humanos. Evolución histórica*. (ONU, s.f.),

¹² Antonio Truyol y Serra, *Los derechos humanos*. (Madrid: Editorial Tecno, 1979).

bastante tiempo. Según refiere Pérez,¹³ fue el sufrimiento de grupos y pueblos lo que desembocó en la concientización de la opinión pública y una determinación universal de lucha por la dignidad humana. Al final de este proceso, y solo presionando al ámbito político, hoy se puede hablar de derechos humanos reconocidos para hombres y mujeres.

A tono con esta tesis, hay que decir que la noción de derechos humanos que en la actualidad se maneja emergió de fundamentos divinos, devenidos del iusnaturalismo racionalista.¹⁴ El profesor Gregorio Peces-Barba¹⁵ explica que los derechos humanos constituyen la

Facultad que la norma atribuye de protección a la persona en lo referente a su vida, a su libertad, a la igualdad, a su participación política y social, o a cualquier otro aspecto fundamental que afecte a su desarrollo integral como persona, en una comunidad de hombres libres, exigiendo el respeto de los demás hombres, de los sociales y del Estado, y con posibilidad de poner en marcha el aparato coactivo del Estado en caso de infracción.

Otro estudioso del tema, Eusebio Fernández,¹⁶ considera además a los derechos humanos como un asunto de la moralidad, por tanto, bajo esos efectos la lucha por los derechos humanos es la lucha contra la discriminación social, económica, jurídica, política, ideológica, cultural o sexual.

Para Alejandro Llano,¹⁷ los derechos humanos son la manifestación de la lucha por la justicia. Siguiendo esa misma idea, el español Antonio Pérez¹⁸ refiere que son una serie de capacidades e instancias que, según la época, llevan a cabo las demandas de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, para lo que se vuelve imprescindible un marco legal nacional e internacional.

Resumiendo, para el enfoque iusnaturalista racionalista, los derechos humanos son inmutables, universales y absolutos; y para el fundamento histórico, los derechos humanos son históricos, variables y relativos¹⁹. Según esto último, la definición de los derechos humanos busca la manera de gratificar las necesidades humanas que han ido surgiendo, en la medida en que es posible resolverlos dentro de una sociedad determinada.

¿Cómo es posible plantearse esto? Partiendo del principio básico de la dignidad humana como fin en sí mismo. ¿Qué valores son los que sostienen a los derechos

¹³ Antonio Pérez, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*. (Madrid, Editorial Tecnos, 1984).

¹⁴ Doctrina que desarrolla la tesis del derecho natural desde la perspectiva del racionalismo moderno y que culmina en la filosofía jurídica de la Ilustración.

¹⁵ Gregorio Peces, *Derechos fundamentales*. (Madrid: Editorial Latina Universitaria, 1979), 27.

¹⁶ Eusebio Fernández, *El problema del fundamento de los Derechos*. (Madrid: Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1982).

¹⁷ Alejandro Llano, *Ética y política en la sociedad democrática*. (Madrid: Calpe, 1981).

¹⁸ Pérez, *Derechos humanos*.

¹⁹ Sagastume, *Qué son los derechos humanos*.

humanos? Precisamente, la *Declaración Universal de Derechos Humanos*²⁰ se basa en grandes valores como la libertad, la justicia y la paz en el mundo. Son esos tres valores los que sostienen el principio básico de los derechos humanos, que es la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los seres humanos.

Otra definición interesante es la provista por la Unión Interparlamentaria²¹ que integra lo anteriormente referido y proporciona una base para la *Declaración Universal de Derechos Humanos*:

Los derechos humanos son derechos que tiene toda persona en virtud de su dignidad humana. Los derechos humanos son derechos inherentes a todas las personas. Definen las relaciones entre los individuos y las estructuras de poder, especialmente el Estado. Delimitan el poder del Estado y, al mismo tiempo, exigen que el Estado adopte medidas positivas que garanticen condiciones en las que todas las personas puedan disfrutar de sus derechos humanos.

A partir de la perspectiva jurídica, los derechos humanos se interpretan como el conjunto de los derechos individuales y colectivos reconocidos por los Estados soberanos y consagrados en su legislación nacional y en las normas internacionales de derechos humanos.²² Es lo que Solís²³ nombra el límite impuesto a los sistemas estatales para que los individuos puedan ser.

De acuerdo con Camacho,²⁴ lo que hoy consideramos derechos humanos depende mucho de lo que los movimientos sociales y políticos generaron en la conciencia y opinión pública. Uno de esos grandes movimientos fue el de las feministas, que iniciaron su lucha por la equidad de género, por transformaciones de índole cultural y jurídica que significaran mejores relaciones entre las mujeres y con el sexo opuesto, la lucha por la no discriminación de la mujer, y porque se le reconocieran roles distintos a los del ámbito doméstico. De la evolución de este movimiento haremos referencia en el siguiente apartado.

Durante la época antigua y la del esclavismo se desconoció el principio de la dignidad humana, por tanto, se ignoraron todos los derechos humanos. El cambio en ese sentido, según la observación de Solís²⁵, provino de la influencia del cristianismo. Específicamente, ante el pensamiento de San Pablo, se proclama que no hay esclavos ni hombres libres, porque ante Cristo Jesús todos son hermanos. Los hombres, para el apóstol, son iguales, por lo que no son objetos ni pertenencias de otros, sino verdaderos ciudadanos, libres e iguales, hermanos por el Reino de Dios.

²⁰ ONU, *Declaración Universal de los Derechos humanos*. (Naciones Unidas, 1948). Última modificación el 2 de julio de 2020. https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Programas/Discapacidad/Declaracion_U_DH.pdf

²¹ Unión Interparlamentaria, *Derechos humanos*. (Unión Interparlamentaria, ONU, 2016), 13.

²² Unión Interparlamentaria, *Derechos humanos*.

²³ Bertha Solís, *Evolución de los Derechos humanos*. (Ciudad de México: UNAM, s.f.).

²⁴ Daniel Camacho, "El concepto de derechos humanos. El dilema del carácter de los derechos humanos". *Revista de Ciencias Sociales* 2, No. 152 (2016).

²⁵ Solís, *Evolución de los Derechos humanos*.

Esa idea sigue inspirando las relaciones entre los hombres, y la Iglesia se basaría en esos preceptos para unir al pueblo cristiano. Dicho de este modo, se podría tomar como la base filosófico-teológicas de los derechos humanos. En la Edad Media, figuras importantes promulgaron esas enseñanzas, de modo particular la idea de garantizar la dignidad humana y los derechos del hombre como hijo de Dios.

Esta idea de igualdad traería distintas consecuencias para el marco jurídico establecido, pues los derechos del hombre debían ser considerados como incondicionados, inviolables a cualquier organización social o política nacional y aún internacional.²⁶ Sin embargo, estaban sujetos a las posturas de sumisión y miedo frente a una figura con poder absoluto sobre la vida de los hombres y mujeres. La Iglesia con el principio de obediencia contribuyó también a institucionalizar esa cultura de sometimiento, con lo cual, finalmente, se restringieron los derechos del hombre.

Durante la Edad Media se confundieron los órdenes de lo natural y lo sobrenatural, lo eclesiástico y lo civil, lo humano y lo divino. En contraposición a esas doctrinas el orden natural debía transformarse, pues “todo hombre, simplemente por el hecho de serlo, sea o no cristiano, posee en cuanto tal un conjunto de derechos fundamentales, inherentes a su personalidad”.²⁷ Con esos pensamientos, la concepción medieval de los derechos humanos quedaba desplazada por la idea de poner al hombre como centro del universo.

Uno de los textos importantes relacionados con los derechos humanos se escribe en Inglaterra: la *Carta Magna*²⁸ de 1215. Los súbditos obligaron al rey Juan I a firmar ese documento donde se expresaban las garantías que debía ofrecer la monarquía, como el derecho de la Iglesia a la no intervención del gobierno; el derecho de los ciudadanos libres a poseer y heredar propiedades y evitar los impuestos excesivos; el derecho de las viudas con propiedades a decidir no volver a casarse; y se establecían principios de garantías legales e igualdad ante la ley; así como disposiciones que prohibían el soborno y la mala conducta de los funcionarios.

Sin lugar a dudas, en un momento donde aún no se hablaba de derechos humanos ya el ciudadano comenzaba a definir elementos básicos para una vida digna. Otro contexto donde se originó un texto anterior a los principios de los derechos humanos fue escrito en Suecia, donde en 1350 se establece el *Código* de Magnus Erikson.²⁹ Este estatuto obligaba al rey a “defender, amar y buscar la justicia y la verdad y reprimir toda iniquidad, falsedad e injusticia, conforme a derecho, en virtud de sus prerrogativas reales”.

²⁶ Jorge Adame Goddard, *Diccionario jurídico mexicano*. (Ciudad de México, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas -Porrúa-, 1991), 4.

²⁷ Solís, *Evolución de los derechos humanos*, 82.

²⁸ Stephen Langton, *Carta Magna*. (Londres, Inglaterra, 1215). La carta fue redactada por Stephen Langton, arzobispo de Canterbury, en nombre de Juan I de Inglaterra.

²⁹ Magnus II Eriksson, *El código de Magnus Eriksson*. (Suecia (1ra ed.), 1350).

Se establecía, como otra obligación del soberano, la lealtad y justicia para con sus ciudadanos, de manera que no privara a ninguno, pobre o rico, de su vida o de su integridad corporal sin un proceso judicial en debida forma, como lo prescriben el derecho y la justicia del país, y que tampoco privase a nadie de sus bienes si no conforme a derecho y por un proceso legal.³⁰

En 1505, se dicta la *Constitución Nuihlnovi*³¹ en Polonia. Ese documento establecía que la gente y las instituciones públicas constituyen parte de un Estado, por tanto, todo debe decidirse a partir de la decisión conjunta del Consejo y de los Diputados. Transcurridos 20 años se logra el acta de abolición de la servidumbre en Zúrich, que fue un paso relevante pues se entendía la importancia de la libertad de todos los hombres y la condición denigrante de la esclavitud.

Para el año 1537, el papa Pablo III dispuso el documento nombrado *Bula Sublimis Deus*³², en el cual el Sumo Pontífice defendía la libertad de los indios de los territorios conquistados por España. Otro documento vinculado al derecho de la libertad de religión se emitió en 1598, conocido como el *Edicto de Nantes*³³, con el objetivo de que pudiese coexistir la religión católica y protestante, con iguales derechos, en el marco de un Estado católico.

Un documento que también resulta relevante para esta tesis es la *Petition of Rights*³⁴ (*Petición de derechos*), que firmara el rey inglés Carlos I a petición del Parlamento. Integrado por once artículos, garantizaba principios de libertad política relacionados con los derechos del Parlamento, pero también libertades individuales, sobre todo referente a la seguridad del pueblo. Entre sus principales logros fue aprobar que no se recaudarían impuestos sin la aceptación del Parlamento; que se evitarían detenciones arbitrarias y se establecerían tribunales de excepción; que debía cumplirse con el derecho del acusado a un proceso legal, así como el respeto a las libertades y los derechos reconocidos por las leyes y los estatutos del reino.

En el siglo XVII estaban creadas las bases para establecer lo que sería recordado como la primera generación de los derechos humanos, denominados como derechos civiles y políticos. Se dan las condiciones debido al inicio de las rebeliones contra las monarquías. Es la época de la Ilustración y, aunque comenzó por Inglaterra, tales ideas se fueron extendiendo hasta países como Francia y Estados Unidos. En esta primera generación se atribuyen los derechos de la persona, tales como el derecho a la vida, la libertad, la seguridad, la no discriminación, la propiedad privada, la intimidad, al asilo político, a la libertad de religión y conciencia, expresión y asociación, locomoción, residencia y participación política.

³⁰ Solís, *Evolución de los derechos humanos*, 83.

³¹ *Constitución Nuihlnovi*. (Polonia (1ra ed.), 1505).

³² Pablo III, *Bula Sublimis Deus*. (1ra ed., 1537).

³³ Enrique IV, *Edicto de Nantes*. (Inglaterra (1ra ed.), 1598).

³⁴ Carlos I, *Petition of Rights*. (Inglaterra (1ra ed.), 1628).

De esa primera generación se debe mencionar el documento conocido como la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*,³⁵ que se escribiera en el contexto de la Revolución Francesa de 1789. El documento constituye un testigo importante del proceso que sustituyó la opresión por un modelo liberal de gobernación. Como consecuencia, los principios de derechos humanos que dicta influirían en el resto de los documentos vinculados al tema durante las siguientes épocas.

La Constitución francesa de 1791³⁶ incorporó en su texto las garantías establecidas en aquella declaración. Entre otras premisas, establece que todas las contribuciones serán repartidas por igual entre los ciudadanos, en proporción a sus facultades; que los mismos delitos serán penados con las mismas penas, sin distinción de persona.³⁷

Proclamaba la libertad de todo hombre para ir, permanecer, partir, sin poder ser arrestado o detenido, más que según las formas determinadas por la *Constitución*; la libertad de todo hombre de hablar, escribir, imprimir y publicar sus pensamientos, sin que sus escritos debieran ser sometidos a censura ni inspección antes de su publicación, y ejercer el culto religioso al que pertenece; la libertad a los ciudadanos para reunirse pacíficamente y sin armas, de conformidad con las leyes de policía; la libertad de dirigir, a las autoridades constituidas, peticiones firmadas individualmente.³⁸

Era el primer documento que hacía el intento por defender la dignidad del hombre, con independencia de la clase social a la que perteneciera, teniendo como principios la justicia, la igualdad y la libertad por encima de las estructuras sociales, los modos de producción y el marco jurídico. Sin embargo, no debe olvidarse que en ese documento no se reconocía el derecho de la mujer como ser humano y ciudadana, y esta constituye una de las principales críticas recibidas, pues con ello se dejaba fuera de los lineamientos a la mitad de la población francesa de la época.

Contemplando esta primera generación de los derechos humanos —y ante la incidencia de la Revolución Industrial, cuando comienzan a generarse prácticas de explotación de los obreros— se dan las condiciones para que se exijan derechos vinculados al tema del trabajo. Uno de los principales elementos filosóficos antecedentes de estas garantías radica en el denominado socialismo científico, con importantes figuras como Hegel y Feuerbach.

Esos filósofos alemanes no solo demandaban una reforma económica y social sino también la sustitución del sistema capitalista por el comunista, para acabar con la explotación del hombre por el hombre. Las ideas de esos pensadores se recogen en el

³⁵ Asamblea Nacional, *Declaración de los Derechos del hombre y del Ciudadano*. (París: Asamblea Nacional, 1789).

³⁶ Asamblea Nacional, *Constitución francesa de 1791*. (Paris, 1789).

³⁷ David Cienfuegos, *Historia de los derechos humanos. Apuntes y textos históricos*. (Guerrero: Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero, 2005), 53.

³⁸ Asamblea Nacional, *Constitución francesa de 1791*.

Manifiesto del Partido Comunista de 1848³⁹ y contribuyeron a formar, desde Londres, la Asociación Internacional de Trabajadores, que comenzaría a funcionar a partir del año 1864.

A fines del siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX emergen, en las legislaciones, los derechos sociales, es decir, los derechos de los trabajadores del campo y de la ciudad,⁴⁰ con lo cual se inaugura la segunda generación de derechos humanos, donde se intenta rectificar los derechos a la seguridad, derechos laborales, descanso, salud, educación y sindicalización.

Esa segunda generación de los derechos humanos alcanza su punto de auge después de la Segunda Guerra Mundial, con la elaboración de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948⁴¹ y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966,⁴² que recogen los denominados derechos económicos, sociales y culturales; entre ellos, el derecho a la alimentación, el derecho a la vivienda, y el derecho a la salud. Se introducen temas como la protección a la familia, maternidad, infancia, salud, educación, cultura, trabajo, descanso, aprovechamiento del tiempo libre, seguridad social entre otros.

Se establece el derecho al trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo; el derecho a fundar sindicatos, al descanso, al disfrute del tiempo libre, vacaciones pagadas; el derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure a la persona, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; el derecho a la educación, a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten; la protección a los derechos de autor.

De acuerdo con Altamirano,⁴³ la *Declaración Universal de Derechos Humanos* contribuyó a extender la idea de que la democracia es un principio básico universal, un pensamiento que sería replicado por no pocos Estados. En 2000, la Comisión Internacional de los Derechos Humanos recomendó una serie de importantes medidas legislativas, institucionales y prácticas para consolidar la democracia (Resolución 2000/47); que continuarían reformulándose hasta el 2002, donde se prescribe como elementos imprescindibles de la democracia el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales: libertad de asociación, libertad de expresión y de opinión, acceso al poder y su ejercicio de conformidad con el imperio de la ley; la celebración de elecciones periódicas, libres y justas por sufragio universal y por voto secreto como

³⁹ Marx, Karl, y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista de 1848*. (Londres (1ra ed.), 1848).

⁴⁰ Jesús Rodríguez. *Diccionario jurídico mexicano*. (México: Porrúa- UNAM, s.f.).

⁴¹ ONU, *Declaración Universal de los Derechos humanos*.

⁴² ONU, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. (1966).

⁴³ Gonzalo Altamirano, *Los derechos de cuarta generación. Un acercamiento*. (Cesop, 2017).

expresión de la voluntad de la población; un sistema pluralista de partidos y organizaciones políticas; la separación de poderes; la independencia del poder judicial; la transparencia y la responsabilidad en la administración pública; los medios de información libres, independientes y pluralistas.

Transcurrida la primera mitad del siglo XX, surgen necesidades por las condiciones de vida a nivel mundial, que generan mayor dependencia de unas naciones con respecto a otras. Las relaciones de cooperación internacional crecen y en otros casos se acentúan los conflictos, sobre todo porque se incrementa la vulnerabilidad socioeconómica de algunos grupos discriminados por edad, minorías étnicas o religiosas, así como países del Tercer Mundo. Se crean las circunstancias para lo que se conoce como la tercera generación de los derechos humanos, los derechos de la solidaridad.

En las dos últimas décadas del siglo pasado esos derechos fueron configurando un papel importante, y gracias a ellos se ha desarrollado el concepto de diálogo, el respeto y la conservación de la diversidad cultural, la protección del medio ambiente y la conservación del patrimonio cultural de la humanidad.

La internacionalización o globalización de las relaciones sociales y económicas crea la necesidad de establecer los principios y garantías de paz y cooperación mundial; así como el principio relacionado con el tema de la calidad de vida, en el cual se incluyen el uso de los avances de las ciencias y la tecnología, la solución de los problemas alimenticios, demográficos, educativos y ecológicos; la solución de los problemas del medio ambiente, los derechos del consumidor; un desarrollo que permita una vida digna y el libre desarrollo de la personalidad.

Según Altamirano,⁴⁴ se crean las condiciones para reivindicar los derechos a la paz y a una justicia internacional, a poder intervenir desde instituciones de carácter supranacional en los conflictos armados locales. Fue necesario crear organismos para proteger a los seres humanos ante la represión de los dictadores, restringir el derecho a la inmunidad diplomática para determinados delitos, y conceder el derecho a crear un tribunal internacional que actúe de oficio en los casos de genocidio y crímenes contra la humanidad. También en ese ámbito se menciona la necesidad de asumir un modelo de desarrollo que proteja al medio ambiente, así como el patrimonio cultural de la humanidad, que supere la idea de tolerancia, haciendo de la diferencia una ventaja y no un inconveniente.

La última generación de los derechos humanos se vive a raíz de la Revolución Tecnológica que ha abierto unos vastos frentes de vida y comunicación que facilitan la vida de los seres humanos, pero que no están exentos también de ser vulnerados, creándose formas de vulnerar los derechos humanos. Es por ello por lo que desde el punto de vista jurídico, social y político los diferentes pueblos han tenido que crear mecanismos

⁴⁴ Altamirano, *Los derechos humanos de cuarta generación*.

de protección del ciudadano, partiendo de la necesidad de garantizar el acceso seguro a las tecnologías de la información y la comunicación a todos los ciudadanos.

En esta época reciente también es importante hacer mención del derecho al medio ambiente sano, que ha tenido que ser reclamado debido a la contaminación y el daño al planeta ocasionado por los seres humanos, efecto invernadero, contaminación constante de ríos y mares, erradicación de la flora y la fauna, los vertidos nucleares. Por tanto, el tema del medio ambiente ahora pasa a tener relación con el asunto del desarrollo humano y, en ese sentido, los Estados deberían asumir un mayor compromiso de preservar el derecho a la vida y a la salud.

Varios documentos expresan el llamado mundial para preservar la especie humana, como un derecho humano vinculado al asunto medioambiental: la *Declaración sobre Medio Ambiente Humano de Naciones Unidas (Declaración de Estocolmo, 1972)*, la *Declaración de La Haya (1989)* y la *Declaración sobre Ambiente y Desarrollo, de Naciones Unidas (Río de Janeiro, 1992)*.

De manera general, esos instrumentos plantean principios vinculados a los derechos de las personas con relación a las tecnologías, como es mantener los derechos vinculados con la libertad de expresión, el acceso a la educación y el derecho a estar conectados libre y universalmente a las redes telemáticas. De igual forma, y a tono con las relaciones establecidas en la sociedad de conocimiento, se hace referencia a la importancia de la difusión de información, es decir, el conocimiento informado contribuye al desarrollo de los procesos humanos⁴⁵.

Con este recorrido histórico puede llegarse a la conclusión de que la historia y concepción de los derechos humanos ha dependido de los factores estructurales de cada época, en la que fueron surgiendo diferentes necesidades de proteger la vida humana frente a los órganos del Estado y, sobre todo, los del poder. Así mismo ayuda a comprender por qué tardó tanto en reconocerse el derecho a la vida digna de la mujer que, como ser humano y social (al igual que el hombre), nace libre e igual en dignidad y derechos.

1.3. Los derechos de la mujer a través del tiempo

El modelo patriarcal⁴⁶ ha dominado la estructura social y, aún hoy, está fuertemente vigente. Este modelo ya se hacía presente desde la antigüedad, las mujeres eran inferiores

⁴⁵ Altamirano, *Los derechos humanos de la cuarta generación*.

⁴⁶ En el libro *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, la Dra. Olga Consuelo Vélez dice que “Patriarcado literalmente significa “gobierno del padre”. Y se lo ha asumido en el tiempo como un modelo de “organización social en la que el poder (de dominación) está siempre en manos de los varones”. Así podemos decir que patriarcado es un estilo piramidal de vida en la que el varón

a los hombres. Este tipo de relación establecida entre ambos sexos perduró, y se ha difundido como una supremacía natural del hombre sobre la mujer en las distintas realidades sociales.

Sin embargo, también la historia ha heredado varias publicaciones en las que ya se defendía la calidad de vida de la mujer. Fueron apareciendo textos en las que se introducía una visión distinta, de complementariedad entre los sexos, que en el ámbito teórico fue representada por autoras como Hildegarda de Bingen (siglo XII) y Heralda de Hohenbourg y; en la práctica, por las iniciativas de mujeres como Leonor de Aquitania (1122-1204), reina de Francia y de Inglaterra, quien se alistó para participar en la Segunda Cruzada. Así pues, hasta entonces, las declaraciones en favor de los derechos de las mujeres no estaban ni patentizadas ni manifiestas, pero esos pequeños pasos contenían ya las bases del feminismo⁴⁷ como movimiento social. Fue la literatura quizás la primera plataforma de debate de las garantías que debían atribuirse a la mujer con relación a sus prácticas.

Sin embargo, ante la publicación de textos de orientación feminista⁴⁸ surgieron otros que defendían el orden patriarcal y que se oponían a la instrucción de las mujeres, supuestamente teniendo en cuenta el poder del conocimiento para la libertad de las personas. Unos de los que recuerda la historia es el del escritor, filósofo y teólogo Gil de Roma (1247-1316), muy influido por la visión aristotélica del mundo y también por Santo Tomás de Aquino, quien alegaba:

No permito que las mujeres enseñen por cuatro razones: la primera es su falta de inteligencia, que tienen en menor medida que los varones; la segunda es la sujeción a que están sometidas; la tercera es el hecho de que, si ellas predicaran, su apariencia provocaría lujuria; y la cuarta es a causa del recuerdo de la primera mujer, quien... enseñó sólo una vez, y eso bastó para poner el mundo del revés⁴⁹.

Otro texto que manifiesta las doctrinas de la sociedad patriarcal sería el del humanista Juan Luis Vives (1492-1540) quien, en su libro *La formación de la mujer*

ejerce la autoridad, en el que existe un ejercicio de poder dispar, un estilo que oprime, que agudiza las diferencias. Para el movimiento feminista, dice la Dra. Consuelo Vélez, patriarcado significa un concepto de lucha en contra de la violencia ejercida sobre las mujeres, la opresión, los prejuicios, la explotación, la imposición que viene de fuera, la marginación de la mujer. Revisar a Olga Consuelo Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018).

⁴⁷ Feminismo: Movimiento social y político devenido de la toma de conciencia de las mujeres sobre la opresión que han sufrido por imposición del patriarcado, así como de las consecuencias de esta dominación, lo cual, las moviliza hacia la acción para la liberación, que implica la transformación de las estructuras sociales en las cuales se manifiesta el fenómeno.

⁴⁸ Feminista: que asume los preceptos y posturas del Feminismo. La Dra. Consuelo refiere que el término feminista incluye a hombres y mujeres que creen, tanto en la exigencia de reestablecer a las mujeres como sujetos de pleno derecho en todos los ámbitos de la existencia como en la intrínseca equivalencia de mujeres y hombres en cuanto personas constitutivas de la humanidad, dada en diferencia modal; junto con ello, busca crear las condiciones reales, actitudes sociales y estructuras sociopolíticas que revelen, sostengan y preserven ambos aspectos. Revisar a Olga Consuelo Vélez. *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018)

⁴⁹ Gil De Roma, *Rehermann*. (2012), 26.

cristiana,⁵⁰ expresa cuestiones discriminatorias y a la vez conservadoras acerca de cómo debían comportarse las mujeres y qué clase de educación debían recibir:

La mujer debe aprender para ella sola o, a lo sumo, para sus hijos, mientras son todavía pequeños (...), porque no es adecuado que una mujer esté al frente de una escuela, ni que trabaje entre hombres o hable con ellos (...), no sea que, después de aceptar una falsa opinión sobre un tema, la transmita a los oyentes con la autoridad propia del docente y arrastre a los demás fácilmente a su propio error.⁵¹

De igual manera, encontramos otros textos masculinos que comienzan a defender el rol social de la mujer ante la visible injusticia y desigualdad a la que estaban sometidas, mostrando una incomodidad; este es el caso del filósofo francés François Poulain (1647-1723), quien sería el primero en establecer la *igualdad* como categoría filosófica, al criticar, entre otros aspectos, el desfavorecido lugar en el que se encontraba la mujer respecto al acceso al conocimiento. De acuerdo con Pilar Albertini,⁵² para Poulain el cerebro no tiene sexo, el conocimiento y la educación debían ser accesibles a todos por igual. Por tal razón, todo individuo puede participar en la vida pública. El autor propuso un discurso donde la igualdad era, además de natural, un concepto cultural, social y político crítico.⁵³ Estos y otros planteamientos los propuso mediante la utilización del método de Descartes, sosteniendo que la diferencia entre hombres y mujeres era, en realidad, desigualdad, y que esta se basaba en intereses opresivos y prejuicios inaceptables.⁵⁴

La desigualdad persistente entre mujeres y hombres tiene una larga historia. En efecto, independientemente de los logros obtenidos en el aspecto de la participación social y la garantía de los derechos humanos, aún se manifiestan relaciones de subordinación de la mujer con respecto al hombre en los diferentes entornos en los cuales participa: la familia, la escuela, las leyes, el modelo sexual, las prácticas sociales, las relaciones personales, la subjetividad, la economía, las instituciones representativas, entre otras. Este apartado es solo una breve aproximación a esta realidad, no pretende abordar en su totalidad los problemas de la mujer en nuestro tiempo. Algunos datos ofrecidos por ONU Mujeres y otros organismos pueden ser consultados para constatar esta cuestión

La participación política plena, por ejemplo, ha sido uno de los principales pedidos de las mujeres durante siglos, como medio para garantizar el resto de sus derechos como

⁵⁰ Juan Luis Vives, *La formación de la mujer cristiana*. (1ra Ed., 1523).

⁵¹ Vives, *La formación de la mujer cristiana*, 64.

⁵² Pilar Albertini, *Semblanza de Simonne de Beauvoir a 100 años de su nacimiento*. (Campus Montecillo, 2008).

⁵³ Daniel Cazés, “Obras feministas de Francois Poulain de la Barre”. En *Estudio preliminar*, comp. Daniel Cazés y María Haydeé García (México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM, 2007).

⁵⁴ ONU, *La mujer y el derecho a una vivienda adecuada* (Ginebra: Naciones Unidas, 2012). Véase también, ONU-Mujeres y ACNUDH, *Realizing Women's Rights to Land and Other Productive Resources*. (2013) y a José María Duarte y José Baltazar. “Igualdad, Equidad de Género y Feminismo, una mirada histórica a la conquista de los derechos de las mujeres”. *Revista CS*, No. 8 (2016).

actor social. Sin embargo, ONU Mujeres ha reconocido que “el liderazgo y la participación política de las mujeres están en peligro, tanto en el ámbito local como mundial”.⁵⁵

Contra el derecho a la participación política de la mujer atentan aspectos como la ausencia de elecciones libres, las violaciones de la libertad de expresión o la inseguridad (que suele afectar mucho más a las mujeres). En la nominación de mujeres para ocupar cargos públicos o gubernamentales resulta evidente la discriminación, pues hasta hoy persisten los estereotipos y creencias machistas que intentan disminuir las capacidades reales de las mujeres en puestos de participación política y en la toma de decisiones.

Las mujeres también demoran más en obtener aquellas redes de influencia que facilitan su participación, por lo que el modelo de liderazgo imperante sigue siendo el de la masculinidad tradicional; de manera que, siendo este el escenario, la defensa de los derechos femeninos en las instituciones gubernamentales tiende a ser un debate entre pocos participantes.

Otro aspecto en el que se evidencia una realidad compleja es en el acceso de las niñas al sistema educativo y la diferencia de sus resultados escolares respecto a los de los niños. Según la UNESCO, 16 millones de niñas nunca acudirá a la escuela; y las mujeres representan dos tercios de los 750 millones de adultos que carecen de conocimientos básicos de alfabetización. En la actualidad, el 80% de las mujeres sabe leer, pero la cifra resulta menor con respecto a los hombres, que alcanzan un 89%; la situación se agrava en los países pobres donde apenas el 51% sabe leer y escribir.⁵⁶ Y solo el 30% de los investigadores en ciencias resultan mujeres, pues muchas, aunque logran acceder a la universidad, no la terminan.

“Junto con otros derechos, el derecho al trabajo y la seguridad social está íntimamente unido al derecho a un nivel de vida adecuado y la mejora continua de las condiciones de vida de la persona y su familia”,⁵⁷ afirma un texto oficial de la ONU. Pero este es uno de los acuerdos más violentados a nivel mundial pues, según un informe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), hasta la actualidad las mujeres enfrentan limitaciones en el ejercicio profesional.

En el campo de lo laboral persisten iguales tropiezos, ya que las mujeres siguen siendo encasilladas en los puestos de trabajo tradicionalmente atribuidos a ellas. La incorporación en las carreras y puestos de trabajo que se vinculan con tareas feminizadas (como la educación, la gestión de recursos humanos, el comercio) es muy superior con respecto a su representatividad en otras esferas de producción industrial o tecnológica. Asimismo, el mayor número de mujeres se concentran en puestos de servicio doméstico

⁵⁵ ONU Mujeres. “Liderazgo y participación política”. Última modificación el 13 de enero de 2018, <http://www.unwomen.org/es/what-we-do/leadership-and-political-participation>, 1.

⁵⁶ Mishelle Mitchel. “Opinión: Las niñas olvidadas”. Última modificación el 12 de noviembre de 2017, <https://culturizando.com/las-ninas-olvidadas>

⁵⁷ UN, *Woman's rights are human rights*. (New York: UN Human Rights, 2014), 34.

o en la agricultura, que se posicionan como la fuente más importante de empleo para las mujeres en los países de bajos ingresos y de ingresos medios bajos,⁵⁸ y se sabe que en estos sectores acceden a una menor remuneración y seguridad social.

Aunque ocupen puestos laborales importantes, pueden establecerse diferencias salariales entre hombres y mujeres; hay áreas *predestinadas* para las figuras masculinas y en las cuales ellas no tienen cabida. La visión doméstica que tradicionalmente asume el rol social de las mujeres hace que generalmente sean estas las encargadas del cuidado de los hijos; otras mujeres trabajan en condiciones deplorables y escasamente remuneradas; el acoso y la inseguridad laboral constituyen otros de los obstáculos que hasta la actualidad pesan sobre las posibilidades reales del desarrollo en el grupo femenino.

Las brechas con respecto al desempeño profesional masculino se acentúan debido a fenómenos como el acoso sexual o la discriminación, entendido como los hechos de denigración o marginación de una persona por el solo hecho de su condición físico-sexual. La situación de la salud sexual y reproductiva de las mujeres continúa siendo un tema difícil, a pesar de los convenios y documentos internacionales sobre los derechos de las mujeres. En el contexto mundial, cada vez los servicios sanitarios resultan más costosos, por tal motivo, aunque exista una atención pública destinada a la población en general, hay servicios muy específicos que requieren las mujeres y a los cuales no pueden acceder las familias pobres; de ahí que recurrentemente las complicaciones durante el embarazo y el parto resulten una de las principales causas de su mortalidad.

La salud de las mujeres está mediada por otras circunstancias que los acuerdos mundiales han tratado de garantizar como derecho. Es el caso del acceso a la alimentación, al agua y al saneamiento, en aras de lograr una adecuada nutrición. Sin embargo, existen regiones del mundo donde satisfacer estas necesidades resulta todavía una realidad muy precaria, lo cual condiciona el futuro de las mujeres, pues el no acceso a esos recursos coarta el potencial intelectual y la capacidad de una maternidad saludable. Otro tema preocupante es el embarazo adolescente:

En América Latina y el Caribe se registra la segunda tasa más alta de embarazos adolescentes del mundo. Un promedio de 38% de las mujeres de la región se embarazan antes de cumplir los 20 años, con respecto a la manifestación de este fenómeno en la República del Ecuador, los estudios realizados permiten aseverar que la tasa de fecundidad en las adolescentes se ha elevado significativamente.⁵⁹

Junto con este problema vienen otros que agravan el cuadro de la mujer: la pobreza, la marginalidad, los casos de matrimonios precoces, atentan contra la salud psico-emocional y reproductiva de las mujeres.

⁵⁸ OIT, *Las mujeres en el trabajo. Tendencias de 2016*. (OIT, 2016), 6.

⁵⁹ Ana María Pasos, Vanessa Delgado y Aida Castro, “Estrategia para disminuir las incidencias del riesgo en embarazadas adolescentes atendidas en el hospital Martín Icaza”, *Revista de la Facultad de Cultura Física de la Universidad de Granma* 14, No. 46, 2.

Esta realidad desatiende uno de los principales acuerdos que expone en su discurso el Relator Especial de la ONU: “preservar el consentimiento libre e informado en condiciones de igualdad para todos y sin excepciones, a través del marco jurídico y los mecanismos judiciales y administrativos, por ejemplo, con políticas y prácticas para proteger contra los malos tratos”.⁶⁰

La tenencia de tierras y vivienda constituye otro de los aspectos en los cuales se ha limitado el rol de la mujer, fundamentalmente debido a las prácticas culturales y conceptos tradicionalistas que prevalecen hasta la actualidad en la sociedad, cuando generalmente es el hombre quien tiene las posibilidades de adquisición de propiedades. Esas prácticas suelen existir paralelamente a las leyes escritas. Según la investigación de Duarte y Baltazar, la interpretación de las leyes suele favorecer la actitud destacada de padres, esposos y hermanos por encima de las mujeres de la familia.⁶¹

El sesgo de género⁶² en la administración pública también hace que las mujeres queden excluidas de la toma de decisiones sobre políticas y programas relativos a la vivienda y las tierras. Las mujeres que sufren múltiples formas de discriminación, por ejemplo, las mujeres de edad avanzada, con discapacidad, con VIH/SIDA o las que pertenecen a comunidades minoritarias o grupos indígenas, afrontan obstáculos adicionales para acceder a la tierra y la propiedad.⁶³

Estas limitaciones materiales hacen que la dignidad plena de las mujeres resulte un fenómeno difícil de alcanzar, sobre todo en los países en desarrollo. La dependencia de la mujer hacia el hombre se multiplica y aumentan las condiciones de subordinación, sobre todo en aquellas que crecen sin educación, en áreas rurales y en estado de pobreza.

La seguridad de la mujer suele ser violentada sin importar su condición o clase social, edad, raza o religión. Aproximadamente el 35% de las mujeres de todo el mundo han sufrido violencia física y/o sexual,⁶⁴ hasta de su propia pareja. Esto, a su vez, genera

⁶⁰ UN, *Woman's rights are human rights*, 45.

⁶¹ Duarte y Baltazar, *Igualdad, Equidad de Género y Feminismo*.

⁶² Este es otro concepto que ha creado una resistencia en la opinión pública y de modo particular en la Iglesia, porque se ha ampliado el concepto a campos que identifican también a quienes optan desde su género, por el contrario. En efecto, nos dice la Dra Consuelo Vélez, en su libro *Cristología y mujer*, que la diferencia sexual no es meramente un hecho anatómico, pues la construcción e interpretación de la diferencia anatómica es ella misma un proceso histórico y social. De lo que entiendo, la definición sexual nace con la persona, pero el género se lo construye en el tiempo, y es de aspirar que, la educación, las relaciones humanas, los ambientes culturales, ayuden a que la identidad de género se dé en el tiempo. Revisar a Olga Consuelo Vélez. *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018). Por su parte, la OMS dice que “Género se refiere a los roles socialmente construidos, los comportamientos, actividades y atributos que una sociedad dada considera apropiados para los hombres y las mujeres. Masculino y femenino son categorías de género”. Revisar OMS, “Género”. Última modificación el 20 de julio de 2018), <https://www.who.int/home/gender>, 1.

⁶³ Duarte y Baltazar, *Igualdad, Equidad de Género y Feminismo*, 54.

⁶⁴ ONU *Mujeres*. “Hechos y cifras: Acabar con la violencia contra mujeres y niñas”. Última modificación el 12 de noviembre de 2018, <http://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>

otros males como el aborto, la depresión, la discapacidad. Según el “Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer”,⁶⁵ entre los principales subgrupos vulnerados se encuentran las mujeres con discapacidad o las migrantes, pero ningún ámbito escapa a este fenómeno:

En un estudio realizado por la Unión Interparlamentaria en 39 países de cinco regiones, el 82% de las parlamentarias encuestadas declararon haber experimentado alguna forma de violencia psicológica (la más frecuente en todo el mundo) durante su mandato.⁶⁶

Si bien las organizaciones internacionales intentan hacer cumplir cada documento que establece el marco legal en el que deben vivir las mujeres en las naciones, no todos los sistemas judiciales de los Estados prestan oído a la gravedad del irrespeto a los derechos de la mujer, y son estas mismas quienes muchas veces desconocen sus garantías sociales e institucionales. De manera que el acceso a la justicia no es solo un compromiso social y estatal, sino también individual.

En todo caso, hay un largo camino que recorrer, y es de esperar que los Estados, las sociedades, la Iglesia y otras instituciones sigan acompañando decididamente la defensa de los derechos de la mujer y, con ella, una apertura de estos procesos: de promover actitudes de independencia, a una activa interdependencia.

La situación actual de la mujer explica por qué las luchas feministas no constituyen un proceso acabado, sino que se reinventan en cada contexto, como movimiento social, teniendo en cuenta que confrontan realidades adversas en las diferentes sociedades.

En las páginas siguientes se quiere prestar atención a este doloroso camino del posicionamiento de la dignidad de la mujer, hasta el reconocimiento de sus derechos. Hay nombres de mujeres que, con su literatura y su práctica, sentaron las bases para encaminar el movimiento feminista; se hicieron presentes en diferentes momentos de la historia con ideales y principios humanistas, para destacar la figura de la mujer en la sociedad, y con ello demostrar su capacidad transformadora. En este avance se hace irrenunciable referir las luchas de las mujeres en su contexto histórico.

1.4. Aproximación histórica a las luchas feministas: presencia activa y transformante de la mujer en la sociedad

La presencia de la mujer en la historia y, por ende, en la sociedad (así como en la Iglesia), ha tenido que pasar por varias etapas, muchas de ellas fatigosas, marcadas incluso por la

⁶⁵ ONU, *Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer* (2011).

⁶⁶ ONU *Mujeres, Hechos y cifras*, 1.

violencia y la muerte. El orden tradicional no ha reconocido la importancia que tiene la presencia de la mujer, por el simple hecho de serlo.

El feminismo como movimiento social constituye un proceso que es posible dividir en etapas o en las llamadas *olas del feminismo*, desde las cuales evolucionaron las ideas, actividades, pensamientos y corrientes vinculados al ser mujer y el rol que le corresponde dentro de la sociedad. El feminismo surge de la necesidad de transformar las relaciones de poder entre hombres y mujeres, y se fundamenta en la crítica al modelo de sociedad patriarcal.

Pero ¿cómo y de dónde se generó ese movimiento? Hubo un periodo previo al comienzo de las manifestaciones de las primeras feministas que se conoce como la *querrela de las mujeres*, que se desarrolló a lo largo de los siglos XV al XVIII, y que sentó las bases del feminismo como movimiento social y académico.

Norma Blázquez constata que en la Edad Media predominaba un modelo social muy masculino,⁶⁷ fundamentado en las élites políticas, económicas y eclesiásticas, que consideraban que el saber que las mujeres tenían (especialmente en términos de sexualidad y reproducción) representaba una amenaza.⁶⁸ La mujer acomodada fue sumida en las labores del hogar y la educación de los hijos; fuera de ese contexto “privilegiado”, las demás mujeres se encontraban en las peores condiciones sociales, sobre todo las campesinas que, además de dedicarse a las actividades domésticas, debían encargarse de la agricultura, pues el hombre, por lo general, marchaba a la guerra.

La presencia de la veneciana Christine de Pizan (1364-1430) demostró la capacidad activa y transformante de la mujer en la sociedad. Radicada tempranamente en Francia, junto a su familia, fue una de las poetisas y humanistas que más criticó en su época el abandono al que estaban sometidas las mujeres, lo cual le valió ser considerada como la primera feminista de la historia. En su obra más radical, *La ciudad de las damas*,⁶⁹ la autora expone su certeza acerca del virtuosismo femenino en cualquiera de las dimensiones de la sociedad, y realiza una especie de reclamo sobre las desniveladas condiciones de vida y oportunidades otorgadas a las mujeres.

Este texto constituye un testimonio novedoso de los antecedentes del feminismo en la Europa del siglo XV,⁷⁰ si se tiene en consideración que, en el contexto medieval — marcado por el régimen patriarcal y el mando de la Iglesia—, De Pizan fue capaz de contraponerse al ideal de la inferioridad de la mujer, así como de resaltar la importancia de la unidad entre mujeres para construir una comunidad fortalecida, basada en tres

⁶⁷ Norma Blázquez, “El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia”. (Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011).

⁶⁸ Duarte y Baltazar, *Igualdad, Equidad de Género y Feminismo*.

⁶⁹ Christine de Pizan, *La ciudad de las damas*. (España: Ediciones Siruela (2da Ed.), 2001).

⁷⁰ María Lara. “La emancipación de la mujer en la obra de Christine de Pizan”. (Tesis de Licenciatura, Universidad a Distancia de Madrid, 2014).

virtudes que plantean la igualdad como principio humano: la razón, el derecho y la justicia.

La célebre escritora destaca, además, la necesidad del acceso a la ilustración para las mujeres tanto como para los hombres, pues consideraba que la falta de educación constituía el principio de la desigualdad: “Si la costumbre fuera mandar a las niñas a la escuela y enseñarles las ciencias con método, como se hace con los niños, aprenderían y entenderían las dificultades y sutilezas de todas las artes y ciencias tan bien como ellos”.⁷¹ La lucha por sus derechos y por defender sus competencias e intereses la convierten en un referente transformador para las mujeres, sobre todo porque aparece mucho tiempo antes de que el movimiento feminista propiamente dicho tomase fuerza.

En el siglo XV, como un caso excepcional, destaca la presencia de la heroína Juana de Arco (1412-1431) quien, en 1428, con solo 17 años, encabezó el ejército real francés y convenció al rey Carlos VII de expulsar a los ingleses de Francia. Más tarde sería condenada por brujería y hechicería, y quemada en la hoguera cuando un tribunal eclesiástico argumentó que las voces que la llamaban a destacarse entre los hombres provenían del diablo, un argumento común en esa época.

Uno de los roles en los cuales se sumergió la mujer fue en el de vivir como monja, pues estos grupos religiosos contaban con ciertas libertades (como el acceso a bibliografía destinadas a personas selectas). Fuera del contexto de los monasterios, la Iglesia impedía la ilustración de la mujer y las que hacían uso de sus conocimientos sobre anatomía, botánica, sexualidad y reproducción, generalmente eran consideradas brujas y destinadas a la hoguera.

La francesa María de Gournay (1565-1645) participó también del movimiento la *querrela de las mujeres* con su texto *Agravio de damas*⁷², en el cual secundaba las ideas de Pizan:

Feliz tú, lector, si no perteneces a ese sexo al que se niegan todos los bienes al privarle de libertad, de la misma manera que se le niegan también las virtudes, apartándolo de los cargos, los oficios y funciones públicas, en una palabra, excluyéndolo del poder en cuya moderación se forman la mayor parte de las virtudes; para concederle como única felicidad, como virtudes soberanas y únicas, la ignorancia, la servidumbre y la facultad de hacer el tonto si este juego le place. Feliz también el que puede ser sabio sin crimen: tu condición de hombre te concede, por la misma razón que se les priva a las mujeres, cualquier acción de alto destino, cualquier juicio sublime y cualquier discurso de exquisita especulación.⁷³

Los textos de este tiempo expresan la opresión a la que eran sometidas las mujeres y, como hecho histórico significó lastimosamente una derrota para el movimiento

⁷¹ De Pizan, *La ciudad de las damas*, 119.

⁷² María de Gournay, *Agravio de damas* (1626).

⁷³ De Gournay, *Agravio de damas*, 1.

feminista que recién emergía, pues la sociedad no estaba preparada para reconocer un papel activo por parte de las mujeres. Estos ideales quedaron en el olvido gracias a la fuerte influencia de la cultura patriarcal, hasta la Revolución Francesa (en la segunda mitad del siglo XVIII) cuando comenzaron a materializarse nuevamente movimientos a favor de los derechos de las mujeres.

En efecto, hasta el siglo XVIII, la participación de las mujeres en los espacios públicos era escasa. Solo algunas, que lograban acceder a la educación porque procedían de familias nobles y adineradas, se atrevieron a “reflexionar sobre la condición de las mujeres y las razones que se aducían para justificar su inferioridad, se rebelaron contra esas ideas y opiniones y simplemente escribieron”.⁷⁴ Aparecen así las primeras mujeres que reflexionan sobre su propia situación y expresan su inconformidad, exigiendo que se las eduque como un aspecto imprescindible para su desarrollo.

En el siguiente apartado se realiza una descripción de los sucesos históricos que dieron lugar a las denominadas tres olas del feminismo: la primera ola, en el siglo XVIII; la segunda ola, en el siglo XIX y principios del siglo XX; y la tercera ola, a fines del siglo XX y hasta la actualidad.

1.4.1. Primera ola de luchas feministas: los primeros pasos

El feminismo ha sido definido como la lucha por la transformación de los modelos de relación y falta de participación que se han establecido entre ambos sexos, donde las mujeres logran su liberación, se les reconoce por sus capacidades y derechos, previamente reservados a los hombres. De acuerdo con Susana Gamba, es también “un sistema de ideas que, a partir del estudio y análisis de la condición de la mujer en todos los órdenes —familia, educación, política, trabajo—, pretende transformar las relaciones basadas en la asimetría y opresión sexual, mediante una acción movilizadora”.⁷⁵

Esto comenzó a consolidarse en el contexto de la Revolución Francesa. La segunda mitad del siglo XVIII mostraba un contexto propicio para que las mujeres reivindicaran sus derechos civiles, sociales y políticos. La *Declaración de los Derechos Universales de Igualdad y de Libertad*, promovida por el suceso histórico originado en Francia y durante la Ilustración, complementaba esa toma de conciencia.

El hambre y la miseria invadían al pueblo francés y fueron las mujeres quienes, en respuesta a esa situación, protagonizaron lo que sería conocido como la Marcha de Versalles, en octubre de 1789. Las damas se dirigieron a la Asamblea Nacional

⁷⁴ Carmen Suárez, *El feminismo atraviesa la historia o cómo ha sido la lucha de las mujeres*. (Instituto Asturiano de la Mujer, 2014), 15.

⁷⁵ Gamba, Susana. “Feminismo: historia y corrientes”. *Mujeres en red. El periódico feminista* (2008), <https://www.te.gob.mx/genero/media/pdf/de3d6e5ea68e124.pdf>, 2.

denunciando la injusticia y la escasez ocasionadas por la “aristocracia masculina”, y pidiendo la abolición de los privilegios del sexo masculino. A su marcha se fueron uniendo otros grupos poblacionales y permanecieron en las afueras del palacio hasta escuchar las enmiendas del rey.

Los actos de violencia de los manifestantes llegaron hasta las habitaciones reales, haciendo que el monarca cediera ante las exigencias de los reclamantes. El hecho histórico cambió la historia de Europa para siempre, pero no trajo ninguna mejora para la vida ni los derechos de las mujeres. Finalmente, los tres principios de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa, a los cuales se hizo referencia en apartados anteriores, solo se exponían con relación a los hombres.

La francesa Olimpia de Gouges (1745-1793) sería la primera en identificar las deficiencias de la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*. En respuesta a ello, elaboró la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*,⁷⁶ convirtiéndose este en uno de los primeros documentos que evidenció la necesidad de un trato digno, distinto, y el reconocimiento de la libertad de la mujer.

Con este documento la autora demandaba un trato igualitario de la ley cuando en cada lugar donde se pusiera *hombre* debía estar también *mujer*.⁷⁷ En su Artículo 1 plantea: “La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales no pueden estar basadas más que en la utilidad común.”⁷⁸ A partir de esa sentencia la escritora pone en un mismo nivel a las mujeres en todos los contextos públicos y privados, “entre estos el derecho al voto, a ejercer cargos en el gobierno, a hablar en público sobre asuntos políticos, a la propiedad privada, a la participación en el ejército, a tener igualdad de poder en la familia y en la iglesia, así como a la educación”.⁷⁹

La escritora exponía en este documento la ambigüedad en el término *hombre*, ambigüedad asumida por la práctica social y que manifestaba los escasos derechos que se le atribuían a la mujer. De Gouges pretendía que cada derecho ganado y ejercido por el hombre fuese también aplicado a la mujer. Otro de los artículos de la declaración afirmaba lo siguiente:

Artículo VI: La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las ciudadanas y ciudadanos deben contribuir personalmente o por medio de sus representantes, a su formación. Debe ser esta la misma para todos; todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, siendo iguales ante sus ojos, deben ser igualmente aptos para todas las

⁷⁶ De Gouges, Olimpia. *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. (1789), <https://gallica.bnf.fr/essentiels/anthologie/declaration-droits-femme-citoyenne-0>.

⁷⁷ De Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1.

⁷⁸ La femme nait libre et demeure égale à l'homme en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune, fragmento de De Gouges, *Déclaration des droits*, 1.

⁷⁹ Alicia Puleo. “Filosofía, género y pensamiento crítico”. (Tesis de Licenciatura, Universidad de Valladolid, 2000).

dignidades, puestos y empleos públicos, según sus capacidades, y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos.⁸⁰

Si bien la autora retoma el tema de la lucha por los derechos de la mujer, la novedad y el principal aporte es visualizarlos como parte de un instrumento legal como lo es la *Declaración...*, una plataforma para legitimar un debate poco escuchado en el ámbito social y político.

Así, la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* constituye un desafío no solo para los grupos de intelectuales sino también entre las obreras, que luchaban por la igualdad. Asimismo, visualiza otros temas que estaban fuera de las inquietudes anteriormente expresadas, como el derecho a la libre expresión, a la autonomía, a la justicia:

Artículo X: Nadie debe ser molestado por sus opiniones, aún las más fundamentales; la mujer tiene derecho a subir al cadalso; debe tener igualmente el de subir a la tribuna siempre que sus manifestaciones no perturben el orden público establecido por la ley.

Artículo XI: La libre comunicación de pensamientos y opiniones es uno de los derechos más preciados de la mujer, puesto que esta libertad garantiza la legitimidad de los padres con respecto a los hijos. Toda ciudadana puede, decir libremente: “Yo soy madre de un hijo que os pertenece”, sin que un prejuicio bárbaro la obligue a disimular la verdad; salvo en los casos en que tenga que responder del abuso de esta libertad, en los casos determinados por la ley.⁸¹

Olimpia De Gouges sufrió la muerte en la guillotina y sus ideas no tuvieron incidencia en los cambios que demandaba en la vida práctica. En esa coyuntura de fanatismo, ignorancia y prejuicios, no estaban preparados para asumir estos lenguajes, y quedaron en el tiempo, como semillas sembradas. En cambio, hicieron que pensamientos contrarios como los de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ejercieran gran influencia en las ideas y políticas de los siglos XIX y XX.

⁸⁰ La loi doit être l'expression de la volonté générale: toutes les citoyennes et citoyens doivent concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation; elle doit être la même pour tous; toutes les citoyennes et citoyens étant égaux à ses yeux doivent être également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités, et sans autres distinctions que celles de leurs vertus et de leurs talents; fragmento de De Gouges, *Déclaration des droits*, 2:.

⁸¹ De Gouges, *Déclaration des droits*, 2:

Article 10 Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même fondamentales ; la femme a le droit de monter sur l'échafaud, elle doit également avoir celui de monter à la tribune, pourvu que ses manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la loi.

Article 11 La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de la femme, puisque cette liberté assure la légitimité des pères envers leurs enfants. Toute citoyenne peut donc dire librement: je suis mère d'un enfant qui vous appartient, sans qu'un préjugé barbare la force à dissimuler la vérité; sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans des cas déterminés par la loi)

Con este texto puede decirse que se inaugura la primera ola del feminismo, precisamente en la Ilustración, en la cual, como los hombres, las mujeres también comenzaron a demandar sus derechos como ciudadana frente al absolutismo.

Durante este proceso, en otro escenario del mundo, la feminista inglesa Mary Wollstonecraft (1759-1797), con la *Vindicación de los derechos de la mujer* demandaba “el derecho a la instrucción de la mujer y el reconocimiento de sus derechos cívicos y políticos”.⁸²

Las mujeres se encuentran tan degradadas por nociones erróneas acerca de la excelencia femenina, que no pienso añadir una paradoja cuando afirmo que esta debilidad artificial produce una propensión a tiranizar y da lugar a la astucia, enemiga natural de la fortaleza, que las lleva a adoptar aquellos despreciables ademanes infantiles que socaban la estima. Si los hombres se vuelven más castos y modestos, y las mujeres no se hacen más reflexivas en la misma proporción, entonces quedará claro que poseen entendimientos más débiles⁸³.

En el texto se enfatizan las razones de la sumisión tradicional de la mujer, inculcada desde los primeros años de la vida. Para la autora, con suerte, la mujer sería respetada por su condición de hija, esposa o madre; fuera de ese rol no existe posición privilegiada para ellas, de ahí las limitaciones impuestas a la educación femenina y a toda clase de oportunidad social. En la claridad de estas ideas, Wollstonecraft exige el derecho al voto, al trabajo remunerado en igualdad de condiciones, a la no esclavitud, a la eliminación de la discriminación civil y a la educación⁸⁴.

Wollstonecraft echaba por tierra las ideas promovidas por Rousseau,⁸⁵ y lo hacía dándole la vuelta al propio pensamiento del filósofo, mostrando las contradicciones de sus postulados. El primer error del intelectual había sido otorgar costumbres y hábitos a las mujeres como si ya fuesen rasgos innatos y no aspectos impuestos por la cultura, que dice a niñas y niños qué pautas seguir de acuerdo a su sexo.

La autora descubría cómo las palabras de Rousseau se encargaban de fundamentar la necesidad de sometimiento de la mujer hacia el hombre, en una cultura de la sumisión. Sin embargo, utilizaba las propias ideas del filósofo para validar la igualdad entre hombres y mujeres; pues, así como ambos géneros tienen los mismos derechos naturales “a la vida”, ambos deberán tener iguales derechos sociales; y, en cualquier caso, si es cierta la debilidad física de ellas, ¿no es más lógico proveerlas de mecanismos que compensen su inferioridad biológica? Por otro lado, si son las mujeres las encargadas de la instrucción a los hijos, cómo no garantizarles un espacio de aprehensión de

⁸² María Elena Moreira, *Derechos humanos de las mujeres en América*. (Quito: Cámara Ecuatoriana del Libro - Núcleo de Pichincha, 2004), 10.

⁸³ Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*. (Reino Unido (1ra. Ed.), 1792), 52.

⁸⁴ Wollstonecraft, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, 53.

⁸⁵ Wollstonecraft, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, 57.

conocimientos que le permitan reflexionar en la manera de instruir a los futuros ciudadanos de la sociedad.

La diferencia con respecto a sus predecesoras es que insistió en un continuo accionar de réplicas al régimen existente. Durante sus campañas, demandaba al Estado garantizar un Sistema Nacional de Enseñanza Primaria gratuita y universal para ambos sexos; así como reformar las leyes para terminar con las tradiciones de subordinación femenina: “Mujeres con otra educación podían haber practicado la medicina, llevado una granja, dirigido una tienda, serían independientes y vivirían de su propio trabajo”.⁸⁶

Además, *Vindicación de los derechos de la mujer* constituye un llamado a unir a los seres humanos independientemente del sexo que poseen, es la expresión de la necesidad de igualdad de género, la lucha contra los prejuicios, la demanda del acceso a la educación para niñas y niños, los cuales son las principales premisas del llamado feminismo de la igualdad.

Otra figura emerge en el contexto de la Revolución Francesa: el dirigente político francés, Jean Antoine Condorcet (1743-1794), que, como integrante de la Asamblea Legislativa de Francia y presidente de su Cámara en 1792, sería una de las voces principales en oponerse a la discriminación social y política de la mujer, justamente desde los escenarios más altos de la sociedad. Condorcet proponía que: “O bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos, o bien todos tienen los mismos derechos; y quién vota contra el derecho del otro, sea cual fuere su religión, su color o su sexo, reniega en ese mismo momento de los suyos”.⁸⁷

También en los barrios, las mujeres comenzaban a discutir ideas políticas y revolucionarias en clubes, salones, asambleas, y calles. De ahí que en 1792 se establecieran las leyes sobre el estado civil y el divorcio. Francia se convertía así en el primer país de la región que aceptaba la separación entre cónyuges como ejercicio de la libertad en ambas partes, lo que se convirtió en un incentivo para el resto de Europa.

Se dice que con la primera ola del feminismo y, especialmente, con el texto *Vindicación de los derechos de la mujer*, nace el conocido feminismo liberal, en tanto constituye un alegato pormenorizado contra la exclusión de las mujeres del ámbito de los derechos y bienes. En consecuencia, es un texto que define las principales demandas de las mujeres del siglo XVIII: independencia económica y participación política, por ejemplo, con una representación parlamentaria de las mujeres.

El enfoque liberal es una de las corrientes pertenecientes al feminismo de la igualdad, que se caracteriza por buscar un marco legal que reconozca los derechos de las

⁸⁶ Wollstonecraft, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, 55.

⁸⁷ Jean Antoine Condorcet, citado en Duby, George y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres. El siglo XIX*. (Madrid: Ed. Taurus, 1993), 63.

mujeres, aceptando que existe un sexo indiferenciado y universal.⁸⁸ De acuerdo con Martine Fournier,⁸⁹ el enfoque de la igualdad defiende la idea de que los seres humanos nacen como iguales y las diferencias solo las traen las relaciones de poder que establecen las estructuras sociales: “De modo que toda afirmación de una especificidad femenina tiene el riesgo de favorecer la jerarquización entre los sexos”.

Según la apreciación de Ana de Miguel, el feminismo liberal se distingue por “definir la situación de las mujeres como una de desigualdad (y no de opresión o explotación) y por postular la reforma del sistema hasta lograr la igualdad entre los sexos”.⁹⁰ Las principales demandas de las liberales se concentran en temas como la igualdad de oportunidades, la socialización y estereotipos de sexo, y la discriminación sexual.

Desde esta perspectiva, la lucha de las mujeres debería enfocarse en entender los estereotipos y prejuicios que daban origen a la desigualdad entre el hombre y la mujer, y, por tanto, la discriminación de esta última. Bajo esta premisa, algunos pensadores opinan que cuando se transforman las leyes discriminatorias, las mujeres eventualmente adquirirán la igualdad de oportunidades, “el orden social de las sociedades democráticas es en el fondo adecuado, aunque haya que efectuar algunos ajustes”.⁹¹

Elena Beltrán⁹² explica que esas mismas ideas iban a influir y permanecer vigentes dentro de las prácticas y manifestaciones del feminismo liberal durante los años sesenta y setenta del siglo XX, aunque se trata de un enfoque bastante optimista, cuyo principal objetivo consiste en generar una oposición contra la discriminación y los estereotipos sexistas.

Básicamente, se concentra en el cambio de mentalidades y actitudes para transformar las prácticas de socialización de los seres humanos. Y si bien esta idea tiene su propia lógica, el fenómeno ha demostrado ser más complejo que ello, por lo cual el feminismo está sujeto a fuertes críticas, incluso desde las propias posturas feministas. Se le critica el hecho de querer ser elitista, por equiparar la igualdad de resultados con la igualdad de oportunidades, y por olvidar la dimensión de opresión en la que se encuentran sometidas las mujeres, aun cuando las leyes establecen iguales oportunidades para ambos géneros.

⁸⁸ Samara de la Heras, “Una aproximación a las teorías feministas.” *Universitas*, No. 9 (2009): 45-82.

⁸⁹ Martine Fournier, “Combats et débats”. *Science Humaines*, 8, (2005): 8.

⁹⁰ Ana De Miguel, “Los Feminismos.” En *Diez palabras clave sobre la mujer*, ed. Celia Amorós. (Editorial Verbo Divino, 2000), 15.

⁹¹ J.K. Wesely, “Negotiating gender: Bodybuilding and the natural/unnatural continuum.” *Sociology of Sport Journal*, No. 18 (2001): 162-180.

⁹² Elena Beltrán, “Feminismo liberal”. En *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, eds. Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 89.

1.4.2. Movimiento sufragista: segunda ola del feminismo

La segunda ola se centró en la consecución del derecho al sufragio. Es decir, las mujeres comienzan a percibir que, de no alcanzar derechos políticos como el de votar y el de ser candidatas a cargos políticos, las garantías y principios de dignidad humana continuarían siendo ignorados para ellas. La segunda ola del feminismo agrupa a todas aquellas manifestaciones mediante las cuales las mujeres comienzan a demandar el derecho al sufragio y el derecho a la educación: dar acceso a las mujeres en el mundo de la profesionalización traería como consecuencias mejores opciones y oportunidades laborales.

Si la primera ola del feminismo trajo consigo mejoras en educación, la segunda ola apuesta por conseguir el derecho de voto femenino. En estas corrientes influyó la obra de Federico Engels y Carlos Marx. El primer pensador con *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*,⁹³ de 1884, explica las relaciones de poder y control que se tiene sobre los materiales. Indica que las mujeres están sujetas a estas relaciones, no por condición biológica o física, sino por las cuestiones sociales presentes. De esta obra se concluye que, cuando la mujer alcanza su independencia económica, está dando el primer paso para su emancipación.

La lucha obrera hace que, paralelamente a la demanda del derecho al sufragio, las mujeres comiencen a demandar sus derechos como trabajadoras. Es así como en 1908 se produce una gran manifestación y huelga de más de 15 000 mujeres bajo el lema “Pan y rosas”, en la cual exigieron mejoras salariales, recorte del horario laboral, fin del trabajo infantil y su derecho al voto.

En años posteriores, la divulgación del *Manifiesto comunista*, de Carlos Marx, determinó que hombres y mujeres firmaran la *Declaración de sentimientos y resoluciones de Seneca Falls*, evidencia, de acuerdo con Gamba,⁹⁴ de un feminismo organizado que acababa de celebrar la primera Convención sobre los Derechos de la Mujer en Estados Unidos.

La *Declaración...* consta de doce decisiones e incluye dos grandes apartados: de un lado, las exigencias para alcanzar la ciudadanía civil para las mujeres y, de otro, los principios que deben modificar las costumbres y la moral. El documento revelaba las condiciones de inferioridad de las mujeres, la discriminación de la cual eran víctimas en los sectores políticos, sociales y económicos y, a diferencia de los textos que le antecedieron, proponía acciones concretas para generar un cambio en sus vidas. Estas actividades desencadenaron el conocido Movimiento Sufragista, pues el nivel

⁹³ Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. (Moscú: Editorial Progreso, 1884).

⁹⁴ Gamba, *Feminismo: historia y corrientes*.

educacional que ya alcanzaban las mujeres les permitía comprender la valía del voto y comenzaron a escribir sobre ese derecho y a demandarlo. Sobre ello escribió Elizabeth Cady Stanton:

La historia de la humanidad es la historia de las repetidas vejaciones y usurpaciones por parte del hombre con respecto a la mujer, y cuyo objetivo directo es el establecimiento de una tiranía absoluta sobre ella (...). La ha obligado a someterse a unas leyes en cuya elaboración no tiene voz.⁹⁵

Fue la propia Elizabeth Cady Stanton quien se encargó de redactar la declaración de principios y resoluciones que finalmente fue aprobada por 68 mujeres y 32 hombres. La solidez del texto se refleja en su capacidad para enumerar y demandar cada uno de los derechos que se les había negado, más allá del derecho al sufragio: en primer lugar, sus derechos civiles, el derecho a ser tratadas con igualdad, el derecho a la propiedad, derechos de empleo e ingresos, leyes de divorcio, la salud económica de la familia y el control de la natalidad. El texto apuntaba:

DECIDIMOS: Que todas aquellas leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte o que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad (...).

DECIDIMOS: Que la mujer es igual al hombre —que así lo pretendió el Creador— y que por el bien de la raza humana exige que sea reconocida como tal.

DECIDIMOS: Que es deber de las mujeres de este país asegurarse el sagrado derecho a votar”.⁹⁶

A través de estos párrafos, no solo exigen sus derechos, como ocurría anteriormente, sino que se proclamaban capaces de luchar por ellos, respaldadas por otras organizaciones con mayor tiempo de existencia como la Asociación Nacional Pro-sufragio de la Mujer y la Asociación Americana Pro-sufragio de la Mujer. Estaban dispuestas a emplear cualquier vehículo de propaganda, como los medios de comunicación, para hacer públicas sus demandas, y prometían, a su vez, recurrir a los organismos legislativos del Estado, así como a la movilización de otros grupos dentro del país.

⁹⁵ Cady Stanton, Elizabeth. *Declaration of Sentiments and Resolutions of Seneca Falls* (1848), https://liberalarts.utexas.edu/coretexts/_files/resources/texts/1848DeclarationofSentiments.pdf, 1: The history of mankind is a history of repeated injuries and usurpations on the part of man toward woman, having in direct object the establishment of an absolute tyranny over her (...) He has compelled her to submit to laws, in the formation of which she had no voice.

⁹⁶ Elizabeth Cady Stanton, *Declaration of Sentiments*, 1-2:

Resolved, That all laws which prevent woman from occupying such a station in society as her conscience shall dictate, or which place her in a position inferior to that of man, are contrary to the great precept of nature, and therefore of no force or authority.

Resolved, That woman is man's equal—was intended to be so by the Creator, and the highest good of the race demands that she should be recognized as such.

Resolved, That it is the duty of the women of this country to secure to themselves their sacred right to the elective franchise.

En 1870 se crea la Asociación Nacional Americana por el Sufragio de la Mujer en Estados Unidos, con el liderazgo de mujeres como Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Lucy Stone y Carrie Chapman Catt. Desde esta estructura se demandaba el derecho al voto femenino sin excepciones. Este movimiento sufragista consiguió el derecho al voto femenino en diferentes épocas y en distintas ciudades. Comenzó en Wyoming, en 1869, para continuar en Utah (1870), Colorado (1893), Idaho (1896), Washington (1910), California (1911), Oregón, Arizona y Kansas (1912), Nevada (1914) y finalmente, en 1920, se generalizó a todos los estados el derecho al voto femenino con la aprobación de la XIX Enmienda a la Constitución.

No obstante, este gran paso, en la segunda mitad del siglo XIX, la obtención del derecho al voto universal continuaba pendiente. En Europa, otras voces comienzan a secundar la demanda del movimiento sufragista americano. La feminista inglesa Harriett Taylor Mill (1807-1858) exigía la plena ciudadanía para todas en el ensayo *La emancipación de la mujer*,⁹⁷ donde expone: “El que las mujeres tengan las mismas fundadas razones que los hombres, por el mero hecho de ser personas, a reclamar el derecho al voto (...) es algo difícil de negar a cualquiera”.⁹⁸

Otra vez volvía al debate la exigencia de igualdad de derecho de hombres y mujeres. Sin embargo, el siglo XX inaugura un nuevo periodo en el cual el movimiento sufragista inglés se encuentra dividido. De un lado, la Unión de Sociedades por el Voto de las Mujeres (NUWSS), rectorado por Millicent Garrett Fawcett (1847-1929), acudía a una lucha moderada, mientras que la Unión Social y Política de las Mujeres (WSPU), con Emmeline Goulden Pankhurst (1858-1928) al frente, recurría a prácticas más agresivas como la intervención a establecimientos públicos, ataques a domicilios privados de miembros del parlamento y del gobierno.

Por tales violaciones, las mujeres sufragistas fueron encarceladas y, ante la crítica a su método, Emmeline Pankhurst declaraba:

Nos tienen sin cuidado vuestras leyes, caballeros, nosotras situamos la libertad y la dignidad de la mujer por encima de todas esas consideraciones (...); pero no seremos responsables de la propiedad que sacrifiquemos (...). De todo ello será culpable el Gobierno, que, a pesar de admitir que nuestras peticiones son justas, se niega a satisfacerlas.⁹⁹

También tuvo gran actividad la Women's Freedom League, cuyos miembros se negaban a pagar impuestos y organizaban mítines callejeros. Tras una dura campaña de desobediencia, las mujeres consiguen poder votar en Inglaterra el 6 de febrero de 1918. Finalmente, tras 70 años de lucha, las mujeres inglesas consiguieron el derecho al voto.

⁹⁷ Harriett Taylor Mill, “La emancipación de la mujer”. En *Ensayos sobre la Igualdad Sexual*, comp. Alice Rossi. (Barcelona: Península, 1951).

⁹⁸ Mill, *La emancipación de la mujer*, 15.

⁹⁹ Amalia Martín-Gamero, *Antología del feminismo*. (Madrid: Alianza Editorial, 1975), 177.

Algunos analistas como Suárez¹⁰⁰ atribuyen estas decisiones al papel que jugó las mujeres durante la Primera Guerra Mundial, donde mostraron su determinación patriótica y social, y también por la incidencia de organizaciones mundiales como el International Council of Women (1888), la Alianza Internacional para el Sufragio Femenino (1904), la Women's International League for Peace and Freedom (1915), y la Internacional Socialista de Mujeres (1907).

Durante los procesos sociales, económicos, políticos, que se desarrollaron en el siglo XIX, el movimiento feminista logró un avance, pues finalmente en el Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores (1864), se reconoció el trabajo profesional de la mujer, superando la idea de que ella está circunscrita solo al trabajo doméstico. Sin embargo, fue en el siglo XX donde mayores resultados se alcanzaron en materia de igualdad ante la ley. En 1911, se les reconoce, además del derecho al voto y a ocupar cargos públicos, el derecho al trabajo, a la formación profesional y a la no discriminación laboral. La demanda mundial del derecho al voto se convirtió en un pedido internacional, eventualmente satisfecho luego de la Segunda Guerra Mundial.

En este recorrido se constata cómo esta toma de conciencia se va difundiendo en los diferentes ambientes del mundo, repitiéndose como un estribillo sobre los oídos de los diferentes actores sociales. “Las doctrinas socialistas de los siglos XIX y XX, aportaron otra visión del problema social y del feminista”,¹⁰¹ afirma Suarez. En la primera mitad del siglo XIX, en efecto, una de las feministas más destacadas sería Flora Tristán (1803-1844).

Por sus demandas, Flora Tristán sería víctima de amenazas, agresiones y vejaciones por parte de su marido, del que huyó con su hija poco tiempo después de casarse. Ante esas circunstancias y su eventual acercamiento al movimiento obrero y feminista escribió la obra *Unión obrera* (1843). Con su libro, la autora ve a la lucha obrera como una oportunidad para defender los derechos de las mujeres, sobre todo el derecho a la educación,¹⁰² que les permitía obtener los fundamentos para defender su calidad de vida y su propia libertad.

En sus escritos, Tristán observaba las diferencias entre las mujeres proletarias y las de clases acomodadas, concentrándose en las primeras por ser las más explotadas. No obstante su lectura es más amplia en tanto veía a la educación como el camino para superar las limitaciones a las capacidades de las mujeres, aportar a la instrucción de las nuevas generaciones y fomentar el respeto entre ambos sexos:

No os digo, pues, que reclaméis los derechos para la mujer en nombre de la superioridad de esta (...) Es en nombre de vuestro propio interés, el de los hombres; de vuestra mejora, la de los hombres; y, por último, en nombre del bienestar universal

¹⁰⁰ Suárez, *El feminismo atraviesa la historia*.

¹⁰¹ Suárez, *El feminismo atraviesa la historia*, 28.

¹⁰² Flora Tristán, *Unión Obrera* (1ra. Ed., 1843).

de todos y todas os invito a reclamar derechos para la mujer y, mientras tanto, reconocérselos al menos en principio.¹⁰³

En el campo intelectual, la maestra alemana Clara Zetkin (1857-1933), escribiría para el diario *La Igualdad*, catalogado como socialista, la defensa de ideas tan progresistas como el derecho a la autonomía femenina. Perteneciendo al movimiento de la lucha feminista, Zetkin, secunda los presupuestos de Tristán, al entender que la condición de la mujer responde a la clase a la cual pertenece. Entiende que las mujeres acomodadas han sido entregadas como propiedad a sus esposos y, por lo tanto, no tienen la capacidad de decisión que podrían tener; en cambio, las obreras sí, de aquí que a este grupo entrega toda la esperanza de generar un cambio.

Dentro de las representantes del movimiento femenino socialista hay que destacar, por último, a Alejandra Kollontai (1872-1952), participante activa en las Conferencias Internacionales de las Mujeres Socialistas, fue ella quien determinó mejor qué cambio necesitaba la mujer en la lucha contemporánea por sus derechos:

No basta con la abolición de la propiedad privada y con que la mujer se incorpore a la producción; es necesaria una revolución de la vida cotidiana y de las costumbres, forjar una nueva concepción del mundo, y muy especialmente, una nueva relación entre los sexos.¹⁰⁴

Kollontai entendía que esta lucha personal se convertiría en un fenómeno colectivo. Dicho de otro modo, la autora comprendió que la unidad de hombres y mujeres definirían los logros que, en materia de derechos de las mujeres, se viviría en el futuro, en caso de concretarse una auténtica revolución comunista.

Claramente, esta es la época del surgimiento de otra de las corrientes del feminismo de la igualdad: el feminismo socialista y el marxista, que refieren que la opresión de las mujeres responde a la incidencia del sistema patriarcal y capitalista. Las mujeres seguidoras de esta corriente se basan en la interpretación marxista y socialista, que describen los mecanismos del poder de las grandes empresas. En otros casos, explican la opresión de la mujer debido a la división de clases sociales.

En cualquier caso, los postulados que defiende esta corriente son las luchas en contra de las diferentes formas de opresión. Algunas representantes se han centrado en la posición de la mujer dentro de la economía y la familia. En otras vertientes, la preocupación es la educación como un mecanismo para librarse de la opresión, pues se considera que es en los centros educativos donde se reproducen las prácticas sociales y culturales vinculadas al género y las relaciones de clases.

Esta tendencia particular del feminismo defiende la acción política y la identificación de las condiciones necesarias para el cambio de las estructuras sociales. La

¹⁰³ Flora Tristán, citada en Evelyne Bloch, *Flora Tristán. La mujer Mesías*. (Madrid: Ed. Maeva, 2001), 275.

¹⁰⁴ Suárez, *El feminismo atraviesa la historia*, 32.

crítica de esta postura, según De la Heras,¹⁰⁵ señala el poco desarrollo teórico que poseen las relaciones entre el género y la clase social. También se dice que esta corriente ignora otras dimensiones del fenómeno que se deben analizar, como es el vínculo del asunto del género con otras formas de opresión o dominación (raza, etnia, edad, etc.), puesto que parece que unas formas de opresión o dominación tiene “privilegios” respecto a otras.¹⁰⁶

Uno de los sucesos que más impactó en la vida de las mujeres y, especialmente, de las feministas, fueron los acontecidos en Estados Unidos en el año 1911. Como antecedentes del suceso se considera el mitin dirigido por la sindicalista Clara Lemlich en 1908, en el East Side de New York. Se había generado como parte de una dura y larga huelga de trece semanas, seguida por 20 000 obreras del textil, en demanda del aumento de salarios y la disminución de la jornada laboral, gracias a la sindicación en más de 300 empresas.

Los sindicalistas no las habían escuchado, pero las mujeres del movimiento sufragista comenzaron a secundar esas manifestaciones, demandando también el voto femenino. En 1910, se convoca en Copenhague el Primer Congreso Internacional Socialista de la Mujer, en el que Clara Zetkin hace un llamamiento para declarar un día de acción internacional para consolidar lazos de solidaridad entre las socialistas, y para exigir el sufragio universal femenino. La primera celebración se desarrolla el 19 de marzo de 1911.

Seis días después de aquella celebración, ocurre en New York la tragedia de la fábrica textil Triangle Shirt Waist Co., en la que murieron carbonizadas más de un centenar de obreras, porque el patrón había cerrado las puertas para evitar sus protestas o manifestaciones. Luego de los acontecimientos, las sufragistas y obreras se unieron para denunciar otro de los problemas de las mujeres: las malas condiciones de trabajo. Fue esta una lucha que tuvo mayor visibilidad y que se extendería por el mundo luego del suceso de la fábrica estadounidense, cuando se evidenció la discriminación de la mujer en su mayor expresión.

En 1972, la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su Resolución 3010, declaró a 1975 “Año Internacional de la Mujer”, y en 1977 invitó a los Estados a declarar, conforme a sus tradiciones históricas y costumbres nacionales, un Día Internacional por los Derechos de la Mujer y la Paz Internacional, que en casi todo el mundo se celebra el 8 de marzo. Esta jornada deviene un día de manifestaciones por los derechos de las mujeres y para manifestar las alianzas tejidas a partir de esos primeros años del siglo XX.

Como sucede con el feminismo liberal, el feminismo socialista y marxista sigue influyendo hasta la segunda mitad del siglo XX, manteniendo la misma idea de que el sistema patriarcal y capitalista determina la opresión de la vida de las mujeres. Por ello,

¹⁰⁵ De la Heras, *Una aproximación a las teorías feministas*.

¹⁰⁶ De la Heras, *Una aproximación a las teorías feministas*.

llegan críticas como las de la francesa Christine Delphy,¹⁰⁷ con un texto de 1970 titulado *El enemigo principal*.

La autora critica las interpretaciones marxistas sobre la opresión de las mujeres, pues resultan ignoradas o se analizan desde posturas idealistas. Para Delphy las investigaciones marxistas no han podido explicar las razones de la sobreexplotación femenina en el sistema capitalista, desconocen los análisis de la familia y no reconocen el trabajo doméstico como verdadero trabajo. La autora explica que, para superar las interpretaciones superficiales de la opresión de la mujer, se debe comprender tanto la explotación patriarcal como la sexual, para entender la relación entre el patriarcado¹⁰⁸ y el capitalismo y la subordinación femenina.

El desarrollo de la teoría feminista más productiva tiene lugar en Estados Unidos, con importantes representantes como Iris Marion Young, Zillah Eisenstein, Sandra Harding o Heidi Hartmann. Los primeros grupos de feministas socialistas se conforman a fines de la década de 1970, integrando a mujeres provenientes de la Nueva Izquierda y de la organización feminista liberal NOW. A partir de esa fecha también se ven influenciadas por los postulados del feminismo radical, del cual hablaremos más adelante.

Al pensamiento de que la mujer es oprimida debido a la estructura patriarcal y capitalista de la sociedad, se suma el asunto del sexo, que había sido ignorado por las posturas clásicas del marxismo. De esta idea surge la interpretación, hasta hoy vigente, de que ellas sufren la opresión por el hecho de ser mujeres y que existe un sistema de dominación masculino específico: el patriarcado, una estructura de relaciones sociales de poder que tiene su base material en el capitalismo. Las distintas posturas entre las feministas socialistas radicaban en la comprensión de cómo se relacionan ambos sistemas de dominación.¹⁰⁹

1.4.3. El nuevo feminismo: tercera ola del feminismo

La tercera ola del feminismo se caracteriza por perseguir la liberación del propio cuerpo y el control de las mujeres de este. Va a dar comienzo con las revoluciones de los años sesenta y se va a extender hasta los ochenta del siglo XX, de acuerdo con algunos teóricos. Se pretende erradicar la visión de las mujeres como estereotipo sexual en los medios de comunicación, el arte y la publicidad. Si bien hasta el momento se ha discutido sobre el

¹⁰⁷ Christine Delphy, *El enemigo principal I*. (Paris: Syllepse, 1985).

¹⁰⁸ Patriarcado: el término proviene del griego *patriarchês*, de patria (descendencia, familia) y *archô* (mandar). Significa “gobierno de los padres”. La terminología se emplea para designar un tipo de organización social en el que la autoridad la ejerce el hombre como jefe de familia, dueño del patrimonio, y cuya opinión, deseo y voluntad se cree que es más importante (sino la única) que la mujer (su esposa) y sus hijos.

¹⁰⁹ De la Heras, *Una aproximación a las teorías feministas*.

feminismo de la igualdad, en esta época proliferan múltiples posturas que dan origen al denominado enfoque del feminismo de la diferencia.

El feminismo contemporáneo es un proyecto pluralista y diverso en el que coexisten diferentes posiciones ideológicas y vitales, materializadas en las diferentes corrientes del feminismo: reformista, radical, revolucionario, socialista, marxista, de la igualdad, de la diferencia, ecofeminismo, entre otros.¹¹⁰

De manera general, el nuevo feminismo, enmarcado desde la década de los sesenta en Estados Unidos y Europa, ha exigido la redefinición del concepto de patriarcado, la investigación y toma de posición sobre las causas de la explotación y discriminación de la mujer, el rol de la familia, la división sexual del trabajo, la sexualidad, la reformulación de la separación de espacios público y privado —a partir del eslogan “lo personal es político”—, y el estudio de la vida cotidiana.¹¹¹

Se destacan en esta etapa intelectuales como Simone de Beauvoir,¹¹² con su libro *El segundo sexo* (1949). En ese texto se analiza que es la sociedad la que discrimina a las mujeres, por el significado que les otorga a las diferencias naturales entre los sexos. La teoría feminista alcanza grandes avances a partir de este libro, donde se señala que no se nace mujer, sino que la mujer se construye socialmente más que biológicamente, aunque destaca también que la construcción de la sociedad y de los seres humanos es masculina y, por lo tanto, excluye a las mujeres.¹¹³

La mística de la feminidad, publicada por Betty Friedan en 1963, constituye una de las principales obras de la tercera ola del feminismo.¹¹⁴ Concluye que una de las problemáticas radica en la constante insatisfacción de las mujeres estadounidenses con sus vidas, debido a que la sociedad entiende que la mística de la feminidad representa la felicidad de las mujeres únicamente como esposas y madres, sin la posibilidad de que a través de otros roles dentro de la sociedad la mujer pueda alcanzar su realización personal.¹¹⁵ La escritora movilizó a no pocos hombres y mujeres en la Organización Nacional para las Mujeres (NOW, en inglés), desde cuya plataforma defendió la igualdad de salarios y oportunidades para ambos sexos.

¹¹⁰ Alicia Puleo, “Filosofía, género y pensamiento crítico”. (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000).

¹¹¹ Susana Gamba, “Feminismo: historia y corrientes”. *Mujeres en red. El periódico feminista* (2008), <https://www.te.gob.mx/genero/media/pdf/de3d6e5ea68e124.pdf>

¹¹² De Beauvoir, Simone. *El Segundo sexo*. (1949), https://www.segobver.gob.mx/genero/docs/Biblioteca/El_segundosexo.pdf

¹¹³ El segundo sexo, de Simone de Beauvoir, es la primera parte de una segunda obra titulada “Los hechos y los mitos”.

¹¹⁴ Betty Friedan, *La mística femenina*. (Barcelona: Sagitario, 1963).

¹¹⁵ Ana de Miguel, *Los Feminismos*, En *Diez palabras clave sobre la mujer*, ed. Celia Amorós. (Editorial Verbo Divino, 2000), 15.

A partir de esta conclusión, los postulados del texto resultaron muy influyentes para esa década y las siguientes. Pero De la Heras¹¹⁶ señala algunas críticas de esta filosofía, como es la atribución de los efectos del sistema de dominación patriarcal al capitalismo, el individualismo que late en todas sus páginas y la creencia de que es suficiente lograr la igualdad de oportunidades mediante la ley para solucionar los problemas de identidad femenina y la desigualdad.

Betty Friedan fue consciente de las limitaciones de sus postulados. Por lo que, en 1981, escribe *La segunda fase*,¹¹⁷ un texto que se enfoca en los nuevos problemas de las mujeres que, si bien pueden intervenir en la arena pública mediante el trabajo, no ha alcanzado en este ámbito la verdadera igualdad. Su idea se basa en “la doble jornada y la imagen de mujer que le corresponde: la superwoman” y defiende una revolución en la esfera doméstica y un cambio radical en todas las instituciones públicas.¹¹⁸

Con este texto, Friedan evidencia una evolución de una postura liberal a otra más cercana a la socialdemocracia, aunque manteniendo el individualismo como la noción central de su teoría. Esta se convirtió en tendencia desde 1980, cuando comienza a incidir fuertemente el denominado feminismo radical de origen socialista, a fin de lograr sus objetivos (como de hecho ha sucedido).¹¹⁹

En los años setenta comienzan a destacarse nuevamente el movimiento feminista, que había sufrido un descenso de sus acciones desde el logro en Europa y los Estados Unidos del derecho al voto. De acuerdo con Duarte y Baltazar, acentúa su acción en las limitaciones y luchas pendientes de la segunda ola.¹²⁰ El feminismo de esa década llevó a una serie de cambios en los valores y las formas de vida que todavía se siguen produciendo. En todos los países avanzados en los años setenta, y coincidiendo con los momentos más álgidos de las protestas feministas, se produjeron revisiones y reformas legales que permitieran a las mujeres el efectivo uso de su libertad, que hasta entonces sólo se les concedía en abstracto.

En los años ochenta, fueron emergiendo en casi todos los países occidentales organismos en defensa de los derechos humanos de las mujeres, que se van posicionando a través del logro de distintas reformas legales.

Una de las corrientes que más tuvo presencia en la década de los setenta y, especialmente, en la década de los ochenta fue el feminismo lésbico. Este movimiento debate el rol de las mujeres y las personas homosexuales en la sociedad, por lo tanto,

¹¹⁶ De la Heras, *Una aproximación a las teorías feministas*.

¹¹⁷ Betty Friedan, *La segunda fase*. (Estados Unidos, 1981).

¹¹⁸ Ángeles Perona, “El feminismo liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal”, En *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*, eds. Celia Amorós y Ana de Miguel (Madrid: Ediciones Minerva, 2005).

¹¹⁹ Zillah Eisenstein, *The radical Future of liberal Feminism*. (London: Longman, 1981).

¹²⁰ Duarte y Baltazar, *Igualdad, Equidad de Género y Feminismo*.

cuestiona la aceptación e institucionalización de la heterosexualidad. Entre sus principales representantes se encuentran las activistas Rita Mae Brown, Adrienne Rich, Meridel Le Sueur, Audre Lorde, Marilyn Frye, Mary Daly, Sheila Jeffreys y Monique Wittig.

Las autoras representantes de esta corriente comprenden que es importante deconstruir y desnaturalizar la heterosexualidad. Para ello, proponen analizar los orígenes de ese sistema como ocurre en el caso del patriarcado, el capitalismo y el colonialismo, considerando el lesbianismo como el resultado racional de la alienación e insatisfacción de las instituciones mencionadas.¹²¹

Otra tendencia que ganaría impulso dentro de la tercera ola es el feminismo radical, que considera al patriarcado y al sexismo como los factores más elementales de la opresión de las mujeres, que repercute en todas las demás manifestaciones de discriminación y desigualdad por raza, edad, cultura, etnia y clase social. Cuestiona el sistema en sí mismo y la ideología detrás de la subyugación de las mujeres. En respuesta a la opresión de la mujer, la primera decisión política que distinguió al feminismo radical fue la separación de los hombres que pertenecían al movimiento feminista. Las radicales constituyeron el Movimiento de Liberación de la Mujer.

La teoría del feminismo radical busca entender cuál es el origen de la subordinación de las mujeres. Con ello se pretende transformar la base ideológica que determina el dominio del género masculino y de las estructuras patriarcales. Para O'Brien¹²², una de las estrategias de esta corriente es orientar la educación para que, finalmente, la lucha feminista no sea la lucha por la igualdad de oportunidades de conocimiento, poder y riqueza, sino porque se elimine al género como una razón para oprimir al otro.

La perspectiva de la teoría de la reproducción cambia en esta tendencia del feminismo, pues se entiende que lo que se reproduce es el dominio de los hombres sobre las mujeres; es decir, son los hombres los que poseen el monopolio del conocimiento y de la cultura, y existen normas establecidas para los sexos en la vida cotidiana de las escuelas.¹²³ La intervención de la mujer en los distintos sectores de la vida social ha sido silenciada tanto desde los escenarios educativos,¹²⁴ como en todos en los que participa la mujer en su vida adulta.

¹²¹ Beatriz Santamaría. *Los derechos humanos de las mujeres. Ejercicio y exigibilidad*. (Ciudad de México: Cámara de Diputados, 2017).

¹²² M. O'Brien, "Feminism and education: A critical review essay." *Resources for feminist Research* 12, nº 3 (1983): 3-16.

¹²³ De la Heras, *Una aproximación a las teorías feministas*.

¹²⁴ Dale Spencer, "Invisible women: The schooling scandal." *Writers and Readers* (1982).

Existen dos obras medulares de esta tendencia del feminismo. Ambas publicadas en 1970 por Kate Millet: *Política sexual*¹²⁵ y *La dialéctica de la sexualidad*,¹²⁶ de Sulamith Firestone. Esos textos permitieron la concreción de conceptos que anteriormente no se habían abordados con profundidad dentro de las interpretaciones feministas relacionadas con temas como el patriarcado, género y casta sexual. Entre sus aportaciones se encuentra el haber analizado las relaciones de poder que se ejercen dentro del ámbito de la familia y de la sexualidad femenina.¹²⁷

Según la visión del Kathleen Barry, “la teoría feminista radical es el producto de una comunidad de feministas y surge de la interacción de teoría y praxis (...) Si bien hay diferencias entre nuestras diversas perspectivas teóricas, hay una cosa en la que todas estamos de acuerdo: el poder colectivo e individual del patriarcado (...) es el fundamento de la subordinación de las mujeres”.¹²⁸

Al decir de María Luisa Balaguer,¹²⁹ el feminismo radical implica “destacar sobre todo el aspecto biológico de la mujer y en su alcance como factor de diferenciación del hombre”. Basados en esa idea, la lucha del feminismo radical se enfoca en cuestionar la falsa inferioridad de la mujer con respecto al hombre, y con ello critica fuertemente al patriarcado como sistema susceptible a una transformación.

Después de los primeros años de consolidación de esta corriente feminista, las ideas continúan vigentes todavía hoy, y siendo pretexto para generar actividades en reclamo de los derechos humanos de las mujeres (como la independencia económica y la libertad sexual, que son la expresión del reclamo de igualdad desde el enfoque de la diferencia). Las prácticas de grupos de autoconciencia (que tienen el objetivo de conformar una teoría feminista desde la experiencia personal de la mujer), la defensa del igualitarismo y el rechazo de la jerarquía entre las propias mujeres —así como el destacado activismo de los grupos radicales—, constituyen otros de los factores que mantienen vigente la agrupación de las mujeres dentro de esta línea o tendencia del feminismo.

Una de las críticas a esta corriente está precisamente vinculada a la relación que establecen sus precursores entre la opresión de la mujer y la educación, pues al decir de Middleton,¹³⁰ el análisis resulta descriptivo, pero no explicativo. Otras posturas críticas tratan el asunto del reduccionismo biológico,¹³¹ señalando que los análisis feministas

¹²⁵ Kate Millet, *Política Sexual*. (Madrid: Ediciones Cátedra, 1970).

¹²⁶ Sulamith Firestone, *La dialéctica de la sexualidad*. (Barcelona: Editorial Kairós, 1970).

¹²⁷ De Miguel, *Los Feminismos*, 17-19.

¹²⁸ Kathleen Barry, “Teoría del feminismo radical: política de la explotación sexual”, En *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Eds. Celia Amorós y Ana de Miguel. (Madrid: Minerva Ediciones, 2005): 192.

¹²⁹ María Luisa Balaguer, *Mujer y Constitución. La construcción jurídica del género*. (Valencia: Ediciones Cátedra, 2005), 27-28.

¹³⁰ S. Middleton, “The sociology of women’s education as a field of academic study.” *Discourse* 5, n° 1 (1984): 42-62.

¹³¹ R.W. Connell, “Theorizing gender”. *Sociology* 19. N° 2 (1985): 250-72.

radicales con sus generalizaciones de “todas las mujeres” y “todos los hombres” equivocan el origen de la desigual relación entre hombres y mujeres, tales como la clase social, la raza, la nacionalidad o la edad.

A pesar de ello, dentro del feminismo radical norteamericano se fue gestando otra corriente denominada feminismo cultural. Se pasó así de una concepción constructivista del género a otra esencialista,¹³² pues el feminismo cultural se concentra en establecer las diferencias esenciales entre ambos géneros en temas como la biología, la personalidad y el comportamiento. Es aquí donde surge la idea de que ellas tienen virtudes diferentes y superiores que proporcionan la base para una identidad, solidaridad y hermandad compartidas. La influencia de este pensamiento derivó en que durante las décadas de los sesenta y los setenta del pasado siglo, algunas mujeres apoyaron la idea de formar subculturas separadas, constituidas solamente por mujeres.

Algunas representantes como Susan Brownmiller, Germaine Greer, Andrea Dworkin o Mary Daly, respaldan la idea de la agresividad de la sexualidad masculina, de lo que se deriva la percepción violenta de los hombres. Consideraban a la mujer como el sexo superior desde la moralidad, de ahí la necesidad de asumir el lesbianismo como alternativa, ya que la heterosexualidad es condenada por su connivencia con el mundo masculino.

Desde la opinión de De la Heras estas ideas reducen el problema de la falta de derechos de la mujer y su desigualdad a un determinismo biológico. Estas mujeres cometen el mismo error que ha sido criticado por las corrientes precedentes del feminismo, en la medida en que reproducen el pensamiento tradicional dominante, ahora desde la perspectiva femenina: “defender que existe una esencia femenina y otra masculina, que las mujeres son naturaleza y los hombres cultura o que las mujeres son moralmente superiores a los hombres, es propio del pensamiento dicotómico, sexualizado y jerarquizado que, durante tanto tiempo, las feministas han tratado de deconstruir”.¹³³

El feminismo negro aflora también en la época contemporánea, sosteniendo que el sexismo, la opresión de clase, la identidad de género y el racismo están inextricablemente unidos. La forma en que estos conceptos se relacionan entre sí se llama interseccionalidad. Una de las precursoras de esta tendencia fue Kimberlé Crenshaw, quien explica que la experiencia de ser una mujer negra no puede ser entendida en términos de “ser negra” o de “ser mujer”, pues cada término debe considerarse de manera independiente. Algunos pensadores opinan que la lucha por la liberación de la mujer negra es la lucha por la liberación universal, en tanto, las prácticas opresivas se dan debido al racismo, el sexismo y la opresión de clases.

Es importante hablar también de otras de las corrientes del feminismo: el feminismo postmoderno, que “representa una radicalización de la idea de diferencia, es

¹³² De la Heras, *Una aproximación a las teorías feministas*.

¹³³ De la Heras, *Una aproximación a las teorías feministas*, 66

decir, el rechazo de la diferencia como categoría general capaz de involucrar a las mujeres frente a los varones”.¹³⁴

Algunos de los conceptos derivados de esta corriente han aportado a la teoría feminista, por ejemplo, el criterio de que el enfoque de la diferencia ha permitido identificar las diferencias entre las propias mujeres en aspectos medulares como el racial, el cultural, la orientación sexual, la clase social. El posmodernismo ha provisto las condiciones para que todo tipo de mujeres puedan emitir sus demandas particulares desde los escenarios en los cuales viven.

Estas nuevas circunstancias hacen que resulte más común escuchar la voz de la mujer y establecer fuertes debates acerca de sus derechos como ser humano y social, con lo cual se adquiere una mayor visibilidad a través de las instituciones y las universidades.

El ecofeminismo emerge como otra corriente interesante dentro del feminismo y se distingue por considerar al patriarcado y su enfoque sobre el control y la dominación no sólo como una fuente de opresión de las mujeres, sino como algo dañino para la humanidad, así como algo destructivo para todos los seres vivos y para la tierra misma. Las ecofeministas ven los derechos de las mujeres y su empoderamiento vinculados a factores políticos, económicos, sociales y culturales que benefician a todos los seres vivos y a la misma Madre Naturaleza.

El feminismo transnacional o global, como su nombre lo indica, se centra en la forma en que los fenómenos globalizantes del capitalismo perturban la calidad de vida de las personas, sin distinción de nacionalidad, raza, etnia, género, clase social y sexualidades, y han reforzado una serie de movimientos globales. La propuesta teórica de esta tendencia intenta identificar las desiguales condiciones que viven los distintos grupos de mujeres y la importancia de la interseccionalidad como una forma de entender y abordar la diferencia.

En la vida contemporánea resulta imposible intervenir para ayudar a la mujer, sin antes analizar cómo impactan los problemas internacionales en su vida particular. Como resultado de este postulado se adopta el criterio de que es necesario “tener enfoques holísticos que integren múltiples problemáticas y movimientos para encontrar una causa común entre agendas para asegurar una transformación social a largo plazo”.¹³⁵

Por último, el feminismo visionario tiene entre sus principales precursoras a la feminista afroamericana Bell Hooks, quien conjuga la necesidad de enfrentarse al patriarcado y las diferencias de clase con el imperativo de desafiar al imperialismo y el control corporativo:

El feminismo visionario es una política sabia y amorosa. Está arraigada en el amor del ser masculino y femenino (...) El alma de la política feminista es el compromiso

¹³⁴ Silvina Álvarez, “El feminismo radical.” En *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Eds. Elena Beltrán y Virginia Maquieira. (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 271

¹³⁵ Wesely, *Negotiating gender*.

de acabar con la dominación patriarcal de mujeres y hombres, niñas y niños. El amor no puede existir en una relación basada en la dominación y la coerción. Los varones no pueden amarse a sí mismos en la cultura patriarcal si su propia definición se basa en su sumisión a las reglas patriarcales. Cuando los hombres abrazan el pensamiento y la práctica feminista, que enfatiza el valor del crecimiento mutuo y la autorrealización en todas las relaciones, su bienestar emocional mejorará. Una auténtica política feminista nos lleva siempre de la esclavitud a la libertad, de la falta de amor al amor.¹³⁶

Como puede apreciarse en el abordaje realizado al asunto de las tres olas del feminismo, puede concluirse que tanto las primeras como las nuevas tendencias del feminismo alcanzan una riqueza teórica que se formula desde las prácticas de la lucha feminista, y estas, a su vez, evolucionan de acuerdo con el contexto y a las necesidades que se han ido creando desde la época antigua.

Algunas posturas tienden al igualitarismo, mientras que las más recientes consideraciones se basan en la diferencia para describir el fenómeno de la desigualdad existente entre hombres y mujeres. Pero en la mayoría de sus postulados se conserva el mismo objetivo de considerar a mujeres y hombres con la misma dignidad. ¿Cómo se desarrolló ese fenómeno en América Latina? Responder a esta pregunta es el objetivo del siguiente apartado.

1.5. Una mirada a los derechos de la mujer en el ordenamiento local. América Latina

1.5.1. Antecedentes de la lucha de la mujer latinoamericana

Fue Argentina el primer país en generar una mejor organización feminista durante las primeras décadas del siglo XX, debido fundamentalmente al porcentaje de mujeres trabajadoras con las cuales contaba el país. Se dice que entre 1845 y 1941 el número de mujeres trabajadoras se había duplicado, de ahí que encabezaran dentro de América Latina el movimiento feminista anarquista y el movimiento feminista socialista.

Todavía a inicios del siglo XX la mujer argentina tenía negados los derechos políticos como ciudadana, pero el proceso de democratización del país determinó que las organizaciones feministas proliferaran rápidamente. Tal fue el caso del Consejo Nacional de Mujeres, la Unión Gremial Femenina, el Centro Socialista Feminista, el Centro de Universitarias Argentinas, el Centro Feminista, la Liga para los Derechos de la Mujer y

¹³⁶ Wesely, *Negotiating gender*, 164.

el Niño, y la Liga Feminista de la República Argentina. De acuerdo con Lavrin,¹³⁷ esta época se conoce como los “años dorados” de la campaña feminista en Argentina, fundamentalmente en su capital Buenos Aires.

Esas estructuras organizativas, aunque con evidentes diferencias (otorgadas por los distintos orígenes de sus demandas) tenían una línea de lucha que las unificaba: la inserción social de las mujeres argentinas. Entre las principales acciones que se desarrollaron en esta etapa estuvieron la formación de asociaciones, la organización de congresos, la publicación de artículos en periódicos, la redacción de proyectos de cambios del marco legislativo, relacionados con derechos civiles y políticos.

En los inicios del siglo XX, el movimiento feminista anarquista argentino estaba tomando auge. Este inició a finales del siglo XIX como consecuencia de tres sucesos históricos en el país: el rápido desarrollo económico, la inmigración europea y la conformación de asociaciones de perfil laboral radical.

Una de las publicaciones representativas de ese movimiento fue *La Voz de la Mujer*, periódico escrito por mujeres con el lema: “Ni dios, ni patrón, ni marido”. Uno de sus fragmentos refleja la esencia del movimiento: “Odiarnos la autoridad porque aspiramos a ser personas humanas y no máquinas automáticas o dirigidas por la voluntad de *otro*, se llame autoridad, religión o cualquier nombre”.¹³⁸ Esta corriente feminista se centró en la lucha contra la dominación que representan el matrimonio y la familia, y en busca de la libertad para asumir roles diferentes a los proporcionados por esas dos instancias sociales.

Paralelamente, comienza a generarse el movimiento feminista socialista con base en la lucha de los trabajadores. Para el año 1894, las demandas se enfocaban en la participación electoral y la reforma laboral, con peticiones concretas como la subida del salario, mejores condiciones de empleo, oportunidades de estudio, reforma del código civil, la igualdad de derechos. Entre las principales representantes se encuentran Cecilia Grierson, Alicia Moreau de Justo y Juana Rouco Buela, quienes lideraron el cambio de la lucha de las mujeres por sus derechos en ese país latinoamericano, haciendo peticiones más tangibles que en el caso de las anarquistas.

Sin embargo, la tendencia de lucha contra el sistema discriminante del capitalismo y del Estado, hizo que se perdieran de vista las demandas vinculadas a la crítica del machismo, la familia y el autoritarismo. En la década de 1930, con el golpe de Estado, las organizaciones feministas debieron disminuir sus actividades; aunque, 17 años después, celebraron el primer gran logro de ese movimiento en la nación argentina: el derecho al voto¹³⁹.

¹³⁷ Asunción Lavrin, Génesis del sufragio femenino en América Latina. En *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, Ed. Eugenia Rodríguez. (San José: Universidad de Costa Rica, 2002).

¹³⁸ Virginia Bolten, *La Voz de la Mujer. Periódico Comunista-anárquico*. (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2018), 28.

¹³⁹ Altamirano, *Los derechos humanos de cuarta generación*.

Los movimientos feministas argentinos confirieron a América Latina una de las primeras experiencias de lucha en la región por la liberación de la mujer y de fuerte crítica hacia la familia. Las ideas principales de este movimiento se replicaron en países como Cuba, durante la guerra de independencia librada frente a los Estados Unidos; en Bolivia; México y Perú.

En Brasil ocurrió como en otras partes de Latinoamérica; el movimiento feminista comenzó a despuntar desde el siglo XIX, fundamentalmente, a partir de los escritos y publicaciones de las mujeres. Los textos de las representantes del feminismo europeo y estadounidense comienzan a publicarse en las imprentas locales, lo cual constituyó un fuerte mecanismo de divulgación de las ideas feministas.

También en este país latinoamericano la fuerza laboral femenina comenzaba a hacerse notar dentro de las industrias, llegando a ser mayoría en algunos casos¹⁴⁰. Las ideas anarquistas y socialistas también repercutieron entre las mujeres trabajadoras brasileñas, quienes comienzan a demandar mejores salarios y condiciones de higiene y salud en sus trabajos. Emerge, además, una conciencia de lucha contra los actos violentos a los que estaban sometidas en el ámbito familiar y social¹⁴¹.

Se logra una gran repercusión de estos ideales con la celebración, en 1906, del Congreso Internacional del Libre Pensamiento organizado por el Centro Feminista de Buenos Aires, y el Primer Congreso Internacional Feminista realizado también en Argentina en 1910. En ese mismo año, la activista brasileña Deolinda Daltro fundó, en Río de Janeiro, el Partido Republicano Femenino. En la segunda década del siglo, Bertha Lutz funda la Federación Brasileña para el Progreso Femenino y la Liga para la Emancipación Intelectual de la Mujer. Esas organizaciones se centraron, en su mayoría, en impulsar la movilización de las mujeres en la lucha por el sufragio¹⁴².

Daltro tuvo el buen sentido estratégico de buscar el apoyo político para su causa acercándose a importantes figuras masculinas de la época, para dar una mayor visibilidad a las manifestaciones de las mujeres. Para la segunda década del siglo XX, las revistas de Brasil daban amplia cobertura al movimiento sufragista, con propaganda tanto negativa como positiva¹⁴³.

El mayor aporte de Daltro y su organización no fue únicamente la lucha por el derecho al voto de la mujer, sino los esfuerzos por crear fuentes de empleo para ellas, fundando fábricas y talleres. Aportó, además, un enfoque distinto de la instrucción de la mujer, manteniendo un centro profesional para las sirvientas domésticas. Daltro entendió

¹⁴⁰ Amorós y De Miguel, *Teoría feminista*.

¹⁴¹ De la Heras, Una aproximación a las teorías feministas.

¹⁴² Lavrin, *Génesis del sufragio femenino en América Latina*.

¹⁴³ Mônica Karawejczyk, "Os primórdios do movimento sufragista no Brasil: o feminismo "pátrio" de Leolinda Figueiredo Daltro." *Estudos Ibero-Americanos* 40, No. 1 (2014): 64-84.

muy pronto que la emancipación de la mujer dependía directamente de su educación y de su independencia del género masculino¹⁴⁴.

El recurso de la prensa para hacerse notar como parte de la opinión pública constituyó uno de sus mayores aportes dentro del escenario latinoamericano, puesto que, aunque no consiguió todos los objetivos propuestos, sí generó una conciencia sobre el rol que debía cumplir la mujer en la medida en que se lograra una mayor integración social de manera igualitaria y justa con respecto al hombre.

El movimiento feminista en Chile también emergió tempranamente, a fines del siglo XIX, debido a la gran influencia del movimiento obrero. La ciudad de Valparaíso fue centro de este impulso gracias a la creación de la Sociedad de Unión y Fraternidad de obreras en 1890. Con el desarrollo de esta organización se logró que la mujer accediera a la educación superior, lo cual constituyó un paso gigantesco en cuanto a la evolución del movimiento en otras sociedades latinas¹⁴⁵.

Entre las primeras representantes del movimiento feminista en esta época se encuentra Eloísa Zurita, quien también se basó en publicaciones periódicas como los diarios *ABC*, *La Vanguardia* y el reconocido periódico feminista, dirigido por Carmen Jeria, *La Alborada*, para dar a conocer las ideas progresistas con relación al rol de la mujer en la vida pública de Chile. Esta última publicación, creada en 1905, tenía como audiencia ideal a las mujeres obreras, y se encargaba de tratar temas medulares como la precariedad laboral, los derechos de los trabajadores, la desigualdad de género y las limitaciones vinculadas a ámbitos como la familia, la maternidad, el Estado y la Iglesia, que replegaban a la mujer a la vida doméstica¹⁴⁶.

En los primeros años del siglo XX, la mujer chilena comienza a tener un lugar destacado en los ámbitos del trabajo, la cultura y la política. Sin embargo, esa participación la tenían fundamentalmente mujeres de la clase media. No obstante, ese impulso sentó las bases para la creación de las primeras organizaciones de mujeres, como las fundadas por la activista Amanda Labarca, en 1915: el Círculo de Lectura y la Federación Chilena de Instituciones Femeninas, desde donde se abogaba por el derecho de las mujeres al voto. En 1918 se fundó la Unión Femenina de Chile y en 1919 el Consejo Nacional de la Mujer¹⁴⁷.

Estas plataformas organizativas dieron mayor estructura a las demandas de la mujer sobre sus derechos civiles y políticos: el sufragio, el divorcio, el control de la natalidad y

¹⁴⁴ Karawejczyk, *Os primórdios do movimento sufragista no Brasil*.

¹⁴⁵ Josep-Ignasi Saranyana, *Teología de la mujer, teología feminista, Teología Mujerista y Ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*. (San José: Editorial Promesa, 2001).

¹⁴⁶ Álvarez, Silvina. "El feminismo radical". En *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Comps. Elena Beltrán y Virginia Maquieira. (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

¹⁴⁷ Bolten, *La Voz de la Mujer*.

el acceso al mercado laboral¹⁴⁸. A partir de la década de 1920 afloran otras múltiples organizaciones, que ejercieron presión en la esfera política sobre los derechos de las mujeres.

Una de las mujeres más influyentes en Chile en la primera mitad del siglo XX fue la española Belén de Sárraga, que visitó el país por primera vez en 1913, invitada por el recién fundado Partido Socialista Obrero¹⁴⁹. El camino recorrido por la mujer europea generó una gran confianza en ella, que le permitiría fundar las primeras organizaciones de carácter feminista del país, con un fuerte respaldo de las locales.

La mujer obrera chilena encontraba en la Iglesia un fuerte enemigo, por lo cual esas organizaciones creadas por Sárraga promovían el laicismo, además de proclamar otras denuncias del sistema laboral (como los abusos en las pulperías), luchar por el derecho al descanso dominical de las trabajadoras, realizar campañas antialcohólicas e impulsar las ideas de emancipación de la mujer¹⁵⁰.

También en Perú, el proceso de industrialización generó la vinculación de la mujer al trabajo asalariado. Las demandas de las feministas tenían un perfil político y laboral, pues se incorporaron a la lucha por la concreción de la jornada de ocho horas¹⁵¹. El asesinato de tres mujeres manifestantes en 1916 generó tal auge del movimiento, que dos años después se celebró la conquista de la jornada de ocho horas para las mujeres y los menores de edad.

La mujer se organizó en el país andino a través de asociaciones como Evolución Femenina, liderada por María de Jesús Alvarado e integrada por mujeres profesionales y de clase media, que en 1915 lograron la aprobación del Proyecto de Ley para que la mujer de clase media pudiera acceder al trabajo productivo, como las mujeres de las clases populares¹⁵².

En 1936 se creó la primera Organización Femenina en el Perú, en un intento por unificar las demandas políticas con la lucha de las mujeres, con peticiones concretas tales como la igualdad de derechos sociales, la igualdad de salarios, la capacitación profesional, la creación de guarderías y el cambio del marco legislativo a favor de las mujeres¹⁵³. En esta organización se aglutinaron corrientes como las mujeres comunistas, apristas e independientes. No obstante, hay que decir que el derecho al voto se logró tardíamente, en 1956, a raíz de la lucha encauzada por el movimiento estudiantil universitario.

¹⁴⁸ Aquino, Pilar, y Elsa Támez. *Teología feminista latinoamericana*. (Quito: Abya-Yala, 1998).

¹⁴⁹ Beltrán, Elena. "Feminismo liberal." En *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Eds. Elena Beltrán y Virginia Maquieira. (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

¹⁵⁰ Gloria Bonilla, "La lucha de las mujeres en América Latina: Feminismo, ciudadanía y Derechos". *Palabra*, n° 8 (2007).

¹⁵¹ Beltrán, Elena y Virginia Maquieira. *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

¹⁵² Bonilla, *La lucha de las mujeres en América Latina*.

¹⁵³ Bonilla, *La lucha de las mujeres en América Latina*.

La Revolución Mexicana de 1910 trajo consigo el despunte del movimiento de las mujeres, a partir de su contribución a la lucha armada, fundamentalmente en la difusión de las ideas revolucionarias¹⁵⁴. Fueron espías, mensajeras, enfermeras y dieron su aporte en la elaboración de planes y proyectos. En esta fecha fue central la figura de Dolores Jiménez y Muro, quien participaría en la redacción del Plan Ayala, de Emiliano Zapata¹⁵⁵.

En el transcurso de los años 1910 y 1917, la lucha del feminismo mexicano adquirió un matiz político¹⁵⁶. Hermila Galindo encabezó el proyecto feminista más radical de la época, intentando conformar un movimiento de mujeres entre las militantes y simpatizantes del movimiento revolucionario. Entre las demandas que impulsó se encontraban la educación igualitaria y el derecho al voto, así como una reforma legislativa de lo civil para eliminar la doble moral de las relaciones entre los sexos¹⁵⁷.

También en México, los derechos electorales constituían la esencia de la lucha feminista. Además de Galindo, destacan nombres como Elvia Carrillo, socialista, y Refugio García, comunista¹⁵⁸.

Entre 1818 y 1925, Hermila Galindo y Elvia Carrillo lograron colocarse como candidatas electorales de sus provincias y, aunque ganaron en las urnas, su triunfo nunca fue reconocido. No fue hasta el año 1953 que las mujeres mexicanas logran su derecho al voto, gracias al impulso de Amalia Castilla Ledon y la actividad de la organización Alianza de Mujeres de México¹⁵⁹.

En Panamá, la demanda sobre el sufragio y los derechos de las mujeres comienza en 1922, originado por dos eventos históricos. El primero de ellos fue la presentación del proyecto de ley sobre el sufragio femenino por un hombre, el diputado Pérez Venero; el otro gran suceso fue la creación del Grupo Feminista Renovación y el anuncio de la creación de la Sociedad Nacional para el Progreso de la Mujer¹⁶⁰.

En esa época las organizaciones políticas de corte anarquista, socialista y liberales estuvieron entre quienes apoyaban al movimiento femenino en ese país, aunque no era una postura generalizable entre esas corrientes¹⁶¹.

¹⁵⁴ Santamaría, Beatriz. Los derechos humanos de las mujeres. Ejercicio y exigibilidad. Ciudad de México: Cámara de Diputados, 2017.

¹⁵⁵ Lavrin, Asunción. «Génesis del sufragio femenino en América Latina.» En *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, Comp. Eugenia Rodríguez. (San José: Universidad de Costa Rica, 2002).

¹⁵⁶ Duarte y Baltazar, *Igualdad, Equidad de Género y Feminismo*.

¹⁵⁷ Lavrin, *Génesis del sufragio femenino en América Latina*.

¹⁵⁸ María Taide Guerra. "El derecho al sufragio de la mujer" *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades* XXVI, No. 2 (2016): 43-59.

¹⁵⁹ Guerra. *El derecho al sufragio de la mujer*.

¹⁶⁰ Eyra Reyes. *El trabajo de las mujeres en la historia de la construcción del Canal de Panamá 1881-1914* (Panamá: Instituto de la Mujer, 2000).

¹⁶¹ Barry, Kathleen. "Teoría del feminismo radical: política de la explotación sexual". En *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. (Madrid: Minerva Ediciones, 2005).

En 1930, se celebra el Primer Congreso Feminista Nacional, del cual emerge el Partido Nacional Feminista. Fue el precedente para que a mediados de la década de 1940 la mujer panameña finalmente ejerciera su derecho al voto. En 1946 además de acceder al sufragio, la Constitución de esa nación disponía consagrar “el derecho a la ciudadanía de todos los panameños mayores de 21 años, sin distinción de sexo”. El marco legal daba lugar para que se procuraran otros beneficios: igualdad de salarios sin distinción de sexo, prohibir el despido de la mujer embarazada, e igualdad de los hijos nacidos fuera del matrimonio.¹⁶²

No en todos los países latinoamericanos el movimiento feminista despuntó tempranamente, como en los casos de Argentina, Brasil, México, Chile y Panamá¹⁶³. En otras naciones, como Colombia, la condición civil y jurídica de la mujer continuaba dependiendo del padre o del marido;¹⁶⁴ eran obligadas, por ley, a vivir con alguna de estas figuras, y eran los hombres quienes decidían el destino de sus mujeres y manejaban su dinero y bienes, pues la ley otorgaba todo el derecho para administrar los recursos de sus esposas e hijas.

Por otro lado, la educación de la mujer se reducía a la enseñanza de la religión, de la lectura y escritura, con escasos conocimientos acerca de historia y geografía. El rol de la mujer era sometido al ámbito doméstico donde solo podía dedicarse a los hijos, gestionar la economía familiar y realizar actividades recreativas de bordado y costura¹⁶⁵.

La primera mitad del siglo XX transcurrió sin ningún cambio para la vida de estas mujeres sin derecho al voto ni a la participación política.¹⁶⁶ Conceder este derecho implicaba un peligro para las corrientes liberales que comenzaban a despuntar en la región, pues se pensaba que las mujeres comenzarían a secundar la opinión política de los padres y maridos, por tanto, se corría el riesgo de perder el poder.

Para ese entonces, tampoco la Iglesia ni los partidos conservadores apoyarían los derechos civiles de las mujeres, aunque algunos no se opusieron al derecho al voto. En algunos países, como Colombia, la presencia de la mujer en la vida pública comenzaba a notarse en apoyo de los movimientos de trabajadores. Mercedes Abadía es un ejemplo de ello, pues participó desde muy joven en las manifestaciones de los obreros azucareros. Se destacó en las asociaciones sindicales, dirigió pequeñas estructuras organizativas de las

¹⁶² Yolanda Marco. *Mujeres que cambiaron nuestra historia: Mujeres parlamentarias en Panamá* (Panamá: Universidad de Panamá, 2000).

¹⁶³ Yolanda Marco, “El feminismo de los años veinte y la redefinición de la femineidad en Panamá”, En *Entre silencios y voces. Género e historia en América Central (1750-1990)*. Ed. Eugenia Rodríguez (San José: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1997).

¹⁶⁴ Bonilla, *La lucha de las mujeres en América Latina*.

¹⁶⁵ Duby, Georges y Michelle Perrot: *Historia de las mujeres. El siglo XX* (Tomo 5). (Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, S. A., 2000).

¹⁶⁶ Bonilla, *La lucha de las mujeres en América Latina*.

mujeres, hasta convertirse en miembro de la dirección central del Partido Comunista de Colombia¹⁶⁷.

En los países latinoamericanos, las contradicciones entre liberales y conservadores, basadas en interpretaciones religiosas, van a determinar el avance en relación con el sufragio femenino. A pesar de este gran impulso del movimiento feminista en algunos países latinoamericanos, Brasil, Cuba y Uruguay no confirieron el derecho al voto a la mujer hasta la década de 1930. Aún más tardío fue el caso de Chile, como había ocurrido con Argentina, México, Perú y Colombia, que lograron el sufragio en la década de los cincuenta, con lo cual el movimiento feminista comenzó a debilitarse, tal y como había ocurrido en las regiones de Estados Unidos y Europa¹⁶⁸.

La única manera de poder progresar en el movimiento de las mujeres era conseguir alianzas entre las distintas tendencias que comenzaban a darse en ese ámbito. La conciencia de la mujer sobre sus derechos como ciudadana serían marcados por otros sucesos, que comenzaron a generarse en las sociedades latinas fundamentalmente a partir de la década de 1923, cuando estos movimientos nacionales comenzaron a internacionalizarse.

1.5.2. Alianzas del movimiento feminista latinoamericano

En América Latina, el primer gran salto del movimiento feminista se daría en el contexto de la V Conferencia Internacional Americana de la Unión Panamericana de Naciones, celebrada en Santiago de Chile en 1923, en la cual se dispuso a abolir las incapacidades constitucionales y legales de la mujer para que fueran portadoras de los mismos derechos civiles y políticos que los hombres.

Cinco años después, en un encuentro semejante, se constituiría la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM), el primer organismo de su naturaleza a nivel mundial destinado a velar por el reconocimiento pleno de sus derechos civiles y políticos,¹⁶⁹ el cual que se encargaría de proporcionar la información jurídica para el tratamiento de los diferentes temas. Esto significó un avance importante, sobre todo como una región sin grandes antecedentes de acontecimientos del movimiento feminista (como sí los había en la región europea. En su discurso inaugural, la primera presidenta de la CIM, Doris Steven, enunciaba:

No queremos más leyes escritas para nuestro bien y sin nuestro consentimiento. Debemos tener derecho de regir nuestros propios destinos junto a ustedes [...]

¹⁶⁷ Duby y Perrot, *Historia de las mujeres*.

¹⁶⁸ Lavrin, *Génesis del sufragio femenino en América Latina*

¹⁶⁹ Luz Patricia Mejía, “La Comisión Interamericana de Mujeres y la Convención de Belém do Pará. Impacto en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos”. *Revista IIDH* 56 (2015): 189-213.

Pedimos que se nos devuelvan nuestros derechos que nos han sido usurpados. Son nuestros derechos humanos.¹⁷⁰

El posterior reconocimiento internacional de sus derechos en la Conferencia de Viena, sirvieron de motivación para la participación de la CIM en la promoción de políticas dirigidas a erradicar de la región la discriminación femenina, utilizando en cada paso su Asamblea de delegadas y a través del Comité Directivo, que tenía como función prestar un servicio de consulta en aquellas materias relacionadas con la mujer en el ámbito regional.

En 1928, además del *Tratado sobre Igualdad de Derechos*, la CIM propuso que se creara un *Tratado sobre Nacionalidad de la Mujer* y que se elaborara un *Primer Informe sobre Derechos Políticos y Civiles*. Si bien este segundo documento no fue aprobado en un primer momento, sí se reconoció la necesidad de levantar un informe sobre la situación jurídica de las mujeres de la Unión Panamericana de Naciones, sus derechos y su situación en comparación con los derechos de los hombres.

Otros sucesos que sirvieron de antecedente en la lucha contra la discriminación fueron la celebración de la *Convención sobre Nacionalidad de la Mujer*, la firma del *Tratado de Igualdad de Derechos entre Hombres y Mujeres*, y la aprobación de la *Declaración de Lima en favor de los Derechos de las Mujeres*.

Iniciada la lucha de la CIM por lograr la firma de un *Tratado sobre Igualdad de Derechos*, se desarrolla la Séptima Conferencia Internacional Americana, celebrada en Montevideo, en 1933. Este devino momento decisivo para unificar las acciones en la región en torno a la garantía de sus derechos. En este encuentro se revelaron los informes acerca de las condiciones jurídicas de las mujeres —bastante limitadas— en cada uno de los 21 países miembros.

Otro logro del encuentro fue que favoreció la firma del *Tratado sobre Nacionalidad de la Mujer*, a partir del cual no existiría “distinción alguna, basada en sexo, en materia de nacionalidad, ni en la legislación ni en la práctica”;¹⁷¹ con ello no perdería su condición de nacionalidad, aunque contrajera matrimonio con un hombre de otra nación. La relevancia de este documento radica en que fue el primer instrumento mundial que aseguraba alguno de los derechos de la mujer.

A partir de 1948 —y en sintonía con las inquietudes en Europa—, la CIM obtiene logros para la mujer, como el derecho al voto. La Convención Interamericana sobre Concesión de los Derechos Civiles, así como la aprobación de la Convención Interamericana sobre Domicilio de las Personas Físicas en el Derecho Internacional

¹⁷⁰ Doris Steven, *VI Conferencia Internacional Americana de la Unión Pancopamericana de Naciones* (1928), 4.

¹⁷¹ CIM, *Tratado sobre Nacionalidad de la Mujer. Séptima Conferencia Internacional Americana Montevideo* (1933). Última modificación el 2 de julio de 2020. <http://www.oas.org/es/cim/docs/CNW%5BSP%5D.pdf>, Art. 1.

Privado, garantizaron que la mujer separada de su marido pudiera gozar de un domicilio independiente.

No sería hasta 1994 que la CIM celebró otro trascendental logro, cuando la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA) hace pública la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer*.¹⁷² Este documento constituye el único en el mundo en el cual se plantean las directrices a seguir contra la violencia femenina, y fue resultado de un amplio programa de elaboración, revisión y consulta que desarrolló la Comisión Internacional de la Mujer desde 1989 en los países de América Latina.

La Convención de Belém do Pará¹⁷³ afirmó que lo privado es también público, de modo que aquellas manifestaciones de violencia o violación de las disposiciones de cualquier convención por los derechos de la mujer debían encontrar una sanción. El encuentro amplió las posibilidades de actuación del Estado, tanto en las esferas públicas como en las esferas privadas. Esta es una oportunidad en la que se evidencia un problema regional: era en la vida privada donde la mayoría de las mujeres sufrían ataques a su dignidad.

La Convención de Belém do Pará no solo significó un hito para acontecimientos posteriores en el contexto latinoamericano, sino que a nivel internacional fue un gran aporte: hacer entender que el Estado no es el único responsable de velar por la garantía de los derechos humanos con respecto a la mujer.

La Convención tuvo un impacto inmediato en la región, pues si bien en 1994 — cuando entran en vigor sus disposiciones— solo nueve países contaban con declaraciones políticas para protegerlas, el número de Estados miembros de la OEA que se afiliaron al instrumento se elevó a 34. El estudio de las condiciones de vida de las niñas y mujeres en general se extendió en numerosas naciones, y en base a esas investigaciones se generalizó en la región la elaboración de textos legislativos que garantizaban los derechos de la familia y de la mujer.

Otro de los principales avances de la Convención —según lo describe Luz Patricia Mejía— es que el documento funcionó “como una ‘meta’ y no como un ‘punto de partida’”.¹⁷⁴ A partir de ahí se diseñaron leyes que protegían el bien jurídico de la familia, buscando que trascendiera a reformas, planes y proyectos de políticas públicas dirigidos a la protección efectiva del derecho de las mujeres a vivir en un mundo libre de violencia.

¹⁷² CIM, Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la mujer (1994). Última modificación el 2 de julio de 2020. https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/programas/mujer/Material_difusion/convencion_BelemdoPara.pdf

¹⁷³ OEA, MESECVI, *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer*. “Convención de Belém do Pará”. (Tratado, Belén do Pará: OEA, 1994).

¹⁷⁴ Mejía, *La Comisión Interamericana de Mujeres*.

Lo más importante de este acontecimiento es que el fenómeno de la violencia no se consideraría circunscrito únicamente al grupo de mujeres, sino que se abordaría el concepto de violencia intrafamiliar, para ejecutar un proceso de revisión profunda de leyes, normas y planes de protección de las víctimas de violencia.

Sin embargo, a pesar de que la CIM ha establecido mecanismos de control sobre la implementación de las bases de este documento en los contextos sociales de la región, estimulados fundamentalmente en la primera década del presente siglo, los resultados de estas investigaciones evidencian que la aplicación de sus disposiciones se encuentra muy lejos de hacerse efectiva en el nivel que requieren las mujeres que son violentadas; esto, desde luego, constituye un fracaso para el organismo regional.

Hasta hoy, la CIM continúa siendo la plataforma mediante la cual los países miembros de la OEA pueden ser asesorados en sus políticas para garantizar los derechos de las mujeres a la equidad e igualdad de género; ello supone la aplicación de instrumentos internacionales, así como la promoción del acceso, la participación, la representación, el liderazgo y la incidencia, en los contextos civil, político, económico, social y cultural de la mujer en las naciones

Las mujeres hoy, luego de todas estas luchas, han llegado con una presencia más representativa en áreas como la ciencia, política y economía; con un mayor conocimiento, educación e instrucción, y con organizaciones mundiales que intentan garantizar sus derechos, un desafío que todavía persiste al interior de los países. En el apartado siguiente se presenta ese otro escenario en el que los organismos internacionales han tomado la bandera de la defensa y han acompañado este proceso de reivindicación de los derechos de la mujer.

1.6. Declaraciones internacionales

La *Declaración Universal de Derechos Humanos*, establece en el Artículo 2 que: “Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o cualquier otra índole, origen nacional o social, opinión política o cualquier otra condición”.¹⁷⁵ En este artículo y mediante este documento, se evidencia la igualdad de condiciones para los diferentes grupos sociales, y se promueve el derecho a la libertad y a la dignidad, independientemente de las características de los seres humanos.

¹⁷⁵ ONU, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Art. 1: Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status.

El camino transitado por las mujeres, que hemos evidenciado, y su institucionalización desde la ONU, comienza a extender esta toma de conciencia para superar las asimetrías que se pueden identificar en las relaciones humanas y sociales; con anterioridad, el reconocimiento de los derechos humanos de los diferentes grupos, étnicos y de otras realidades que no eran reconocidas.

Luego de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948, es posible resaltar cuatro conferencias internacionales en las que se ha abordado la situación de las mujeres e impulsado la promoción de sus derechos. La primera se desarrolló en Ciudad de México (1975), le siguen Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Beijing (1995), con una serie de exámenes quinquenales esta última.

En Ciudad de México, Se identificaron tres objetivos prioritarios:

1. La igualdad plena y la eliminación de la discriminación por motivos de género.
2. La plena participación de las mujeres en el desarrollo.
3. Una mayor contribución de las mujeres a la paz mundial.

La Asamblea General reconocía en este marco la desigualdad a la que eran sometidas las mujeres en el contexto económico, educativo, laboral, doméstico, cultural, de salud, rural y político, y aprobaría años más tarde la *Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación* (CEDAW).¹⁷⁶ La definición que hace el documento en su Artículo 1 en relación con la discriminación a la mujer es quizás el principal aporte de este instrumento:

A los efectos de la presente convención, la expresión *discriminación contra la mujer* denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo, que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera.¹⁷⁷

Pero el documento también presenta algunas limitaciones: olvida destacar el papel protagónico que tiene la mujer en el desarrollo humano social y obvia sus aportes científicos y en los campos de la producción hacia el avance económico.

En Copenhague, Dinamarca, la segunda conferencia marcó tres esferas principales de actuación:

1. La igualdad en el acceso a la educación.
2. La igualdad de oportunidades en el empleo.

¹⁷⁶ ONU, *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* (Nueva York: Naciones Unidas, 1979).

¹⁷⁷ ONU, *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, Art 1ro.

3. La atención a la salud de las mujeres.

Decide crear el Comité para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer. Constituye un paso de avance, en tanto, se dispone de una estructura conformada por 23 expertos, que tendrán como responsabilidad evaluar los progresos evidenciados al interior de las naciones miembros respecto a la aplicación de las garantías y principios establecidos; para ello, los Estados miembros de la ONU están obligados a entregar sistemáticamente un informe “sobre las medidas legislativas, judiciales, administrativas o de otra índole que haya adoptado para hacer efectivas las disposiciones de la Convención, y comunicar los progresos realizados en este sentido”.¹⁷⁸

Otro de los progresos es que incluye también al ámbito privado, donde se generan los daños más graves (por la persistencia de fenómenos como la violencia de género, concebido como todo acto de agresión basado en la percepción de desigualdad en la cual se encuentran las mujeres en su relación con los hombres). En el encuentro no se incluyeron solamente tareas dirigidas a los gobiernos, sino también las destinadas al espacio íntimo de las sociedades, en este caso, la familia.

Ello no quiere decir que el abuso de poder —y otras situaciones como el embarazo infantil, la pobreza y la discriminación— haya desaparecido del escenario mundial. Algunos analistas atribuyen la falta de compromiso o la debilidad de este tipo de instrumento,¹⁷⁹ sin que las transformaciones lleguen a ser apreciables.

En Nairobi, la tercera Conferencia Mundial de la Mujer, año 1985, se ejecuta una evaluación del decenio de la mujer 1975-1985. Fueron 157 Estados los que participaron y alrededor de 15 000 representantes de organizaciones no gubernamentales, que se reunieron en el foro de las organizaciones paralelo a la conferencia.

En esta conferencia se da un cambio de perspectiva importante; ya no se considera solamente que la incorporación de las mujeres en todos los ámbitos de la vida sea un derecho legítimo de éstas, sino que se plantea como necesidad de las propias sociedades contar con la riqueza que supone la participación de las mujeres. Se señalan tres tipos de medidas:

- Medidas de carácter jurídico.
- Medidas para alcanzar la igualdad en la participación social.
- Medidas para alcanzar la igualdad en la participación política y en los lugares de toma de decisiones.

¹⁷⁸ ONU, *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*, 45.

¹⁷⁹ Virginia Vargas. “Apuntes para la reflexión feminista sobre el movimiento de mujeres”, *Revista Paraguaya de Sociología* (2000): 195-204.

Se insta a los gobiernos a establecer según sus prioridades las líneas de acción para alcanzar la igualdad entre mujeres y hombres, pero haciendo hincapié en que dicha igualdad debe impregnar todas las esferas de la vida social, política y laboral.

Antes de hablar de la última Conferencia Internacional de las Mujeres promovida por la ONU, se debe destacar la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, también conocida como Conferencia de Viena, organizada en 1993, que marcó un hito en la evolución de los compromisos internacionales relativos a los derechos humanos,¹⁸⁰ según el informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Un avance en materia de resoluciones con carácter legal consistió en que se nombra a una relatora especial, para ocuparse de la violencia contra la mujer, teniendo en cuenta que las principales acciones del movimiento feminista circulaban en torno a la demanda del derecho a las niñas, adolescentes y mujeres a una vida segura. El encuentro determinó los actos de violencia de género como una trasgresión a los derechos humanos:

Cualquier víctima de una violación de los derechos establecidos en la Convención puede, una vez agotados los recursos judiciales que están a su disposición en el ámbito interno, acudir al Comité de Expertos, creado por la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación (CEDAW) que determinará si el Estado ha vulnerado la Convención o no.

Así pues, su propósito era revisar la situación de los mecanismos de derechos humanos en aquel momento, que afirmaba que “los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales”.¹⁸¹ El documento exigía la eliminación de todas las formas de violencia de género, en tanto demandaba “erradicar cualesquiera conflictos que puedan surgir entre los derechos de la mujer y las consecuencias perjudiciales de ciertas prácticas tradicionales o costumbres, de prejuicios culturales y del extremismo religioso”.¹⁸²

Para ello, la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer y el Comité sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer de la CEDAW, iniciaron el largo proceso de negociación hacia la creación del instrumento jurídico que incluyese las disposiciones pendientes en la Convención: “Se trataba de introducir un procedimiento de recepción de comunicaciones y de investigación de conformidad con las normas de la CEDAW”.¹⁸³

Lo más importante de la Conferencia de Viena fue que generó, al interior de los países, un análisis del contexto en el cual crecen y viven las niñas y mujeres. Se evaluó las situaciones en que —ya sea por sus culturas o por las políticas patriarcales que se

¹⁸⁰ PNUD, *La mujer y el derecho internacional: conferencias internacionales*. (PNUD, 2004).

¹⁸¹ ONU, *Declaración y Programa de Acción de Viena*, (Naciones Unidas, 1993). Última modificación el 3 de diciembre de 2020. https://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf, 23.

¹⁸² ONU, *Declaración y Programa de Acción de Viena*, 34.

¹⁸³ ONU, *Proyecto de Protocolo Opcional a la CEDAW*. (Naciones Unidas, s.f.), 14.

aplican— se les niega los derechos elementales como el acceso a un nombre, a una nacionalidad, a la escuela, a valorar la dignidad de su propio cuerpo, votar y ser elegidas.

Bajo el lema: “los derechos de las mujeres son derechos humanos”, se logró integrar el concepto de que existe una especificidad propia en los derechos de las mujeres, misma que se desprende de la problemática de género que viven para acceder con plenitud a disfrutarlos.¹⁸⁴

En lo siguiente, las políticas públicas diseñadas por los Estados miembros de la ONU debían incluir objetivos claves como garantizar la participación de las mujeres en la vida política, civil, económica, social y cultural; erradicar todas las formas de discriminación basadas en el sexo, incluyendo el acoso sexual, la trata y la explotación de mujeres; por último, promover acciones para patentizar la igualdad y respeto de género, a pesar de las tradiciones o costumbres de origen religioso o cultural que imperen en las sociedades.

La cuarta Conferencia Mundial de la Mujer se celebró en Beijing en el año 1995. Ha sido la conferencia con mayor impacto mundial de todas las celebradas hasta el momento, tanto desde el punto de vista de la participación (contó con representaciones de 189 gobiernos y con una participación de 35 000 personas en el foro paralelo de las organizaciones no gubernamentales) como por el enfoque que se hace de la igualdad entre mujeres y hombres.

En primer lugar, se reconoce su diversidad, se deja a un lado el concepto genérico de mujer y se señalan las distintas circunstancias en las que se desenvuelven. Se reconoce también la labor de las mujeres que allanaron el camino durante la lucha por los derechos femeninos, lo cual tuvo extrema importancia de cara a la labor de visibilidad y reconocimiento del trabajo del movimiento feminista a lo largo de la historia.

Se reafirma el convencimiento de que los derechos de la mujer son derechos humanos, y se proclama la plena participación de las mujeres en condiciones de igualdad en todas las esferas de la sociedad como condición fundamental para alcanzar la igualdad, el desarrollo y la paz. Se habla de los derechos de las mujeres y de las niñas y de la importancia de potenciar al máximo su capacidad para garantizar su plena participación, en condiciones de igualdad, en la construcción de un mundo mejor para todos, y promover su papel en el proceso de desarrollo. Por último, se señala la importancia de prevenir y eliminar todas las formas de violencia contra las mujeres y las niñas. A su vez, la Plataforma de Acción de Beijing marcó los siguientes objetivos estratégicos:

1. La mujer y la pobreza.
2. Educación y capacitación de la mujer.
3. La mujer y la salud.

¹⁸⁴ PNUD, *La mujer y el derecho internacional*.

4. La violencia contra la mujer.
5. La mujer y los conflictos armados.
6. La mujer y la economía.
7. La mujer en el ejercicio del poder y la adopción de decisiones.
8. Mecanismos institucionales para el adelanto de la mujer.
9. Los derechos humanos de la mujer.
10. La mujer y los medios de comunicación y difusión.
11. La mujer y el medio ambiente.
12. La niña.

Como vemos, Beijing supone un verdadero punto de inflexión en la lucha por la igualdad en el marco internacional. Es válido destacar la enorme implicación que se reclama desde la Plataforma de Acción a los Estados, para que la igualdad entre mujeres y hombres sea una realidad efectiva.

Se encuadra el marco normativo y directrices de las políticas para los países participantes, que pone fin a tantos años de discusión del tema de la igualdad, pues no solo se habla de mujeres y sus derechos, sino de las garantías del “género”:

El concepto de *género* plantea las relaciones entre mujeres y hombres desde una perspectiva social, cultural e histórica. Supone realizar una nueva mirada de las cosas teniendo en cuenta los papeles socialmente atribuidos a mujeres y hombres en la sociedad, en el trabajo, en la política, en la familia, en las instituciones y en todos los aspectos de las relaciones humanas.¹⁸⁵

Asimismo, aparece aquí otro concepto que ayuda entender mejor las circunstancias específicas por las cuales debe instrumentarse el accionar dirigido a promover la participación femenina: la *transversalidad* del enfoque de género: “Esto implica repensar la vida social, económica, laboral, familiar, la salud y por supuesto el poder y la política, desde la perspectiva de género, analizando y valorando las distintas implicaciones de hombres y mujeres en cualquier faceta del desarrollo humano”.¹⁸⁶

El documento de Beijing significó, como se ha afirmado, un punto de avance, pues su Plataforma de Acción “es la expresión más completa del compromiso de los Estados en favor de los derechos humanos de la mujer”.¹⁸⁷

Otros encuentros y declaraciones, alentados también por la ONU, pusieron el tema de la mujer en la agenda de debate mundial. La Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, celebrada en 1994, elaboró un Programa de Acción dedicado

¹⁸⁵ PNUD, *La mujer y el derecho internacional*, 51.

¹⁸⁶ PNUD, *La mujer y el derecho internacional*, 56

¹⁸⁷ UN, *Woman's rights are human rights*. (New York: UN Human Rights, 2014), 23.

a esbozar las líneas de trabajo que favorecerían la igualdad de género, la integración de la familia, el cuidado de la salud reproductiva y de la mujer, además de la educación femenina. Por otra parte, advertía sobre los fenómenos sociales que van en detrimento del desarrollo de la mujer, como la inmigración.

A raíz de este documento, el Secretario General presentó en 2010 la Estrategia Mundial para la Salud de la Mujer y el Niño, que establece medidas esenciales para mejorar la salud de las mujeres y e infantes en todo el mundo.

Durante la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible (conocida como “Río+20”), celebrada en el Brasil en 2012, se elaboró el documento *El futuro que queremos*,¹⁸⁸ donde los jefes de Estado vuelven a comprometerse con “asegurar a las mujeres la igualdad de derechos, acceso y oportunidades de participación y liderazgo en la economía, la sociedad y la adopción de decisiones políticas”;¹⁸⁹ en tanto, se aprecia como una condición para lograr la participación ciudadana de la mujer —y también como consecuencia de ello— alcanzar el desarrollo sostenible. Este es un documento de suma importancia, pues demanda la eliminación de las leyes discriminatorias y el acceso de las mujeres a la justicia en condiciones de igualdad.

Por otro lado, teniendo en cuenta que la *Declaración... y Programa de Acción de Viena* no tratan adecuadamente algunos de los desafíos encarados en la actualidad en lo concerniente a respetar, proteger y garantizar los derechos humanos, la ONU aboga por una actualización de sus instrumentos al adoptar la *Declaración de Viena+20 OSC*.¹⁹⁰

En el documento se reconoce que las reformas legales progresivas en muchos Estados no han sido suficientes para garantizar el disfrute, por parte de las mujeres, de estos derechos en su vida diaria. En primer lugar, porque persisten culturas con estructura patriarcal; y, en segundo, por las circunstancias que impone el régimen capitalista.

A razón de esta nueva declaración, los Estados no deberían admitir ninguna manifestación de violencia contra la mujer y, en ese sentido, están obligados a invertir recursos y tomar medidas legislativas, administrativas, sociales, educativas, para enfrentar y erradicar tal violencia, en cualquier entorno o tiempo de paz, desastres o conflictos armados.

Cierto es que, si bien la violencia sobre la mujer persiste en el escenario mundial, este instrumento no manifiesta elementos novedosos o mecanismos con los cuales enfrentar drásticamente los hechos de discriminación sobre la base de género, o circunstancias como la pobreza, la marginación en las cuales crecen y viven las mujeres.

¹⁸⁸ ONU, *El futuro que queremos. Anexo de la Resolución 66/288 de la Asamblea General en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible*. (Río de Janeiro: Naciones Unidas, 2012).

¹⁸⁹ ONU, *El futuro que queremos*.

¹⁹⁰ ONU, *Declaración Vienna+20 OSC* (Naciones Unidas, 2013). Última modificación el 2 de mayo de 2015. https://viennaplus20.files.wordpress.com/2013/07/declaracion_viena20_sco.pdf

La *Declaración de Viena+20 OSC* no hace más que repetir las mismas circunstancias ideales en las cuales debe garantizarse los derechos humanos de las mujeres, pero invita a los Estados a cumplir con sus obligaciones para asegurar la igualdad de derechos a la protección social, la seguridad política, la participación y posibilidades de desarrollo, lo cual supone una estrategia de control para que esas acciones se produzcan al interior de las naciones.

1.7. Derechos humanos de las mujeres en Ecuador

1.7.1. Antecedentes

Luego de realizar este recorrido por los diferentes escenarios mundiales queda claro que, como en cualquiera de las realidades confrontadas hasta ahora, Ecuador no ha estado ajeno al desarrollo de los derechos femeninos, y ha logrado alcanzar una sensibilidad propia.

Fue Eloy Alfaro, presidente de la República a finales del siglo XIX, quien se mostró, por primera vez, respetuoso de los derechos de la mujer ecuatoriana en el nivel más alto de la política social. Durante su mandato, un cambio importante fue la creación del Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos. Entre las transformaciones a las que dio lugar se encontraba la incorporación de la mujer a la vida pública, lo que acarreaba un mensaje de igualdad que les permitió ser partícipes de este medio con un trato igualitario respecto a los hombres.

Eloy Alfaro impulsó el reconocimiento de la mujer y le ofreció posibilidades de estudio y empleo. Mediante el Decreto Supremo N.º 68 del 19 de diciembre de 1895 se dispuso que, desde que iniciara el nuevo año, los puestos para el despacho de cartas al público, en las administraciones de correo de todas las capitales de provincia, serían dirigidos por mujeres.

Con ello buscaba promover que en la sociedad existiese respeto y reconocimiento de la igualdad. Lastimosamente, estas iniciativas quedaron en un lugar muy secundario en el posterior desarrollo de la historia. Sin embargo, se pueden resaltar unos pocos casos que fueron fruto de este proceso; entre ellos el de Matilde Hidalgo, quien, gracias a la Revolución Alfarista, pudo cursar estudios y convertirse así en la primera mujer en graduarse como doctora en medicina, y también en la primera que votó en una elección nacional. En el año de 1929 se reconoce en la Constitución el derecho al voto de las mujeres, siendo Ecuador el primer país en América Latina en abrir esta oportunidad.

Entre las luchadoras por los derechos humanos de origen ecuatoriano se encuentra Rosa Elena Tránsito Amaguaña, considerada como un referente del movimiento feminista

y, a su vez, del activismo indigenista. Otra mujer, Dolores Cacuango, promovió en 1946 la organización de las escuelas bilingües indígenas. Se resalta también a Nela Martínez Espinoza, quien participó activamente en la política nacional, así como en la creación y liderazgo de diversas organizaciones (Unión Revolucionaria de Mujeres Ecuatorianas y Alianza Femenina Ecuatoriana).

Ya en la época moderna, como sucedió en todos los países de la región, el principal problema sería la violencia contra la mujer, catalogado como un tema que estaba fuera de los límites de intervención del Estado, un asunto del ámbito privado. Según explica Gloria Camacho,¹⁹¹ la ignorancia acerca de la gravedad del asunto hacía que los hechos de agresión fueran vistos como algo aislado, sin ser reconocidos como unos dilemas sociales a resolverse mediante políticas públicas.

Si bien, durante la década de 1980, sobre el país se ejerció mucha presión a nivel global (por el hecho de que Ecuador había suscrito los acuerdos internacionales), las acciones no se consolidaron hasta el año de 1994, cuando se crearon las primeras Comisarías de la Mujer y la Familia (CMF). Estas Comisarías se dedicaron a gestionar la justicia, con un modelo de atención integral a las usuarias —es decir, a ellas llegarían casos para recibir orientación y prevenir los actos de violencia doméstica—, pero también para atender, juzgar y sancionar la agresión intrafamiliar. Un año después de conformadas las CMF, se promulgó la Ley 103 (contra la violencia a la mujer y la familia), un instrumento que posibilitaría a las violentadas obtener algún tipo de protección y tener acceso a la justicia.

Esos instrumentos resultaron un paso importante en la lucha del movimiento feminista para extender, dentro del país, la idea de que los derechos de la mujer eran derechos humanos, y de que la agresión hacia las mujeres constituía un problema social desatendido por la sociedad y por el Estado ecuatoriano. No obstante no sería sino hasta la década del 2000 que la nación ecuatoriana redirigió las acciones para garantizar los derechos humanos de las mujeres.

1.7.2. La práctica de derechos en Ecuador hasta nuestros días

Ecuador fue uno de los primeros países de América Latina en firmar la Convención de Belém do Pará, lo cual es un signo del nivel de conciencia que había alcanzado el Gobierno con relación a la situación de la mujer. Sin embargo, no fue hasta mediados de la primera década del nuevo milenio, que el problema de la mujer fue atendido en el orden policial y judicial.

¹⁹¹ Gloria Camacho, *La violencia de género contra las mujeres en el Ecuador*. (Quito: Consejo Nacional para la Igualdad de Género, 2014).

La Constitución de la República del Ecuador¹⁹² de 2008 supone el reconocimiento social de los derechos humanos a toda persona, pues otorga iguales derechos, deberes y oportunidades a hombres y mujeres, y establece que nadie podrá ser discriminado por razones de identidad de género, sexo, orientación sexual, entre otras. Con ello queda implícito la protección a los derechos humanos de la mujer.

Entre los avances que evidencia la carta magna figura no solo la prohibición de los delitos contra la mujer, sino la obligación del cuerpo legislativo a elaborar una sanción ante la ocurrencia de esos hechos, no solo los de índole física sino también psíquica, moral y sexual. Este es un aspecto importante, si se tiene en cuenta que las agresiones psicológicas ni siquiera eran concebidas como formas de violencia, y en la actualidad resultan más difíciles de denunciar y probar; por tanto, están más extendidas dentro de la población.

Con este instrumento, el Estado se convierte en el principal defensor contra la violencia de género y de todo tipo, aspecto que deja claro en el capítulo sexto, “Derechos a la Libertad”, del título 2, “Derechos”: “El Estado adoptará las medidas necesarias para prevenir, eliminar y sancionar toda forma de violencia, en especial la ejercida contra las mujeres, niñas, niños y adolescentes”.¹⁹³

No obstante la Constitución de la República no tuvo un efecto inmediato en el cuerpo legislativo del país. Mientras tanto, operaron otros planes, elaborados por el Congreso, que igualmente se dedicaban a denunciar las prohibiciones sin que las secundaran el grupo de políticas públicas e instituciones necesarias para generar un cambio de percepción y acción en el enfrentamiento contra la violencia.

Nace así el Plan Nacional para la Erradicación de la Violencia contra la Niñez, Adolescencia y Mujeres,¹⁹⁴ que desde sus premisas iniciales evidencia la madurez que se había alcanzado en el país acerca de la visión sobre las agresiones y la discriminación hacia las mujeres. En primer lugar, parte de la idea de que “la violencia basada en la condición de género es un problema que responde a las desiguales relaciones de poder que persisten en el marco de sociedades patriarcales y autoritarias”.¹⁹⁵ Este era un punto clave para desnaturalizar los hechos de agresiones hacia las mujeres en la sociedad. Esta noción permitía combatir abiertamente un fenómeno sobre el cual se guardó silencio durante siglos, por creerlo una condición normal en las relaciones de pareja.

La otra premisa de importancia que se tuvo en cuenta para la conformación del plan fue el reconocimiento de que la única manera de erradicar la violencia contra la mujer era la intervención multidisciplinaria e intersectorial. El instrumento devendría uno

¹⁹² Asamblea Nacional, *Constitución de la República del Ecuador*. (Quito, 2008), Art. 11, Núm. 2.

¹⁹³ Asamblea Nacional, *Constitución de la República*, Art. 66, Núm. 3.

¹⁹⁴ Asamblea Nacional, *Plan Nacional para la Erradicación de la Violencia contra la Niñez, Adolescencia y Mujeres*. (Quito: Asamblea Nacional, 2007).

¹⁹⁵ Camacho, *La violencia de género*, 19.

de los principales documentos que evidencia los logros del movimiento feminista en el territorio ecuatoriano, sobre todo porque trabajaba el problema de la violencia contra la mujer desde un enfoque integral del fenómeno, pasando del enfrentamiento a la discriminación de toda clase generada hacia las mujeres, para luego legitimar la lucha desde la institucionalidad.

Durante la elaboración de los Planes Nacionales del Buen Vivir (PNBV), de 2009 a 2013 y de 2013 a 2017, la atención al tema continuaría tratándose, lo cual queda referenciado en una de sus políticas: “Prevenir y erradicar la violencia de género en todas sus formas”.¹⁹⁶ Aunque se logró un enfoque también integral en cuanto a las metas propuestas sobre los derechos de la mujer y sus condiciones de vida, hubo de transitarse por las mismas debilidades del anterior proyecto a la hora de su implementación; aunque en el segundo plan se comienza a emplear el término *prevención*, lo cual resulta sumamente importante, pues ya no se trata solo de ajusticiar el fenómeno una vez que ocurre, sino de que el enfrentamiento parta de evitar el problema en las familias ecuatorianas. El documento anota lo siguiente:

- a) Reducir la violencia contra las mujeres: la física en un 8%, la psicológica en un 5%, y la sexual en un 2%; b) Erradicar la agresión de profesores en escuelas y colegios; c) Alcanzar un 75% de la resolución de las causas penales; y, d) Alcanzar el 60% de eficiencia en las causas penales acumuladas¹⁹⁷.

Entre las medidas exitosas del plan se encuentra la realización, en 2011, de la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres, un instrumento de investigación que permitió al Estado contar con datos precisos acerca de la situación y percepción del fenómeno de la agresión hacia las mujeres, de manera que la toma de decisiones y la implementación de políticas públicas resultaría más efectiva.

Un paso trascendental, que se venía premeditando desde la propia modificación de la Constitución de la República, fue la aprobación, en 2013, del Código Orgánico Integral Penal (COIP), de la Asamblea Legislativa, publicado mediante Registro Oficial N.º 180, del 10 de febrero del 2014.

Como respuesta a los enunciados de la Carta Magna, este instrumento legal comprende un avance en tanto cataloga como delito la violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar. En su definición explica que: “Se considera violencia toda acción que consista en maltrato, físico, psicológico o sexual ejecutado por un miembro de la familia en contra de la mujer o demás integrantes del núcleo familiar”.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Asamblea Nacional, *Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV) 2013 – 2017*, (Quito: Asamblea Nacional, 2013).

¹⁹⁷ Asamblea Nacional, *Plan Nacional del Buen Vivir*, Objetivo 9, metas 9.4.1.

¹⁹⁸ Asamblea Legislativa, *Código Orgánico Integral Penal*. (Quito: Asamblea Legislativa, 2013), Art 155.

Otros de los aspectos relevantes de este instrumento es que establece, como tipos de violencia, la física, la psicológica y la sexual. La especificidad con que el instrumento tipifica los actos de violencia evita la ambigüedad en el tratamiento a cada caso de las víctimas de agresión, pues se recordará que la violencia psicológica en algunas sociedades no se considera como acto agresivo; la amenaza, manipulación, chantaje, humillación, aislamiento, vigilancia, hostigamiento o control de creencias, decisiones o acciones, también limitan las capacidades de la mujer y dejan, en ocasiones, peores traumas que las agresiones físicas.

Si bien el COIP obvia problemas como la violencia económica o patrimonial —y deja con ello una brecha al delito—, sí tipifica como crimen, por primera vez, el feminicidio, definido como el acto de asesinar a una persona por el solo hecho de ser mujer (realizado muchas veces este acto por su pareja sentimental). Ello constituyó un paso trascendental, teniendo en cuenta la impunidad con que se permeaba el tratamiento de estos hechos en la sociedad. Así, en su Artículo 141, dicho código denuncia uno de los problemas que durante siglos flagelaron la vida de la mujer de manera también impune. A los agresores de este tipo de crimen los somete a una pena de 22 a 26 años, y acumulación hasta 40 años de pena privativa de libertad.

A raíz de esta transformación del Código Orgánico de la Función Judicial, se emitió la Resolución 077-2013, del 15 de julio de 2013, del Consejo de la Judicatura, a partir de la cual se crearon en el país las Unidades Judiciales de Violencia contra la Mujer y la Familia, que hoy se extienden por más de 20 cantones de 19 provincias del país. De acuerdo con Camacho, “estas instancias cuentan con un equipo técnico multidisciplinario y especializado que brinda información legal a las víctimas y realiza la investigación y los informes periciales requeridos en cada caso”.¹⁹⁹

En 2015, la CEDAW reconoció la solidez del marco jurídico establecido para garantizar la igualdad y no discriminación de género en Ecuador, mencionando a la Constitución, al Código Orgánico Integral Penal, a la Ley de los Consejos de Igualdad y las 88 leyes aprobadas por la Asamblea Nacional que se enfrentan a este fenómeno de la violencia contra la mujer, así como la aplicación de medidas para promover el acceso a espacios públicos y de participación política, como la intervención de las Comisarías de la Mujer y la Familia; las unidades especializadas en investigación de delitos de violencia intrafamiliar y delitos sexuales; las casas de acogida a víctimas de violencia; y los Centros de Atención del Ministerio de Justicia, así como la tipificación de delitos contra las mujeres. Ello demuestra cómo la evolución en materia de los ideales feministas se produjo de forma más rápida que en etapas precedentes dentro de la región.

¹⁹⁹ Camacho, *La violencia de género*, 18.

En términos generales, la vida de la mujer ecuatoriana disfruta de mejores condiciones que en siglos pasados. Según las cifras provistas por Perea,²⁰⁰ la pobreza de ellas disminuyó de un 36,7% en 2007 a un 23,3% en 2015; y Ecuador se encuentra entre los países de la región con menos índice de desigualdad. El acceso a la educación en todos los niveles de enseñanza también se incrementó. Cada vez resulta más frecuente la incorporación de la mujer a labores diferentes al ámbito doméstico, impulsadas por los programas de emprendimiento productivo.

La política del Buen Vivir promovió un mayor acceso de la mujer a la tierra, y se promulgó la Ley de Justicia Laboral y Reconocimiento del Trabajo No Remunerado del Hogar, de la cual han sido beneficiadas más de 500 mil mujeres dedicadas al cuidado doméstico. Como queda evidenciado en los términos de la Constitución de la República del Ecuador y en los documentos y cuerpos legales e institucionales que le siguieron, el resultado del movimiento feminista ecuatoriano se encuentra bien alineado a los preceptos de las convenciones internacionales, y también a las políticas de género impulsadas por la ONU desde la década de 1970, de ahí la trascendencia de esta institución internacional como cuerpo regidor de la vida ciudadana.

Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, en la vida práctica continúa la invisibilidad hacia la mujer, limitándose su empoderamiento. Siguen latentes los actos de violencia y discriminación hacia ellas, sin que existan mecanismos en que se corrijan estos abusos. Esto limita y condiciona el impacto real de cualquier declaración y decreto emitido en favor de sus derechos y desmotiva toda acción de los movimientos feministas.

A pesar de los logros en materia legal, continúa siendo la mujer ecuatoriana quien más se inserta en el sector informal, la tasa de desempleo nacional es mayor para las mujeres que para los hombres, y el grupo femenino sigue siendo la población económicamente más inactiva.²⁰¹ Cuando se visitan las comunidades rurales, en las peores condiciones de vida se encuentra a las mujeres, que casi siempre son quienes asumen el trabajo no remunerado en la tierra, el ámbito doméstico y la producción de alimentos.

Persiste la brecha entre mujeres y hombres en la tasa de analfabetismo (7,7% frente a 5,8%). Por otro lado, el Estado continúa reforzando los roles de género tradicionalmente aceptados en la sociedad, si se tiene en cuenta que las mujeres destinan el 52,2% de su tiempo al trabajo remunerado y el 47,5% al trabajo no remunerado. Para ello, el Estado solo ha colocado un parche en la solución del problema, asignando el Bono de Desarrollo Humano fundamentalmente a destinatarios femeninos.

²⁰⁰ Iratxe Perea, “Acción colectiva de las mujeres y procesos emancipadores en América Latina y el Caribe. Una aproximación desde los casos de Cuba, Bolivia y Ecuador”. *Foro Internacional*, 57, No. 4 (2017).

²⁰¹ Perea, *Acción colectiva de las mujeres*, 942.

Aunque en las elecciones de 2013 el posicionamiento de la mujer en los cuerpos legislativos y políticos se incrementó, de acuerdo con el informe llamado “Sombra” de la CEDAW, se disuadía a las mujeres de tomar partido o implementar políticas dirigidas hacia la equidad de género y en defensa de los intereses de las organizaciones y movimientos femeninos.²⁰² El informe señala que aún “la reproducción de la violencia simbólica y de los imaginarios patriarcales, de relaciones de género alrededor de la figura presidencial, se da como parte del lenguaje y las relaciones de poder”²⁰³. Lamentablemente, ello sentó las bases para que la violencia contra las mujeres decisoras se incrementara, fundamentalmente en los niveles municipales, tal cual revela el documento.

También la representatividad institucional de la lucha contra la violencia se debilitó tras la reestructuración realizada en el país entre 2009 y 2014. Al desaparecer el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU), la formulación y promoción de políticas de género prescindía de una figura rectora autónoma.

Por otra parte, la falta de diálogo y la escasa tolerancia a los movimientos feministas y los estereotipos contra las mujeres y víctimas de violencia siguen infiltrados en los organismos que asesoran las políticas públicas en el país; por tanto, la prevención de los actos de agresión y discriminación se atiende cada vez menos.

Otras de las quejas que más frecuentemente se escuchan entre los actores de los movimientos feministas y organizaciones de mujeres, es que algunas intervenciones diseñadas para mejorar las condiciones de garantía de los derechos humanos no llegan a las zonas rurales. Todavía resultan minoría los territorios del campo que cuentan con Unidades de Violencia contra la Mujer y la Familia; por tanto, continúan demorándose los procesos para sancionar a los agresores, y en el peor de los casos, las mismas víctimas son culpabilizadas.

En el año de 2018, el país entra en otro contexto y se aprueba el reglamento para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres. El documento busca evidenciar e implementar mecanismos que permitan la erradicación de la violencia contra la mujer, así como la implementación de los procedimientos para la prevención, atención, protección y reparación de las mujeres víctimas de violencia. Es de esperar que toda acción en favor de la defensa de los derechos de la mujer siga fortaleciéndose.

²⁰² Coalición Nacional de Mujeres para la Elaboración del Informe Sombra al Comité de la CEDAW, *Informe Sombra de la CEDAW*. (Naciones Unidas, 2014).

²⁰³ Coalición Nacional de Mujeres para la Elaboración del Informe Sombra al Comité de la CEDAW, *Informe Sombra*, 6.

1.8. Conclusiones del capítulo

Lo expuesto sobre el largo recorrido histórico de las mujeres para alcanzar el reconocimiento de sus derechos, ha tenido un desarrollo complejo y procesual; se han logrado avances que han encontrado apoyo para satisfacer las demandas que se han levantado en las luchas, convenciones y declaraciones que en la actualidad se encuentran cada vez más presentes en la conciencia social y en reglamentos legales. Sin embargo, no se ha logrado todo: todavía no se ha generado el cambio ideológico y cultural que disuelva las sociedades patriarcales, las cuales han establecido durante siglos el orden de las relaciones sociales.

Las manifestaciones de desigualdad persisten entre hombres y mujeres, heredadas de generación en generación, en las cuales las mujeres son las más desfavorecidas. Se evidencian aún dentro de las relaciones de pareja, en la vida familiar, en los comportamientos burocráticos y políticos; sobre todo porque permanece la idea de que el rol de la mujer debe limitarse a la maternidad, a la responsabilidad directa del bienestar de la familia, especialmente de los hijos; en cuanto al campo de la salud, la mujer continúa falleciendo debido a causas evitables.

La mujer, en muchas realidades del mundo, sigue siendo un ser subordinado a las determinaciones del hombre y a absurdos rezagos culturales; si bien la voz de tantas mujeres en la sociedad, a lo largo de las reivindicaciones sociales, ha producido un mejor escenario para las mujeres, en el plano laboral y político.

El tema de la violencia contra la mujer ha sido, quizás, el más grave de los fenómenos que acentuados por la discriminación. La lucha contra este mal resulta cada vez más difícil, pues la propia sociedad continúa aceptando, como estructura, la discriminación y la inferioridad, especialmente de las mujeres.

Por tanto, continúa con fuerza el trabajo de los organismos internacionales y locales, con sus declaraciones y acompañamientos, la atención y el cuidado de las relaciones desde el poder y por un mayor respeto de los derechos humanos. El cambio en el que se trabaje, desde el sentido crítico sano y el diálogo interdisciplinar, es el desafío que nos depara este proceso.

En este capítulo se ha buscado comprender los planteamientos de aquellas declaraciones internacionales sobre los derechos de las mujeres, y de valorar los aportes que se han producido a través del tiempo en la toma de conciencia para lograr un cambio. Sin embargo, quedan tareas pendientes; con dolor se constata que en ciertos escenarios sociales existen incluso retrocesos, a pesar de los avances logrados a nivel local e internacional.

En todo caso, la reflexión, el diálogo y la toma de conciencia deben continuar; los escenarios en los que se sigan trabajando los derechos y la difusión de estos se vuelven ambientes favorables, en los que se puede seguir posicionando este tema. La Iglesia —y,

dentro de ella, el campo de la teología— será el escenario en el que queremos centrar nuestra atención, para comprender la presencia de la mujer y, desde esta perspectiva, analizar en cierto modo el mundo en que se desenvuelve su actuación.

CAPÍTULO 2

DERECHOS DE LA MUJER Y TEOLOGÍA

2.1. Introducción al capítulo

Luego de haber realizado en el capítulo anterior una aproximación a la evolución en la historia de la defensa en el orden legislativo de los Derechos de las mujeres, en este capítulo queremos mostrar cómo ha ido madurando este reconocimiento en la Iglesia y a través de su Magisterio.

La Iglesia, como institución con presencia social, desde el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, ha acompañado y secundado la defensa de los Derechos Humanos; de esta manera, corresponde al principio de que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, eso implica tal valor que la vida de los seres humanos debe ser protegida y, siendo un don de Dios, se torna en una dimensión sagrada. Lo dice el libro de Zacarías: “El que los toca a ustedes, toca a la niña de mis ojos” (Zc, 2, 12b). A este presupuesto se debe añadir la dignificación como hijos de Dios revelada por Jesucristo, con toda su entrega de signos y mensajes y hasta la vida para que vivamos una toma de conciencia frente a Dios, al prójimo y a la naturaleza.

La Iglesia, como institución, muestra el apoyo al tratamiento respetuoso y digno de la mujer en el marco de lo social, sin embargo, en sus prácticas internas, el discurso oficial de sus representantes y en su magisterio, se advierte la reproducción de un modelo patriarcal, en el que la discriminación y exclusión del rol activo de la mujer se torna persistente.

Para entender este fenómeno resulta pertinente, en un primer momento de este capítulo, acercarse al quehacer de la mujer en el ámbito social y su incipiente participación política hasta el siglo XIX, lo cual generara las condiciones para que emergiera y se desarrollara hasta la actualidad el movimiento feminista. Dentro de esta tendencia se fueron desprendiendo varias corrientes que, independientemente del objetivo esencial que defendían: reconocer el valor y rol activo de la mujer en los diferentes ámbitos de la sociedad, se fueron delineando a partir de otros preceptos y premisas ideológicas.

Precisamente, en su momento inicial, el movimiento feminista se opuso a la Iglesia, por constituirle otro de los escenarios en los cuales se afianzaba el conservadurismo y los prejuicios que restringía su libertad. Paulatinamente, y a partir de los sucesos históricos protagonizados por las mujeres en defensa de sus derechos, parte de la teología, principalmente la hecha por mujeres, se ha ido identificando con los pedidos del movimiento feminista, hasta que surge un pensamiento teológico feminista, con un

espíritu crítico y alternativo frente al discurso tradicional y patriarcal presente en la Iglesia.

Con posterioridad, se dedica espacio para describir el desarrollo de la Teología feminista, sus orígenes, principales postulados y representantes, enfoques e ideas asumidas a partir del diálogo con el movimiento feminista, en tanto, la teología feminista ha constituido uno de los frentes fundamentales en los cuales se desempeña su lucha por la preservación y garantía de sus derechos. Es importante en este acápite enmarcar la identidad de la teología feminista latinoamericana, con rasgos y experiencias distintas, que colocan a sus representantes entre las investigadoras que más aportan al tratamiento de la condición femenina dentro de la Iglesia.

En la tercera parte del capítulo se hace referencia a los pronunciamientos del magisterio eclesiástico sobre la mujer, el movimiento feminista y sobre la teología feminista, a partir de las declaraciones realizadas por las figuras que más la posicionaron dentro de la Iglesia, dígase: Preconcilio, Concilio Vaticano II, el Papado de Juan Pablo II, y los papados de la etapa contemporánea. Este apartado tiene como interés mirar los condicionamientos que han incidido en las decisiones eclesiales, para entender por qué los derechos de la mujer no han sido defendidos del todo.

Asimismo, resulta necesario conocer cómo influye el pensamiento y proceder del Magisterio en la región de América Latina, y específicamente en Ecuador, en el desenvolvimiento de la mujer en el terreno social, político y también en el marco de la Iglesia. Aquí se abre un apartado para referirse a los principales eventos, instituciones y figuras que han intervenido en los avances y retrocesos que evidencia el rol de la mujer dentro de la Iglesia, y cómo estas concepciones se irradian en el contexto social y en la teología feminista y no feminista.

La Iglesia actúa bajo el enfoque de los derechos humanos desde que reconoce la dignidad de la persona, en este caso, entendiendo al ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, la defensa de este principio como el más importante de todos se encuentra sujeto a interpretaciones subjetivas, por tanto, no en todos los ámbitos en los cuales la Iglesia actúa o tiene poder de opinión y de decisión se reconoce y se es consecuente con esa premisa esta verdad; más bien se enarbola un doble discurso en el que, dependiendo de la situación, se respeta y se es coherente con la idea de igualdad entre hombres y mujeres, o no. De ahí la importancia de conocer las debilidades y limitaciones de la Iglesia, como institución, a la hora de defender los derechos femeninos. En consecuencia, resulta pertinente explicar el papel restringido que, por un lado, se le confiere a la mujer, y por otro, el que ella podría asumir de manera activa, responsable y comprometida con la experiencia de la fe.

2.2. Aproximación a algunos referentes históricos de la situación de la mujer en el ámbito eclesial

En las primeras comunidades cristianas, durante los primeros siglos, se constatan conversiones y la constitución de las comunidades cristianas, en ellas las mujeres colaboraron activamente con la tarea de la evangelización. La mujer cumplió un rol activo, varias mujeres pudientes, sobre todo algunas viudas, financiaron las actividades de las tareas de evangelización de los discípulos.

Cuando se institucionalizaron las prácticas religiosas, las mujeres pasaron a un segundo plano²⁰⁴. Así, ellas quedaron relegadas de presidir. Otro elemento que condicionó la participación de la mujer dentro de la Iglesia fue el proceso de sacerdotalización, y ello quedaría plasmado en la literatura también pues: “Los escritos de este periodo recogen una visión pesimista de la mujer (...), por eso los varones tenían que ejercer las funciones de responsabilidad mientras las mujeres, confinadas en el espacio doméstico, quedaron excluidas de la jerarquía eclesiástica”²⁰⁵.

Por tal motivo, la mujer quedaría excluida de la toma de decisiones, del sistema eclesial, y esta relación de subordinación con respecto a los hombres era asumido en modo tan natural, así como se daba en la estructura social que se encontraba vigente. La problematización de esta estructura eclesial demoraría mucho tiempo en delimitarse como fenómeno “no necesariamente natural”.

2.2.1. Representación histórico-social de las beguinas

Como ya se ha referido, en esta época prevalece el modelo patriarcal, la mujer no aparece sino en un segundo plano; los espacios públicos estaban destinados para los hombres. En la Edad Media comienza a ser evidente la presión social que existía sobre las mujeres, tanto que muchas escapaban del ámbito familiar y huían hacia centros monásticos o hacia centros espirituales como conventos, monasterios y ermitas rupestres. Sin embargo, encontramos alguna huella de experiencias proto-feministas, la existencia de un tipo de mujer católica independiente, las beguinas²⁰⁶.

²⁰⁴ Con el objetivo de profundizar en las labores iniciales de las mujeres durante el proceso de evangelización se podría consultar el texto de Joanne Dewey, “De las historias orales al texto escrito”. *Concilium. Revista Internacional de Teología*, No. 276 (1998): 367-378.

²⁰⁵ Isabel Corpas, “Liderazgo y servicio en la tradición católica: lectura de textos en perspectiva de género”. *Theologica Xaveriana* 61, 171 (2011): 31-63.

²⁰⁶ Durante su intervención en el VI Congreso virtual sobre historia de las mujeres (del 15 al 31 de octubre del 2014), Raquel Fernández Díez, al socializar el estudio “¿Por qué no sobrevivieron la Beguinas al siglo XXI?” refiere sobre las beguinas: “Estas mujeres piadosas, que quizás no podían entrar en los monasterios, decidieron, al amparo de la nueva mentalidad, llevar una vida monástica y de penitencia y

Las Beguinas se cuentan entre las mujeres cristianas de gran renombre en la historia del siglo XII en Europa (Flandes y Países Bajos). Se conocen como aquellas mujeres que decidieron juntarse para entregarse a la voluntad de Dios de una manera diferente²⁰⁷. Con este, estas mujeres, criticaban y a su manera rechazaban este sistema vigente.

Según la literatura, la aparición del primer grupo de mujeres beguinas data de 1180 en Lieja, Bélgica. La filosofía y modo de trabajar de las beguinas rápidamente se extendería por otros territorios de la Europa Medieval, fundamentalmente, hacia Alemania y Centro Europa. Llegó también a Austria, Italia, Francia, España, Polonia.

Refiriéndonos al nombre, unas versiones de la historia señalan que “beguina” es un término de origen alemán, *beginnen* o *beghinnen* (comenzar, principiar). Algunos criterios apuntan su origen a partir del año 692 y refieren que los beguinajes fueron creados por Santa Begge (o Begh), hija de Pepino de Landen (siglo VII) y otros atribuyen la fundación de la Orden a Lambert Begh o le Bègue (muerto en 1177).

Otra etimología, defendida por Fisen y Grammaye²⁰⁸ afirma que las beguinas han recibido este nombre a causa de su cofia, llamada en francés *béguin*. Ducange²⁰⁹ expresa que las palabras *bégard* y *béguine* proceden del anglosajón *began* o *bigan*; todavía en el inglés actual *to beg*, pedir, mendigar; o de *beggar*, mendigo; o de *to begin*, empezar.

Se conocen como la primera acción de separación respecto de los hombres, que en aquella etapa dominaban los diferentes ámbitos sociales. Algunos autores han confundido a las beguinas con monjas, pero más bien resultaron mujeres espirituales, que, si bien eran fervientes practicantes de la fe, no estaban de acuerdo con las reglas y disciplina a la que debía sujetarse a la mujer dentro de las Iglesias de la época²¹⁰.

Encontraron un mecanismo para evitar reprimir sus propias iniciativas, a través del rezo y del trabajo. Este último estaba dirigido a ayudar personas vulnerables desde el punto de vista económico y social. Protegían a enfermos, niños, ancianos. Otras de sus aportaciones a la vida pública fue haber contribuido a la educación de niñas sin recursos.

La mayoría de las beguinas se dedicaron al arte y a la artesanía textil, esto último constituía de algún modo su medio de supervivencia, pues si algo se ha de señalar es que

vieron que el mundo laico también les podía ofrecer ese marco de libertad y donde poder poner en práctica una acción catequética y evangélica que la iglesia les negaba” (8). Más adelante señala: “Si bien no podemos utilizar el anacronismo y llamarlas las primeras feministas de la historia, no podemos negar que nos abrieron una puerta y plantearon cuestiones de plena vigencia que aún hoy seguimos reivindicando” (13).

²⁰⁷ Sara Bara, “Las beguinas y su 'Regla de los auténticos amantes'”. En *Mujeres, mística y política*, Comp. Sara Bara. (Estella, Verbo Divino, 2016).

²⁰⁸ Citado por M. Terwecoren, *Opinions sur l'origine des béguinages belges*, Comp. H. Goemaere. (Bruselas: Vanderbogh, 1852), 63.

²⁰⁹ Citado por K.L. Wytman, *Des béguinages en Belgique*. (Libraire-Éditeur, 1862), 15.

²¹⁰ M^a Mar Graña, “Mujeres cristianas que construyeron Europa. Sobre la participación femenina en la Iglesia Medieval”. En *cristianismo y Europa ante el Tercer Milenio*, Ed. Ángel Galindo, 107-13. (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998).

las beguinas no contaban con ningún tipo de apoyo económico, algo raro para las mujeres de ese periodo que se veían obligadas a contar con el capital de los hombres.

Además del arte de la música y la pintura, entre las beguinas se encuentran a grandes representantes en el tema de la literatura. Se puede nombrar a poetas como Beatriz de Nazaret, Matilde de Madgeburgo y Margarita Porete, precursoras de la poesía mística del siglo XVI, quienes también fueron las primeras en emplear las lenguas vulgares para sus versos en lugar del latín.

La estructura organizativa que escogieron las beguinas puede verse como ejemplo de un modo de relación democráticas que bien pudo influir en las siguientes organizaciones creadas por mujeres cristianas. Cada beguinaje²¹¹, contaba con una líder elegida de manera democrática en la comunidad. Las beguinas no eran obligadas a asumir votos pues no eran monjas, sino que en el tiempo en el que formaran parte de esos espacios cristianos, debían comprometerse en principios como la pobreza y la castidad. Cuando una beguina decidía abandonar el grupo, podía hacerlo con toda libertad e inmediatez

La humildad en la que vivieron las beguinas las convirtió en ejemplo para la mujer cristiana. Empleaban espacios proporcionados por la aristocracia, y en algunos casos por la Iglesia, en tanto se reconocía su aportación a la comunidad desde la ayuda a los desfavorecidos y el cuidado de los enfermos.

Su capacidad intelectual da crédito de la inteligencia femenina en una época en la cual la mujer debía restringirse al ámbito doméstico. El hecho de que las mujeres se creyeran capaces de poder crear comunidades (beguinajes) e influir en la vida de otras mujeres sobrepasaba la libertad que hasta ese entonces tenían²¹².

Las beguinas constituyen el ejemplo tácito de la capacidad autónoma de las mujeres para transformar, con pensamiento cristiano, la realidad que les rodeaba. Sin la tradicional mediación de los hombres, aquellas mujeres trabajaban en sus terrenos para poder subsistir y dar alivio a los desamparados, enfermos, mujeres, niños y ancianos; por tanto, la interpretación que hicieron de los textos bíblicos fue de forma autónoma²¹³.

En la época medieval fueron vistas como mujeres activas, aunque también encontraron ciertos recelos por parte de cierta parte de la Iglesia; sin embargo, logró difundir la iniciativa por Europa occidental y sobrevivir hasta los años finales de la época medieval. Su participación reservó un pasaje activo de la mujer dentro de la historia de la teología de la humanidad, pero la actividad intelectual de esas mujeres no trascendió como lugar teológico de la Iglesia, y podríamos decir, que tampoco, desde el discurso jerárquico, se las toma como modelo importante para la Iglesia ni se reconoce el papel de

²¹¹ Lugar donde vivían las beguinas.

²¹² Graña, *Mujeres cristianas que construyeron Europa*.

²¹³ Martina Wehrli, "Béguinages." En *Encyclopédie des Mystiques Rhénans*, Ed. Marie-Anne Vannier. (París , 2011).

estas mujeres; no obstante hoy se estudian sus aportes, no solo en la práctica de la Iglesia y el pensamiento teológico, sino también desde los espacios civiles²¹⁴.

El modelo de cristianismo que las beguinas proponían constituía un signo de los tiempos, porque la ayuda a la gente más desfavorecida, su humildad y sencillez, procuraba seguidoras en gran parte de Europa. Para sobrevivir, las beguinas se refugiaron en los espacios de origen, donde tenían alguna influencia para procurar la paz, pero con el tiempo, los beguinajes fueron perdiendo poco a poco su sentido religioso y se convirtieron más en un refugio para mujeres sin recursos como las viudas o las esposas de hombres que luchaban en la guerra.

Aún existen ciertas experiencias de beguinajes en Europa, pues nunca se pudo eliminar a todas las comunidades. Por tal razón, hoy viven manteniendo esas tradiciones algunas de las herederas de las beguinas de la Edad Media. El valor cultural y espiritual que guardan en esas comunidades ha sido reconocido por organismos internacionales como la Unesco, que ha declarado a esos centros como Patrimonio de la Humanidad.

Son las beguinas un ejemplo de lo que podría denominarse como una representación de un incipiente movimiento feminista dentro de la Iglesia, que podría servir de referencia para la práctica contemporánea.

2.2.2. Visión general del giro teológico de la presencia de la mujer, provocada por la ilustración hasta la actualidad.

En el periodo de la Ilustración²¹⁵, comienza el hombre a dar importancia a otra verdad que contradice a la religión como base de todo conocimiento. Los precursores²¹⁶ principales de esta tendencia tenían como objetivo eliminar los privilegios de las clases altas, rechazando el orden estamental del Antiguo Régimen. Si bien esto no significaba un pronunciamiento a favor de la igualdad de los géneros, los sucesos de la Ilustración pusieron al ser humano en el centro de todo debate, también desde el ámbito teológico.

²¹⁴ Wytmans, *Des béguinages en Belgique*.

²¹⁵ La Ilustración: constituyó un movimiento cultural e intelectual, gestado fundamentalmente en la región de Europa, que se expandió desde mediados del siglo XVIII y duró hasta los primeros años del siglo XIX. Ese nuevo pensamiento sustituye la creencia en Dios (religión católica) por la creencia en el propio ser humano. La tendencia hacia lo racional influyó en aspectos científicos, económicos, políticos y sociales de la época, e hizo proclive la necesidad de combatir la ignorancia, la superstición y la tiranía para construir un mundo mejor. No es extraño que en este periodo se gestara el hecho histórico de la Revolución Francesa.

²¹⁶ Entre los precursores de la Ilustración se encuentra René Descartes (1596-1650), filósofo, escritor, matemático y pensador francés; John Locke (1632-1704), filósofo británico; Voltaire (1694 – 1778), escritor y pensador francés; Juan Jacobo Rousseau (1712 – 1778), escritor, filósofo, ideólogo; Montesquieu (1713-1784), pensador, ideólogo y escritor francés; y David Hume (1711-1776), historiador, sociólogo, y economista escosés.

Para Celia Amorós²¹⁷, los pensadores de los inicios del periodo de la Ilustración dejaron el tema de la mujer fuera del debate y se concentraron en la lucha de clases sociales; pero tal omisión se echa por tierra gracias a la intervención de Olympe de Gouges, con el escrito de la "Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana", escrita en 1791, como respuesta al manifiesto "Derechos del Hombre y el Ciudadano", redactado tras la Revolución Francesa. La Ilustración, al decir de Criado²¹⁸, supuso el empuje necesario para que saliera a flote el rol activo de la mujer, y quizás fuera la semilla para nacimiento del movimiento feminista.

Desde el siglo XVIII, la mujer protagoniza nuevas formas de socialización. Si bien, antes de esta fecha, la educación de las mujeres continuaba restringiéndose en los espacios eclesiales, y enfocándose estrictamente para colocarse como la figura de consejera o educadora de ciudadanos, siempre a la sombra del hombre, ya fuera esposo o hijo; a partir de la Ilustración, la mujer comienza a organizar actividades donde hacen gala de su sabiduría y competencias, en otros escenarios diferentes al eclesial; adoptan un rol activo en los ámbitos del arte como son el teatro, la literatura, las sociedades culturales.

En el ambiente de los socialistas utópicos, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y durante la Revolución Industrial, emerge una postura que al tiempo que cuestiona el sistema capitalista, se opone a la discriminación de la mujer, lo cual conllevaría eventualmente a las reivindicaciones de las mujeres trabajadoras que piden la igualdad del salario²¹⁹ y también las burguesas que comienzan a desear los mismos derechos que sus maridos²²⁰.

En este contexto se realiza la convención de Seneca Falls, organizada por Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott en 1848. Estas mujeres relacionaron sus demandas políticas con una reflexión teológica, que se concretó con la publicación de "La Biblia de las Mujeres"²²¹, de Elisabeth Cady Stanton, en 1895 y 1898. La obra significó el primer paso para forjar el pensamiento crítico, libre y creativo de las mujeres, que abogaban por "la igualdad de los sexos a imagen de Dios, traducida en igualdad social, era la voluntad originaria de Dios. El sexismo se interpretó como un pecado contra las mujeres y contra Dios, porque distorsiona la voluntad divina para su creación"²²².

²¹⁷ Celia Amorós y Ana de Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. (Madrid: Minerva Ediciones, 2005).

²¹⁸ Lucía Criado. *El papel de la mujer como ciudadana*.

²¹⁹ Aleixandre, Dolores y Magdalena Fontanals. *Cuando las mujeres se sienten creyentes y feministas*. (Barcelona, HOAC, s.f).

²²⁰ Esser, A., Hunt Overzee, A. y S. Roll, *Revisioning our sources. Women Spirituality in European Perspectives*. (Kampen-The Netherlands: Pharos, 1997).

²²¹ Elizabeth Cady Stanton. *The Woman's Bible*. (New York: European Publishing Company, 1895).

²²² María José Ferrer, "Breve aproximación a la teología feminista". *Conferencia de Gijón pronunciada el 28 de junio de 2011*. (Gijón, 2011), 7. Este texto, en su mayor parte, es un extracto de dos trabajos de la filósofa y teóloga feminista Lucía Ramón Carbonell, "Introducción general a la historia de las teologías feministas cristianas". En *Teología Feminista I*, Eds. Mercedes Arriaga y Mercedes Navarro.

No solo las exigencias fueron transmutadas al marco eclesial, también las soluciones y las metas a conseguir. De acuerdo con Huguet²²³, comienzan a denunciarse los principios androcéntricos que se identifican a su vez con la tradición eclesial, ello condujo a que se tomara conciencia de la posición que debían mantener, y a identificar sus principios, de acuerdo con el autor: realizar una teología liberadora, con un cariz profético y transformador de la realidad.

Celia Amorós²²⁴ indica que Elizabeth Cady Stanton comprendió que la lucha feminista para conseguir el voto de las mujeres dependía de dos aspectos importantes, primeramente, de cambiar la conciencia de la sociedad estadounidense, y, en segundo lugar, reinterpretar racionalmente los estatutos de la Biblia en sentido racionalista, alentador de los derechos de las mujeres. En ese momento, la autora identificó dos principios de una hermenéutica feminista: 1) la Biblia no es un libro “neutral”, sino un recurso político contra la lucha por la liberación de las mujeres; y 2) el motivo de ello es que la Biblia lleva la marca de los varones, quienes presidieron y asumieron el estar hablando en el nombre de Dios²²⁵.

El estudio realizado por Stanton demostró que solo el 10% de los textos bíblicos hacen referencia a la mujer y en la mayoría de los casos, se refiere a ella en sentido peyorativo²²⁶. El libro no solo era escrito por los hombres, sino que estaba para su uso, por tanto, pocas oportunidades tendrían las mujeres que buscaran el apoyo de la Iglesia para enarbolar su libertad política y social. El principal aporte de la norteamericana fue argumentar la importancia de la interpretación feminista de la Biblia²²⁷.

El grupo al que perteneció, o si se quiere, encabezó Elizabeth Cady Stanton, se dedicó a realizar una relectura individual y libre de la Biblia, para efectuar una rica interpretación, desde la visión femenina, que permitió revelar los patrones a los que ha conducido la mentalidad occidental: ha legitimado los modelos y relaciones patriarcales y la construcción del mundo androcéntrico, que llegan a considerarse como revelados por Dios e inmutables²²⁸.

(Sevilla: Arcibel, 2007); y el capítulo IV de su libro *Queremos el pan y las rosas: Emancipación de las mujeres y cristianismo*. (Madrid: HOAC, 2011).

²²³ María Amparo Huguet, “Hacia una comprensión de la teología feminista. Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología”. *XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998): 105-123.

²²⁴ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. (Barcelona: Anthropos, 1985).

²²⁵ Elisabeth Schüssler, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989), 37.

²²⁶ Ute Seibert, *Espacios abiertos: caminos de la teología feminista*. (Santiago de Chile: Editorial Forja, 2010).

²²⁷ Elisabeth Schüssler, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. (Bilbao: Sal Terrae, 2004). Otros textos de la autora han profundizado también en el tema de la mujer, la teología y la Iglesia, ver, además, Elisabeth Schüssler, “Mujer-Iglesia: el centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista”. *Del Cielo a la Tierra* (1988); así como Elisabeth Schüssler, *But She Said. Feminist Practices on Biblical Interpretation*. (Boston: Beacon Press, 1991).

²²⁸ Huguet, *Hacia una comprensión de la teología feminista*, 13.

Hasta aquí, cómo se puede deducir lo que tienen en común el movimiento del feminismo, dígase movimiento de la equidad de género, con la teología, como movimiento social, pretende lograr la igualdad de los derechos de las mujeres con relación al hombre. A partir del siglo XVIII, la teología se convierte en una nueva dimensión de apoyo a las mujeres por sus derechos, desde el enfoque de la fe y sus principales postulados. Elizabeth Cady Stanton y sus seguidores habían puesto en evidencia cómo históricamente la mujer, a pesar de significar el grupo más fiel a las creencias religiosas, habían significado también el grupo más excluido tanto por el ministerio como de la práctica, de la interpretación de la fe y de la Biblia²²⁹.

De la teología clásica se desprende una nueva que pretende deconstruir los discursos masculinos y analizar los mitos de la representación femenina que fomentaba la discriminación, opresión y marginación de la mujer. Si bien el ejemplo de las beguinas representa una manera pasiva de oponerse a la institución eclesial, para fines del siglo XIX, de acuerdo con Luvis²³⁰, la mujer se siente llamada a transformar la religión desde la teología, a formar parte de una nueva iglesia y a promover otras maneras de expresar la espiritualidad.

En la concreción de este nuevo rol de la mujer cristiana fue determinante el movimiento sufragista del siglo XIX, pues permitió el reconocimiento de uno de los principales derechos demandados por la mujer, el derecho al voto. Este logro del movimiento feminista en el ámbito social y político obligó a que en el interior de la Iglesia se iniciara el debate sobre cuál papel le correspondía asumir a la mujer en los distintos frentes de la vida; comienza a diversificar las estrategias y métodos para identificar y analizar las diferentes manifestaciones de discriminación. Surgen categorías de análisis mediante las cuales se pueden realizar interpretaciones desde el punto de vista antropológico, ético y político, que construyan un pensamiento integrador de la convivencia dentro de la Iglesia.

Desde el punto de vista teológico el aporte resulta cuantioso, en tanto, lograron desplazar de la posición de autoridad a una serie de conceptos y normas que limitaban la presencia de la mujer en la religión, y que, indiscutiblemente, influían en la vida cotidiana.

Se abre un nuevo campo de interpretación de los textos bíblicos, analizados desde otras perspectivas. Se recurre a diferentes métodos de análisis de los textos, se elaboran diferentes acercamientos identificando el marco de la cultura patriarcal y las interpretaciones hechas desde presupuestos androcéntricos. Se reconstruye los orígenes del cristianismo en clave igualitaria como un movimiento de mujeres y hombres en el seguimiento de Jesús²³¹.

Con ese impulso, la personalidad de la mujer moderna se desarrolló rápidamente durante el siglo XX. En la época de las guerras mundiales las mujeres fueron

²²⁹ Agustina, Luvis, “Teología Feminista...un asunto de justicia”. En *La Teología en los Albores del Siglo XXI*. (Arecibo: Universidad Interamericana de Arecibo, 2008).

²³⁰ Luvis, *Teología feminista...un asunto de justicia*.

²³¹ Luvis, *Teología feminista...un asunto de justicia*, 73

capaces de demostrar sus facultades a todo el mundo, incluso a ellas mismas. También en la etapa de postguerra, cuando se transformó la conformación de la familia tras la ausencia de los hombres, dados de baja de sus hogares debido al conflicto bélico, muchas fueron obligadas a asumir el rol de jefe de familia: “La mujer, para ganar su sustento, no contando con hombre que la mantuviese, tenía que salir del hogar para ir al taller y a la fábrica”²³².

Durante ese siglo, el espacio público, que anteriormente solo pertenecía a los hombres, comenzó a ser ocupado también por las mujeres. De esta manera, queda invalidado el contrato social, mediante el cual, según Carole Pateman²³³, a las mujeres se les asignaba la esfera privada y quedaban excluidas de la esfera pública, el lugar de la universalidad, el normativismo y la voluntad general; frente al espacio privado de las necesidades, los deseos y los afectos, al que se adscribió por afinidad a las mujeres.

Ahora, la mujer se advierte como posibilidad abierta y aún indefinida de lo que ella desea ser. Pierde fuerza la idea de la mujer entendida como mujer de su casa y se abre paso la idea de la legitimidad del derecho al sufragio, al descasamiento, a la libertad sexual, al control sobre la procreación. La mujer puede ahora elegir lo que desea ser; tiene el poder de inventarse a sí misma²³⁴.

Pero esto no supuso que durante el siglo XX desaparecieran la desigualdad entre los sexos. Aun en esas circunstancias, las mujeres que quisieron incluirse dentro del espacio público siguieron siendo condenadas por los hombres, por otras mujeres y también por la Iglesia, que comenzaba a transmitir un discurso doble, por un lado, advirtiendo las capacidades de la mujer para asumir los roles tradicionalmente practicados por los hombres y, por el otro, insistiendo en verla como la principal figura del hogar, como explica Cristina Guirao²³⁵.

Así como al principio el feminismo era integrado por mujeres “privilegiadas” de la clase media y esto fue constituyéndose como un fenómeno cada vez más plural desde mediados del siglo XX, también la teología vivió un primer momento de exclusiva creación de las mujeres cristianas. Pero, poco a poco, y gracias a la diversidad de posturas feministas emergentes en esta época, otras mujeres pertenecientes a distintas religiones y culturas de sociedades en desarrollo comenzaron a postular sus ideas a partir de los contextos en los cuales se encontraban viviendo.

Las luchas de la mujer encuentran hasta la actualidad nuevos escenarios de reivindicación, pues ellas desean la responsabilidad en el trabajo y en la vida política como los hombres, pero sin renunciar a ser madre y esposa. Por tanto, se advierte otro tipo de modelo de familia con plena autonomía por parte de la mujer. La era posmoderna

²³² Carmen de Burgos, *La Mujer moderna y sus derechos*. (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S. L., 2007), 63.

²³³ Carole Pateman. *El contrato sexual*. (Barcelona: Editorial Anthropos, 1995).

²³⁴ William Roberto Daros, “La mujer posmoderna y el machismo”. *Franciscanum* 162, Vol. 1 (2014).

²³⁵ Cristina Guirao, *Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo*. (Murcia: Universidad de Murcia, 2010).

no anula la oposición mujer privada/hombre público, sino que la reconstruye a su manera: de una manera menos ostentosa y más abierta a la competencia y aspiraciones femeninas²³⁶. Así se van generando cambios sociales que se van haciendo procesos que llegan a la conciencia de las personas y son llevadas a la sociedad, a las familias y también al seno de la Iglesia, aunque las estructuras traídas en el tiempo sean todavía muy fuertes. Que siguen entendiendo que la mujer solo está “segura” si depende del hombre.

Así como del movimiento feminista liberal se desprendió el feminismo socialista y marxista, el radical, el cultural, el negro, la ecofeminismo, entre otras corrientes y tendencias; en materia religiosa las mujeres concretaron también otros puntos de vista con relación a la desigualdad de derechos humanos entre hombres y mujeres. Estos antecedentes hacen que durante las décadas de 1970 y 1980, el trabajo de teólogos latinoamericanos y afroamericanos establecieran nuevas perspectivas con las cuales analizar la realidad, por tanto, una sola comunidad no tiene por qué tener exclusividad a la hora de reflexionar sobre la fe.

Las afroamericanas desarrollan lo que llaman *womanist theology*, postura desde la cual una mujer negra se compromete con su supervivencia y la integridad de hombres y mujeres. Por su parte, las mujeres latinas descubren en su teología mujerista una liberación a sus circunstancias de marginación social dentro de sus propias comunidades y en la sociedad norteamericana. Las asiáticas y africanas centran la lucha desde el razonamiento espiritual en el reclamo, no solo de sus derechos, sino de la visibilización de fenómenos como el racismo, colonialismo, heterosexismo, en aras de su erradicación.

En la medida que las demandas y reivindicaciones de la mujer fueron haciéndose evidentes dentro de las sociedades modernas se fue consolidando el movimiento feminista, el cual, al mismo tiempo que ganaba fuerza en el sector social introducía varios cuestionamientos también al interior de la Iglesia, lo cual impuso nuevos retos a la producción teológica. Cabe aclarar que en este periodo de tiempo encontramos distintos modos de procesar la toma de conciencia feminista, el momento en el que las mujeres aprecian sus aportes y comienzan a hacer una Teología de la mujer, es decir, la mujer como tema de reflexiones alternativas a las establecidas, especialmente movidas por el avance en las demandas sociales. Una teología de la mujer puede implicar una teología que hacen las mujeres o una teología que se ocupa de las mujeres.

De acuerdo con Saranyana²³⁷, la teología de la mujer implica el estudio de las mujeres a la luz de la Revelación, y el análisis de su rol en la obra de la salvación. Estas ideas se desarrollan desde la aplicación del método propio de la especulación teológica clásica. Este tipo de feminismo teológico intenta encontrar el bien para la mujer, que esta se sienta realizada, que pueda aprovechar sus capacidades, y que contribuya a que el resto de las personas puedan conseguir oportunidades.

²³⁶ Daros, *La mujer posmoderna*.

²³⁷ Saranyana, *Teología de la mujer*.

Desde esta perspectiva, Jutta Burggraf explica cómo la Iglesia debía aceptar que la “posición de la mujer está al lado del varón, no es inferior ni tampoco superior a él. Burggraf refiere que, incluso desde el Antiguo Testamento ya se hablaba de esa postura al explicar el origen de ambos sexos en el capítulo del Génesis, esto significa que ambos sexos tienen una misma imagen de su origen; la dignidad de ambos está fundamentada en Dios. Para el autor, la evolución de la mujer desde la perspectiva teológica responde al hecho de que “la tradicional imagen de la mujer en casa es un ideal burgués y nada cristiano. Según la visión cristiana del mundo, la mujer es llamada a rezar y trabajar, igual que el varón”²³⁸.

El otro modo de visibilizar su presencia es a través de una teología femenina, realizada por mujeres, pero con una gama de actitudes, que buscan reivindicar lo “femenino” como valioso, para ello se vale de la cuestión simbólica, afectiva, intuitiva de la mujer, demanda que la teología elaborada por ellas sea reconocida como verdadera y valiosa, tal como lo son las propias mujeres. La teología femenina es la voz de la mujer que se expresa más ampliamente.

En un tercer momento surge la teología feminista, que busca la igualdad y que se le valore a la mujer tanto como al varón. Este movimiento es mucho más reivindicador, pues se enfrenta al *status quo*. En esta última corriente se enfoca la presente tesis, teniendo en cuenta de que cuando hablamos de mujeres haciendo teología, no todo movimiento tiene la misma línea ni están diciendo lo mismo.

En la teología feminista está la cuestión de la construcción de la realidad, la construcción del texto, la construcción de la vida, la experiencia de fe, la eclesiología. Al decir de Saranyana²³⁹, la teología feminista nace como una forma de buscar la dignidad del lugar de la mujer dentro de la Iglesia. Por tanto, se enfrenta a la teología patriarcal, androcéntrica y unilateral. Precisamente, con el desarrollo de esos postulados, la mujer se muestra insatisfecha por el pensamiento teológico tradicional.

En el caso de América Latina se conforma un nuevo movimiento dentro la Teología de la Liberación que es denominado Teología Feminista. Se centra en la situación de la mujer pobre y marginada como un lugar teológico en el sentido de liberación. En un inicio los precursores de la Teología de la liberación ignoraban muchos de los postulados de la Teología feminista, en tanto, tiende a confundir la fenomenología de la religión con la teología. Sin embargo, superado esta cuestión metodológica, la teología de la liberación estudia las relaciones sociales de poder, analiza las relaciones de género, las relaciones de etnia y clase social. En las diferentes posturas y corrientes que sobrevinieron de la teología feminista se profundizará en el siguiente apartado.

²³⁸ Jutta Bruggraf, *Hacia un nuevo feminismo para el siglo XXI*. (San José: Editorial Promesa, 2001), 9.

²³⁹ Saranyana, *Teología de la mujer*.

2.3. Teología feminista. orígenes y consolidación

El entendimiento del feminismo desde sus inicios²⁴⁰, debe situarse en cada contexto sociocultural del cual emanaron las demandas de las mujeres, para comprender cómo se adoptan diferentes estrategias de confrontación del sistema patriarcal, y cómo ha generado diversos movimientos dentro del pensamiento teológico, que en un principio resultó más bien un conflicto dialéctico, para derivar en pedidos más bien prácticos²⁴¹.

El movimiento feminista, al cual se hizo referencia en el anterior capítulo, fue incidiendo en el pensamiento al interior de la Iglesia hasta derivar en una reflexión teológica, hoy consolidada, que se desarrolla en dos direcciones fundamentales: la lucha por alcanzar la transformación de la cultura, y la condena firme a toda práctica o pensamiento que justifica la discriminación de la mujer²⁴². La discusión sobre el rol de las mujeres en el ámbito social y eclesial que hoy encuentra un alto grado de consolidación parte de tres periodos de la reflexión teológica, con el uso de una hermenéutica y métodos que respondían a intereses distintos: la teología de la mujer, la teología femenina y la teología feminista.

De este periodo también existen importantes antecedentes, como los escritos del padre jesuita español Julio Alarcón y Meléndez quien, a partir de 1901, tomara como referencia los textos *La mujer del porvenir* y *La mujer de su casa*, de Concepción Arenal; para defender algunas de las ideas que constituían el principio de la lucha feminista y que no contradecía la doctrina de la Iglesia. Así se publica el libro “Un feminismo aceptable”.

El padre jesuita entendía la igualdad de los sexos, con mucho más sentido de la justicia y de la dignidad que tantos científicos que continuaban asegurando e intentando comprobar la inferioridad mental de la mujer. En el texto, el sacerdote propone que a las mujeres “se les faciliten, como al hombre, los medios de instruirse y ejercitarse en todas las esencias y conocimientos humanos, de obtener títulos académicos y profesionales y hasta públicas cátedras y empleos y cargos en que lograr honra y provecho”²⁴³.

También en el texto se critica la no participación de la mujer en el ámbito de la política; pero, contrariamente a lo que debía decirse, el padre Alarcón y Meléndez sigue

²⁴⁰ Para profundizar en el tema de la historia del feminismo, ver M. Jakobs, “La teología feminista en Europa: entre el movimiento y la institucionalización académica”, *Concilium* 263 (1996); P. Miguel, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista. Una visión panorámica desde nuestro contexto* (Bilbao, 2002); y H. Meyer-Wilmes, *Rebellion on the Border, Feminists Theology between Theory and Praxis*. (Kampen-The Netherlands: Pharos, 1995).

²⁴¹ La temática del feminismo y la Iglesia aparece también desarrollado en la literatura de Carlos Soler, “Fe y Política en Joseph Ratzinger”, *Pensamiento y Cultura* 16, No. 1 (2013): 204-235; M. Amell, “Atreverse con la diversidad”. *Segundo Sinodo Europeo de Mujeres* (Estella: EVD, 2004); y F. Mernissi, *El harén político. El profeta y las mujeres* (Madrid: Del Oriente y el Mediterráneo, 1999).

²⁴² Mercedes Navarro, “Categorías Emergentes para una Teología Feminista contextualizada”. *Ciudad de mujeres*. (s.f): 1-35.

²⁴³ Julio Alarcón y Meléndez, *Un feminismo aceptable*. (Madrid: Razón y Fe, 1908).

postulando como el principal ámbito de intervención de la mujer el escenario del hogar. No solo no entendía las críticas a esta ley no escrita proporcionada por el patriarcado, sino que también la responsabilidad de la familia y el papel de la mujer en la casa era concebida como el mejor medio de reafirmación de lo femenino y una forma de conseguir predominio y poder en una parcela del mundo social, lo cual contradecía el principal aporte que había realizado Concepción Arenal sobre la necesidad de la acción social de las mujeres.

Para la década de 1920, no solo en España se encontraban estos tipos de ejemplos en los cuales representantes de la Iglesia congeniaban con estas ideas que defendían a la mujer, el contexto del movimiento liberal hace que las reformas tengan en cuenta el valor y el significado de la acción social de las mujeres. El pensamiento teológico de las Iglesias de Europa y de los Estados Unidos comenzarán a constatar leves transformaciones en torno a la discusión sobre la mujer que se convierte en tema importante a partir de la década de 1950 del siglo XX.

2.3.1. De la teología de la mujer a la teología femenina

La Iglesia católica no pudo permanecer ajena a la revolución social que estaba viviendo la mujer en defensa de sus derechos. La situación era insostenible para una Institución cuya gran mayoría estaba siendo representada por mujeres, de modo que poco a poco, los avances de la lucha por los derechos femeninos se introducen en la Iglesia y su magisterio como “signo de los tiempos”, por tanto, se comienza a ver a la mujer como temática central de la antropología teológica.

La denominada “teología de la mujer” comenzó a hacerse más evidente a partir de los años 50 del siglo XX. Consistió en una reflexión de sacerdotes o pastores alentada por un contexto favorable a la apertura de los espacios sociales y culturales. Estos estudiosos partían de la idea de la igual dignidad del hombre y la mujer, aunque no dejan de reconocer los diferentes roles y tareas que deben ser otorgados a cada uno debido a su condición de género.

Esta reflexión deductiva se apoya sobre la exégesis tradicional del Gn 1 y 2, para reafirmar la igualdad fundamental de la mujer y del hombre. Desde el Antiguo Testamento se perfilaba esta posición: “Dios creó al hombre -varón y mujer- a su imagen y semejanza”. Esto significa que ambos sexos tienen una misma imagen de su origen; la dignidad de ambos está fundamentada en Dios, tienen la posibilidad y la capacidad de entender al mundo, crear y desarrollarse en libertad

Sin embargo, los papas y, en consecuencia, los sacerdotes, a esta idea de igualdad añaden el término específico “en dignidad”, pues insisten las diferencias de roles que deben asumir hombres y mujeres, a esta le sigue correspondiendo la labor fundamental del cuidado de la familia, pues se entiende que su vocación principal es la de madre y

esposa. Evidentemente, como explica Alice Dermience²⁴⁴, esta precisión es de hecho restrictiva: impone a la mujer una identidad deducida de sus papeles tradicionales, sin prestar atención a las aportaciones de las ciencias humanas y sin considerar la situación concreta de las mujeres en el mundo.

Es aquí donde, con mayor fuerza, asalta el uso de la diferencia biológica de los sexos, que no deja de ser relevante para la teología de la mujer. La condición biológica de varones y mujeres no es un mero hecho para esta reflexión, sino que explica por qué ambos sexos viven para complementarse a partir de sus características físicas, psíquicas y espirituales. Ambos géneros poseen cualidades excepcionales a partir de las cuales interpretan el mundo de forma diferente, en algún sentido, en cada territorialidad genérica, ambos sexos resultan superiores con respecto al otro, pues son capaces de resolver las tareas que le son afines a sus rasgos corporales.

La tendencia intuitiva no quedaría sin crítica, Philippe Lauria, plantea el problema del método empleado por esta Teología, y lo presenta bajo la figura de Edith Stein²⁴⁵, a quien refiere para no caer en generalidades, es decir, la autora temía que se llegara a la idealización de la mujer perfecta, a partir de la cual se fomentaría otra manera de discriminación de la mujer real. En ese sentido, según explica Consuelo Vélez²⁴⁶, el gran desafío hermenéutico sería precisamente la integración simbólica y libre de una verdadera identidad diferenciada.

Si bien el principal aporte de la Teología de la mujer fue colocar como tema lo femenino dentro de la reflexión eclesial, tuvo como principal carencia que no buscaba la emancipación de la mujer en aquellos ámbitos en los cuales era discriminada o marginada. El tema de la emancipación era desviado por el asunto de la identidad femenina, restringido a valores espirituales como la sumisión y la nobleza, y en el cual se opacaban otras competencias que podían colocar a la mujer en un mejor estatus dentro de la sociedad y hacerla partícipe de las transformaciones económicas, sociales y hasta políticas. Estas omisiones no ponían en cuestionamiento el orden del patriarcado del cual también la Iglesia se hacía partícipe.

El método que emplea los precursores de la Teología de la mujer vuelve una y otra vez sobre la familia, la educación de los hijos, y la sociedad, para, mediante un lenguaje no muy claro, colocar a la mujer en el mismo espacio de actuación en el cual se había mantenido durante siglos, en el espacio privado; hecho que continúa limitando sus libertades y sus derechos.

²⁴⁴ Alice Dermience. “Théologie de la Femme et théologie féministe”. *Révue théologique de Louvain*, 31 (2000): 492-523.

²⁴⁵ Philippe Lauria. “La femme et sa destinée d'après Edith Stein”. *Labyrinth* 16, No. 2 (2014): 92-99.

²⁴⁶ Consuelo Vélez. “Teología de la mujer, feminismo y género”. *Theologica Xaveriana*, No. 140 (2001): 545-564.

Para contradecir ese pensamiento, emergió la teología femenina, es decir, la teología realizada por mujeres, que coincide con el tiempo en que logran acceder a las facultades de Teología y responden a las propias experiencias de marginación vividas por ellas, a una necesidad propia de reconocimiento. Este segundo momento respondería a la necesidad de oponerse a la subordinación de lo femenino a lo masculino. Las propias voces femeninas sentían la necesidad de transmitir en lenguaje católico el discurso gubernamental de equidad de género. Sin embargo, los estudios y escritos de las teólogas que apostara por la idea de la igualdad entre ambos sexos (Gebara en 1994; Reynolds y Birch en 2005; Traupman, Prejean y Akers en 2008; Forcades en 2009) han sido silenciados durante años en el seno eclesial, debido a sus señalamientos de que la Iglesia católica es misógina y patriarcal.

La primera generación de teólogas que postulaban la igualdad de las mujeres con respecto a los hombres se basaba en el hecho de que sin la mujer la Iglesia desaparecería, por el predominio de ellas dentro de la Iglesia. Además, porque, como en la lejana Grecia, son las madres quienes siguen enseñando el evangelio dentro de los hogares; quienes hacen a la familia asistir a la Misa dominical. Son ellas también quienes asumen variadas responsabilidades a nivel de la comunidad.

Responde a este criterio la teóloga feminista Elisabeth Schüssler:

Las discípulas que han seguido a Jesús de Galilea a Jerusalén se revelan de Inmediato como el auténtico discipulado en el relato de la pasión. Ellas son las verdaderas seguidoras de Jesús, comprendiendo que su misterio no era la soberanía y la gloria, sino Diakonía (servicio) (...) Se trata de reivindicar el pasado cristiano como pasado propio de la mujer y no como un pasado masculino en el que las mujeres participan tan sólo de manera marginal o meramente pasiva. Las fuentes del Nuevo Testamento nos proporcionan indicadores suficientes para dicha historia, puesto que precisan que las mujeres eran seguidoras de Jesús y miembros dirigentes de las primeras comunidades cristianas²⁴⁷.

La teología feminista fue asumiendo métodos de investigación, posicionando hermenéuticas propias que a través de sus escritos han logrado, incluso, la institucionalización académica; mediante los cuales continúa mostrando la subvaloración de las mujeres en la Iglesia, fundados en hermenéuticas de la Biblia “desfavorables” a su presencia, sosteniendo que el Magisterio católico mantiene una doctrina androcéntrica, que niega la igualdad de oportunidades para mujeres, dentro de la jerarquía eclesial.

Se dice que las mujeres representantes de este momento ejercieron una “reflexión sobre su fe”, lo cual continuó en modo sostenido y sistemático a lo largo del siglo XX y XXI (Heinzelmann, Radford Ruether, Daly, Rusell, Schüssler Fiorenza o Raming). Se va forjando entonces como una teología crítica de liberación, que surge a partir de las

²⁴⁷ Elisabeth Schüssler, *En memoria de ella*. (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989), 415.

múltiples experiencias de contradicción que la persona identifica entre su propia vivencia de Dios y las Escrituras, o su interpretación, de acuerdo con Teresa Forcades²⁴⁸.

De esta manera se crean las condiciones para el surgimiento de la Teología feminista, que tiene como propósito buscar la dignidad de la mujer en el seno de la Iglesia; así como estudiar cuál es el lugar y el papel que ha de desempeñar en este ámbito y en el social. Es la manifestación de otra de las luchas por los derechos de las mujeres.

Fue el resultado de un feminismo teórico articulado, coherente y crítico a partir del siglo XVIII. También es derivación de la crítica feminista y la reconstrucción de los paradigmas de género, que trata de explicar el perenne conflicto entre cultura y sociedad, el cual permite entender por qué aun reconociéndose la misma dignidad entre los sexos, las mujeres no adquieren el mismo valor que los hombres ni se les ofrece iguales oportunidades. Como vemos, la evolución histórica de la realidad va marcando también a la cultura y a la Iglesia. En otro ámbito, el Concilio Vaticano II, propició una mayor toma de conciencia acerca del papel de la mujer en la sociedad y dentro de la Iglesia, que resultaron determinantes para el nacimiento de la teología feminista.

2.3.2. La teología feminista

Aunque el feminismo tiene un amplio modo de manifestarse en la diversidad de los ámbitos en los cuales la mujer interviene; resulta quizás más claro apreciarlo en las demandas de oportunidades para la participación social y política, bajo el enfoque de equidad con respecto a los derechos y roles de los cuales gozan los hombres. La Iglesia, por el peso central que tiene en la vida social, constituye otro de los escenarios en el que la lucha feminista gana terreno a través de lo que se ha denominado teología feminista. Llevado a los marcos de institución católica, el feminismo adopta una posición más autocrítica de las víctimas, es decir, ha cuestionado el papel al cual se ha asociado a la mujer tradicionalmente dentro de los marcos de la Institución, sin negar la participación que pudiese realmente tener la mujer.

En el desarrollo de esta reflexión jugó un importante rol los textos que, a su vez, influyeron en la segunda ola del feminismo, a raíz del posicionamiento de las ideas del socialismo de Engels y Marx, tal y como describimos en el primer capítulo. También sentaron las bases para los postulados de la teología feminista los textos de Betty Freidan (*La mística femenina*, 1963), de Kate Millet (*Política sexual*, 1969), de Simone de Beauvoir (*El Segundo sexo*); y evidentemente la Carta de los Derechos Humanos firmada en la ONU (1948).

²⁴⁸ Teresa Forcades, *La teología feminista en la historia*. (Barcelona: Fragmenta editorial, 2011).

Otro documento relevante para el debate con relación al rol de la mujer dentro de la Iglesia, lo significó el Informe Kinsey, resultado de un estudio realizado por Alfred Kinsey, Wardell Pomeroy y otros colaboradores, publicado en dos libros, *Comportamiento sexual del hombre*²⁴⁹ (1948) y *Comportamiento sexual de la mujer* (1953)²⁵⁰. La investigación tuvo entre sus aportes cuantificar la homosexualidad y heterosexualidad de ambos sexos, pero los resultados que alarmaron más a la sociedad fue lo concerniente a la homosexualidad masculina, y los relacionados con la actividad fuera del matrimonio en el caso de la mujer.

La teología feminista surge en el contexto de la Tercera ola del feminismo, en Estados Unidos alrededor de los años 60, pero su perfil más crítico lo adquiere durante el siguiente decenio, pues en el país se da el contexto de los *Women 's Studies*²⁵¹, y se comienza a reforzar las bases teóricas del feminismo cuando el movimiento asumía una posición más radical, para hacer cada vez más consciente el hecho de la discriminación de la mujer. Durante la década de 1980 gracias a la publicación del texto de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, la teología feminista se da a conocer fuera del ámbito cultural anglosajón.

Sobre el nacimiento de la teología feminista²⁵² en Europa, algunos autores la colocan en la propia década de los 60 del siglo XX. Pero otros autores sitúan a la teología feminista, propiamente europea, a finales de 1980, específicamente en 1986, año en el que se fundó la Asociación Europea de las Mujeres para la Investigación Teológica. Según explica Huguet²⁵³ se dirige a un cambio del enfoque de las ciencias desde el punto de vista femenino, y no separa la teoría de la praxis.

Las investigaciones generaron gran polémica dentro de la reflexión teológica, en tanto, trataron temas medulares como la necesidad de cambiar algunas leyes eclesiásticas, reconsiderar algunos temas de la moral sexual y los valores y derechos humanos. De acuerdo con Ferrer²⁵⁴, criticaron drásticamente la experiencia discriminatoria que habían

²⁴⁹ Kinsey, A.C., W.B Pomeroy, y C.E. Martin, *Conducta sexual del varón*. (México: Editorial Interamericana, 1949).

²⁵⁰ Kinsey, A.C., W.B Pomeroy, C.E. Martin, y P.H. Gebhard, *Conducta sexual de la mujer*. (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1967).

²⁵¹ Los estudios de la mujer (en inglés Women's studies) constituyen un campo interdisciplinario de investigación académica que se caracteriza por aproximarse a los temas relativos a las mujeres, el feminismo, el género y la política, desde los presupuestos de una teoría crítica. Sucede a finales de los años setenta del siglo XX, en un momento en que la segunda ola del feminismo estaba ganando influencia política en la universidad a través del activismo estudiantil y del profesorado. Como disciplina académica, fue configurada siguiendo el modelo de los programas de los estudios americanos, estudios étnicos (como los estudios afroamericanos) y estudios chicanos, que se habían desarrollado un poco antes.

²⁵² Para profundizar en las diferentes modalidades o áreas de la teología feminista, consultar a Josep-Ignasi Saranyana, *Teología de la Mujer, Teología Feminista, Teología Mujerista y Ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*. (San José: Ed. Promesa, 2001); Jutta Burggraf, *Hacia un nuevo feminismo para el siglo XXI*. (San José: Ed. Promesa, 2001); y Jutta Burggraf, *¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar*. (San José: Ed. Promesa, 2001).

²⁵³ Huguet, *Hacia una comprensión de la teología feminista*.

²⁵⁴ Ferrer, *Breve aproximación a la teología feminista*, 13.

sufrido las mujeres no solo en el contexto social, sino incluso dentro de la Iglesia; reprochaban ya en ese entonces la ideología patriarcal y la patriarcalización incluso de la imagen de Dios e investigaron sobre el lugar de la mujer en la tradición cristiana. A partir de ahí, emerge la Teología feminista que se expande por algunas universidades de Canadá, Holanda (Universidad de Nimega), y en Alemania (Universidad de Münster).

La teología feminista es considerada como una reflexión original tanto como la teología de la liberación. Según explica Dermience²⁵⁵, se basa en la metodología del ver-juzgar-actuar: parte de la realidad de la mujer, la juzga a la luz de la Palabra de Dios y toma decisiones respecto de las acciones que deben transformar esa realidad. Se reconocen además los estudios de las diferentes confesiones cristianas acerca de la hermenéutica feminista²⁵⁶. Como bien alega Cristina Coti²⁵⁷, los escritos canónicos provienen de un largo proceso de relecturas hermenéuticas hechas desde diferentes contextos y a través de diferentes perspectivas, de manera que se entiende por qué distan tanto de aquellos sucesos originarios en los que se reveló Dios. Hay que entender como Letty Russel, que los escritos bíblicos son patriarcales, es decir, la manera en que la mujer ha sido excluida del ámbito eclesial y oprimida en el área social se justifica desde su marginación en la Biblia, en la interpretación y en la tradición.

Por esta razón la hermenéutica feminista no debe dejarse limitar por las interpretaciones anteriores ni por la tradición. Debe usar la sospecha como método con respecto a ambas y aun a la propia Biblia. Las Escrituras necesitan ser liberadas no sólo de las interpretaciones androcéntricas tradicionales, "sino también de la tendencia patriarcal de los propios textos"²⁵⁸.

En el marco del Año Internacional de la Mujer, en 1975, se esbozaron otros terrenos de reflexión como la antropología teológica, el eco-feminismo, la teología política, la teología sistemática, el método teológico y la espiritualidad feminista; y junto con ello se crearon instituciones y programas de debate científico que respaldaron ese pensamiento; entre los que destacan, la Sociedad Europea de Mujeres Investigadoras en Teología y el Fórum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa, los Sínodos Europeos de Mujeres.

También se debe mencionar, por ejemplo, la presencia en España del movimiento Mujeres y Teología, del *Collectiu de Dones en l'Esglesia*, y de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE), que promueven jornadas de estudio, encuentros anuales, cursos y publicaciones que han jugado un papel fundamental para difundir la teología feminista en España. La Escuela Feminista de Teología de Andalucía (EFETA), fundada en 2006,

²⁵⁵ Dermience, *Théologie de la Femme et théologie féministe*.

²⁵⁶ La palabra hermenéutica proviene del griego *hermenéuein* que significa interpretar, comunicar o anunciar algo, busca la comprensión de los fenómenos humanos mediante la contextualización, la cual consiste en poner un texto en su contexto. La hermenéutica feminista se refiere a la revisión que se realiza de los textos bíblicos a partir de la perspectiva de la mujer.

²⁵⁷ Cristina Coti. *Hermenéutica feminista*. Última modificación el 15 de abril de 2010. <http://servicioskoinonia.org/relat/225.htm>

²⁵⁸ Letty M. Russell, "Introducción: liberando la Palabra". En *Interpretación feminista de la Biblia*, Ed. Letty M. Russell (Bilbao, ED. Desclée De Brouwer, 1995), 19.

marca un hito en la historia de la teología feminista, dentro y fuera de España, al ser la primera escuela *on line* de teología feminista en el mundo. Todas estas instituciones llegan hasta la actualidad con una fuerte tradición de investigación teológica que intenta redefinir el papel de la mujer dentro de la Iglesia, con un sentido más activo y protagónico que el que había tenido hasta la fecha.

Según explica Nuria Varela²⁵⁹, los textos teológicos feministas parten del presupuesto de que la discriminación de la mujer procede de las estructuras patriarcales que asume la sociedad. En ese sentido, la interpretación bíblica²⁶⁰ ha sido tomada como el principal instrumento de coacción contra las mujeres²⁶¹, a través del protagonismo androcéntrico en los estatutos bíblicos, se ha justificado la subordinación de las mujeres, se han omitido sus percepciones y demandas en cuanto al lugar que deben ocupar en su participación en la Iglesia; y no se han valorado convenientemente sus luchas de liberación y el reconocimiento de su dignidad y sus derechos.

La interpretación feminista de la sagrada escritura, en cambio, ha permitido a las mujeres desarrollar un pensamiento distinto al de la exclusión que reciben de parte de la tradición teológica²⁶²; la deconstrucción de la Biblia ha posibilitado realizar una hermenéutica de la Escritura, la Iglesia y de la propia relación con Dios²⁶³. Según explica Coti²⁶⁴, los criterios que se han enarbolado por la teología feminista acerca del uso de la Biblia podrían dividirse en dos grandes grupos: Las feministas radicales, que se declaran postcristianas, perciben a la Biblia como un instrumento de sumisión para las mujeres, y por tanto, la rechazan; y las feministas reformistas, que, aunque reconocen que la Biblia es un libro patriarcal, tiene una veta liberadora, de manera que construyen un nuevo pensamiento a través de tres enfoques fundamentales, que no son exclusivos unos de otros sino que pueden mantenerse dentro del diálogo con una preponderancia elegida por el autor: en primer lugar, están quienes emplean los *textos que tratan sobre mujeres* para contrarrestar los *textos usados contra las mujeres*; otros estudian la Biblia en general para llegar a una *perspectiva liberadora* que ofrezca una crítica al patriarcado; y hay quienes analizan los textos sobre mujeres para *aprender* de las mujeres que vivieron en culturas patriarcales.

Las representantes de la teología feminista buscan explicar cómo las mujeres han estado subordinadas en los contextos teológicos, y su meta consiste en iniciar cambios

²⁵⁹ Nuria Varela, *Teología feminista*. Última modificación el 13 de Agosto de 2013. <http://nuriavarela.com/teologia-feminista/>.

²⁶⁰ Seibert, *Espacios abiertos*.

²⁶¹ Ute Seibert, "La Mujer en los Evangelios Sinópticos". *Ribla* 15 (1993).

²⁶² Rita Nakashima, "La redención feminista de Cristo", *Del cielo a la tierra* (s.f.).

²⁶³ Sandra Harding, "¿Existe un método feminista?", En *Debate en torno a una metodología feminista*, Comp. Eli Batra: (México: UNAM, 1998).

²⁶⁴ Coti, *Hermenéutica feminista*.

para transformar la interpretación teológica de forma que no se subordine a las mujeres²⁶⁵. Otra línea de las investigadoras, en el marco de la ciencia teológica, pretende reconstruir una historiografía feminista teológica y hallar en ellas otras causas de reivindicación y relectura de presencia de la mujer en la Iglesia y la defensa de sus derechos²⁶⁶. En la actualidad, se perfilan dos corrientes fundamentales dentro de esa reflexión: la que cuestiona hasta las bases mismas de la autoridad de toda la cultura judeocristiana, y la que critica algún esquema de estructura general de la teología dejando en pie la estructura misma²⁶⁷.

Autoras tan relevantes como Elisabeth Schüssler Fiorenza²⁶⁸, invitan a no olvidar los hechos de opresión que han limitado el ejercicio y la participación de la mujer en los diferentes ámbitos, para poder interpretar con coherencia los textos canónicos.

Otra importante representante de la teología feminista, Rosemary Radford Ruether²⁶⁹, propone el sentido de la crítica para hallar en los textos bíblicos la esencia del cristianismo entendiendo a la mujer como ser humano, y por tanto, se debe defender el principio de la igualdad: es decir, que "mujeres y varones son plena e igualmente humanos y han de ser tratados como tales"²⁷⁰; el principio de reciprocidad, que explicita que los seres humanos "son por esencia tanto interdependientes como autónomos y libres"²⁷¹.

Otras autoras eligen apoyarse del desarrollo de otras ciencias como las sociales para poder determinar aquellos aspectos de la Biblia que responden a la cultura de la época y extraer el verdadero mensaje del texto²⁷².

La conclusión de Luvis²⁷³ es que la teología feminista reclama la posibilidad de que la mujer tenga acceso a puestos de autoridad y visibilidad dentro del ministerio de la Iglesia, un papel que había sido negado debido a su género. Todo este trabajo da testimonio de la función crítica, contextual, constructiva y creativa de la teología feminista.

²⁶⁵ Donna Haraway, "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, 313-346. (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995).

²⁶⁶ Para indagar por otras vertientes de la teología feminista, se podría consultar a Isabel Carter Heyward, "Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista cristiana". *Del Cielo a la Tierra* (s.f.): 33-40; y Hurtado, Josefina y Ute Seibert, "Acerca de mitos y poderes". *Introducción Cuaderno de Ritos*. (Santiago: Colectivo Con-spirando, 1995).

²⁶⁷ Dermience, *Théologie de la Femme et théologie féministe*.

²⁶⁸ Schüssler. *En memoria de ella*.

²⁶⁹ Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. (Boston: Beacon, 1983).

²⁷⁰ René Krüger. *Interpretación bíblica*. (Buenos Aires: EDUCAB, 1994), 6-7.

²⁷¹ Margaret A. Farley: "Conciencia feminista e interpretación de la Escritura". En *Interpretación feminista de la Biblia*, Ed. L. M. Russell. (s.f.): 53-57.

²⁷² Ofelia Ortega. "Mujer y teología (una perspectiva latinoamericana)" *Encuentro y Diálogo A.S.I.T.*, No. 8 (1991), 88.

²⁷³ Luvis, *Teología Feminista...un asunto de justicia*.

En ese sentido, resulta determinante el análisis que se hace con relación al lenguaje que se emplea para hablar de la mujer, por ejemplo, el predominio de imágenes masculinas para referirnos a la Divinidad. Para estas feministas cristianas, la imagen de Dios debe ir más allá de toda representación imaginable y se resiste a ser encerrado dentro de toda representación conceptual o verbal. Los postulados feministas entienden que lo masculino debe dejar de ser el paradigma simbólico de la representación de Dios.

Otra línea de investigación que adquiere novedad en este escenario es la teología feminista que se propone rescatar el cuerpo y en especial la revaloración del cuerpo de las mujeres: “Tanto en la Biblia como en los textos de la patrística, se hace hincapié en la necesidad de las mujeres de trascender el cuerpo con el objetivo de realizarse espiritualmente”²⁷⁴.

La cosificación del cuerpo femenino constituye otro punto de análisis. La tradición cristiana postula a Eva como la representación de carnalidad y seducción; a María Magdalena como una pecadora penitente y a la Virgen María como virgen y madre²⁷⁵. Esa representación del ser femenino que promoviera la tradición cristiana hizo que por mucho tiempo se condenara y oprimiera a la mujer. En la actualidad, el cuerpo y los sentidos se sitúan al frente de una teología de la encarnación que da valor a la realidad material y a los sentidos y explora su potencial espiritual²⁷⁶.

En ese sentido, algunos autores afirman que existe un cuarto momento en la consolidación de la reflexión teológica feminista, que ha incorporado la categoría de "género". Los estudios teorías de género problematizan la determinación biológica y también social de hombres y mujeres, y con base en ello se puede fundamentar otra perspectiva desde la cual se ha desarrollado la teología feminista.

Para este debate es importante introducir lo que Marcela Lagarde²⁷⁷ denomina implicaciones del género en la construcción cultural de éste: (1) Las actividades y las creaciones del sujeto, el hacer del sujeto en el mundo; (2) La intelectualidad y la afectividad, los lenguajes, las concepciones, los valores, los imaginarios, y las fantasías, el deseo del sujeto, la subjetividad del sujeto; (3) La identidad del sujeto en tanto ser de género. Percepción de sí, de su corporalidad, de sus acciones, sentido del yo, sentido de pertenencia, de semejanza, de diferencia, de unicidad, estado de la existencia en el mundo; (4) Los bienes del sujeto: materiales y simbólicos, recursos vitales, espacio- lugar en el mundo; (5) El poder del sujeto-capacidad para vivir, relación con los otros, posición jerárquica: prestigio, estatus, condición política, estado de las relaciones de poder del sujeto, oportunidades; (6) El sentido de la vida y los límites del sujeto.

²⁷⁴ Luis, *Teología Feminista...un asunto de justicia*.

²⁷⁵ Sonia Villegas, *El sexo olvidado: Introducción a la Teología Feminista*. (Sevilla: Ediciones Alfar, 2005).

²⁷⁶ Elisabeth Moltman, *I am my Body: A Theology of Embodiment*. (London: Continuum, 1994).

²⁷⁷ Marcela Lagarde, “La perspectiva de género”. En *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. (España: Ed. Horas y Horas, 1996).

Butler²⁷⁸ sostiene que “comprender el género como una categoría histórica es aceptar que el género, entendido como una forma cultural de configurar el cuerpo, está abierto a su continua reforma, y que la - y él- no existen sin un marco cultural”. Con este planteamiento se pone en duda el discurso binario y heteronormativo, dando luz a la situación de todas las identidades disidentes del sistema sexo-género.

La autora al negar las categorías que se concebían como naturales está indicando que términos como el sujeto y el poder no provienen de un orden natural, sino que han sido contruidos socialmente, a partir de la articulación de instancias que tradicionalmente se han comportado de manera hegemónica dentro de las sociedades. Y aunque esta afirmación implica varios desafíos para la teología feminista, supone que la mujer por ser femenina no necesariamente debe negársele el poder; sino que este se le ha quitado para dárselo al varón.

Como se observa, el género se refiere a la construcción cultural de los atributos de masculinidad y feminidad, incluye instituciones, estructuras y sus organizaciones, las prácticas cotidianas de las relaciones sociales, prácticas que hasta la actualidad son desiguales. Por ello, hacer visible el origen histórico de la desigualdad entre varones y mujeres desde esta perspectiva, cambia la manera en que otros enfoques de la teología contribuyen a la exclusión de las mujeres.

De ahí la importancia de la perspectiva de género, pues al decir de Jhoan Scott²⁷⁹ el saber de las mujeres transformaría fundamentalmente los paradigmas de la disciplina. Su contribución para la teología feminista ha consistido en develar, por lo menos, la otra mitad de la realidad y con ello modificar la ya instaurada, crear una nueva realidad, y plantear nuevos problemas y nuevas alternativas.

A partir de allí se invita tanto a hombres como a mujeres a replantearse los roles culturales asignados tradicionalmente a cada uno de los sexos para proponer un nuevo orden de relaciones de igualdad y equidad para todos. La dimensión genérica introduce como aporte la posibilidad de aglutinar a todos en la misma idea de equidad, "no hay más judío, ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer"²⁸⁰. Es decir, replantear los roles de género implica establecer nuevos modos de relacionarse, para apuntar a un nuevo orden mundial más acorde con la comunidad de hermanos que debe ser la Iglesia.

Al respecto, la teóloga Ivonne Gebara ha planteado que, efectivamente, cuando se habla de teología se habla también de género, específicamente, del género masculino, del poder masculino, y ello es apreciable en la imagen de Dios y en la relación que establecen las personas con dicha imagen; que además esto se reproduce en los representantes de la

²⁷⁸ Judith Butler, *Deshacer el género*. (Barcelona: Paidós, 2006), 25.

²⁷⁹ Jhoan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico.” En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, de Marta Lamas, 265-302. (México: PUEG, 1996).

²⁸⁰ Gal 3:28

Iglesia: el papa, el obispo, el clero. Ante esta situación, la estudiosa advierte la necesidad de un cambio de enfoque.

Una teología feminista no quiere decir que Dios es una diosa. Hay muchas teólogas que lo defienden, pero, (...), no se trata de feminizar los conceptos, sino de hablar desde otra perspectiva. Cuando ayudamos a las mujeres a pensar desde otra perspectiva, cada una desde su vida y experiencia, se produce una liberación en ellas²⁸¹.

Nancy Cardoso Pereira²⁸², constituye otra de las representantes de esta Teología feminista del género, visto como un término construido socialmente. La autora intenta explicar que cada sociedad confiere rasgos a varones y mujeres, que se deben deconstruir para, sobre esa base, sostener los principios de igualdad y humanismo que deberían constituir la unidad de lo femenino y lo masculino dentro de la Iglesia.

Desde los inicios del siglo XX el discurso feminista se propagó por todo el mundo con una fuerza tal que pocos pudieron quedar ajenos al debate, sobre todo porque se proyectaba a nivel internacional con una diversidad de planteamientos y soluciones que obligaron también a la Iglesia a reconsiderar su posición con respecto a este tema. Sin embargo, a pesar de que dentro de la Iglesia se encuentran planteamientos afines al movimiento feminista, el discurso oficial que se promueve deja claro que la Iglesia poco a poco ha asumido el sentido de la lucha feminista.

Según afirma Johannes Neumann²⁸³, la postura de la Iglesia frente a la mujer ha permanecido ambivalente: en principio, defiende la igualdad de la mujer respecto al hombre en el contexto social, pero el peso de la historia limita su participación activa y autónoma dentro de la institución eclesial. Este ha sido el principal motivo de contradicciones que ha suscitado la política patriarcal dentro de la institución eclesial y que abre una brecha entre hombres y mujeres, en tanto, la integración a la Iglesia no es un derecho a medias, sino precisamente lo que garantizaría la unidad eclesial centrada en la Palabra y el Sacramento.

La Iglesia se proclama defensora de los derechos de las mujeres porque es imposible que no atienda a esas demandas sociales. Pero no las acoge como provenientes del feminismo. La teología feminista, en consecuencia, ha venido a mover ese espacio que la Iglesia institucional ha dejado en un segundo plano, y se ha encargado de promover ideas en las cuales las mujeres constituyen el centro de la reflexión, para animar una práctica eclesial no solo en el ámbito social, sino también dentro de la Iglesia.

²⁸¹ Ivonne Gevara. *Entrevista Las definiciones de Ivonne Gebara, la monja y teóloga feminista que fue castigada por el Vaticano por hablar del aborto (Entrevistada por Meritxell Freixas / 19.03.2019)*.

²⁸² Nancy Cardoso. "Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación". *Ribla*, 25 (1996), 7.

²⁸³ Johannes Neumann. La situación de la mujer en la iglesia católica actual. *Selecciones de teología* 65, No. 17 (2011).

Las reacciones que han sostenido las mujeres al interior de la Iglesia han dado oportunidad para que el tema se lleve a debate en cada Pontificado, y siempre han derivado en los mismos resultados. La discusión no encuentra un camino de salida dentro de la jerarquía eclesial; pero, no deja de estar latente la demanda de las mujeres y de la teología feminista, considerando que, si la Iglesia es defensora de las demandas de la mujer en el ámbito social y político, existe una ambivalencia de criterio, muchas veces, presentando argumentos a partir de los textos bíblicos, que intentan justificar la ausencia de un rol protagónico de ellas en la Iglesia.

Mientras la interpretación de la Escritura, por parte de la Teología de la Mujer, se hace de forma tradicional, las nuevas tendencias de la Teología feminista deconstruyen, resemantizan los textos bíblicos a partir de diferentes apreciaciones metodológicas que se convierten en un sinnúmero de publicaciones sistemáticas que inciden en el discernimiento eclesial. La teología feminista, en sus múltiples tipologías²⁸⁴, logra contextualizarse en los diferentes frentes en los cuales la mujer se posiciona y lucha por sus derechos; de esta manera evoluciona bajo el enfoque crítico y se replantea constantemente, aportando significativamente a la lectura de la teología.

Así mismo con anterioridad se ha descrito la diversidad de corrientes del movimiento feminista, es importante para la investigación dejar claro que también dentro de la teología feminista existe una gran pluralidad de postulados. Por ejemplo, de acuerdo con la investigación de Ferrer²⁸⁵ “se siente la necesidad de un nuevo pluralismo, lo que implica disminuir el predominio de la teología cristiana y enfatizar el diálogo con las investigadoras judías, musulmanas y de otras religiones”.

El racismo y la incidencia de la fase imperialista del capitalismo ha dejado otros compromisos para las teólogas europeas como es fortalecer la solidaridad global entre mujeres que respete las diferencias.

También en la década de 1980 emergen algunas teólogas, entre las que encontramos a africanas y afroamericanas, latinas y latinoamericanas, asiáticas, nativas americanas y mujeres indígenas. La tesis central de este grupo de representantes de la teología feminista

²⁸⁴ No se puede hablar ya de una teología feminista en singular, sino de “teologías feministas”: es desde “las conceptualizaciones en plural” que se conseguirá que las tensiones teóricas y los conflictos de la práctica se conviertan en “posibilidades creativas de solidaridad y de diálogo”. Es decir, se enarbolan diferentes tipos de teologías feministas en función de los objetivos, por ejemplo, las teólogas *womanistas* (afroamericanas) consideran a la familia y a la comunidad como valores centrales y se identifican con las luchas de la totalidad de la comunidad negra contra la opresión. La teología mujerista, es una teología del género, que implica la traslación a la integración o unificación cultural. El eco-feminismo constituye la versión radical de la teología del género, pues propone deconstruir el modelo teológico para formar un escenario religioso construido fuera de la cristiandad, y abogando por religiones ancestrales. Pero además la reflexión teológica feminista va influida por la territorialidad, es así que se perfilan reflexiones con características muy particulares en África, Asia o Latinoamérica; se imponen diferencias entre los países desarrollados y los subdesarrollados. Para ver más información consultar el texto Dermience, *Teología de la mujer y teología feminista* de la *Révue théologique de Louvain*, No. 31 (2000), 492-523.

²⁸⁵ Ferrer, Breve aproximación a la teología feminista, 9.

es que la mujer blanca constituye también parte de la dominación cultural occidental. En contraposición con ese resultado de los acontecimientos, las teólogas feministas de los márgenes desarrollan sus “propias reflexiones teológicas, abriendo una nueva etapa en la teología feminista, que se enriquece con las perspectivas de otros contextos culturales y se confronta con la complejidad de las relaciones de opresión, dando lugar a diversas teologías feministas”²⁸⁶.

En ese grupo se distingue la denominada *womanista*, vertiente de la teología feminista cristiana elaborada desde la perspectiva de las mujeres afroamericanas. Por sus orígenes y la cosmovisión que han desarrollado acerca del mundo, estas mujeres suelen apreciar a la familia y a la comunidad como valores centrales del ser humano, y expresan su lucha como un brazo de la comunidad negra contra la opresión.

Las africanas heredan las ideas de las mujeres negras americanas, para reformular la teología, los estudios bíblicos, la ética, la sociología de la religión y los ministerios desde la perspectiva y la experiencia de las mujeres negras. No obstante no dejan de criticar el sexismo de las teologías negras de la liberación elaboradas por varones y el racismo de las teologías feministas de las mujeres blancas. Sus vivencias de discriminación y marginalidad devienen enfoque hermenéutico para juzgar cualquier teología y teoría ética. Todavía esta teología se encuentra en un proceso de consolidación de sus postulados, pero ha mostrado grandes aciertos en cuestiones como el mal, el sufrimiento o la redención de la mujer.

La teología mujerista se fragua desde experiencia de fe de las mujeres latinas, que ha sido víctimas del prejuicio étnico y la opresión económica vinculada al sexismo. Sus principales precursoras intervienen fundamentalmente desde los Estados Unidos, con lo cual cuestionan las manifestaciones de opresión que viven sin que la Iglesia pueda impedirlo, y con esa plataforma postulan una teología liberadora. Una de sus principales estrategias reside en la capacitación de las mujeres latinas, su desarrollo moral y su toma de conciencia del valor y de la importancia de lo que ellas son, piensan y hacen. Las teólogas mujeristas valoran la comunidad hasta el punto de que, a menudo, su teología se elabora comunitariamente, en sesiones de trabajo grupales.

Las teologías feministas latinoamericanas, a diferencia de la surgida en Estados Unidos desde las experiencias de las hispanas migrantes, surgen de mujeres que se unieron a las comunidades de base y a la teología de la liberación. A partir de la década de 1980, cuando comienzan a observar la ausencia de la mujer en la producción teológica liberadora, ven la necesidad de construir una crítica de la liberación desde la perspectiva latinoamericana.

Acerca de este paradigma abrimos un debate más adelante, pero vale recalcar aquí que esta vertiente se centra en los estudios bíblicos, subrayando los aspectos que se

²⁸⁶ Ferrer, Breve aproximación a la teología feminista, 9.

escapan a una lectura androcéntrica. Su lugar teológico y hermenéutico es la mujer pobre. La teología, así, queda vinculada a la praxis de la liberación y al compromiso por visibilizar la especificidad de la situación y de las experiencias de las mujeres pobres. Como dice María Pilar Aquino²⁸⁷, la realidad histórica “es el punto de partida y el punto de llegada de la teología, y ambas están conectadas por el principio de la transformación”.

En los 80 del siglo pasado también surgió un grupo de teólogas feministas asiáticas, que al igual que las latinas, se han caracterizado por centrar sus esfuerzos en los estudios bíblicos, Dios, la Cristología, la Iglesia. De acuerdo con María José Ferrer, las teólogas asiáticas acumulan la mayor cantidad de textos, pero sus investigaciones siguen siendo las menos conocidas, al menos en el ámbito occidental. Una perspectiva que las distingue es su capacidad para establecer un enfoque interreligioso e intercultural, que guarda relación con el pluralismo religioso del continente asiático y la antigüedad de sus tradiciones espirituales.

Además de los conflictos que vive la mujer creyente en el ámbito de la fe, algunas teólogas relacionan los temas de la opresión a la mujer con asuntos conflictivos que contribuyen a su marginalidad y discriminación desde la política y lo social. Tal es el caso de Corea del Sur, donde las teólogas feministas están investigando temas como la unificación de las dos Coreas, el tráfico de mujeres, el turismo sexual y la reivindicación de justicia para las mujeres coreanas que fueron forzadas a prostituirse como esclavas sexuales para el ejército japonés en la Segunda Guerra Mundial.

El grupo de teólogas feministas africanas emergen a fines de la década de 1980 al fundarse el Círculo de Teólogas Africanas Comprometidas. En respuesta a fenómenos del contexto social y político africano con siglos de duración como el colonialismo, la pobreza, el neocolonialismo, las mujeres africanas apuestan por ofrecer voz a las mujeres desde sus experiencias vividas: “insisten en que este derecho a hablar por sí mismas es condición necesaria para su propia emancipación”.

La teología feminista africana contempla valores como el compromiso con la justicia, la vida y la libertad frente a la opresión. Desde esas premisas se manifiesta su vertiente liberadora, mediante la descripción de la vida de las mujeres africanas, su historia cultural, religiones y fuentes propias de espiritualidad.

Los temas de preocupación de las teólogas feministas africanas se ciernen sobre inculturación del cristianismo en el contexto multirreligioso y multicultural de África, junto con la hermenéutica cultural y la hermenéutica bíblica. La comunidad, para estas mujeres, es un regalo de Dios, pero son críticas con el sexismo latente en sus culturas y con el papel que ha jugado ciertas interpretaciones bíblicas como fuente de teologías opresivas para las mujeres²⁸⁸.

²⁸⁷ Pilar Aquino y Elsa Támez, *Teología feminista latinoamericana*. (Quito: Abya-Yala, 1998), 30.

²⁸⁸ Ferrer, Breve aproximación a la teología feminista, 11.

Las teólogas feministas africanas viven en un escenario hostil, teniendo en cuenta los conflictos de esos nuevos pensamientos respecto a las ideas culturales tradicionales de las distintas comunidades, así como con las religiones originarias. Temas de interés para las teólogas africanas son la cristología, la antropología teológica y la eclesiología. advierten sobre la religión y la cultura como las facetas que más impacto tienen en la vida de las mujeres africanas y en otros ámbitos de la vida de sus comunidades sociales.

Pero con respecto a este desenvolvimiento logrado, la Iglesia ha mostrado ciertos recelos, sobre todo en lo que se comprende como práctica, resultado de la extensión de la teoría de género, entendida como el conjunto de numerosas investigaciones que se desarrollaron con la intención de describir los problemas que victimizan a la mujer, así como denunciar la inequidad y discriminación que, con respecto al hombre, sufre el género femenino. Tales estudios parten de diversos campos disciplinares que van desde la antropología, la historia, la biología, la sociología, la psicología.

Natalie Davis²⁸⁹ sugería en 1975 la necesidad de no solo estudiar los significados alrededor de lo femenino, sino también la necesidad de evaluar lo masculino:

Nuestro propósito es comprender el significado de los sexos, de los grupos de género, en el pasado histórico. Nuestro propósito es descubrir el alcance de los roles sexuales y del simbolismo sexual en las diferentes sociedades y periodos, para encontrar qué significado tuvieron y cómo funcionaron para mantener el orden social o para promover su cambio²⁹⁰.

Seguras de que nuevas temáticas aflorarían a partir de la categoría género, al decir de Scott²⁹¹, la teología con perspectiva de género confería a los estudios siguientes la premisa de que, para lograr la integración de la mujer, era necesario primero resignificar las nociones tradicionales del significado histórico, de modo que abarque la experiencia personal y subjetiva lo mismo que las actividades públicas y políticas.

Para autoras como Gordon, Buhle y Shrom²⁹² se trata de reescribir la historia de las mujeres, de modo que con una nueva relectura se pueden conocer las experiencias de las mujeres con relación a su género, su clase social, su raza. De acuerdo con la propuesta de Scott²⁹³, teniendo en cuenta esos tres ejes de análisis se puede comprender mejor las circunstancias de las mujeres oprimidas, la naturaleza de su opresión, y, en segundo lugar, la comprensión académica de que las desigualdades del poder están organizadas en al menos tres ejes.

²⁸⁹ Natalie Zemon, "Womens History in Transition: The European Case." *Feminist Studies*, n° 3 (1975).

²⁹⁰ Zemon, *Womens History in Transition*, 90

²⁹¹ Scott, *El género: una categoría útil*.

²⁹² Gordon, Ann D., Mari Jo Buhle, y Nancy Shrom. "The problem of Womens History." En *Liberating Womens History*, Comp. Berenice Carrol. (Urbana, 1976), 89.

²⁹³ Scott, *El género: una categoría útil*.

La teoría del *gender* alcanza su mayor auge en el feminismo estadounidense en torno al año 1970²⁹⁴. En sus inicios procuraba la emancipación de la mujer en los ámbitos en los cuales esta se desarrollará, es decir, los estudios enfatizaban en los motivos por los cuales, no debían verse en un lugar secundario con respecto a los varones. Con posterioridad, los estudios representativos de la teoría del género comenzaron a insistir en los aspectos diferenciadores entre lo masculino y lo femenino, defendiendo la superioridad del segundo, para así contrastar la hegemonía del considerado “sexo fuerte”²⁹⁵.

Adentrada la década del 50 del siglo XX, se implanta el enfoque “constructivista”, según el cual lo femenino no implica características ontológicas, sino que se encuentra construido desde lo histórico-social, tanto de subordinación como de producción de la identidad sexual y de género. Esta nueva visión, que emana del legado de Simone de Beauvoir, comprende que la corporeidad femenina o masculina imbrica la intersección entre lo biológico, lo social, lo simbólico (*gender*). De manera que no existen razones para negar iguales derechos y oportunidades a hombres y mujeres.

Tal y como explica Socorro Vivas²⁹⁶, en la segunda mitad del siglo XX, lo teológico y el movimiento feminista comienzan a visibilizar la situación de la mujer mediante un discurso que busca comprender, identificar, comprender y acompañar las experiencias que las mujeres y los varones tienen de Dios, en el marco de las actividades encaminadas hacia la construcción de nuevos modelos sociales. El impacto de esta manera distinta de evaluar lo femenino y su opresión como un resultado histórico y cultural, trajo consigo finalmente comprender los errores cometidos por las interpretaciones teológicas clásicas y tradicionalistas, y no con la perspectiva naturalista que había permeado en el quehacer teológico.

En palabras de la teóloga feminista María Pilar Aquino²⁹⁷, con la teoría del género se refuerza la teoría crítica feminista; que consiste en redescubrir las bases primarias sobre las que se edifica toda construcción social de las relaciones humanas. Estas bases primarias envuelven las construcciones de género, en especial, las fundamentadas en estructuras sociales asimétricas que colocan a las mujeres en posiciones de subordinación y desventaja estructural.

Las relaciones de género son relaciones que involucran a todas las personas (hombres y mujeres); son relaciones de dominio o subordinación que se sustentan en una rígida división sexual del trabajo y se expresan en formas de opresión específicas, y tanto en el ámbito privado como en el público. Su importancia no está sólo referida al sujeto que la sufre, sino más bien en el hecho de que es la primera y

²⁹⁴ Vélez. *Teología de la mujer*.

²⁹⁵ Bowles, Gloria, Renate Duelli-Klein, y Renate Klein, *Theories of women's studies*. (Routledge, 1983), 277.

²⁹⁶ María del Socorro Vivas. “La misión de las mujeres en la Biblia”. *Theologica Xaveriana*, No. 144 (2000).

²⁹⁷ Aquino y Támez, *La teología latinoamericana*.

más generalizada relación de poder que viven las personas en casi todas las sociedades, aún antes de darse cuenta que existe opresión o explotación en otros ámbitos de la sociedad²⁹⁸.

La perspectiva de género, basada en la teoría de género, entiende a ambos sexos como sujetos históricos, construidos socialmente, productos del tipo de organización social de género prevaleciente en su sociedad²⁹⁹. La teología feminista ha asumido este enfoque para luchar contra toda forma de exclusión, de intolerancia, de discriminación. Parte de que la dignidad humana corresponde tanto a varones como a mujeres, independientemente de su diversidad y sus diferencias, y que esto es posible y necesario respetarlo tanto en la sociedad como en la Iglesia.

2.4. Teología feminista en América Latina

La teología feminista latinoamericana³⁰⁰ hereda de la teología de la liberación una posición crítica de la realidad y las estructuras, para corroborar en sus estudios, las condiciones y conciencia de discriminación de las mujeres. Fue en la teología de la liberación en donde las mujeres latinas encontraron una mayor identificación pues, como explica Gustavo Gutiérrez, “no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento a través del cual el mundo es transformado”³⁰¹.

Sobre los rasgos particulares que caracterizan la producción teológica feminista de América Latina se hará cargo el presente apartado del trabajo investigativo, partiendo de la descripción de los sucesos que le dieron origen. De acuerdo a la explicación de María José Ferrer³⁰², las teologías feministas latinoamericanas surgen de mujeres que se unieron a las comunidades de base y a la teología de la liberación, pero que, a partir de la década de 1980 comienzan a consolidar un pensamiento y concretar una propia producción teológica liberadora, que se torna además bajo el perfil crítico.

Una de las precursoras más importantes, María Pilar Aquino³⁰³, refiere que el objetivo de esta tendencia ha sido:

Animar y acompañar las iniciativas y procesos desarrollados por las mujeres con el fin de transformar las estructuras y las teorías que niegan, limitan o impiden el

²⁹⁸ Virginia Vargas, *El aporte de la rebeldía de las mujeres: Flora Tristán*. (Lima, 1886), 75.

²⁹⁹ Butler, *Deshacer el género*.

³⁰⁰ Para profundizar en la teología feminista latinoamericana no se debe dejar de consultar a dos de sus principales exponentes: María Pilar Aquino. “El siglo de las mujeres teología latinoamericana”. *Christus, Revista de teología y ciencias humanas* 65, No. 720 (2000): 34-45; y Tepedino, Ana María y María Pilar Aquino, *Entre la indignación y la esperanza: Teología feminista latinoamericana*. (Bogotá: ASETT, Indo-American Press, 1998).

³⁰¹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*. (Salamanca: Sígueme, 1990), 72.

³⁰² Ferrer, Breve aproximación a la teología feminista, 10.

³⁰³ Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*, 17.

desarrollo pleno y la integridad y dignidad de las mujeres en términos antropológicos, políticos, sociales y religiosos.

Sobre la evolución de la teología feminista latinoamericana se dejan entrever cuatro etapas de desarrollo. La primera acontece como fase preliminar en la década de 1960, con el protagonismo de la mujer en la organización de las iglesias locales, especialmente su participación en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en el contexto del desarrollo de la Teología de la Liberación.

Esta etapa incide en la teología feminista latinoamericana porque deja como premisa entre sus precursoras la necesidad de transformar el mundo en el que viven las mujeres. También aquí las investigaciones de las teólogas comienzan a dialogar con los instrumentos y métodos de las ciencias sociales, para analizar los mecanismos de opresión e intervenir para generar un cambio. Esta etapa impuso un modelo hermenéutico donde la praxis de la liberación es un momento interno del conocimiento teológico, después de que por tantos siglos la metodología hegemónica de la teología patriarcal fuese impuesta por los hombres.

Desde el punto de vista conceptual para las teólogas feministas, las mujeres, principalmente las pobres, devinieron el lugar socio-teológico por excelencia, en tanto, es un pensamiento que nace de los movimientos populares y de grupos cristianos de base.

La primera fase de la teología feminista latinoamericana emerge en los años 70 del siglo pasado. En ese periodo surge la discusión sobre la teología y la “cuestión de la mujer”, con la producción teológica de la mujer y la discusión sobre una nueva hermenéutica.

Hay que declarar que, en esta época, en la región latinoamericana el asunto de la teología feminista se veía como un movimiento elitista que promovía la división entre hombres y mujeres. Pero las condiciones de pobreza, la injusticia social, el no respeto de la vida y la dignidad de la mujer, hace que esta comience a reflexionar desde sus propias experiencias de vida, con el propósito de enfrentar al sistema de dominación económica.

A esa movilización de las cosmovisiones se le nombró teología desde la mujer o teología femenina. Se enfocó en la relectura bíblica buscaban fortalecer a las mujeres en su compromiso político-social y eclesial. Existía un incipiente reconocimiento de la situación de dominación y subordinación vivido por las mujeres en la sociedad y en las iglesias, sin embargo, debido a la grave incidencia de los problemas sociales hizo que las mujeres se concentraran en denunciarlos y en demandar los cambios macroestructurales.

Por otro lado, la escasa comprensión del asunto del género y su influencia en los problemas de dominación cultural implicó una escasa crítica que demoraría ejercer las prácticas de emancipación de la mujer. Las precursoras de este pensamiento sufrían contradicciones internas profundas, por ejemplo, fueron incapaces de identificar que los espacios que le eran concedidos constituían la representación de las mismas actividades que realizaban en el hogar.

Se les confería libertad para cuidar a niños, realizar actividades de aseo y limpieza de los lugares del culto y reuniones, ser secretarias en las organizaciones populares, entre otras.

No negamos el valor de tales actividades, lo que sí cuestionamos es su vinculación con la identidad femenina. El paso importante en ese momento fue que aún en medio a contradicciones, se fue capaz de descubrir el rostro de las mujeres como un rostro distinto, con historia propia, una voz diferente dentro del grito de los pobres. Paso segundo fue la afirmación de ese rostro y de ese lugar como un lugar teológico³⁰⁴.

En esa experiencia las mujeres extrajeron varios conocimientos que le servirían para responder al compromiso que contrajeron con las luchas de desarrollo de las comunidades, la demanda de una vida digna para los pueblos latinoamericanos. Lo que comenzaría como temas incipientes, hoy adquieren mayor notoriedad y han contribuido a la consolidación del movimiento de teólogas latinas feministas. Estos son: mujer e iglesia, espiritualidad femenina, mujer y participación política.

La Segunda fase del desarrollo de la teología feminista latinoamericana se establece desde la década de 1980, conocida como la teología “desde la perspectiva de la mujer”. En esta época las teólogas feministas se enfocan en la descripción del carácter androcéntrico, patriarcal y racional del discurso teológico en América Latina, procediendo a una reinterpretación bíblica, valorando lo sensible, lo vivencial, lo cotidiano, lo festivo.

El asunto de la mujer cobra cada vez mayor notoriedad cuando interpreta la vida y a Dios. De acuerdo con De Lima³⁰⁵, la producción teológica femenina pasó a concentrarse en la recuperación de las dimensiones femeninas de Dios, atendiendo a los postulados del enfoque de la diferencia que comenzaba a incidir en la pluralidad de perspectivas del movimiento feminista.

En este periodo se concluye, desde una perspectiva esencialista, que Dios es masculino y femenino, es Padre y Madre. Esta conclusión se superó años después pues para obtener la igualdad entre hombres y mujeres se requería defender una relación de complementariedad entre ambos géneros y no de reciprocidad como se entiende a partir de fase siguiente.

En términos teológicos se trata de una teología femenina que complementa la teología masculina que es la teología patriarcal. Por eso, se autocomprende como Teología desde la Óptica de la Mujer³⁰⁶. Como veremos, más adelante, en esta etapa se desarrollan los primeros encuentros latinoamericanos de Mujer y Teología, con una crítica más consolidada que tiene como principal propósito visibilizar lo femenino.

³⁰⁴ Silvia Regina De Lima. “Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista Latinoamericana.” *Revista Magistro* 1, n° 1 (2010), 85.

³⁰⁵ De Lima, *Abriendo Caminos, Teología Feminista*, 86.

³⁰⁶ Margarida Luiza Ribeiro, *Teología naótica da mulher* (Rio de Janeiro: Pontificia Universidad Católica, 1990).

Todavía en esta fase queda pendiente evaluar las relaciones de poder que establecen las diferencias y que se estructuran a partir de estas diferencias. Hasta el momento el enfoque de la diferencia se entiende solo desde el punto de vista reduccionista de lo biológico, como parte de la creación de Dios. No obstante las mujeres logran realizar una sistematización de diferentes imágenes de Dios y el rescate del papel protagónico de mujeres en la historia bíblica.

Precisamente en el contexto vigente de la teología crítica de la liberación latinoamericana, que vivió su momento de gran auge en las décadas de 1980 y 1990, impulsado por la comisión de mujeres de la Asociación ecuménica de teólogos/as del Tercer mundo (ASETT), se suscitó un gran número de encuentros en países como México, Colombia, Brasil y Argentina; asimismo, emergieron importantes organizaciones, dentro de las cuales se cuestionaba la falta de las valoraciones de la mujer en la producción teológica liberadora.

La tercera fase de la teología feminista latinoamericana se vive en la década de 1990, logrando vincular la teología feminista con los estudios de género. En este periodo se logra un marco de análisis más abarcador que permite comprender a la mujer asuntos íntimos como sus identidades, pero también elementos externos como las relaciones de poder, todo ello se logra gracias al entendimiento de la categoría del género.

A partir de este entendimiento, la teología feminista adopta una perspectiva holística, sistémica y ecológica³⁰⁷ al evaluar la relación de la mujer con la iglesia. Esto quiere decir que ahora la mujer podrá comprender de mejor manera el fenómeno de las identidades femeninas en su pluralidad, y desde allí también comprenderá las relaciones de poder que se establecen entre ellas, desde sus distintos orígenes; y por supuesto, la que se revela con relación al ser masculino.

Para nuestro análisis es importante recuperar en la reflexión de género, la afirmación de que las identidades femeninas y masculinas no son frutos de una determinación biológica, sino que son construcciones históricas, relaciones socialmente construidas. Eso significa que aprendemos a ser hombres y aprendemos a ser mujeres y es desde ese lugar que vamos a ver el mundo, construir nuestras relaciones, producir los sentidos en la vida³⁰⁸.

Finalmente, en esta fase, la mujer adquiere mejores conocimientos sobre el origen de su opresión porque es capaz de entender que el sistema patriarcal ha sido construido a partir de lo masculino, replegando lo femenino. Para el varón se ha construido una sociedad con brechas y asimetrías que le convienen, determinando que los intereses, la percepción, el poder, los valores, las ciencias, entre ellas la teología, hayan olvidado lo femenino para generar la hegemonía de lo masculino.

³⁰⁷ Yolanda Ingianna. "Teología, liberación y paradigma de género: apuntes en marcha para la reflexión colectiva." *Vida y pensamiento* 14, N° 1 (1994), 5.

³⁰⁸ De Lima, *Abriendo Caminos, Teología Feminista*, 87.

Gracias a esta categoría del género, la mujer concibe como principal desafío y estableciendo nuevas metodologías hermenéuticas deconstruir los presupuestos teóricos tradicionales y construir nuevas racionalidades. El enfoque dualista se sustituye por el inclusivo, con una concepción holística del mundo.

Al decir de De Lima³⁰⁹, con los conceptos vinculados al género, la teología advierte la necesidad de construir todo pensamiento teológico, se comienza a cuestionar los principios del discurso teológico patriarcal como discurso único y propone distintas formas de interpretación y acercamiento al misterio que es Dios.

La reflexión teológica feminista latina se ha caracterizado fundamentalmente por el estudio de los textos bíblicos y su lugar teológico y hermenéutico es la mujer pobre; esto quiere decir que cuanto se publica y se discute en esta modalidad tiende a visibilizar la precaria situación de desventaja que sufren las mujeres en situación de pobreza; así como los mecanismos que se pueden trazar para contrarrestar el machismo y el patriarcado imperante en América Latina.

Para Sandra Harding³¹⁰, el empirismo tradicionalista rechaza la oportunidad de que las mujeres sean sujetos o agentes de conocimiento, pues predomina la perspectiva masculina y la credibilidad de esta visión por encima de la femenina. Siguiendo esta idea, la filósofa Donna Haraway³¹¹ propone ampliar la visión, de manera que el tránsito de la sociedad hacia una cultura más inclusiva ofrezca la posibilidad de un conocimiento que progresivamente se torne objetivo y universal. A estos avances han contribuido los eventos contextuales, que favorecieron el desarrollo del pensamiento teológico feminista en la región latinoamericana.

A continuación, es válido apreciar las condiciones contextuales que tejieron lo que distingue al movimiento teológico feminista latinoamericano que hasta hoy sigue vigente más allá de la región de América Latina.

2.4.1. Encuentros latinoamericanos en torno a la teológica feminista

El encuentro inicial que marcaría el camino de la teología feminista en la región latinoamericana fue el realizado en México en 1979, impulsado por la Comisión de mujeres de la Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo. Se discutió el tema de la “Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teología”, para concluir, a partir de los preceptos de la teología de la liberación cómo las mujeres habían sido excluidas del campo de los estudios eclesiales.

³⁰⁹ De Lima, *Abriendo Caminos, Teología Feminista*.

³¹⁰ Harding, *¿Existe un método feminista?*

³¹¹ Haraway, *Conocimientos situados*.

Allí se plantean entre otros asuntos, los orígenes hermenéuticos de la discusión teológica feminista que, al decir de Juan Luis Segundo³¹², parten del darse cuenta de la realidad de opresión e injusticia que se vive, debido a las estructuras económicas, sociales, políticas e ideológicas. Ello obliga a una lectura crítica de la tradición bíblica para evaluar la práctica de las instituciones eclesiales, a partir de la cual se desarrolla una nueva manera de interpretar los textos bíblicos, donde las mujeres eran poco favorecidas.

Sin embargo, identificar la realidad no implica siempre poder transformarla. La presencia de la mujer en el campo teórico metodológico de la teología de la liberación demoró un poco. La teóloga Ivone Gebara explica que dentro de la teología de la liberación la mujer se encontraba en un plano secundario:

Sus preguntas personales y grupales no existían para la teología. Sus cuerpos eran manipulados y controlados como si fueran propiedad ajena. Su búsqueda de la liberación debía estar sometida a búsquedas más amplias, más generales, es decir, a las propuestas de aquellos que imponían las leyes para el cambio social³¹³.

Sólo cuando las mujeres se integraron a la reflexión teológica y reinterpretaron los documentos bíblicos, inició un trabajo de valiosos aportes al discurso cristiano liberador elaborado por los teólogos varones, y de identificar las huellas de una larga herencia de discriminación en esos textos.

En esta primera etapa se destacan los aportes de Elsa Támez, María Pilar Aquino, Ofelia Ortega, Beatriz Melano y Leonor Aida Concha. Como objetivo principal comprenden el estudio de los textos bíblicos, para realizar una reinterpretación desde la perspectiva de las mujeres, con ello intentan modificar las estructuras y paradigmas que obstaculizan su desarrollo integral, así como su dignidad con el empleo de conceptos antropológicos, políticos, sociales y religiosos.

En América Latina, la lectura de la Biblia con ojos de mujer ha sido más difícil³¹⁴, en primer lugar, porque resultan menores los textos que se refieren a ella, y su rol se perfila desde mensajes contradictorios, en ocasiones, de manera discriminada y hasta humillante. La escritura androcéntrica de los textos bíblicos, conllevan hacia una mala interpretación del mensaje divino.

El segundo encuentro de las teólogas latinas fue previsto en Buenos Aires, Argentina, en 1985, con el tema “Encuentro Latinoamericano de Teología desde la perspectiva de la mujer”. Aquí se plantea la importancia de la perspectiva o conciencia de género para realizar una correcta interpretación de la experiencia de fe de las mujeres. En esta década se destacan los nombres de Ivone Gebara, Ana María Tepedino, Tereza

³¹² Juan Luis Segundo, *Liberación de la Teología*. (Buenos Aires: Lohlé, 1975).

³¹³ Ivonne Gevara, “El Papa Francisco y la teología feminista”, *Pido la palabra*, No. 17 (2016): 131-156, 22.

³¹⁴ Ute Seibert. “Aprendizaje y espiritualidad en un proyecto de educación popular en América Latina entre 1997 y 2006: Análisis de una experiencia”. (Tesis de Maestría, Universidad Central, 2008).

Cavalcanti, María José Rosado Núñez, Consuelo Vélez, quienes contemplan una nueva visión de la teología feminista, planteada desde América Latina:

Mientras el conocimiento androcéntrico entiende la existencia de las mujeres como teóricamente irrelevante, el modelo conceptual que las mujeres buscamos asume un carácter interactivo y transversal de manera que permita abordar la práctica y el saber de las mujeres en su propio dinamismo como aparece en la vida cotidiana (...) La finalidad de nuestro trabajo se enciende en vistas a la transformación personal y a la modificación de las relaciones sociales en beneficio de las mujeres³¹⁵.

Un año después se realizaría un nuevo encuentro en México, para establecer y fomentar redes de apoyo entre mujeres de Asia, África y América Latina, en tanto, comprendían la situación en común de la opresión y la necesidad ineludible de luchar por el derecho a la vida y los derechos de las mujeres inmersas en situación de pobreza en los países del tercer mundo.

A inicios de la década de 1990, esta idea de unidad interregional se consolida, ello se percibe en Río de Janeiro al realizarse el próximo encuentro, en el cual el tema principal llegó a ser la violencia, teniendo en cuenta el aumento considerable de los hechos que vulneraban la vida de las mujeres y la necesidad de dar una reacción enérgica hacia ese tipo de situaciones de riesgo en los que se encontraba el género femenino. Nuevas voces de la teología latinoamericana se advierten, como la de Silvia Regina Lima, Wanda Deifelt, Nancy Cardoso Pereira, Ivoni R. Richter, entre otras, quienes protagonizan el enlace con diferentes teologías que se encontraban en boga; entre estas, la teología negra feminista.

De acuerdo con Hugué³¹⁶, en los últimos diez años han emergido otras ideas de interpretación de las Sagradas Escrituras, destaca entre ellas las de la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, quien ofrece una perspectiva diferente sobre la interpretación de la mujer en la Biblia, donde la pregunta recae en cómo leer los textos divinos, no exclusivamente desde la experiencia femenina, sino desde toda la experiencia humana, pues “la Biblia ha servido tanto para justificar la opresión y marginación como para animar y apoyar las luchas de las mujeres por igualdad y justicia”³¹⁷.

2.4.2. Teología crítica feminista: romper los silencios

De acuerdo con Pilar Aquino³¹⁸, la teología feminista en América Latina busca un distanciamiento de los marcos conceptuales que secundan las relaciones sociales jerárquicas basadas en género, raza, origen social, rechaza la cosmovisión androcéntrica

³¹⁵ Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*, 45.

³¹⁶ Hugué, *Hacia una comprensión de la teología feminista*.

³¹⁷ Seibert, *Aprendizaje y espiritualidad en un proyecto de educación*, 56.

³¹⁸ María Pilar Aquino. *Aportes para una teología desde la mujer*. (Madrid: Biblia y Fe, 1998).

propia incluso de los hombres y mujeres que pertenecen a la teología de la liberación; la tendencia se encuentra enmarcada en las vivencias de las mujeres y la manera en que Dios se puede manifestar en ellas: “Esta teología afirma la exigencia de contribuir en la organización de las mujeres con el fin de avanzar en la creación de un nuevo poder social capaz de afectar la dirección presente y futura de las relaciones sociales”.³¹⁹

Desde los estudios de la antropología teológica, Felisa Elizondo³²⁰ denuncia el carácter patriarcal que supone la decisión de no reconocer la plena dignidad de la mujer. La autora halla importante descubrir textos con un carácter misógino para contraponerlo a la denominada postura crítica de la sospecha. “La exégesis sensible a esta problemática cuida de poner de relieve los primeros capítulos del Génesis, con su aportación, de lo que la *Mulieris Dignitatem*, considera el "principio" o "verdad fundamental" de la común humanidad de hombre y mujer y su igualdad en el orden de la imagen respecto del Dios creador”³²¹.

No solo las exigencias fueron transmutadas al marco eclesial, también las soluciones y las metas a conseguir. De acuerdo con Huguet³²², la teología feminista quedaría definida como teología crítica de la liberación; ya que cuestiona las manifestaciones androcéntricas que se dan dentro de la Iglesia; pues, esto lo ve como un impedimento para el desenvolvimiento de la mujer dentro de la institución eclesiástica. Con esta premisa, el proceso que paulatinamente se adentró en los grupos de mujeres fieles conllevó a que se tomara conciencia de la posición que debían mantener como feministas, y a identificar sus principios, de acuerdo al autor: realizar una teología liberadora, con un cariz profético y transformador de la realidad³²³.

Por tanto, las últimas tendencias de la teología feminista en Latinoamérica se han dirigido a buscar alternativas, dentro y fuera de la cristiandad, que respeten la dignidad, libertad y derechos de las mujeres, para evitar la exclusión a la cual han sido sometidas. Según explican Támez y Aquino³²⁴, en el caso específico de la región no existe un solo contexto que fomente la inteligencia de la fe, sino una amplia red que conecta las preocupaciones de género con las diversas relaciones de poder en la sociedad y la Iglesia.

La teología feminista latinoamericana orienta los circuitos de la investigación, la docencia y producción de artículos, también en los eventos cotidianos y familiares, exigiendo justicia públicamente, debatiendo problemas de la educación y la salud, conversando con organizaciones eclesiales de mujeres, discutiendo dentro de organizaciones internacionales solidarias, atendiendo a grupos autónomos de reflexión,

³¹⁹ Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*, 18.

³²⁰ Felisa Elizondo, “La dignidad de la mujer. Una reflexión teológico-existencial sobre *Mulieris Dignitatem*”. En *La mujer, realidad y promesa*, Comp. Felisa Elizondo. (1992).

³²¹ Elizondo, *La dignidad de la mujer*, 60.

³²² Huguet, *Hacia una comprensión de la teología feminista*, 16.

³²³ Celia Amorós, “El punto de vista feminista como crítica”. En *Cambio de paradigma, género y eclesiología*. Comp. Carmen Bernabé (Estella: Verbo Divino, 1998).

³²⁴ Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*.

comunidades de base o centro de asesoría popular; y continúa trabajando por ampliar estos espacios y contenidos de la teología feminista.

Por otro lado, se desarrolla un nuevo lenguaje sobre Dios a través de la experiencia femenina, que pretende modificar el enfoque de interpretación de los textos, y sobre todo escribir con el objetivo de transformar los imaginarios colectivos, que, de acuerdo a Soto inciden directamente en la práctica eclesial y fuera de esta. ¿Qué queremos decir cuando decimos Dios?³²⁵ Los modos de pensar en las deidades y de vincularse con ellas, pueden justificar un determinado modo estructural que somete, discrimina, o, por el contrario, establece la igualdad, la libertad plena y la dignidad de los seres humanos.

Por su parte, Elisabeth Schüssler considera a toda reflexión teológica como patriarcal.

La teología feminista trata de desenmascarar la función opresiva de esa teología patriarcal (...) articula como núcleo de su problemática, el modo en que el lenguaje androcéntrico, el andamiaje teórico y la investigación teológica actúan, para apoyar y perpetuar las estructuras patriarcales de la Iglesia, y se mantienen con el apoyo de una determinada teología androcéntrica, es decir, masculina. (...) La teología feminista trata de romper los silencios, las inconsecuencias, las incoherencias y los mecanismos ideológicos de la historia y la investigación androcéntricas, a fin de recuperar lo que pertenece a las mujeres en el pasado patriarcalista³²⁶.

En ese sentido, si para Elina Vuola³²⁷ la principal aportación que ha realizado la teología feminista a la reflexión teológica es haberse esmerado en desarrollar una conciencia en las mujeres respecto de la opresión a las cuales las subordina el orden patriarcal con que la Iglesia ha establecido su poderío; y según Varela, el principio crítico de la teología feminista es la promoción de la plena humanidad de las mujeres³²⁸; para la latinoamericana Gebara³²⁹, la teología feminista de la región latinoamericana no ha trascendido más allá de feminizar los conceptos teológicos patriarcales, esto también es apreciable en la teología feminista negra e indígena. Por ello, de acuerdo con Aquino³³⁰, no plantea una crítica al papel que esas concepciones juegan en la preservación y reproducción de las relaciones e instituciones patriarcales.

De lo que se trata, en cambio, es de promover la participación de la mujer dentro de los espacios sociales, como aspecto verdaderamente coherente con la dignidad femenina, pues todo lo que demerite su quehacer no está basado en lo divino³³¹. Precisamente, uno de los principales aportes de la Teología Feminista Latinoamericana

³²⁵ Carme Soto, "La teología feminista: Dios ya no habla sólo en masculino". *Encrucillada* 33 (2009): 246-263.

³²⁶ Elisabeth Schüssler, "Romper el silencio". *Concilium*, No. 202 (1985).

³²⁷ Elina Vuola, "María, mujer en la política. Nuevos desafíos para la teología latinoamericana". En *Conferencia en III Congreso Internacional de Teología Mariana*. (Chiquinquirá, Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, 2012).

³²⁸ Varela, *Teología feminista*.

³²⁹ Ivone Gebara, *O que é Teología Feminista*. (2007).

³³⁰ Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*.

³³¹ Radford, *Sexism and God-Talk*.

ha sido la introducción de la vida cotidiana como un factor fundamental en la reflexión sobre la experiencia de fe; es decir, la resignificación con la que se ha integrado las vivencias de las mujeres para deconstruir y criticar aquellos hechos tenidos por naturales y que constituyen una bofetada a los derechos femeninos, pues anteriormente las mujeres contribuían a la perpetuación de prácticas discriminatorias de las que eran víctimas.

Utilizar las experiencias de las mujeres, tal cual ha hecho la teología feminista latinoamericana, ha posibilitado adquirir una nueva conciencia de género que impiden promover la idea de la sumisión como algo prescrito por Dios; de manera que el postulado que da fuerza al patriarcado, pierde todo sentido: “Desde aquí se formulan los principios religiosos que apoyan la vivencia de nuevas prácticas socio-eclesiales en favor de la integridad humana propia y la de los grupos sociales más vulnerables”³³².

En los últimos años, también ha surgido una teología feminista negra, que según De Lima³³³, encuentra dos objetivos. Por una parte, criticar y deconstruir la teología patriarcal que en el continente Latinoamericano y caribeño ha asumido un rostro masculino, blanco y elitista fomentando una teología machista, etnocéntrico y clasista.

En sus primarios postulados, la teología feminista negra acusa a la teología patriarcal y hegemónica de constituir unos de los principales cómplices del colonialismo en América Latina, así como de los actuales mecanismos de poder, dominación y control que se ejercen sobre el pueblo latinoamericano.

El segundo desafío de la Teología Negra Feminista es el de reflexionar la experiencia de fe vivida por las mujeres negras: “Pensamos la teología como un nuevo lugar donde las mujeres negras pueden encontrar, compartir, pensar y proclamar sus experiencias-presencias liberadoras de Dios”³³⁴.

La Teología Negra Feminista es otra de las que se manifiesta en la lucha contra la opresión y el racismo, por ello, se patentiza cuando se toma conciencia acerca de la exclusión, que generan las estructuras conformadas a raíz de la globalización neoliberal. El fenómeno de la negritud se vincula al fenómeno de la pobreza, y en tal sentido, sus principales demandas se vierten en aras de construir una sociedad menos discriminatoria, que tenga respeto sobre la vida digna de todos los seres humanos, comenzando por los más vulnerables: La construcción de las alternativas es otro importante lugar teológico de donde emerge la teología negra feminista.

¿Qué mecanismos sustentan a esta teología? Se basa en la crítica de la rigidez del discurso teológico patriarcal, pues a pesar de constituir una expresión consolidada en el tiempo y hegemónica dentro de muchos pueblos, incluidos los latinoamericanos, puede

³³² Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*, 60.

³³³ De Lima, *Abriendo Caminos, Teología Feminista*.

³³⁴ De Lima, *Abriendo Caminos, Teología Feminista*.

verse también que su vigencia comienza a cuestionarse porque no se corresponde con las necesidades actuales de las cristianas.

La teología patriarcal y hegemónica durante mucho tiempo ha ignorado y discriminado las formas alternativas en que la fe cristiana de las mujeres se postula. De ahí la necesidad de comenzar con la deconstrucción de la teología hegemónica patriarcal y el anuncio de nuevas comprensiones acerca de Dios, una teología alternativa que nos posibilite recuperar el ser persona con dignidad.

El tema del cuerpo también es tratado aquí, porque evidentemente el cuerpo negro se ha asociado con lo malo, lo sucio. Muchas mujeres han sido discriminadas por su color de piel, en otros casos, intentan negar sus orígenes adoptando el emblanquecimiento mediante diferentes prácticas como el matrimonio con el blanco, la profesionalización.

En tal sentido, la teología feminista negra y latinoamericana busca con su intervención que la mujer negra se reconcilie con su cuerpo:

La Teología Negra recupera la importancia del cuerpo, lo reconoce, lo celebra. Rescata el cuerpo en sus relaciones cotidianas. Las preguntas, surgen de la vida, de las experiencias que hacemos en nuestro cuerpo, las búsquedas, los sueños, las necesidades diarias (...) también el hambre, la salud, el placer, el deseo, la reproducción, el amor son parte de nuestra teología³³⁵.

A la teología feminista latinoamericana la identifica, a su vez, el hecho de representar a las mujeres oprimidas y empobrecidas, que han heredado las sociedades de los pueblos de esta área; de modo que la interpretación de los textos canónicos se hace desde esa perspectiva de la exclusión que han sufrido las mujeres. Con base en esto, desde este enfoque se propone establecer otras relaciones sociales, basadas en una lógica ética-teológica de una vida digna para cada persona, entendiendo la importancia de un desarrollo integral, la justicia para el bien común y la paz, la participación y el equilibrio ecológico.

2.5. Declaraciones eclesiales y los derechos de la mujer

Las Declaraciones del Magisterio de la Iglesia frente al desarrollo del pensamiento social y teológico han ido respondiendo a los signos de los tiempos; los diferentes procesos sociales y culturales devienen una de las principales coyunturas que se emplean para consolidar y ratificar los principios de la fe: “nos lleva a descubrir a la Iglesia viva y en movimiento, capaz de hablarle al ser humano de cada época y lugar; nos lleva a descubrir

³³⁵ De Lima, *Abriendo Caminos, Teología Feminista*, 93.

la misión de la Iglesia en el mundo, que es misión del mismo Cristo y nuestra propia misión”³³⁶.

La historia de la Iglesia ha ido dando una respuesta a la par de los procesos sociales, y en cada etapa la Iglesia ha acompañado dando una respuesta a las situaciones sociales que se vivían. En el caso de la mujer, si bien ha estado en todos los procesos históricos y transformaciones sociales y eclesiales, solo a fines del siglo XIX fue emergiendo la preocupación sobre su situación en la sociedad y en los más altos niveles de discusión, como lectura importante que hacía de la realidad la Doctrina Social.

El Magisterio, como un signo importante, también ha reconocido los derechos de la mujer; para presentar una visión diferente del rol que debían ocupar, tradicionalmente sometidas y limitadas en el escenario de lo privado, con escasa participación en el sector social y eclesial.

En América Latina y en Ecuador, como parte de la Iglesia Universal, se materializa lo que Papas y Consejos Episcopales han posicionado desde siempre, una concepción cultural y biológica de la mujer, y no se ha valorado las importantes cualidades y carismas que tienen. En estos últimos tiempos se intenta reconocer y corregir el modelo patriarcal y machista. En esta parte del trabajo, evidenciamos este proceso que ha tenido la Iglesia, para visibilizar y defender los derechos de la mujer.

2.5.1. La mujer en el preconcilio

Entre los cambios que generó la industrialización de la sociedad a lo largo del siglo XIX estuvo la incorporación de la mujer a los diferentes procesos de las fábricas, y ello significó una transformación de la percepción de la Iglesia sobre el rol que debía cumplir dentro y fuera del entorno familiar. Asimismo, el debate que se dio en el orden filosófico y marxista acerca del proletariado también se introdujo a la Iglesia en el periodo del pontificado desarrollado entre 1878 y 1903, pues nuevas condiciones de vida y trabajo marcarían el devenir humano.

La encíclica *Rerum novarum*, del Papa León XIII, fechada el 15 de mayo del año 1891, viene a ser una clara denuncia a la injusticia laboral que imponía el emergente Capitalismo, y de la cual era víctima también la mujer. Si bien la limitación de este documento radica en que reduce las actividades de las mujeres a las tareas domésticas por considerar el trabajo en la fábrica como una plataforma de corrosión de la familia, en tanto, parecía un escenario proclive para la explotación más a la mujer que a los hombres; acierta en la importancia de que se reconociera el trabajo doméstico y el aporte femenino a la educación de los hijos y a la prosperidad de la familia.

³³⁶ Limberg Gómez, *Documentos de la Iglesia*. (Tuxtla Gtz.: Chis, 2010), 58.

El Papa señalaba cómo el trabajo en las Industrias, para la mujer, era signo de explotación y esclavitud, pues no era valorado ni gratificante para ella, sino que eran obligadas a trabajar por las precarias condiciones en las que se encontraban las familias de las cuales provenía. La denuncia del Papa se basaba fundamentalmente en que, en muchas ocasiones, las mujeres trabajaban mucho más que los hombres y no era equiparada con el monto de remuneración ni con condiciones laborales adecuadas: “Lo que puede hacer y soportar un hombre adulto y robusto no se le puede exigir a una mujer”³³⁷.

En el documento se defiende del derecho de los trabajadores a ser remunerados de acuerdo a nivel de su empeño, por considerar los bajos salarios como la razón por la cual las mujeres salen a trabajar en condiciones precarias. Estas mismas ideas se mantendrían transcurrido unos 40 años, y no variaron mucho durante el papado siguiente, que abarcó casi todo el periodo de entreguerras.

El Papa Pío XI (1922 - 1939) declara en la encíclica *Quadragesimo anno*:

Ante todo, al trabajador hay que fijarle una remuneración que alcance a cubrir el sustento suyo y el de su familia. Es justo, desde luego, que el resto de la familia contribuya también al sostenimiento común de todos, como puede verse especialmente en las familias de campesinos, así como también en las de muchos artesanos y pequeños comerciantes; pero no es justo abusar de la edad infantil y de la debilidad de la mujer³³⁸.

Con el papa Pío XI, la Iglesia continúa sin defender el derecho al trabajo de la mujer en iguales condiciones que el hombre, la escasa tolerancia a la participación extradomiciliaria, está dada por considerarla el eslabón más importante de la familia. No obstante el siguiente pontificado va a coincidir con el auge del movimiento feminista luego de la Segunda Guerra Mundial y la Iglesia, y de modo particular el Magisterio, no puede evitar percibir la importancia del rol de la mujer durante el conflicto bélico. En el seno de la Iglesia se comienza a ver a la mujer como ser capaz de asumir innumerables tareas productivas y sociales que hasta entonces se consideraban casi exclusivamente reservadas a los hombres.

Asimismo, emergen movimientos de mujeres cristianas que influirán en una conciencia de mayor valoración hacia adentro de la Iglesia, por su amplia participación en la restauración de la institución tras la contienda mundial; al unísono, este contexto

³³⁷ León XIII. *Carta Encíclica Rerum novarum*. (1891). Última modificación el 23 de junio de 2019. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html, 33.

³³⁸ Pío XI, *Encíclica Quadragesimo anno*. (1931). Última modificación el 5 de junio de 2020. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html, 71.

propiciará mejores condiciones para discutir respecto a la dignidad y derechos de las mujeres³³⁹.

La escasa documentación que conforma la doctrina social de Pío XII (1939 - 1958) dejó como saldo positivo el reconocimiento al nivel de participación que había adquirido la mujer en la vida social y política. La Iglesia, en este contexto, da un paso importante y comienza a valorar no solo la importancia del rol familiar de las mujeres, sino que, a la vez, invita a las mujeres católicas a hacerse presentes en la vida pública: "mujeres y jóvenes católicas, vuestra hora ha llegado: la vida pública tiene necesidad de vosotras"³⁴⁰.

Este pontificado trascendió con respecto a sus antecesores puesto que es en este momento cuando la Iglesia comienza a reconocer la validez de las demandas de los derechos humanos de las mujeres³⁴¹, entre ellas, la igual remuneración del trabajo de las mujeres respecto a la de los hombres, aunque continúa siéndose resistente con el trabajo fuera, debido a la defensa a ultranza de la vida doméstica y familiar como base de toda la vida social, según explica José Manuel Parrilla³⁴².

Pío XII constituyó un buen precedente para promover una actitud de respeto hacia la misión de la mujer dentro de la Iglesia y en la sociedad, "dado que cada vez las mujeres están más presentes en las estructuras de la vida sociopolítica y en el mundo del trabajo, pueden hacer valer cada vez con más intensidad su tarea pacificadora"³⁴³. El Papa entiende que la dignidad de la mujer implica cooperar con el hombre para el bien social, aunque insiste en la función educativa que debe ejercer la mujer en el ámbito familiar para que las nuevas generaciones crezcan con el sentimiento cristiano.

2.5.2. La mujer y el Concilio Vaticano II

Desde el término de la Segunda Guerra Mundial, la época moderna demandaba a la Iglesia estudiar y actualizar sus prácticas de acuerdo con los cambios que a nivel demográfico, económico y social generó el conflicto bélico, y fue esto lo que constituyó este encuentro

³³⁹ Valorar las diferencias entre Teología, Teología de la mujer, y Teología feminista. Para ello ver Josep-Ignasi Saranyana, *Teología de la Mujer, Teología Feminista, Teología Mujerista y Ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*. (San José de C.R Ed.: Promesa, 2001); y Jutta Burggraf, *Hacia un nuevo feminismo para el siglo XXI*. (San José de C.R: Ed. Promesa, 2001); y *¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar*. (San José de C.R: Ed. Promesa, 2001).

³⁴⁰ Pío XII, "Allocutio ad mulieres a Societatibus Christianis Italiae delegatas." AAS, 37, (1945), 288.

³⁴¹ Guadalupe Cruz, "Los derechos humanos dentro de la iglesia católica". (México: Católicas por el derecho a decidir, 2005).

³⁴² José Manuel Parrilla, "La condición de la mujer en la doctrina social de la iglesia". *Studium Ovetense, Revista del Centro Superior de Estudios Teológicos de Oviedo*, 26 (1998).

³⁴³ Parrilla, *La condición de la mujer*, 10.

anunciado un año atrás. El Concilio Vaticano II³⁴⁴, inaugurado el 11 de octubre de 1962, ha sido catalogado como el acontecimiento que tiende este puente, por eso es “una de las gracias más grandes para la Iglesia del siglo XX”³⁴⁵.

Las condiciones estaban creadas, pues de acuerdo con Guadalupe Cruz³⁴⁶ hacía un tiempo que la Iglesia intentaba crear una conciencia de la realidad social. Según Parrilla³⁴⁷, si bien en el pontificado de Pío XII se manejó el tema de la participación social de la mujer con precaución, su sucesor el Papa Juan XXIII, verá en él un verdadero signo de los tiempos. En su encíclica *Pacem in terris*³⁴⁸, de 1963, señaló la presencia de la mujer en la vida pública como una de las notas características de nuestra época, es decir, uno de los principales signos de nuestro tiempo, junto con la emancipación de las clases trabajadoras y la libertad de los pueblos oprimidos.

Fuera de la Iglesia, el movimiento feminista había tomado un auge, que no podría ser ignorado por la Iglesia³⁴⁹, interesada en concretar la misión de la fe en el mundo y actualizar sus enseñanzas sociales. De ello se deriva que en la doctrina de Juan XXIII no existe ya un encerramiento de la mujer en el hogar, sino que se trata de buscar alternativas sociales a una demanda nueva: compatibilizar los roles de esposa y madre con el desarrollo de la propia profesión, mediante la incorporación de medidas sociales que favorezcan dicha compatibilidad: "Por lo que se refiere a la mujer, hay que darle la posibilidad de trabajar en condiciones adecuadas a las exigencias y los deberes de esposa y de madre"³⁵⁰.

En la encíclica *Mater et magistra*, de 1961, el Papa señalaba la obligación que concierne al Estado de tutelar, en el ámbito de la vida socioeconómica, los derechos de los miembros menos protegidos, entre ellos, las mujeres:

Por lo que toca al Estado, cuyo fin es proveer al bien común en el orden temporal, no puede en modo alguno permanecer al margen de las actividades económicas de los ciudadanos, sino que, por el contrario, ha de intervenir a tiempo, primero, para que aquéllos contribuyan a producir la abundancia de bienes materiales, cuyo uso es necesario para el ejercicio de la virtud, y, segundo, para tutelar los derechos de todos

³⁴⁴ Para encontrar detalles de la realización del Vaticano II, se puede leer además Kehl, Medard, *¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*. (Santander: Sal Terrae, 199) y Alberto Parra, *La Iglesia, Contextos sociales, textos fundacionales, pretextos mundiales*. (Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2005).

³⁴⁵ Gómez, *Documentos de la Iglesia*, 58.

³⁴⁶ Cruz, *Los derechos humanos dentro de la iglesia*.

³⁴⁷ Parrilla, *La condición de la mujer*.

³⁴⁸ Juan XXIII, Encíclica *Pacem in terris* (1963). Última modificación el 18 de mayo de 2018. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

³⁴⁹ Aleixandre y Fontanals. *Cuando las mujeres se sienten creyentes*.

³⁵⁰ Juan XXIII, *Carta Encíclica Pacem in Terris*, 19.

los ciudadanos, sobre todo de los más débiles, cuáles son los trabajadores, las mujeres y los niños³⁵¹.

Fue el Papa Juan XXIII la principal figura del Concilio Vaticano II, los documentos devengados durante este periodo reconocían la dignidad personal de la mujer³⁵², y cómo esa condición debía librarlas de las limitaciones que hasta entonces sufría en su vida y participación pública. Según explica Neumann³⁵³, para el siglo XX se había transformado las condiciones de relación entre hombres y mujeres, y el Concilio se vio obligado a enfrentar la situación de modo práctico, entendiendo la necesidad de reconocer la capacidad activa con que la mujer intervenía en los procesos cotidianos de la sociedad.

El primer aspecto asertivo de la constitución pastoral de 1965 del Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, fue reconocer los aspectos que debían garantizar la dignidad de la mujer, en tanto, si bien comprende que no todas las personas tienen iguales capacidades, para Dios todos los seres humanos son iguales³⁵⁴; de manera que la Iglesia debe allanar el camino para que se respetase este principio. Y en relación con la mujer, para evitar confusiones, el texto expone, en el numeral 29:

En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes. Es lo que sucede cuando se niega a la mujer el derecho de escoger libremente esposo y de abrazar el estado de vida que prefiera o se le impide tener acceso a una educación y a una cultura iguales a las que se conceden al hombre³⁵⁵.

La Iglesia rechaza así, a nivel de documentos, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales sociales y culturales de los seres humanos, bien sea por su sexo, raza, idioma o religión. Se entiende que los hechos que quebrantan la libertad de la mujer van en detrimento de lo divino. La Iglesia interviene en defensa de la mujer proclamando la igualdad de derechos con respecto al hombre en temas como el matrimonio y la Educación, para ello se basa en los escritos de la Biblia acerca de la Creación donde el comienzo de la existencia humana se establece en un plano de igualdad entre hombre y mujer, a imagen y semejanza de Dios.

Con base a estos presupuestos, el capítulo II de la *Gaudium et spes* comienza por reconocer la igualdad de los derechos fundamentales tanto para hombres como para las mujeres. La Iglesia se convierte en otra abanderada de su lucha, entendiéndolas como seres que debían disfrutar de la “misma vocación y de idéntico destino”, que los varones.

³⁵¹ Juan XXIII, *Carta Encíclica Mater et magistra*. (1961), 20. Última modificación el 2 de mayo de 2018. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

³⁵² Santiago, Madrigal. *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*. (Santander, Sal Terrae, 2002).

³⁵³ Neumann, *La situación de la mujer*.

³⁵⁴ Madrigal, *Vaticano II: Remembranza y actualización*.

³⁵⁵ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et spes*. (1965) 29.

Sin embargo, para Alberto Melloni y Cristoph Theobald³⁵⁶, el adelanto de aquel contexto no demoraría en desmantelarse en la praxis por la escasa voluntad de los líderes eclesiales de acogerse a tal documento.

Otro de los puntos por el que este documento trasciende con respecto a documentos anteriores, es que manifiesta una nueva visión de Matrimonio, en el cual alienta el trato respetuoso que debe existir entre los cónyuges, y defiende que es el amor en el cual debe basarse todo contrato matrimonial, y no otro interés de índole material.

Una nueva concepción de la familia es asumida en tanto advierte la importancia del rol que juega ese escenario para la crianza de los hijos, en aras de fomentar una sociedad educada en las mejores costumbres: “La familia es escuela del más rico humanismo”³⁵⁷, refiere el texto en el numeral 52; al tiempo que reconoce que la mujer no resulta la única responsable de la tarea de educar a los jóvenes.

Sobre este mismo tema, la Iglesia explica que las instituciones sociales deben contribuir a la consolidación del matrimonio; este también es un aspecto que destacar, puesto que la familia se percibe como la base de toda sociedad; sin embargo, uno de los aspectos que el texto no considera es el divorcio que no acepta bajo ninguna circunstancia, y precisamente este era un tema sensible en las demandas las mujeres víctimas de matrimonios fallidos.

Otro de los aciertos es considerar a la mujer con cualidades para el trabajo intelectual y artístico, pues según Víctor Codina³⁵⁸, con anterioridad la tendencia de la sociedad era colocarlas únicamente en el papel de esposa y madre. No obstante debemos estar atentos ante un texto que considera a la naturaleza de la mujer más a fin con ocupaciones de la cultura, pues con ello se está negando la posibilidad de las mujeres a participar en todos los campos de la vida, como se había demostrado para ese entonces.

Por último, hay que destacar un enfoque que hasta entonces no se había manifestado con tal libertad en la historia de la Iglesia, y es el mayor acierto del Concilio Vaticano II: el haberse colocado del lado de la mujer en la lucha por sus derechos como ser humano:

La mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre (...). Pero bajo todas estas reivindicaciones se oculta una aspiración más profunda y universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual. Las naciones, por otra parte, se esfuerzan cada vez más por formar una comunidad universal³⁵⁹.

³⁵⁶ Melloni, Alberto y Cristoph Theobald (Eds.). “El Vaticano II ¿Un futuro olvidado?”. *Concilium*, No. 312 (2005).

³⁵⁷ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 52.

³⁵⁸ Víctor Codina, “Hace 50 años hubo un Concilio...” *Cuadernos Cristianismo y Justicia*, No. 182 (2012).

³⁵⁹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 9.

No obstante, una década después de haberse celebrado el Concilio Vaticano II, el papa Pablo VI lamentaba las penosas condiciones en la que las mujeres continuaban siendo tratadas en sociedad, soportando los prejuicios que limitaban su participación en las diferentes dimensiones de la vida. En el discurso ofrecido en el marco de la Comisión de Estudios para la Mujer en la Sociedad y la Iglesia en 1973, el Papa declaraba la vigencia del Concilio Vaticano II, pues “la opinión sobre la mujer, según la ha desarrollado la fe cristiana, permanece más válida, actual, fructífera y, en cierto sentido, inviolable que nunca”³⁶⁰.

A pesar de estos pasos dados por la Iglesia y la sociedad, la mujer continúa luchando por el reconocimiento de sus derechos, independientemente del apoyo que existe de instituciones que pudieran representar su desarrollo como soltera, casada, educadora, trabajadora o monja³⁶¹.

2.5.3. Derechos de la mujer y magisterio del Papa Juan Pablo II.

Juan Pablo II protagonizó uno de los pontificados más largos de la historia, por tanto, a nivel internacional tuvo tiempo de influir en la vida de múltiples personas.

Teniendo como antecedente, el documento tan relevante como la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, múltiples fueron los textos y mensajes que entregó, en diferentes contextos del mundo moderno, y en los cuales dedicó espacio a reflexionar sobre el tema de la mujer. Entre los más trascendentales se encuentra el *Familiaris consortio*, publicado en 1981; la encíclica *Laborem exercens*, de igual año; la carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, escrita en 1988, y, por último, la Carta a las Mujeres, de 1995.

En el primer documento, al hablar de la familia, abre un paréntesis para defender, con un lenguaje claro y directo, la dignidad de la mujer, entendiendo su igualdad con respecto a los hombres y la necesidad de proteger sus derechos. En los párrafos del 22 al 24, el Papa se detiene en tres aspectos fundamentales que, si bien había sido tratado con anterioridad en el Concilio Vaticano II, no resultaron atendidos por la comunidad social. Estos temas son los derechos y obligaciones de la mujer, las relaciones mujer-sociedad y las ofensas a la dignidad de la mujer. La preocupación manifestada se deriva de la claridad

³⁶⁰ Pablo VI, *Discurso pronunciado para la Comisión de Estudios para la Mujer en la Sociedad y la Iglesia*. (1973). Última modificación el 2 de julio de 2015. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1974/documents/hf_p-vi_spe_19741106_donne.html

³⁶¹ Melloni y Theobald (Eds.), *El Vaticano II*.

de una idea: “Dios manifiesta también de la forma más elevada posible la dignidad de la mujer asumiendo Él mismo la carne humana de María Virgen”³⁶².

En la encíclica *Laborem exercens*, se detiene en promover la participación de la mujer en la vida pública, más allá de los roles en los cuales había estado restringida su actuación. Entiende que es importante valorizar los roles de madre y esposa que tradicionalmente asumían las mujeres, pero comprendía que, así como el hombre ha sido privilegiado socialmente al tener la libertad de decidir las tareas que asumiría en sociedad, también la mujer debía de gozar de ese derecho.

En la mayoría de las ocasiones se da por sentado que la mujer debe asumir los roles de la maternidad, sin encontrar por ello, muchas veces, ni un reconocimiento; éste, sin embargo, se alcanza cuando la mujer interviene y participa en la vida pública, mediante, por ejemplo, el ascenso profesional. El Papa no solo critica los actos de discriminación soportados por la mujer en el ámbito profesional, social, cultural, y personal, sino que pedía que se reconozcan sus derechos, pues conocía la influencia de la Iglesia en la humanidad. Sostenía que era la propia mujer quien debía invertir su voluntad en defensa de sus derechos.

Es un hecho que en muchas sociedades las mujeres trabajan en casi todos los sectores de la vida. Pero es conveniente que ellas puedan desarrollar plenamente sus funciones según la propia índole, sin discriminaciones y sin exclusión de los empleos para los que están capacitadas, pero sin al mismo tiempo perjudicar sus aspiraciones familiares y el papel específico que les compete para contribuir al bien de la sociedad junto con el hombre³⁶³.

El texto indica un avance acerca de las demandas de la mujer y de lo que era justo para ellas. Se encargaba de repetir esta vez la necesidad de revalorizar las funciones de la mujer dentro de la familia, pero toca otros temas como es la igualdad de remuneración para las mujeres trabajadoras, la discriminación de la que sufre en el ámbito profesional; por lo tanto, comienza a intervenir en un sector pocas veces mencionado por otros Pontífices, el sector empresarial, y exige asimismo que se realicen las transformaciones necesarias en la vida económico-empresarial y en la misma organización del trabajo en beneficio de ellas, que la mayoría, sin desatender los desafíos del hogar emprenden el camino de lo laboral.

El Papa se plantea soluciones prácticas que, sin lugar a duda, supone su trascendencia en el tratamiento de estos temas. En tal sentido, dedica un buen espacio a tratar el tema del salario:

³⁶² Juan Pablo II, Encíclica *Familiaris Consortio*. (1981). Última modificación el 2 de julio de 2015. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html 22.

³⁶³ Juan Pablo II, Encíclica *Laborem exercens* (1981). Última modificación el 12 de junio de 2018. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html

Tal remuneración puede hacerse bien sea mediante el llamado salario familiar -es decir, un salario único dado al cabeza de familia por su trabajo y que sea suficiente para las necesidades de la familia sin necesidad de hacer asumir a la esposa un trabajo retribuido fuera de casa- bien sea mediante otras ayudas sociales, como subsidios familiares o ayudas a la madre que se dedica exclusivamente a la familia³⁶⁴.

Pero este fragmento explica que, dentro de la interpretación eclesial, la posición simbólica del hombre y la mujer supone el mismo derecho e igual dignidad, pero cada uno con un aserto distinto. Lastimosamente, ni el Papa ni la Iglesia o la sociedad se adaptan a dar ese salto en la activa participación de la mujer; por tanto, la estructura social, lejos de renovarse, gracias al apoyo de la institución eclesial, permanece este proceso todavía un poco estático.

El texto no pierde la visión del magisterio en relación con ver al género masculino como centro del universo. Según José Manuel Parrilla³⁶⁵, Juan Pablo II, mirando el modelo familiar patriarcal, no deja de ver al varón como la cabeza de familia, por tanto, el resto de la familia, incluida la mujer están en un segundo plano, y el ejercicio de la profesión, en el caso femenino, está supeditado a la labor como madre y esposa. Este es solo uno de los ejemplos de la discriminación negativa “por motivos de sexo” que el Concilio Vaticano II quiso combatir de forma expresa³⁶⁶.

Una década más tarde, Juan Pablo II escribiría, en 1988, el primer documento de la Iglesia dedicado por entero a la mujer: la carta apostólica *Mulieris dignitatem*. De acuerdo con Parrilla³⁶⁷ no se trata de un texto de doctrina social, sin embargo, su repercusión se manifestó en el escenario social porque, el Papa, se referiría al tema de la mujer desde la propia condición femenina.

Juan Pablo II comprende que existe una diferencia entre el hombre y la mujer; sin embargo, observa en ello, la belleza de dos seres que pueden complementarse en los ámbitos que sean necesarios, el humano, personal y social. El Papa critica cómo en lugar de observar la belleza del trabajo de comunión entre los dos sexos, la mujer debe soportar el dominio y la posesión masculina, lo que le pone límites a su posibilidad de participar en sociedad.

El texto bíblico proporciona bases suficientes para reconocer la igualdad esencial entre el hombre y la mujer desde el punto de vista de su humanidad. Ambos desde el comienzo son personas, a diferencia de los demás seres vivientes del mundo que los circunda. La mujer es otro «yo» en la humanidad común. Desde el principio aparecen como «unidad de los dos», y esto significa la superación de la soledad original, en la que el hombre no encontraba «una ayuda que fuese semejante a él»³⁶⁸.

³⁶⁴ Juan Pablo II, *Laborem exercens* 2.

³⁶⁵ Parrilla, *La condición de la mujer*.

³⁶⁶ Ratzinger, *¿Va contra los derechos de la mujer?*

³⁶⁷ Parrilla, *La condición de la mujer*.

³⁶⁸ Juan Pablo II, *Carta Apostólica Mulieris dignitatem*. (1988). Última modificación el 18 de julio de 2010. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html

Estas circunstancias que han movilizado a las mujeres durante la mayor cantidad de años después de la Segunda Guerra Mundial, y que ya se encuentran en el debate de la comunidad internacional, coloca al Papa en ventaja con respeto a sus antecesores, en tanto, puede relacionar el debate que existe acerca de las garantías de los derechos humanos, con los pedidos de la mujer. Sin embargo, vale la pena seguir evidenciando que, a pesar del esfuerzo, *Mulieris dignitatem* circunscribe la defensa de la dignidad de la mujer, en el orden espiritual, y no da el paso a esas otras formas prácticas que debe adoptar la discusión sobre la vida y participación de las mujeres³⁶⁹.

El Papa marca la diferencia entre las tendencias que buscan homogeneizar a las mujeres al estilo de los varones, o basar la lucha en las diferencias y semejanzas de ambos sexos. Al respecto indica:

Los recursos personales de la femineidad no son ciertamente menores que los de la masculinidad; son sólo diferentes. Por consiguiente, la mujer -como por su parte también el hombre- debe entender su realización como persona, su dignidad y vocación, sobre la base de estos recursos, de acuerdo con la riqueza de la femineidad, que recibió el día de la creación y que hereda como expresión peculiar de la imagen y semejanza de Dios³⁷⁰.

Según Giorgia Salatiello³⁷¹, el Papa busca poner orden a esta relación, desde la vocación que cada uno tiene, así como de su dignidad; es el eco de una comunidad familiar que busca respuesta de una comunidad eclesial responsable con la realidad espiritual y la de ser voz para quienes viven en los diferentes países. En ese sentido, el Papa explica que no se debe defender a un grupo social atacando a otro, y no tiene por qué darse el conflicto entre hombres y mujeres³⁷².

Mulieris dignitatem refleja el anhelo de seguir trabajando por una nueva sociedad, donde la mujer tenga su lugar de referencia con presencia y voz en los centros de decisión³⁷³, que se pase de los buenos “discursos” a una realidad diferente, donde el genio femenino, utilizando este lenguaje, favorezca la construcción de una cultura más humana con la vivencia de su natural solidaridad. Pero, como dice, Helen Alvaré³⁷⁴, al interior de la institución, se obstaculizan los mecanismos que permitirían un medio compartido por hombres y mujeres, en igualdad de condiciones en el trabajo, la familia, la política y la vida religiosa.

El diálogo directo que establece el Papa en la *Carta a las Mujeres*, que escribiría en 1995, derivó en un sinnúmero de reacciones en respuesta a esta iniciativa, apreciando, esta vez sí, el tono novedoso, adhiriéndose a la tarea que se les confiaba de comprometerse

³⁶⁹ Víctor Martínez, “La Iglesia real”. *Theologica Xaveriana*, No. 74 (1985): 9-27. Ver, además, Lubac Henri, *Meditación sobre la Iglesia*. (Madrid: Ediciones Encuentro, 1988).

³⁷⁰ Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem* 65.

³⁷¹ Giorgia Salatiello, citada en Eduardo Card. Pironio, “I destini dell’umanità nel Terzo Millennio si giocheranno nel cuore e nella mente di ogni donna”. *L’Osservatore Romano* (1995): 43.

³⁷² Eduardo Card. Pironio, *I destini dell’umanità nel Terzo Millennio*.

³⁷³ Parrilla, *La condición de la mujer*

³⁷⁴ Helen Alvaré, citada en Eduardo Card. Pironio, *I destini dell’umanità nel Terzo Millennio*, 34.

directamente en la construcción de la sociedad según las características propias del genio femenino³⁷⁵:

Creando al hombre varón y mujer, Dios da la dignidad personal de igual modo al hombre y a la mujer, enriqueciéndolos con los derechos inalienables y con las responsabilidades que son propias de la persona humana. Dios manifiesta también de la forma más elevada posible la dignidad de la mujer asumiendo Él mismo la carne humana de María Virgen, que la Iglesia honra como Madre de Dios, llamándola la nueva Eva y proponiéndola como modelo de la mujer redimida³⁷⁶.

El mensaje del Papa a las mujeres no constituye una repetición de los mismos argumentos argüidos en *Mulieris dignitatem*. Si bien dedica una parte a denunciar los flagelos que las han victimizado, en la mayor parte de su contenido intenta reivindicar la imagen de la mujer ante los ojos de sus pueblos. Reconoce su presencia activa en la sociedad y declara que hay mucho que agradecerles.

Es en ese sentido que la participación de la mujer en la sociedad, para la Iglesia de esos años, no solo resulta un derecho sino una necesidad de cualquier Estado que desee construir una “sociedad organizada sobre puros criterios de eficiencia y productividad, y obligará a replantear los sistemas en favor de los procesos de humanización que configuran la 'civilización del amor’³⁷⁷. La mujer es vista como un actor fundamental del devenir de la historia, a partir de la cual se forja la familia y la sociedad; pero requiere, según Juan Pablo II, una transformación del contexto en el cual habitan, que deje de ser hostil y que se haga lo necesario “para devolver a las mujeres el pleno respeto de su dignidad y de su papel”³⁷⁸.

La Carta además enfatizaba en la idoneidad de la Iglesia para participar en el diálogo moderno acerca de las mujeres en el tema de sus derechos, y reconocer los esfuerzos institucionales y el acuerdo sustantivo que se va logrando entre éstos y la noción de derechos expresada en la Declaración de la ONU.

La mujer va ganando terreno en el reconocimiento de su dignidad y presencia en la sociedad y en la Iglesia; pero, todavía hay mucho camino por hacer, en la Iglesia hay servicio y ministerios en los que la mujer no tiene acceso, por ejemplo, el mismo año en que se publicara Carta a las mujeres, el Papa escribió también la carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*³⁷⁹: en la que expresa que “La ordenación sacerdotal, mediante la cual se transmite la función confiada por Cristo a sus Apóstoles, de enseñar, santificar y regir a los fieles, desde el principio ha sido reservada siempre en la Iglesia exclusivamente a los hombres”³⁸⁰. Una vez más, y con argumentos teológicos, aunque como decíamos en

³⁷⁵ Eduardo Card. Pironio, *I destini dell'umanità nel Terzo Millennio*.

³⁷⁶ Juan Pablo II, *Carta a las mujeres* 8.

³⁷⁷ Juan Pablo II, *Carta a las mujeres* 4.

³⁷⁸ Juan Pablo II, *Carta a las mujeres* 5.

³⁷⁹ Juan Pablo II, Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*. (1994). Última modificación el 8 de julio de 2018. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html

³⁸⁰ Juan Pablo II, *Ordinatio Sacerdotalis* 1.

otros campos el camino se ha recorrido, en este servicio que está en función de la comunidad, se le excluye, en razón de su condición de mujer.

Las razones que motivan la exclusión de la mujer de la ordenación sacerdotal, de acuerdo con Juan Pablo II responden a los enumerados por la Congregación para la Doctrina de la Fe³⁸¹ en 1976; que indican que para proseguir la tarea de su misión Jesucristo llamó a los Doce, todos varones; y que al elegir a sus continuadores, los Apóstoles hicieron lo mismo; por tanto, la Iglesia debía ser coherente con estas determinaciones en relación a las personas que continuarían la misión apostólica, para representar a Cristo, Señor y Salvador. Así, las mujeres no hacen parte del ministerio sacerdotal. En el proceso de inserción de la fe en el mundo, parecería más una realidad que emerge condicionada por el contexto histórico-cultural del carácter patriarcal que vivían las culturas y lo adoptó la Iglesia.

Así, sujetándonos al magisterio del Papa, la Iglesia se acoge a la orientación que emerge de este sentir, y desde su ministerio confirmar esta decisión y que dice:

Declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia. La fe cristiana se transmite mediante testigos³⁸².

En todo caso, la fe tiene una realidad amplia que atender, y que entra en la dinámica del tiempo, de los carismas y de los procesos que lleva la humanidad en la historia, así como otras realidades relacionadas con la familia y la mujer³⁸³.

2.5.4. Derechos de la mujer y pensamiento contemporáneo: Benedicto XVI y Francisco.

En la época contemporánea, como resultado de todo el proceso anterior, se han ido visibilizando más los movimientos feministas, la creciente participación de la mujer en la vida pública y en los Estados, así como su protagonismo en diferentes áreas de la economía, la política, la cultura.

El Papa Benedicto XVI resultó elegido el 19 de abril del 2005. Su elección generó cierto recelo en la comunidad católica del mundo, pues era conocido por su pensamiento

³⁸¹ La Congregación para la Doctrina de la Fe es un órgano colegiado de la Santa Sede cuya función, es custodiar la correcta doctrina católica en la Iglesia; está definida según el Artículo 48 de la Constitución Apostólica sobre la Curia Romana Pastor bonus, promulgada por Juan Pablo II el 28 de junio de 1988.

³⁸² Beinert Wolfgang, “El sacerdocio de la mujer, ¿Telón cerrado, cuestión abierta?” *Selecciones de teología* (1994): 1.

³⁸³ Ver, además, Juan Pablo II. “Encíclica Evangelium vitae”. *Vatican* (2013), Última modificación el 9 de febrero de 2013. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html.

conservador, se pensaba, incluso, que realizaría un abordaje de la fe semejante a la que se instauró antes del Concilio Vaticano II.

En sus primeras intervenciones manifestó la aprobación de la defensa de los Derechos Humanos, y, luego, en su discurso en la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas, en ocasión de celebrarse el LX Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, apuntaba que era necesario hacer respetar los derechos humanos siempre, y no solo cuando los legisladores así lo aprobaran. Era necesario ofrecer a los ciudadanos la seguridad, pues esta garantizaría los demás beneficios. Ciertamente, los asuntos que trató en sus alocuciones, así como los enfoques que exponía, no reflejaron muchas diferencias con respecto a los planteamientos de los pontificados que le antecedieron.

En el discurso que dirigió a los participantes en el Congreso Internacional «Mujer y varón, la totalidad del *humano*», celebrado en Roma del 7 al 9 de febrero de 2008 para recordar los 20 años de la publicación de la carta apostólica de Juan Pablo II *Mulieris dignitatem*, recordó cómo había persistido hasta la fecha las ideas machistas, y cómo en ese sentido se había ignorado la posición de la Iglesia cuando proclamaba la igual dignidad y responsabilidad de la mujer con respecto al hombre³⁸⁴.

Benedicto XVI proclamaba que: “la relación hombre-mujer en su respectiva especificidad, reciprocidad y complementariedad constituye sin duda alguna un punto central de la cuestión antropológica, tan decisiva para la cultura contemporánea y en definitiva para toda cultura”³⁸⁵.

El contexto resultaba propicio para denunciar la discriminación a la que era sometida la mujer sólo por el hecho de serlo. El fenómeno, de acuerdo con el Papa, había evolucionado a tal punto que ya recurría a los argumentos religiosos y a presiones familiares, sociales y culturales para demostrar la desigualdad entre los sexos. Uno de los aspectos que resulta diferente, es que, en un espacio público, habla de la violencia contra la mujer como un problema social, identificado no solo en el marco del hogar sino también en la industria del consumo y en los recursos propagandísticos de los medios de comunicación.

En el congreso, el Papa convocaba a la sociedad a convertirse en opositora de los actos que denigraban las capacidades de la mujer. En ello jugaba un papel importante la comunidad católica, debiéndose convertir “en promotores de una cultura que reconozca a la mujer la dignidad que le compete, en el derecho y en la realidad concreta”³⁸⁶.

³⁸⁴ Benedicto XVI, “Discurso pronunciado en el Congreso Internacional sobre el tema Mujer y varón, la totalidad del *humanum*”. (2008). Última modificación el 23 de julio de 2010. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080209_donna-uomo.html

³⁸⁵ Benedicto XVI, *Discurso pronunciado en el Congreso internacional sobre el tema Mujer y varón 2*.

³⁸⁶ Benedicto XVI, *Discurso pronunciado en el Congreso internacional Mujer y varón 3*.

Constituyó uno de los discursos más relevantes del recién iniciado milenio, pues retomaba un tema cuyas manifestaciones se encuentran naturalizados en la sociedad y pocas veces se menciona entre los representantes de la Iglesia.

Dios encomienda al hombre y a la mujer, según sus peculiaridades, una vocación específica y una misión en la Iglesia y en el mundo. Pienso en estos momentos en la familia, comunidad de amor abierto a la vida, célula fundamental de la sociedad. En ella, la mujer y el hombre, gracias al don de la maternidad y de la paternidad, desempeñan juntos un papel insustituible en relación con la vida³⁸⁷.

No obstante, Benedicto XVI volvía a resaltar la tradición de la Iglesia, al concebir como la más importante responsabilidad de la mujer, la de madre y esposa.

Volviendo a la primera oración, ¿qué misión encomienda Dios al hombre y a la mujer? Nuevamente, como expresa Neumann, Benedicto XVI tenía una visión equivocada de la proclamación de los derechos de la mujer, pues hay que caer en cuenta que “ellas se consideran como personas que han de realizar una tarea, en la que buscan su realización humana, al igual que el hombre; su pensamiento, su vida, sus deseos y aspiraciones difícilmente se limitan a su virginidad biológica o espiritual o al hecho de ser esposas o madres”³⁸⁸.

Así, vemos que en el imaginario religioso se siguen manteniendo y defendiendo la idea de que la más importante misión de la mujer es la de preservar el orden en el hogar, la atención al esposo y el cuidado de los hijos. Sin embargo, en esa época en la cual Benedicto XVI interviene en el contexto social mundial, la mujer encuentra su vocación más allá del terreno de la familia, también en su realización profesional.

Pero la crítica a la teoría de género también tuvo un espacio dentro del magisterio de Benedicto XVI. Se refirió a ella en varias ocasiones, como en el discurso pronunciado en el Reichstag, en Berlín, el 22 de septiembre de 2011, donde refiere que la condición dada por la naturaleza al hombre debe ser respetada:

El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana³⁸⁹.

Un año más tarde, en la audiencia para la Curia Romana, en ocasión del intercambio de felicitaciones por la Navidad, el Santo Padre volvería sobre el tema para señalar que:

Dado que la fe en el Creador es parte esencial del Credo cristiano, la Iglesia no puede y no debe limitarse a transmitir a sus fieles sólo el mensaje de la salvación (...). También debe proteger al hombre contra la destrucción de sí mismo. Es necesario

³⁸⁷ Benedicto XVI, *Discurso pronunciado en el Congreso internacional Mujer y varón 3*.

³⁸⁸ Neumann, *La situación de la mujer*.

³⁸⁹ Benedicto XVI, “Discurso pronunciado en el Reichstag”. (Berlín, 2011). Última modificación el 2 de abril de 2012. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html

que haya algo como una ecología del hombre, entendida correctamente. Cuando la Iglesia habla de la naturaleza del ser humano como hombre y mujer, y pide que se respete este orden de la creación, no trata de una metafísica superada³⁹⁰.

En ese sentido, algunos autores observan una contradicción entre el magisterio eclesiástico y lo que socialmente estaba ocurriendo en la comunidad de lesbianas, gais, transexuales, y que, igualmente, perjudican la libertad de la mujer como ser social, por la relatividad que asume el término “género” en la contemporaneidad. Por otro lado, tampoco en ninguna de sus intervenciones el Papa Benedicto XVI se refirió a las estrategias que debería tomar la Iglesia para fomentar y promover la participación de la mujer en el escenario eclesial, lo que constituye una ambigüedad dentro de su magisterio.

El Pontificado del papa Francisco, por su parte, ha significado un avance dentro de la Iglesia, pues ha emprendido una lucha directa contra varios de los flagelos de la sociedad, sobre todo, el de la pobreza extrema. Fue elegido en marzo de 2013, luego de que Benedicto XVI presentara su renuncia. También el Papa Francisco, en continuidad con los mensajes de sus predecesores, ha denunciado clara y rotundamente la discriminación de la cual son víctimas las mujeres.

No solo los documentos eclesiásticos guardan reflexiones sobre el tema de lo femenino en la Iglesia, sino que también en las intervenciones públicas y las entrevistas, no escatima palabras para defender la importancia del rol de la mujer tanto en la sociedad como en la Iglesia.

Desde la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, de noviembre de 2013, Francisco escribe que: “La Iglesia reconoce el indispensable aporte de la mujer en la sociedad, con una sensibilidad, una intuición y unas capacidades peculiares que suelen ser más propias de las mujeres que de los varones”³⁹¹; ello lleva a la Iglesia a considerar como importante “las reivindicaciones de los legítimos derechos de las mujeres, a partir de la firme convicción de que varón y mujer tienen la misma dignidad”³⁹².

Este mismo enfoque que había caracterizado a los Pontificados anteriores adquiere un tono particular en el caso de Francisco, pues ensalza la inteligencia de las mujeres y no la demerita por pretender crecer profesionalmente, en cualquier caso, las convoca a encontrar una mayor visualización en todos los campos de la vida social, económica y política. Refiere:

El genio femenino es necesario en todas las expresiones de la vida social; por ello, se ha de garantizar la presencia de las mujeres también en el ámbito laboral y en los

³⁹⁰ Benedicto XVI. “Felicitaciones por la Navidad”. (Roma, 2012). Última modificación el 2 de abril de 2012. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html

³⁹¹ Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*”. (2013). Última modificación el 2 de abril de 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html 103.

³⁹² Francisco, *Evangelii Gaudium*. (2013) 104.

diversos lugares donde se toman las decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales³⁹³.

También en la Iglesia, según el Papa, es necesaria una activa participación de la mujer; sin embargo, reconoce que existen limitaciones para que este proceso se lleve a cabo, sobre todo porque aún pesa una herencia histórica y las sociedades construidas con criterios machistas y desde el poder dentro de los Estados y también dentro de la Iglesia, de ahí que el Papa señale la necesidad de promover y fomentar escenarios para la presencia femenina más activa dentro de las instituciones.

Como los Papas anteriores, también hace referencia a la valía del matrimonio, basándose en los textos de la Biblia, donde en el inicio del libro del Génesis, se dice: “Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer... Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer y los dos llegan a ser una sola carne”³⁹⁴. Aspecto que celebra Francisco, cuando en múltiples audiencias generales, dedica gran espacio para hablar sobre la función de la familia en la sociedad y el papel que debe ejercer en ella la mujer, pero reconoce que la sociedad aun las debe un espacio de participación real:

Indudablemente debemos hacer mucho más en favor de la mujer, si queremos volver a dar más fuerza a la reciprocidad entre hombres y mujeres. Es necesario, de hecho, que la mujer no solo sea más escuchada, sino que su voz tenga un peso real, una autoridad reconocida, en la sociedad y en la Iglesia³⁹⁵.

Estos planteamientos en relación al valor de la mujer tienen semejantes enunciados en las diferentes cartas, discursos, y documentos eclesiales que forman parte de su Magisterio. En la primera misa del año 2018 proclama: “Las mujeres no necesitan copiar el liderazgo masculino. Una mujer líder, con su estilo propio podría hacer soñar con su dirección a una empresa, a una organización o una familia”³⁹⁶.

Según indica Ivonne Gevara³⁹⁷, el papa Francisco es reconocido por ser un líder que aprecia el arte de la comunicación desde el lenguaje moderno y coloquial, lo que hace más entendible su discurso; por ello, aunque sus palabras no muestran grandes diferencias en cómo expone los asuntos sobre la mujer, e incluso el debate teológico en torno a sus derechos se torna reiterativo y poco aporta a las acciones que a nivel social se suscitan en contra de los derechos humanos que las deberían favorecer: “Las novedades del Papa no

³⁹³ Francisco, *Evangelii Gaudium* (2013) 103.

³⁹⁴ Gen 1:27; 2:24.

³⁹⁵ Francisco. “Audiencia General del 15 abril de 2015”. (2015). Última modificación el 2 de abril de 2019. <https://peqalmachile.wordpress.com/2015/04/15/audiencia-general-papa-francisco-miercoles-15-de-abril-del-2015/> 2.

³⁹⁶ Francisco. “Primera misa del año 2018” (Roma, 2018). Última modificación el 2 de febrero de 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2018/documents/papa-francesco_20180131_udienza-generale.html

³⁹⁷ Gevara, *El Papa Francisco*.

están en sus discursos, sino en su forma personal de acercarse a las personas”³⁹⁸, de tratar con los pobres y marginados sociales.

Para Gebara³⁹⁹, la comunidad cristiana podría hacer más para enfrentar los actos de discriminación a los cuales han sido sometidas las mujeres para corresponder a la expectativa que se espera; por tanto, aunque exista mejores condiciones para su participación, se refleje una leve sensibilidad en cuanto a este problema, y se identifique la existencia de la violencia, existen limitaciones a la defensa de todos los Derechos Humanos que demandan las minorías como las mujeres; algo que resulta imposible cambiar en solo la mitad de un siglo desde que se dictara el Concilio Vaticano II.

El papa Francisco reconoce la importancia que tiene la mujer dentro de las comunidades, y demanda más funciones para ellas dentro de la Iglesia, al decir, por ejemplo: “María es superior a los apóstoles” y que “la Iglesia estaba necesitando una teología femenina”⁴⁰⁰. Una idea que reiterara en otra entrevista en la cual manifiesta la necesidad de abrir más espacios para las mujeres dentro de las Iglesias⁴⁰¹.

No obstante su postura de conflicto en torno a la teoría de género, definida con anterioridad, también le han traído problemas durante el ejercicio de su magisterio, tal y como ocurrió con Benedicto XVI. El pronunciamiento que sobre el tema han tenido los dos últimos Papas permiten entender cómo la Iglesia se desentiende o rechaza la perspectiva de género. De manera que solo percibe a lo femenino y a lo masculino con un sinnúmero de atributos y roles poco flexibles, que restringe la elección personal del sujeto respecto a lo que desea ser; solo por defender un orden estipulado como el “correcto”. En una de las más recientes Encíclicas, *Laudato Sí*, el Papa expresa:

Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana. También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente⁴⁰².

Otro importante documento del Papa Francisco que es la Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia*, refiere que “la historia lleva las huellas de los excesos de las culturas patriarcales, donde la mujer era considerada de segunda clase”⁴⁰³, y no se terminan de erradicar situaciones en contra de la mujer como el tema de violencia, mal trato familiar,

³⁹⁸ Gevara, *El Papa Francisco*, 140.

³⁹⁹ Gevara, *El Papa Francisco*.

⁴⁰⁰ Francisco. “Entrevista por Antonio Spadaro S.J.” *Civiltá Cattolica*. (2013).

⁴⁰¹ Francisco. Entrevista.

⁴⁰² Francisco, “Carta Encíclica *Laudato Sí*”. (2015). Última modificación el 2 de febrero de 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html

⁴⁰³ Francisco, “Exhortación apostólica *Amoris Laetitia*”. (2016). Última modificación el 2 de abril de 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html 54.

entre otras situaciones, y que debemos admirar como una obra del Espíritu el reconocimiento más claro de la dignidad de la mujer y de sus derechos.

Más adelante en el numeral 56, presenta su posición en referencia a la ideología de género, al considerarla un desafío, en tanto considera que la llamada teoría del *gender*:

Presenta una sociedad sin diferencias de sexo, y vacía el fundamento antropológico de la familia. Esta ideología lleva a proyectos educativos y directrices legislativas que promueven una identidad personal y una intimidad afectiva radicalmente desvinculadas de la diversidad biológica entre hombre y mujer. La identidad humana viene determinada por una opción individualista, que también cambia con el tiempo⁴⁰⁴.

Otro de los puntos en los cuales el Magisterio del Papa Francisco ha coincidido con el de sus antepasados es la negación de toda posibilidad del sacerdocio femenino; y he ahí donde la relatividad del pensamiento en pro de las mujeres vuelve a hacerse vigente. Se valora su inserción en unos campos, se presenta sus derechos, pero hay una sutil exclusión, en estos otros campos, referido ya hace algún momento a propósito del Papa Benedicto XVI.

Para María Consuelo Mejía⁴⁰⁵, la comunidad cristiana no ha sido capaz de enfrentar los actos de discriminación a los cuales han sido sometidas las mujeres; no se sienten identificados con esta causa; por tanto, aunque exista mejores condiciones para su participación en los actos institucionales, se refleje una leve sensibilidad en cuanto a este problema, y se identifique la existencia de la violencia, desgraciadamente, durante muchos siglos existió una marcada distancia entre ambas entidades que resulta todavía difícil cambiar. En igual sentido, a pesar del esfuerzo del papa Francisco, aún está presente esos imaginarios sobre la mujer, todavía no superados, por una buena parte de la Iglesia jerárquica⁴⁰⁶.

No es de extrañar entonces, que fuese enfático en una entrevista concedida a la agencia de noticias Reuters, al destacar que, si bien las mujeres deben tener más funciones en la Iglesia, es necesario tener en cuenta que “con el orden sagrado no se puede porque dogmáticamente no va”⁴⁰⁷.

A lo que refiere Gebara:

⁴⁰⁴ Francisco, *Amoris Laetitia* 56.

⁴⁰⁵ María Consuelo Mejía. “Sexualidad y derechos sexuales. El discurso de la iglesia católica”. Última modificación marzo de 2016. http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/027_03.pdf. Ver también Frances Kissling. “The problem: sex”. En *The Gospel According to woman*, Comp. Karen Armstrong. (New York: Anchor Press-Doubleday, 1987).

⁴⁰⁶ Neuman, *La situación de la mujer*. Ver, además, Dermience, *Teología de la mujer y teología feminista* y Soto, *La teología feminista*.

⁴⁰⁷ Francisco, La puerta está cerrada para el sacerdocio de mujeres, <https://www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-la-puerta-esta-cerrada-para-el-sacerdocio-de-mujeres-56060>

La cuestión de la teología feminista tiene que ver con la ausencia de las mujeres como sujetos activos de la teología, como responsables por la expresión de su fe, como capaces de decir una palabra sobre el Evangelio de Jesús, como capaces de ser líderes de sus comunidades eclesiales⁴⁰⁸.

Se ha hecho camino, pero todavía hay camino por hacer, para que la mujer pueda ser reconocida con mayor amplitud en sus derechos humanos y su participación según sus carismas, lo que es un don de Dios, que como creador entrega a sus creaturas. Luego de esta reflexión, en el apartado siguiente, se analiza cómo han incidido los documentos del magisterio en las instituciones regionales, en nuestro caso en la Conferencia episcopal de América Latina y el Caribe, para determinar hasta qué punto logra reflexionarse progresivamente en torno a los derechos de la mujer en estos otros ámbitos de la Iglesia.

2.6. Derechos de la mujer y Conferencias Episcopales de América Latina y el Caribe

Muchas de las razones por las cuales la teología feminista latinoamericana continúa vigente y viva ha sido porque la discusión sobre la mujer se ha mantenido en la base de las comunidades cristianas, y no porque las Instituciones de la Iglesia de la región, sobre todo las hegemónicas, hayan hecho mucho por aportar a la liberación y la garantía de los derechos femeninos.

Para patentizar esta reflexión es pertinente describir los debates acontecidos durante las principales Conferencias Episcopales de América Latina y el Caribe para, con posterioridad, poder describir las particularidades del caso específico del Ecuador; y en ese sentido, comprender la permanencia en el discurso eclesial contemporáneo de una Teología de la mujer, pero no de una Iglesia comprometida verdaderamente con las necesidades y preocupaciones de este grupo social minoritario, aunque haya manifestado en algunos momentos de la Historia atisbos de compromiso social.

La primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, donde precisamente nació el Consejo Episcopal de la región, se celebró en la ciudad de Río de Janeiro, Brasil, del 25 de julio al 4 de agosto de 1955 y fue convocada por el Papa Pío XII. Con este organismo nacía en América Latina la posibilidad de desarrollar la evangelización con un enfoque renovado en torno a los principales temas que ocupaban el centro del Magisterio Eclesiástico. En ello se concentró la reunión de los Obispos, porque en materia social, la Conferencia no implicó alguna trascendencia, más allá del interés de la Iglesia por incrementar a los fieles en un área que recibía contingentes migratorios provenientes de Europa.

⁴⁰⁸ Gevara, *El Papa Francisco*, 28.

Según el punto de vista de Exequiel Rivas⁴⁰⁹, los Obispos nunca realizaron alusiones a las dictaduras de Nicaragua, Cuba, Colombia, Venezuela, Paraguay y Argentina, en donde la mujer se veía amenazada. Tampoco se consideran las relaciones de América Latina con los Estados Unidos y Europa; y aunque en el Documento final de Río muestran claramente que el más grave desafío para la Iglesia era la suerte de los marginados de América Latina, el caso de los derechos de las mujeres resultó postergado.

El modo en que se ignoró la situación de opresión de los pueblos latinos sugiere que la Iglesia no estaba preparada para asumir el reto de acompañamiento de los grupos vulnerables dentro de la región, como consecuencia, se ponía en tela de juicio la credibilidad de sus acciones. La Iglesia invertía esfuerzos en agrupar y captar la atención de grupos grandes de población, pero se percibía su doble moral en tanto, la predicación del Evangelio debe estar dirigido en un verdadero compromiso con la liberación integral del hombre, que solo es posible comprobar cuando las acciones y mensajes de la institución alcanzan un cambio verdadero en la vida de las personas.

De acuerdo con Fredy Parra⁴¹⁰ y su referencia sobre el rol de la Iglesia en el logro de la justicia mundial⁴¹¹, cuando el mensaje cristiano del amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente parecerá creíble a los hombres de nuestro tiempo.

En tal sentido, el propio Juan Pablo II⁴¹² criticaría esta omisión en un momento en que tantos pueblos eran sometidos a la violación de su derecho humano a la libertad: “¿cómo no sentir dolor por la falta de discernimiento, que a veces llega a ser aprobación, de no pocos cristianos frente a la violación de fundamentales derechos humanos por parte de regímenes totalitarios? ¿Y no es acaso de lamentar, entre las sombras del presente, la corresponsabilidad de tantos cristianos en graves formas de injusticia y de marginación social?”

Dado la visibilidad pública y en materia política que habían conseguido los movimientos sociales como el feminismo en la región, resultaba poco productivo que el clero se reuniera solamente para avanzar en cuestiones internas, sin que existiese alguna declaración sobre el nuevo lugar teológico que estaba emergiendo en el terreno latinoamericano: el sujeto pobre y marginado. El asunto de la credibilidad de la acción de la iglesia sería retomado en la posteridad por varios autores que entienden que, solo

⁴⁰⁹ Exequiel Rivas, *De Río de Janeiro a Santo Domingo*. (Santiago: CELAM, 1993).

⁴¹⁰ Fredy Parra, “Desafíos a la credibilidad de la Iglesia en América Latina.” *Teología y Vida* XLV (2004): 273-317.

⁴¹¹ Ver Sínodo Mundial de Obispos, *Justicia en el Mundo. Nuevas responsabilidades de la Iglesia en el campo de la justicia*. (Roma, 1971), 1-2. En la Introducción, expresa una profunda convicción: “La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como constitutiva esencial de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva”.

⁴¹² Citado en Parra, *Desafíos a la credibilidad de la Iglesia*, 280.

accionando sobre la vida de las personas vulnerables, la Iglesia latinoamericana podría enmendar la omisión de aquella primera conferencia episcopal⁴¹³.

Aproximadamente una década después de aquel evento, se realizó la Conferencia de Medellín Colombia, que marcaría la diferencia no solo con respecto a la anterior; sino también con otras reuniones de su tipo en el mundo. Fue convocada por el Papa Pablo VI, en agosto de 1968. Su repercusión se debió a que se convocó luego del Concilio Vaticano II, y que trajo al escenario latinoamericano los rasgos y preocupaciones del creyente moderno.

Las condiciones estaban creadas para que la reunión se convirtiera en el eco de la lucha de las mujeres reclamando igualdad entre ambos sexos, según expresa Consuelo Vélez⁴¹⁴. La celebración del Concilio Vaticano II había iniciado un cambio de mentalidad en la valoración de la igualdad entre el varón y la mujer; y el surgimiento de la Teología de la Liberación que buscó la formación de Comunidades Eclesiales de Base.

Por primera vez, se percibe la influencia de los movimientos sociales en el quehacer evangelizador, se habla entonces de justicia social, que no consiste en la mera compasión de los ricos por los pobres, sino en el derecho que tiene todo ser humano a aspirar a una vida mejor, basada en la seguridad y en las oportunidades⁴¹⁵. De ahí que la Iglesia se comprometería desde entonces con la crítica social, y también en la lucha por un nuevo orden, rompiendo con el orden injusto al que estaba ligada. No obstante en torno a la mujer se hace solo una insinuación en el tema de promoción humana y justicia entre otros actores sociales, dice que “la mujer, (reclama) su igualdad de derecho y de hecho con el hombre, (...) No podemos ignorar el fenómeno de esta casi universal frustración de las legítimas aspiraciones que crea el clima de angustia colectiva que ya estamos viviendo”⁴¹⁶, por lo que aparte de esta referencia, no existieron grandes avances.

Si bien en la reunión, la institución de la Iglesia latinoamericana expresaba su apoyo a los movimientos sociales y en lo siguiente prometió involucrarse de forma más práctica en la solución de las necesidades de los pobres, ciertamente, en materia de feminismo todavía no mostraba una postura seria con relación a la opresión de la mujer dentro y fuera de la instancia eclesial.

Algo que ha sido criticado por varias teólogas feministas es que sienten que la Iglesia no toma sus denuncias y demandas en serio. En la práctica, la mujer cristiana se observa a sí misma con muy escasa influencia y muy poco poder de tomar decisiones en los procesos que tienen lugar dentro de la institución, y que, sin embargo, interpela en sus

⁴¹³ Parra, *Desafíos a la credibilidad de la Iglesia*.

⁴¹⁴ Vélez, *Teología feminista latinoamericana*. Ver además R. A. Escobar, “La Doctrina Social de la Iglesia: Fuentes, Principios y Concepción de los Derechos Humanos”. *Revista Prolegómenos. Derechos y Valores* 15, No. 30 (2012): 99-117; y B. Sorge, *La propuesta social de la Iglesia*. (Madrid: BAC, 1999).

⁴¹⁵ Amorós, *El punto de vista feminista como crítica*, 8.

⁴¹⁶ CELAM. *Documento de Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Medellín: CELAM, 1968), 13.

vidas. No se les toma en serio dentro de la Iglesia. La invisibilidad que tienen el problema de la opresión hacia lo femenino constituye otra manera de contribuir a la marginalidad y discriminación del género.

La omisión de los detalles de la opresión hacia la mujer, al no contar con una visibilidad pública en este tipo de encuentros internacionales, eventualmente, se refleja en la arena de lo cotidiano. Por poner un ejemplo, desde el discurso del clero la idea de lo femenino que se sigue restringiendo al ámbito doméstico, en roles como ama de casa y madre. También se les presiona en la necesidad de tener hijos o de continuar con el matrimonio, aunque sea sujeto de violencia.

No existe un compromiso por parte del clero para promover que la responsabilidad de un hogar también sea compartida por el hombre:

La Iglesia predicadora se percibe tan silenciosa sobre la violencia masculina contra la mujer en el hogar, que de alguna manera está tolerándola. Les molesta la cantidad de tiempo dedicado por la jerarquía a temas como los métodos anticonceptivos, el divorcio y el aborto, y la falta de tiempo dedicado a la violencia contra la mujer en el hogar. En general, sienten poco apoyo abierto de parte de los predicadores en el concepto general de la igualdad de los sexos; el clero no le dedica suficiente atención a contrarrestar estereotipos de género⁴¹⁷.

Efectivamente, el discurso de compromiso con la justicia por parte de la Iglesia queda en descrédito siempre que esta institución ignore las múltiples maneras en que los derechos de las mujeres son vulnerados. En otras palabras, la Iglesia misma se convierte en perpetradora de los abusos de la mujer, en tanto, realmente no intente visibilizar la discriminación que sufren las mujeres en la región.

Por otro lado, la Iglesia sí utiliza a las mujeres en sus continuos esfuerzos por llegar a más personas. Precisamente en Medellín se hace alusión a las comunidades de base que estaban surgiendo en esos países de Latinoamérica y que cobran gran importancia pues manifiestan una expansión distinta del magisterio eclesiástico.

Como la fe exige ser compartida e implica, por lo mismo, una exigencia de comunicación o de proclamación, se comprende la vocación apostólica de los laicos en el interior, y no fuera, de su propio compromiso temporal. Más aún, al ser asumido este compromiso en el dinamismo de la fe y de la caridad, adquiere en sí mismo un valor que coincide con el testimonio cristiano⁴¹⁸.

El Sínodo de 1971 Sobre la justicia en el mundo⁴¹⁹, intenta generar una conciencia respecto al nuevo rol que debía desempeñar de la mujer y que guarda relación con este fenómeno que estaba ocurriendo en América Latina. Con profunda convicción refiere la aceptación de:

Que las mujeres tengan su propia parte de responsabilidad y de participación en la vida comunitaria de la sociedad y también de la Iglesia”; “la Iglesia reconoce a todos

⁴¹⁷ Brian Lennon, et al. *La mujer en la Iglesia. Cuestión de solidaridad*. (México: Iteso, 1995).

⁴¹⁸ CELAM. *Documento de Medellín*, 10-11.

⁴¹⁹ Sínodo Mundial de Obispos. *Justicia en el Mundo*.

el derecho a una conveniente libertad de expresión y de pensamiento, lo cual supone también el derecho a que cada uno sea escuchado en espíritu de diálogo que mantenga una legítima variedad dentro de la Iglesia.

Sin embargo, mientras la Iglesia no ejerciera su parte en el convencimiento del clero de lo que debía promover en su práctica cotidiana con relación a la Doctrina social en esta labor y en el compromiso por la justicia en el mundo, correspondía a la mujer tomar el control sobre su vida. En ese sentido, muy tempranamente la teología feminista latinoamericana comprendió que el cambio solo sería posible con la educación de las mujeres en busca de su justicia.

Fue en Puebla, México, la tercera e histórica Conferencia General del Episcopado. Justo una década después de la segunda, la Iglesia en la región se animaba por debatir en torno a la participación en los campos sociales, lo que vaticinaba la trascendencia del evento. Si bien a partir de Medellín, la Iglesia Latinoamericana asumió, como nunca antes, una postura de crítica social y denuncia de la injusticia en todas sus formas, postulando una sociedad nueva, Pablo VI animaba a sacerdotes, religiosos y religiosas a realizar un acto verdaderamente evangelizador, viajando hasta donde se ubicarán las comunidades marginadas para ofrecer paz y confortar a los pobres.

Según explican Dora Eugenia Tobar y Marta Lucia Chaparro⁴²⁰, el Documento de Puebla nos señala dos criterios fundamentales a los cuales hace referencia la Escritura: igualdad y dignidad de la mujer respecto al hombre, y su identidad femenina propiamente dicha.

No obstante, como explica María Teresa Porcile⁴²¹, la mujer debe aportar sus propias capacidades participando en la vida y misión de la Iglesia. La Conferencia ayuda a remarcar la posibilidad de que a partir de la comunión y participación exista un cambio social y la auténtica liberación en América Latina. Por ello, la Iglesia se proponga identificar cuáles son los campos en los que ella puede desempeñar su función, siendo un elemento decisivo de su participación.

En efecto, considerar a la mujer como agente de comunión y participación es hacer posible su legítima promoción. Muchos sacerdotes y agentes de pastoral vivieron las penurias de los marginados. Comienza en este encuentro, a manifestarse una gran preocupación por parte de los episcopados en relación con la situación social, política y económica de América Latina, a partir de la cual se perpetua la huella de la Iglesia en la región⁴²², que perduraría incluso en el periodo de las cruentas dictaduras: "Percibimos allí una Iglesia de cara al mundo, atenta para ver en él los signos de los tiempos"⁴²³.

⁴²⁰ Tobar, Eugenia y Marta Lucia Chaparro, *La Mujer en una Iglesia de Comunión y Participación*. (Bogotá: Universidad Javeriana, 1979).

⁴²¹ María Teresa Porcile, *Puebla: La hora de María, la hora de la mujer*. (Puebla, 1979).

⁴²² Rivas, *De Río de Janeiro a Santo Domingo*.

⁴²³ Rivas, *De Río de Janeiro a Santo Domingo*, 23.

El tema de la mujer se trata, y el enfoque que recibe es aún superior a la anterior Asamblea Episcopal. En la tercera parte dedicada a la evangelización en la Iglesia de América Latina, donde ya confluyen los términos comunión y participación, en el segundo capítulo, se reconoce la necesidad de ayudar a la mujer a salir de su situación de marginación y desigualdad, condenando prácticas económicas o culturales que van desde la discriminación salarial, hasta la no valoración de sus aportes, temas que colocan a la mujer en situación de desventaja en la sociedad⁴²⁴.

Además de intervenir para buscar promover la participación social de la mujer en la sociedad reconociendo su igual dignidad que al hombre (CP 842-848), el CELAM manifiesta el sumo interés porque la mujer se involucre activamente en las actividades de la Iglesia. La discusión denunció públicamente las condiciones de opresión y marginación que atentaba contra la calidad de vida de ellas.

Otra idea importante en la que incidió el movimiento feminista en esta época es que la Iglesia consideró esta igualdad como “un verdadero signo de los tiempos”⁴²⁵, definido como los indicios de la presencia de Cristo y la manifestación de la voluntad de Dios para la comunidad creyente. Los Obispos, como consecuencia de ello, concluyen expresando que “la Iglesia está llamada a contribuir a la promoción humana y cristiana de la mujer, ayudándola a salir de la situación de marginación en la que puede encontrarse y capacitándola para su misión en la comunidad eclesial y en el mundo”⁴²⁶.

No obstante habría que señalar la falta de profundidad en las discusiones, en tanto, los integrantes del Consejo no se detuvieron a interpretar y evaluar las causas históricas e ideológicas de esta marginación o desigualdad. El principal acierto y que convenía a sus demandas es que, en el discurso del evento, pronunciado por Juan Pablo II, la Iglesia se opone a la tradicional misión estrictamente religiosa que cumple el poder eclesial:

Si la Iglesia se hace presente en la defensa o en la promoción de la dignidad del hombre, lo hace en la línea de su misión, que aun siendo de carácter religioso y no social y político, no puede menos de considerar al hombre en la integridad de su ser⁴²⁷.

Los resultados del encuentro en Puebla resuelven cuál podría ser esos mecanismos mediante los cuales la Iglesia, finalmente, se convierta en aliada de la mujer. Si el propósito de la Iglesia sigue siendo evangelizar, esa evangelización debía basarse en la expresión y realización comunitaria de la dignidad humana, que se contempla al tratar a

⁴²⁴ CELAM. *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Puebla, CELAM, 1979).

⁴²⁵ CELAM. *Documento de Puebla*, 847.

⁴²⁶ CELAM. *Documento de Puebla*, 849.

⁴²⁷ Juan Pablo II, “Discurso pronunciado en la III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla”. (Puebla, 1979) 2. Última modificación el diciembre de 1979. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html

hombres y mujeres como iguales, aunque exista la diversidad de sexos, lenguas, culturas y formas de religiosidad...”⁴²⁸.

La tarea que se le encomienda a la Iglesia es trabajar por su credibilidad en el ámbito internacional de la región, lo cual se logra cuando dentro de la misma Iglesia no existan pecadores y se vivan realmente los valores de igualdad fundamental y libertad, de participación y corresponsabilidad. Según Parra⁴²⁹, la vigencia de la Doctrina social de la Iglesia en el contexto latinoamericano se manifiesta cuando los propios Obispos reconocen que no es admisible proclamar los valores de esa doctrina sin ser interpelados por ella en el comportamiento “personal e institucional”. Para que esta Doctrina social sea creíble y aceptada por todos, debe responder a los desafíos y problemas graves que surgen de nuestra realidad latinoamericana.

En la siguiente Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo, en octubre de 1992, participó también el Papa Juan Pablo II; la ocasión y el lugar tenían una clara intención: recordar el V Centenario del inicio de la evangelización plantea la pregunta: ¿Cómo podría olvidar en este V Centenario los enormes sufrimientos infligidos a los pobladores de este Continente durante la época de la conquista y la colonización?, pero también “impulsar con nuevo ardor una nueva evangelización, que se proyecte en un mayor compromiso por la promoción integral del hombre”⁴³⁰, “para purificarlas y perfeccionarlas desde dentro, con la enseñanza y el ejemplo de Jesús, hasta llegar a una Cultura Cristiana”⁴³¹.

Sin embargo, algunos autores como Rivas⁴³² ven como un retroceso que para este encuentro la consulta a las Iglesias locales fue más restringida y el documento base, “*Instrumentum Laboris*”, fue rechazado por el Vaticano y reemplazado por cuatro conferencias magistrales orientadoras de los debates sobre los cuatro temas ejes de la Conferencia: Jesucristo ayer, hoy y siempre; Nueva evangelización; Promoción humana; y Cultura cristiana. La realidad social era compleja con una decadencia social, económica y política que sufría la región, con la persistencia de las dictaduras militares y las guerras.

En el documento sobre la mujer, se dedicó un breve espacio para evocar lo que ya en otras intervenciones el Santo Padre reconocía del problema de discriminación de las mujeres en relación a la igualdad entre ambos sexos: “Las mujeres, al igual que los varones, constituyen el pueblo de Dios, hecho por el que deben ser reconocidas como sujetos de la nueva evangelización”⁴³³ (...) “Ellas forman parte constitutiva de la misión

⁴²⁸ CELAM. *Documento de Puebla*, 334.

⁴²⁹ Parra, *Desafíos a la credibilidad de la Iglesia*.

⁴³⁰ Juan Pablo II, *Discurso pronunciado en la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo* (Santo Domingo, 1992) 1. Última modificación el 2 de marzo de 1993. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html

⁴³¹ Juan Pablo II, *Discurso pronunciado en la Conferencia de Santo Domingo* 22.

⁴³² Rivas, *De Río de Janeiro a Santo Domingo*.

⁴³³ Juan Pablo II, *Discurso pronunciado en la Conferencia de Santo Domingo* 25.

que Cristo encomendó a su Iglesia, por lo que tienen que ser aceptadas y valoradas en la comunidad eclesial y en la sociedad, no solo por lo que ellas hacen, sino sobre todo por lo que son”⁴³⁴.

No pasa por alto para la Iglesia continuar postulándose como una de las defensoras de los derechos humanos de las mujeres, entendiendo que son “el ángel custodio del alma cristiana del continente”⁴³⁵. Lastimosamente, en la práctica había crecido muy poco la conciencia de igualdad entre hombres y mujeres, por tanto, ello comprometía a la Iglesia en dos acciones fundamentales: la primera, convertir a la Nueva Evangelización en promotora decidida y activa de la dignificación de la mujer; así como promover “el papel de la mujer en la Iglesia y en la Sociedad”⁴³⁶.

En este mismo sentido, el obispado de la región se muestra optimista, pues se perciben mayores actos de solidaridad entre ambos sexos; sin embargo, los debates contrastan con la realidad de marginación y violencia que se salía casi de control en el mundo, y fundamentalmente en América Latina, donde se incrementaban las comunidades pobres y la violencia contra la mujer.

Sin embargo, en el documento final, se declara que existirá un compromiso por parte de la Iglesia de denunciar aquellas situaciones que causan dolor y violencia a la mujer latinoamericana y caribeña sobre todo a las campesinas, indígenas, afroamericanas, migrantes y obreras.

Asimismo, se denuncia la desfachatez de los medios de comunicación debido a la publicación de materiales inadecuados que atentaban contra la imagen femenina digna en la sociedad. Era evidente no solo la incidencia que tenían los medios para la familia, sino los estereotipos que habían inculcado la sociedad moderna a través de la educación y la cultura. Por tanto, era urgente potenciar los valores de las mujeres. La Educación generaba las respuestas de aquel momento de incertidumbre.

Crear en la educación nuevos lenguajes y símbolos que no reduzcan a nadie a la categoría de objeto, sino que rescaten el valor de cada uno como persona, y evitar en los programas educativos los contenidos que discriminan a la mujer, reduciendo su dignidad e identidad⁴³⁷.

Por otro lado, los sacerdotes y dirigentes laicos adquieren una conciencia para que “acepten y valore a la mujer en la comunidad eclesial y en la sociedad, no sólo por lo que ellas hacen, sino sobre todo por lo que son”⁴³⁸.

⁴³⁴ Juan Pablo II, *Discurso pronunciado en la Conferencia de Santo Domingo* 108.

⁴³⁵ Juan Pablo II, *Homilía en Santo Domingo* durante la misa para el clero, religiosos y seminaristas 9. Última modificación el 2 de abril de 2015. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790126_santo-domingo-cattedrale.html

⁴³⁶ Juan Pablo II, *Discurso pronunciado en la Conferencia de Santo Domingo* 105.

⁴³⁷ Juan Pablo II, *Discurso pronunciado en la Conferencia de Santo Domingo* 109.

⁴³⁸ Juan Pablo II, *Discurso pronunciado en la Conferencia de Santo Domingo* 108.

A nivel de documento, esta Conferencia, fue incluso más convincente que las anteriores, en tanto se proponían acciones concretas en lugar de exponer únicamente reflexiones devenidas de los debates. Era necesario, según el texto final, demandar aquellos hechos que atentasen contra la vida o desvirtuara su dignidad, por ejemplo, el aborto, la esterilización, los programas antinatalistas y la violencia en las relaciones sexuales. Por último, demandó una atención esmerada del Estado a las mujeres desfavorecidas por condiciones precarias de vida, y para dar el ejemplo, la Iglesia se propone intensificar y renovar el acompañamiento pastoral a mujeres en situaciones difíciles: separadas, divorciadas, madres solteras, niñas y mujeres prostituidas a causa del hambre, del engaño y del abandono⁴³⁹.

A pesar de todo esto, el documento final de Santo Domingo no detalla violaciones como la doméstica, la laboral, e incluso la cultural, si se tiene en cuenta que rara vez la palabra de la mujer era escuchada; y que eran muy recurrentes situaciones que evidencian la falta de oportunidades de la mujer, lo que genera una mayor discriminación y la violencia. Esta falta de explicación de un fenómeno que ya exigía discusión pública; así como la desatención a los planteamientos femeninos acerca de la libertad de su cuerpo, de su espiritualidad, y su autonomía social, demeritó el encuentro episcopal.

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se llevó a cabo en la ciudad de Aparecida, desde luego en un contexto diferente. Nuevamente, Brasil acogía este evento, convocado en esta ocasión por Benedicto XVI, donde el tema principal sería Discípulos y Misioneros de Jesucristo, para que los pueblos, en Él, tengan Vida.

El documento final al hablar de la dignidad y participación de las mujeres, le dedica los números 451-458, y en otros momentos también se hace alusión y aclaraciones sobre la visión de la feminidad que en este nuevo contexto defiende la Iglesia. Existe una convergencia de criterios al declarar que a partir de este encuentro se percibe una transformación del pensamiento referido al papel de la mujer en la Iglesia y la sociedad. Unos desfavorables y otros favorables, de acuerdo con Flavio Gutiérrez.

Las autoridades presentes alabaron los avances positivos en relación con la presencia de la mujer en la sociedad, en la educación, en política, en organizaciones empresariales, en los medios de comunicación y en la propia Iglesia. Los nuevos roles que asumían las mujeres era resultado de un largo proceso de lucha que se comenzaba a notar resultados en su realización personal.

Era notable además la evolución que había tenido el concepto de género, el reconocimiento sobre la identidad femenina permitía que las mujeres se creyeran capaces de actuar activamente amén de la autoridad que ejercía el hombre en cada una de las esferas de la sociedad moderna.

⁴³⁹ Juan Pablo II, *Discurso pronunciado en la Conferencia de Santo Domingo* 109.

La Iglesia continuaba promoviendo la discusión en torno a los mismos temas de antaño: la dignidad e igualdad de la mujer frente al varón⁴⁴⁰; el lugar que ocupa la mujer en la práctica de Jesús⁴⁴¹; su participación en la sociedad⁴⁴²; su maternidad y su rol en la familia⁴⁴³. La garantía de derechos de la mujer, una vez más es demandada, cuando el documento final prescribe cómo la Iglesia lamentaba:

Que innumerables mujeres de toda condición no sean valoradas en su dignidad, queden con frecuencia solas y abandonadas, y no se les reconozca suficientemente su abnegado sacrificio e incluso heroica generosidad en el cuidado y educación de los hijos ni en la transmisión de la fe en la familia. Tampoco se valora ni promueve adecuadamente su indiscutible y peculiar participación en la construcción de la vida social más humana y en la edificación de la Iglesia⁴⁴⁴.

Los obispos también debieron denunciar públicamente las nuevas estrategias de explotación y discriminación de la mujer como es el tráfico de personas, el acoso sexual y el turismo sexual; aludían que las diferencias, la injusticia y la exclusión hacían mella para quienes no tenían sus derechos garantizados, entre ellas las mujeres. Más allá de la revelación de los nuevos rostros que adoptaba la discriminación femenina, la reunión del episcopado no acordó un programa de desarrollo para concientizar acerca del valor de las mujeres para las sociedades.

El documento, realiza breves alusiones a la necesidad de elaborar leyes encaminadas a la preservación de las garantías y derechos humanos en la sociedad, al tiempo que manifiesta: “Estos grupos (de mujeres) están tomando conciencia del poder que tienen entre sus manos y de la posibilidad de generar cambios importantes para el logro de políticas públicas más justas, que reviertan su situación de exclusión”⁴⁴⁵.

El documento no solo manifiesta la responsabilidad que tienen las propias mujeres de demandar inclusión y tolerancia, sino que propone otras formas mediante las cuales, articuladamente, la sociedad demande mejores condiciones de vida para ellas. Se hace necesario, sostener un diálogo con los gobernantes acerca de los programas, leyes y políticas públicas que permitan armonizar la vida laboral de la mujer con los deberes de madre de familia⁴⁴⁶. La Iglesia proponía diversas acciones pastorales en beneficio de las mujeres, el primero de todos consistía en crear las condiciones para elevar el protagonismo de las mujeres dentro de las casas eclesiales, de manera que se pudiese aprovechar el “genio femenino”⁴⁴⁷.

⁴⁴⁰ CELAM. *Documento de Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Aparecida: CELAM, 2007) 451-453.

⁴⁴¹ CELAM, *Documento de Aparecida* 451.

⁴⁴² CELAM, *Documento de Aparecida* 75.

⁴⁴³ CELAM, *Documento de Aparecida* 456-457.

⁴⁴⁴ CELAM, *Documento de Aparecida* 453.

⁴⁴⁵ CELAM, *Documento de Aparecida* 74.

⁴⁴⁶ CELAM, *Documento de Aparecida* 458d.

⁴⁴⁷ CELAM, *Documento de Aparecida* 458. Hace referencia al documento de Juan Pablo II, *Carta a las Mujeres* 11.

Era necesario garantizar la efectiva presencia de la mujer en los ministerios que, en la Iglesia, son confiados a los laicos; así como también en las instancias de planificación y decisión pastorales; acompañar a asociaciones femeninas que luchan por superar situaciones difíciles, de vulnerabilidad o de exclusión; así como promover el diálogo con las autoridades para proporcionar un orden legislativo acorde con las necesidades de cada mujer, de acuerdo a sus condiciones demográficas, culturales, sociales⁴⁴⁸.

Todo documento conclusivo de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, independientemente del contexto que mueve su celebración, ha logrado manifestarse a favor de la vida de los seres humanos en la región, de proporcionar vías de evangelización mediante modelos diferentes, asegurar la liberación, tanto del pecado como de las esclavitudes.

No obstante, la elevación de esos criterios pasa por un proceso más agudo, que es la práctica de una sociedad que no alcanza a ser coherente con las orientaciones del Magisterio eclesiástico en América Latina.

En ese sentido valdría la pena preguntarse si más allá de la predicación en esos encuentros internacionales, la Iglesia impulsa otras estrategias para transformar las mentalidades de sus seguidores con respecto al valor de la mujer en la sociedad. Un texto que debate sobre la credibilidad de la Iglesia a nivel internacional pone sobre la mesa varias de las problemáticas internas que enfrenta la instancia social no solo dentro de la comunión y participación interna, sino también en su capacidad de ofrecer las condiciones para un diálogo “abierto y cordial” que verdaderamente responda a las necesidades del mundo moderno.

Incluso, la reflexión teológica que cuestiona la “credibilidad de las estructuras eclesiales” establece que los procesos mediante los cuales la Iglesia debiese responder a las demandas y necesidades de sus miembros muchas veces quedan inconclusos y restringidos al discurso aleatorio de los sacerdotes.

Si bien los principales principios de la dignidad del hombre y de la mujer fueron bien planteadas por el Concilio Vaticano II y han sido secundadas en la región de Latinoamérica, falta todavía una gestión del Magisterio en lo cotidiano. ¿Qué significa esto? Que el clero no puede continuar aislado en sus diferentes muros eclesiales de lo que ocurre en lo externo de las comunidades del mundo, ni continuar ignorando lo que supone para la fe los desafíos de la: cultura de la globalización, surgimiento de nuevas iglesias locales, los progresos en el ecumenismo y en diálogo interreligioso.

La renovación de la credibilidad en la institución eclesial implica volver a las raíces de estas transformaciones e iluminar las prácticas sociales con orientaciones

⁴⁴⁸ Flavio Gutiérrez, “La mujer en el CELAM y consideraciones sobre el sacerdocio femenino: Balances y perspectivas”. *Phainomenom*. (2017).

filosóficas asentadas en las ideas de igualdad, solidaridad, participación. Si bien la nueva conversión pastoral de la Iglesia se basa en los documentos de mediados del siglo XX, es importante traerlos a la actualidad de forma más práctica y cercana a las realidades de las comunidades de base.

La mujer sigue jugando un papel imprescindible, en tanto ha demostrado fuerza y voluntad de involucrar a la familia y los allegados en el proyecto de fe desde los cuales participa. Esa participación debe ser más activa y libre dentro de la Iglesia, y para ello debe otorgársele el derecho de liderar los procesos tal y como lo hacen los hombres tradicionalmente.

Sin embargo, la Iglesia ha dado muestras claras de que el poder dentro de ella es exclusivo para los hombres, negándole a la mujer el protagonismo al cual tiene derecho. La promoción humana de la mujer como auténtico ‘signo de los tiempos’ que se lograra en la Conferencia de Puebla, queda solamente en la carta escrita en aquel entonces, si se tiene en cuenta que a la mujer no se le permite participar de las más relevantes decisiones del cuerpo eclesial, se les relega a puestos de servidumbre y limpieza, tienen prohibido votar en los Concilios, en los sínodos regionales y en los sínodos pastorales, se les discrimina los textos escritos como precursoras de la teología feminista.

También comienza a verse como una petición de las mujeres la contemplación del lenguaje inclusivo en la liturgia y en los documentos de la Iglesia. Cuando se defiende el uso de un lenguaje dominado por lo masculino en lo referente a la gente, la Iglesia se convierte también como un eco de este sistema.

Con todo esto, la propia Iglesia entra en contradicción consigo misma, alimenta su poca credibilidad frente a sus seguidores, niega los postulados que ella misma ha expresado que: “La Nueva Evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia. Tal conversión debe ser coherente con el Concilio. Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad; con estructuras y dinámicos que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia, en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal”⁴⁴⁹.

Por tanto, la discusión del tema de la mujer en la Iglesia continúa siendo un tema en proceso, queda pendiente la paz que es fruto del amor, del perdón, de la reconciliación con Dios y con los otros. “La meta es llegar a vivir en plena comunión”⁴⁵⁰. Este es el propósito final de cada Conferencia, pues entiende, desde que inician el proceso asambleario en los entornos locales, que las demandas de las mujeres han quedado sin respuesta desde mucho tiempo.

⁴⁴⁹ CELAM, *Documento de Santo Domingo*, 30.

⁴⁵⁰ “Síntesis de las 5 Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano”. Última modificación el 3 de marzo de 2018, <http://www.vcambolivia.com/wp-content/uploads/2018/03/S%C3%8DNTESIS-CONFERENCIAS-GENERALE-DEL-EPISCOPADO-LATINOAMERICANO.pdf>.

2.7. Derechos de la mujer y Conferencia Episcopal Ecuatoriana

En el apartado del capítulo anterior ya nos referimos a Ecuador respecto al tema de los derechos humanos desde la dinámica social y del gobierno nacional, en este apartado particularizamos en cómo la Iglesia ecuatoriana ha ido también de la mano en este reto de reconocer los derechos humanos de la mujer. A nivel general, busca unificar las acciones pastorales de los obispos, en ese sueño del Evangelio y “principalmente mediante el intercambio de experiencias y la mutua comunicación de las inquietudes y las esperanzas; armoniza los pareceres y acciones en orden al bien común de las Iglesias”⁴⁵¹.

La prioridad de sus acciones radica en hacer permanentes las acciones de los agentes de Pastoral en la región, buscando armonizar también con las condiciones sociales a las que están expuestos sus fieles. A nivel particular, en torno al asunto que nos ocupa, específicamente a la situación de la mujer, en muchos temas se podría replicar lo ya dicho anteriormente, pues Ecuador es también una sociedad patriarcal, mucho más dentro de la Iglesia y sus instituciones.

Los documentos que podemos resaltar, en los que la Iglesia se ha pronunciado son dos momentos, la Iglesia Católica de Ecuador ha utilizado su influencia para posicionarse sobre este tema. El primero de ellos fue en la década de 2000, en el contexto donde se discutía el proyecto de la Constitución de la República de 2008; y el segundo es el actual, cuando la sociedad ecuatoriana ha renovado el debate sobre los Derechos de la seguridad social de la mujer.

En los primeros meses de 2008, el presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE), monseñor Antonio Arregui, cuestionó algunos artículos de la Carta Magna, que se estaban discutiendo para llevarse a referendo popular; y en fecha de abril de ese año una nota oficial de la CEE cuestionaba el Art 45 relacionado con la maternidad; donde manifiesta la posición mantenida tradicionalmente por la institución en torno a la mujer y la familia.

Declaraba, en primer lugar, que el Estado ecuatoriano estaba promoviendo tal vez sin mayores debates y de una manera sutil, el aborto, al referir en el Artículo 66, numeral 10: “El derecho a tomar decisiones libres, responsables e informadas sobre su salud y vida reproductiva y a decidir cuándo y cuántas hijas e hijos tener”⁴⁵². Cuestión que pierde

⁴⁵¹ Conferencia Episcopal del Ecuador, *Estatutos de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana*. (Quito, 2018), Art. 1, 2 y 3.

⁴⁵² Asamblea Nacional, *Constitución de la República del Ecuador*. (Quito: Asamblea Nacional, 2008), Art. 66, numeral 10.

toda lógica desde que se lee el Art 45 del propio documento legislativo que establece que: “El Estado reconocerá y garantizará la vida, incluido el cuidado y protección desde la concepción”⁴⁵³.

La Iglesia, en la persona de Monseñor, hizo conocer su punto de vista, para alertar que no estaba a favor del aborto. Hubo una fuerte confrontación entre miembros del estado, en contra de la Iglesia. Este es un ejemplo de la vida real en la que se busca defender a la mujer de lado y lado, pero desde la perspectiva de los derechos humanos se obvia el criterio que ha levantado el movimiento feminista en Latinoamérica y Ecuador, específicamente sobre el tema del aborto.

Por un lado, supuestamente se va en contra del primer derecho que tiene la mujer, que es el derecho a la vida. Hay que entender que la decisión del Estado se aplicaba a cuatro casos muy particulares, para evitar las consecuencias negativas de las violaciones, muy frecuentes en el país; para evadir las implicaciones del embarazo adolescente, en el cual la menor no cuenta con la madurez para enfrentar la maternidad; para salvaguardar la vida de las madres en peligro de muerte por razones derivadas de la incompatibilidad del factor RH (Factor Rhesus); y las malas formaciones constituyen otro de los motivos de tal decisión a la que se opone la Iglesia⁴⁵⁴.

Las críticas del Obispado ecuatoriano fueron incluso apoyadas por el Santo Padre Benedicto XVI, en el discurso *Ad Limina Apostolorum*, que ofreciera a propósito de su visita en octubre de 2008 de la República ecuatoriana. El Papa, tampoco reconoció como favorable la demanda del Derecho al aborto; y aunque reconoció que la Iglesia no tenía autoridad jurídica sí podía “reclamar la atención de la sociedad sobre aquellos valores que hacen la vida humana más justa y solidaria”⁴⁵⁵.

Se percibe con estas palabras, las dificultades que se presentan frente a temas sensibles, y en los que se revela posiciones contrarias frente a un mismo asunto. En apariencia, la posición del Estado sugiere ser progresista frente a la visión tradicionalista de la comunión matrimonial. Sin embargo, ambas instancias deciden sobre la vida de las mujeres, sin tomar en cuenta sus opiniones respecto al asunto:

Por su importancia para el futuro de vuestro pueblo, la promoción y estabilidad de la familia, fundada sobre el vínculo del amor entre un hombre y una mujer, la defensa de la vida humana desde el primer momento de su concepción hasta su término natural, así como la responsabilidad de los padres en la educación moral de sus hijos, en la que se transmite a las nuevas generaciones los grandes valores humanos y cristianos que han forjado la identidad de vuestros pueblos⁴⁵⁶.

⁴⁵³ Asamblea Nacional, Constitución del Ecuador, Art. 45.

⁴⁵⁴ Guillermo Navarro, “La historia y sus paralelismos”. En *Constitución 2008. Entre el quiebre y la realidad*, Comp. Alberto Acosta. (Quito: Editorial Abya Yala Navarro, 2008).

⁴⁵⁵ Benedicto XVI, *Discurso a los Obispos del Ecuador en la Visita Ad Limina Apostolorum* (2008). Última modificación el 8 de octubre de 2014. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_ad-limina-ecuador.html

⁴⁵⁶ Benedicto XVI, *Discurso Ad Limina Apostolorum*.

En efecto, la Iglesia ha conservado la herencia bíblica y teológica en torno a la familia, fundado por hombre y mujer, y esta fuerza de la naturaleza y la fe, continúa presente en el Episcopado ecuatoriano y en su Iglesia; que realizó en 2015, la CEE proclamaba: “Es en la familia en donde se forman las y los buenos ciudadanos”⁴⁵⁷. Lo que implica que al interior de la familia se debe asumir creativamente este desafío, superando esquemas rígidos en los que la mujer estaba para educar y el hombre para responsabilizarse de lo material, integrar creativa y culturalmente, en un sano discernimiento, los derechos humanos, madurados y asumidos en el tiempo, y los llamados derechos aparentes, dejarlos a que la misma colectividad y las instancias correspondientes, los puedan procesar.

Una sana conceptualización del núcleo familiar ayuda a integrar avances que permiten recrear la participación de la mujer en la sociedad; rompiendo esquemas obsoletos que hay que superar, como el modelo patriarcal. Se desatendía, por ejemplo, en este documento final, otras de las demandas femeninas que por años proclamó el movimiento conformado por las mujeres en la región latinoamericana, también en Ecuador.

Para el año 2017, la CEE manifiesta el sentir de la Iglesia respecto al problema social de la violencia contra la mujer que se había incrementado en el país en la última década, o tal vez se visibilizaba más lo que ya ocurría. La Iglesia decide lanzar un comunicado donde asumía a nivel de la declaración, la defensa y promoción de la dignidad de la mujer.

El texto se torna coherente con la realidad social en torno al trato de la mujer en el contexto más íntimo y en el social. Menciona manifestaciones agudas de la discriminación a las mujeres que se plantean en el país como la violencia doméstica y el feminicidio. Reconoce que la pobreza, el desempleo, los prejuicios, constituyen factores de riesgo que atentan contra la seguridad de las mujeres, e identifica el valor de la Educación como la clave para cambiar mentalidades y fomentar el respeto en todo tipo de relaciones.

El documento presentado por el Episcopado ecuatoriano asume una responsabilidad en relación con el estado de la mujer, al proponerse, junto con otras instituciones, “la defensa y promoción de la dignidad de la mujer pues, en efecto, hoy en nuestros contextos, ser mujer es objeto de discriminación”⁴⁵⁸.

La actitud de la Iglesia Católica ecuatoriana al posicionarse contra todo acto de violencia se mantiene vigente, sobre todo cuando, más recientemente, se ha comprometido a luchar contra los abusos sexuales a menores (niñas, niños y adolescentes), tras las denuncias presentadas contra sacerdotes en las ciudades de Cuenca

⁴⁵⁷ CEE, *Asamblea General de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana*. (Quito: CEE, 2015).

⁴⁵⁸ CEE, “Comunicado de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”. Última modificación el 22 de noviembre de 2017, <https://conferenciaepiscopal.ec/es/comunicados-y-boletines/763-comunicado>.

y Guayaquil, y "a tomar medidas preventivas contra este flagelo que afecta a nuestras familias"⁴⁵⁹.

Sin embargo, en Ecuador se materializa lo que Papas y Consejos Episcopales han defendido por tiempos inmemoriales: una concepción biológica de la mujer por encima de lo que la persona asume socialmente. Es parte de la preservación de los principios de una sociedad machista asentada en los países de Latinoamérica, independientemente de los reclamos que fundamenta el movimiento feminista.

La intolerancia se perpetúa en Ecuador. A pesar de este particular, se puede asegurar que aquellos derechos que promueven la dignidad de las mujeres están inscritos en la legislación ecuatoriana; sin embargo, dentro de las paredes de la Iglesia, los discursos continúan siendo enarbolados a través de prejuicios de la élite machista, lo que va en detrimento del camino recorrido y que quizá a nivel de discurso se ha logrado posicionar, pero ya en la articulación práctica y evidente de esos derechos humanos, que debería beneficiar a las mujeres y el caminar teológico y eclesial referido a la mujer, es un tema pendiente, que se debería institucionalizar más, para que no sea letra muerta, o peor aún se estanque o retroceda.

2.8. Conclusiones del capítulo

La conformación y consolidación de la teología feminista, sin lugar a dudas, es resultado del desarrollo que tuvo en el mundo el movimiento feminista. De manera que es necesario comprender el significado que manifiesta esta terminología que, por un lado, expresa el concepto de teología, entendido por la investigación científica que se realiza sobre Dios y la fe cristiana; y, por otra parte, hace referencia al feminismo, definido como el movimiento social-político y religioso que tiene por objetivo concienciar respecto a la opresión, discriminación y dominación al cual se ha sometido a la mujer en el contexto de la cultura y sistema patriarcal.

Desde sus orígenes, la Teología Feminista, tuvo entre sus intereses responder a las necesidades coyunturales de las mujeres, que en un principio demandaban que se le respetara el derecho de igualdad al hombre dentro de la Iglesia. Con el paso del tiempo, de acuerdo con el momento histórico, la reflexión feminista fue descubriendo la clara situación en la que resultaba discriminada por ser mujer. La Iglesia, inmersa en las diversas culturas patriarcales, no constituía la excepción. De manera que dentro de la reflexión teológica surgió una línea de trabajo, que buscaron demostrar los mecanismos de limitación del rol de la mujer y hasta la actualidad, explicar el complejo proceso que ha significado para la mujer vivir en un sistema social y eclesial así.

⁴⁵⁹ CEE, *Comunicado de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana*.

También en América Latina se generó una Teología feminista muy particular, en la medida que constituye un esfuerzo de varias mujeres por discutir, con espíritu crítico, el carácter sexista y androcéntrico de las teologías cristianas que ejercen una hegemonía dentro de la región. La teología feminista latinoamericana representa una toma de conciencia, en su mayoría, de mujeres excluidas, explotadas, empobrecidas, debido al sistema económico, político y social predominante en esos países, y al mismo tiempo, propone una interpretación alternativa acerca de la antropología teológica, la hermenéutica, Dios, Jesucristo, Iglesia, Espiritualidad, Biblia.

Ha asumido nuevos asuntos para el debate como son las teorías de género, la vida cotidiana, la condición social, el enfoque ético, la violencia. En la medida que comprende la cotidianidad de la mujer, esta teología puede hacer frente a las prácticas concebidas como naturales que oprimen la voluntad femenina y la pone a merced del hombre en cualquiera de los ámbitos en el que opera la mujer, incluso dentro de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II respondió a un momento histórico y a una coyuntura, donde el magisterio analizó la situación de la Iglesia y del mundo y los principales problemas que demandaban con mayor fuerza una respuesta y una palabra en el reconocimiento de sus derechos humanos; entre estas respuestas fue la de reconocer la dignidad de la mujer, y con ello otorgarle un sentido protagónico a su participación en la sociedad y dentro de la Iglesia.

Sin embargo, mientras se promueve un discurso oficial en todos los niveles (internacional, nacional, regional) que condena públicamente la discriminación hacia las mujeres y propone un mayor protagonismo de ellas en la Iglesia y en la sociedad, en la práctica no se refleja este mandato. En primer lugar, se mantiene una actitud conservadora respecto al rol social que debiera ser asumido por la mujer, que la siguen colocando en el terreno de lo doméstico y como responsable del sostenimiento de la familia. Incluso, dentro de la propia Iglesia, la mujer adopta las mismas prácticas de servidumbre que lo tiene en el hogar.

Para que exista una verdadera transformación dentro de la relación del clero con las demandas de las mujeres cristianas y no cristianas, al decir de algunos expertos, se requiere de una educación y concientización del clero referente a la dignidad de la mujer. Ya en su práctica cotidiana, los sacerdotes pueden ofrecer mayores espacios de participación de las mujeres en las actividades de la Iglesia. Algunos pensadores consideran que la primera que puede ilustrar, describir, convencer a las comunidades sobre las manifestaciones de su opresión son las mujeres, y en tal sentido, pudiesen participar de la educación de los seminaristas y sacerdotes.

Es necesario concebir una alianza entre el clero y las mujeres oprimidas en la sociedad para cambiar algunas de las leyes, actitudes y valores que subyacen a la opresión de las mujeres. Mucho han esperado las mujeres porque la cosmovisión de la Iglesia se transforme de forma radical en función de su apoyo y contribución, sin embargo, sigue siendo muy lento reducir la brecha entre la visión del Evangelio y la práctica en esta área.

La Iglesia continúa esforzándose por mantener un orden social tradicional donde se ignore los avances científicos que otras disciplinas han desarrollado acerca del género y sus implicaciones para el individuo, entendiendo que el género no es más que una construcción social y que cada persona es libre de asumir con qué rasgos y roles de lo femenino y lo masculino se identifica. Rechazar esta postura es retroceder en cuanto a las luchas por los derechos humanos.

En ese sentido, la única conclusión a la que ha podido arribar la Iglesia como institución, es en afirmar que Dios creó a las mujeres y a los hombres iguales a la imagen propia de Dios. Pero para que esta visión se manifieste en la práctica eclesial deberán demorar el tiempo que las mujeres, muy posiblemente, no están dispuestas a esperar. Como consecuencia, la mujer sigue segregada a un segundo plano, muchas veces también asumiendo labores domésticas o de servicio, dentro de la Iglesia. Se restringe e inhibe su quehacer, se limita su poder de decisión al ser incapaces de ocupar puestos de dirección, se invisibilizan sus aportes, compromisos y sacrificios por la experiencia de la fe.

Ante esta contradicción, la teología feminista afianza su posición. Basándose en las investigaciones y la consolidación de su pensamiento, intenta otorgarle a la mujer el sentido de la justicia de sus derechos y proclamar una lucha por la preservación y el respeto de estos, como respuesta a un momento en el cual ellas tienen las mismas oportunidades de participación dentro de la sociedad, y no tenerlo dentro de la Iglesia constituye un retroceso con respecto a la realidad que se vive.

El avance y el recorrido de la teología feminista han posicionado una toma de conciencia del protagonismo y el irrenunciable reconocimiento de los derechos de la mujer, que poco a poco a nivel de las estructuras sociales se va haciendo presente. Pero, este propósito sigue siendo complicado, cuando hay toda una larga historia y tradición cultural que sigue vigente.

CAPITULO 3

HERMENÉUTICA FEMINISTA DE ALGUNOS TEXTOS BÍBLICOS

3.1. Introducción al capítulo

Luego del camino recorrido, resulta oportuno, en el presente capítulo, realizar una lectura teológica estratégica de algunos textos bíblicos que permitan resaltar la presencia actuante de la mujer en la Sagrada Escritura, para integrar este trabajo teológico en el contexto de la investigación que venimos desarrollando y valorar el reconocimiento de los derechos de la mujer en este largo recorrido hasta el presente momento histórico.

En efecto, en los capítulos anteriores mostramos cómo fueron madurando las consideraciones en defensa de los derechos de las mujeres, también hablamos de la posición de la Iglesia que, si bien eventualmente reconoció como legítimos esos derechos, no ha logrado superar el sistema patriarcal, como rasgo cultural muy arraigado en los imaginarios institucionales ante las demandas feministas y que está muy presente en la práctica interna, en donde las mujeres siguen ocupando un lugar secundario en la dinámica administrativa institucional de la Iglesia.

En el ámbito teológico hay búsquedas para acercar estas dos realidades, es decir, textos que convidan a creer en la posibilidad de que los derechos de las mujeres sean respetados dentro de la institución eclesial; y la interpretación del texto bíblico, desde la hermenéutica feminista, que ha sido una de las herramientas más importantes para arribar a esa aseveración.

Por eso, en este capítulo mostraremos, mediante algunos textos bíblicos seleccionados, cómo ya estuvo y se está desarrollando este trabajo y la manera en que la interpretación feminista evidencia y rescata la perspectiva actuante y liberadora de las mujeres.

Se realizará una búsqueda operativa por figuras del Antiguo Testamento (AT); luego, se valorará la presencia de la Virgen María como puente entre el Antiguo y Nuevo Testamento (NT). A continuación, se resalta la centralidad de la respuesta que tuvo Jesús para con la presencia de la mujer, rompiendo esquemas culturales; para darle continuidad con la Teología Paulina, en aras de precisar el pensamiento del Apóstol Pablo, que fuera categorizado como antifeminista y que tenía una posición prejuiciada en contra de ellas.

Es objetivo de este apartado, además, mirar el recorrido de la creencia fidedigna de las mujeres, a la luz de la experiencia Bíblica, que permitan reorientar algunas lecturas patriarcales de la Biblia, y con las que se han leído la fe y la vida. Ello permite abrir caminos en los que se reconozca y se acepte propositivamente las diferencias; así como procesar la pluralidad y corroborar en una “postura académica” ante cualquier forma de

violencia que no tenga en cuenta los derechos de la mujer, y que no busque resolver creativamente los conflictos generados desde las diferencias.

En la última parte, parafraseando la Teología de los oprimidos, podremos valorar la presencia de la mujer como “lugar teológico”, evidenciado como un signo de los tiempos. Ello permite crear un clima de comunión; superar algunos condicionamientos culturales, como lo hizo Jesús en la construcción del Reino nuevo; romper la lectura a través de criterios culturales netamente masculinos; negar la inferioridad de la mujer dentro de la sociedad y de la Iglesia, desterrar aquella idea que ha sido expresada durante siglos por actitudes misóginas y androcéntricas, y ante lo cual voces de teólogas feministas se han pronunciado especialmente en estos últimos tiempos.

3.2. Hermenéutica Bíblica feminista, breve aproximación

La teoría teológica feminista ha intentado deconstruir la idea de inferioridad que se manifiesta en los textos escritos desde sociedades patriarcales. En tal sentido, al decir de Vélez⁴⁶⁰ ha sido posible establecer las condiciones hermenéuticas y epistemológicas desde las cuales se ejerce una crítica al discurso de los textos androcéntricos, de acuerdo con un enfoque interdisciplinar y feminista.

Autoras como Elisabeth Schüssler⁴⁶¹ han escogido a la Biblia como principal texto de análisis, porque desde allí puede identificar la esencia patriarcal de las tradiciones cristianas, y de esa manera construir un discurso político alternativo al propuesto por la Iglesia en el seno de las religiones bíblicas. La metodología de la autora consiste en estudiar las categorías no solo desde el enfoque biológico y social, sino también desde las relaciones de poder que se advierten como origen de la discriminación y opresión de la mujer.

Se pueden mencionar dos categorías establecidas por Schüssler⁴⁶²: *kyriocentrismo* (centrado en el Señor) (Kyrios: Señor y amo = hombre, blanco, rico, educado, heterosexual) y el *antikyriocentrismo* (feminismo, antirracismo, anticlasismo, colectivos gais y de lesbianas) se opone al kyriocentrismo. Estos términos hacen referencia, dentro de las teologías de la liberación, al cuestionamiento de las experiencias de opresión por las cuales transita la mujer cristiana y no cristiana. A partir de la descripción de esas experiencias, eventualmente se pueden establecer analogías con las formas de opresión que se han justificado a través de los textos bíblicos.

⁴⁶⁰ Vélez, *Teología de la mujer, feminismo y género*.

⁴⁶¹ Schüssler, *In Memory of Her*. También se puede revisar a Elisabeth Schüssler, *Pero ella dijo*. (Madrid: Ed Trota, 1996).

⁴⁶² Schüssler, *In Memory of Her*.

La Biblia ha constituido el principal recurso empleado para negar la legitimidad de la lucha de las mujeres, en tanto, es un texto interpretado por teólogos tradicionalistas, de manera literal, y con un enfoque sexista o androcéntrico. No obstante según advierte Vélez⁴⁶³, a la luz de la hermenéutica feminista la Biblia puede convertirse en un instrumento también de legitimación de la lucha de las mujeres por sus derechos.

La labor de las teólogas de la liberación ha sido precisamente recuperar de la Biblia la Palabra de Dios liberadora, pues las escrituras constituyen todavía una importante fuente de inspiración e identidad para las mujeres cristianas y judías.

La lectura de la Biblia bajo la mirada de la teología de la liberación de la época de los años 70 del siglo pasado busca un signo de esperanza en una sociedad de igualdad entre hombres y mujeres. También en esta etapa se trazan los primeros pasos para trabajar la conciencia del lenguaje inclusivo. En tal sentido, la hermenéutica feminista, como refiere Támez⁴⁶⁴, se centró en el análisis de temas como:

- Análisis de mujeres líderes de la Biblia (Débora y María).
- Análisis de las mujeres que ayudan a la liberación (como las parteras de Egipto).
- Se trabajan textos en las que pasan desapercibidas en los estudios de los personajes de la historia de la salvación, por ser insignificantes y pobres (como Agar, mujer oprimida por su clase, raza y sexo).
- Se trabajan los textos sobre los sacrificios de las mujeres inocentes en los momentos de crueldad militar y de tortura (la hija de jefe y la concubina del levita).

Transcurrida esta década, se advierte la necesidad de leer la Biblia desde la perspectiva de la mujer: “la mujer libra una doble lucha, la de realizarse como mujer y la de luchar porque todos puedan comer y vivir dignamente en una nueva sociedad”⁴⁶⁵. Las mujeres contribuyen con muchos más textos a la teología feminista. Dada las circunstancias del contexto en el que se habían recrudecido las condiciones sociales de vida y se incrementa la pobreza, la hermenéutica feminista se emplea para ejercer una fuerte crítica al discurso teológico clásico, analítico, proponiendo otras alternativas discursivas de los teológico.

El trabajo en esta época se distingue por reflejar las imágenes femeninas de Dios como madre y padre. Con ello se logra reivindicar la figuración de lo femenino y su rol dentro de la sociedad. En ese sentido, no se aboga por la separación del hombre y la mujer, sino, y, sobre todo, por conseguir una complementariedad entre los sexos.

⁴⁶³ Vélez, *Teología de la mujer, feminismo y género*.

⁴⁶⁴ Elsa Támez, “Hermenéutica feminista de la liberación.” En *Teología Feminista Latinoamericana*, Eds. Elsa Támez y María Pilar Aquino, 75-101. Quito: Abya Yala, 1998.

⁴⁶⁵ Támez, *Hermenéutica feminista*, 85.

Al decir de Támez, la hermenéutica feminista en esta etapa tiene como principales propósitos:

Cambiar la forma rígida y androcéntrica por una manera libre de expresarse sobre Dios. En este contexto se valora lo cotidiano.

- Revalorar las virtudes que la sociedad otorga a la mujer y que no son relevantes dentro de los discursos predominantes. Salen temas como la maternidad, la abnegación, la ternura. Se investigan las obras sobre la resistencia ante el dolor y la dimensión liberadora del sacrificio.
- Las mujeres se enfocan en los textos patriarcales discriminadores de la mujer.
- Se comienza a hablar de lenguaje inclusivo y se comienza a introducir el término feminista.

En ese sentido, “se busca trascender el texto, ver y analizar entre líneas elementos para reinterpretar los escritos⁴⁶⁶”.

En la década de 1990, surge una nueva inquietud hermenéutica feminista, que Gebara⁴⁶⁷ lo designa como la reconstrucción total de la teología. Es lo que la autora denomina como Ecofeminismo holístico.

Como consecuencia del auge del movimiento feminista y el ambiente de desesperanza para los pueblos, así como la incidencia de las teorías sobre género, surge una hermenéutica que contribuye a la construcción de la conciencia feminista en el ámbito de la teología.

Comienza entonces a utilizarse las teorías del género para profundizar en las manifestaciones de opresión que sufre la mujer fuera y dentro de la Iglesia. A esta producción ofrecen grandes aportes las teólogas feministas negras e indígenas de la región latinoamericana, porque emplean recursos de otras disciplinas como la antropología.

En la época más reciente afloran otras inquietudes hermenéuticas como es el análisis del cuerpo y de lo cotidiano como categorías. También se estudian textos que expresan cuestiones de valor cultural y para analizar el asunto de la sexualidad. Los textos de Pablo son estudiados a profundidad en esta etapa por las teólogas feministas.

Todos esos acercamientos hoy pueden confluir dentro de la hermenéutica feminista, que expresan su fuerte crítica a la visión patriarcal otorgada a la Biblia, en un contexto donde la discriminación y opresión contra la mujer se diversifica y acentúa el irrespeto a su dignidad humana.

⁴⁶⁶ Támez, *Hermenéutica feminista*, 89.

⁴⁶⁷ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas: Ensayos para repensar el conocimiento y la religión*. (Madrid: Editorial Trotta, 1989).

Entre las preocupaciones que devela el análisis hermenéutica desarrollado hasta hoy podemos identificar varios puntos, primero, que muchas representantes de este tiempo advierten una molestia por no encontrar respaldo por parte de la Iglesia como institución; segundo, la conciencia feminista ha logrado hacer transformaciones dentro del pensamiento cristiano pero no dentro de la vida de las mujeres oprimidas del pueblo; tercero, todavía las teólogas cometen el error de evocar a Dios como figura masculina si bien el discurso está construido para “despatriarcalizar” a Dios⁴⁶⁸.

En el siguiente apartado podemos realizar un ejercicio de lo que ha significado reinterpretar los textos bíblicos bajo la metodología hermenéutica feminista.

3.2.1 Hermenéutica del protagonismo de la mujer en el Antiguo Testamento

Algunas teólogas hermenéuticas leían e interpretaban los textos de la Biblia de manera literal, pero no se debe olvidar el sentido simbólico de muchas de las narraciones que contemplan el gran libro. Teniendo en cuenta esto último se describen algunas estrategias establecidas por teólogas feministas destacadas para *leer la Biblia*.

Para evitar equivocaciones quienes contribuyen con la producción desarrollan diversas metodologías para adentrarse a la lectura de esta literatura. Se pudiera destacar la estrategia que plantea Schüssler Fiorenza⁴⁶⁹, cuyo punto de partida no es la Escritura en sí, sino los paradigmas de lectura que se adoptan ante ella. Distingue cuatro paradigmas o lugares previos de la interpretación de la Biblia: 1) el paradigma revelatorio doctrinal; 2) el paradigma positivista científico; 3) el paradigma hermenéutico-cultural; y 4) el paradigma retórico-emancipatorio.

La autora hace referencia a una *hermenéutica crítica feminista de la liberación*, identificada como hermenéutica de la sospecha porque “pretende explorar las visiones y los valores liberadores u opresores inscritos en el texto identificando el carácter y la dinámica androcéntrico-patriarcales del texto y de sus interpretaciones”⁴⁷⁰. Otra perspectiva se conoce como la hermenéutica de la memoria. Ambos enfoques pueden escogerse para trabajar los textos bíblicos.

⁴⁶⁸ Támez, *Hermenéutica feminista*

⁴⁶⁹ Schüssler ofrece una síntesis de su propuesta de interpretación bíblica en *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Se puede leer también a Elisabeth Schüssler, *In Memory of Her. A Feminist theological Reconstruction of Christian Origins*. (New York: Crossroad Publishing, 1983), posiblemente la obra de mayor impacto en el ámbito de la teología y la exégesis feminista. Se recomienda igualmente revisar la literatura de Letty M. Russell, *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), una de las primeras obras de interés en el contexto del debate sobre el lenguaje inclusivo, tanto en la interpretación de la Biblia como en la liturgia.

⁴⁷⁰ Schüssler, *Pero Ella dijo*, 83-85.

La estrategia de Schüssler se basa en el marco interdisciplinario de la teología de la liberación y de la crítica feminista; formuló preguntas que permiten establecer estrechas relaciones entre los métodos exegéticos y la hermenéutica bíblica. Al decir de Azcuy⁴⁷¹, la propuesta de la autora permite vislumbrar la exégesis feminista no como un método particular de exégesis, sino una perspectiva crítica que atraviesa todos los métodos e interpretaciones vigentes en las ciencias bíblicas. Su postura podría entenderse como forma crítica de la hermenéutica bíblica feminista.

Phyllis Bird parte de la premisa del sexismo de la Biblia, para plantear una lectura del texto entendiendo que, si bien es una “fuente de servidumbre, es a la vez una fuente de liberación y, desde mi punto de vista, la fuente primaria para una crítica feminista a la opresión patriarcal”⁴⁷².

Con base en estas premisas indica que es importante ver el feminismo como una metodología de la crítica y con una postura constructivista; en tanto, si bien inicia con la crítica a pensamientos y estructuras organizativas patriarcales y androcéntricas existentes, hoy también implica construir alternativas a esas ideas y prácticas. En segundo lugar, de acuerdo con la autora, la lectora o lector de la Biblia debe identificarse con el movimiento del feminismo para verdaderamente efectuar una lectura con enfoque feminista.

La estrategia de Bird se enmarca en tres paradigmas: 1) la formulación del sentido del texto en su contexto social y literario antiguo; 2) el lector/a debe respetar la integridad del hablante antiguo, porque solo así se puede establecer el diálogo que es la base para esta aproximación hermenéutica del texto; 3) la misma interpretación histórica puede ser considerada una actividad feminista en el sentido que lo que hace de la lectura que sea feminista no es el contenido sino la actividad y el producto de la intérprete feminista⁴⁷³.

Sandra Schneiders⁴⁷⁴, desde la teología crítica feminista, parte de la idea de que la Biblia es un legitimador de la discriminación de las mujeres, no solo por la mala interpretación que se le ha realizado, sino incluso, por los propios textos.

Por otro lado, la autora concluye que mientras la Biblia se ocupa expresamente de los pobres y oprimidos, no atiende específicamente a la opresión de las mujeres, es decir, el texto bíblico no es pura y simplemente un texto de liberación para la mujer y esto es parte del problema⁴⁷⁵.

A un nivel más operacional, propone revisar la traducción del texto; focalizar el potencial liberador del texto; dar visibilidad a las mujeres; sacar a la luz los secretos del

⁴⁷¹ Virginia R. Azcuy. “Exégesis y teología en la encrucijada. Teología e interpretación feministas de la Biblia: Una aproximación”. *Teología y Vida* LIII (2012): 163-192.

⁴⁷² Phyllis Bird, *The Bible as the Church's Book*. (Philadelphia: Westminster Press, 1982).

⁴⁷³ Azcuy, *Exégesis y teología en la encrucijada*.

⁴⁷⁴ Sandra Schneiders, *Women and the Word. The Gender of God in New Testament and the Spirituality of Women*. (New York/Mahwah: Paulist Press, 1986).

⁴⁷⁵ Sandra Schneiders, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. (New York, 1999), 182.

texto; y rescatar el texto de malinterpretaciones que se identifiquen desde el sesgo patriarcal o masculinizante.

3.2.1.1. *La mujer en los textos de la creación*

En esta sección se mantiene la pregunta sobre el ¿por qué? de la asimetría en el trato entre el varón y la mujer, los argumentos con los que en el tiempo se ha defendido tal situación.

El libro de Génesis presenta la noción del surgimiento de la vida, la creación del varón y la mujer, el pecado original, la expulsión del Edén y el destino de la primera familia humana. El capítulo 2 relata la formación del primer varón y la primera mujer sobre la tierra, así como su misión dentro del Edén. Mientras, el capítulo 3 se dedica a explicar la tentación y los motivos de desobediencia de Adán y Eva, por lo cual fueron expulsados del paraíso terrenal.

Se aproximan varias ideas, como el de que la vida proviene de Dios, y que el ser humano cae en el pecado de la idolatría y cae en la tentación de desconocer a Dios. Los hechos narrados a continuación hablan de la fragilidad de la naturaleza humana y la necesidad de una redención. Esto hace que desde la lectura teológica se reconozca en esos relatos una larga historia de nostalgia del paraíso.

Para adentrarnos en el tema que nos ocupa: el lugar de la mujer en los relatos de la creación, hay que decir que, tradicionalmente, la Teología Bíblica⁴⁷⁶ representa la imagen de la primera mujer en un escenario androcéntrico, lo que la pone en un plano secundario.

Primeramente, se debe señalar que existen dos textos de la creación en Génesis (dos relatos, dos tradiciones): el relato Yahvista⁴⁷⁷ (Gn 2, 4b-25) y Relato Sacerdotal⁴⁷⁸ (Gn 1, 26-31). Existen grandes diferencias entre una narración y la otra, aunque cabe destacar que son relatos escritos desde sociedades patriarcales. La segunda versión es la más divulgada por el clero.

⁴⁷⁶ La teología *bíblica* en el diccionario del cristianismo dice que trata de desgajar, en cada época de la historia de la revelación, los temas principales de ésta, o sobre cada tema los puntos esenciales y los acentos más importantes de la revelación.

⁴⁷⁷ Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente (...) Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona, porque del varón fue tomada. Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne. Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban (Gn 2, 4b-25).

⁴⁷⁸ Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra (Gn 1, 26-31).

Blanca Castilla de Cortázar evidencia cuatro ideas básicas que permiten apreciar cómo, a la luz del Génesis, han evolucionado las diferentes valoraciones que se han hecho sobre la mujer, y que ha implicado incluso al mundo académico, y que ella lo llama como una tarea pendiente: “Solo el varón es imagen de Dios, Eva es derivada”; “La imagen está en el alma y esta es asexuada”; “Tanto el varón como la mujer en cuanto tales son imagen de Dios”; “La plenitud de la imagen de Dios que está en la “unidad de los dos”, lo que viene a ser una imagen de la “unidad Trinitaria”⁴⁷⁹.

Para llegar a esta última apreciación, los teólogos⁴⁸⁰ retornan al texto bíblico para realizar una reinterpretación desde la perspectiva de la mujer; es decir, miran con cierta objetividad las escrituras para darle un justo lugar, que pueda ella ser reconocida en su dignidad, como para otorgarle un rol más activo dentro de la interpretación religiosa.

Theo Donner⁴⁸¹ hace énfasis en que ya en el relato de la creación, tanto varón como mujer, fueron creados al mismo tiempo. Sin embargo, el uso metafórico de la expresión “de la costilla de Adán”, para referirse al surgimiento de la primera pareja humana, lastimosamente se interpretó de manera literal, como si la mujer hubiese aparecido posteriormente en el tiempo; afirmando, por ejemplo, que, en cierto sentido, como refirió Tomás de Aquino “el varón es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura”⁴⁸². Este criterio influyó en los imaginarios culturales hasta la actualidad. Así pues, se hace una lectura literal del Génesis y se pone en un segundo plano el mensaje que se pretendía transmitir.

En el apartado del libro del Génesis donde se narra la creación de Eva⁴⁸³, Adán exclama: “¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será Mujer, porque la han sacado del Hombre. Por eso el hombre abandona padre y madre, se junta a su mujer y se hacen una sola carne”⁴⁸⁴. Por lo que la mujer pasaba a depender de lo que el varón haga por ella. Así pues, de este texto no se interpretó el tema de la complementariedad que existe entre varón y mujer, como hubiese podido ser el objetivo original del texto, una reinterpretación del relato bíblico que conduce a pensar en la unidad que, desde tiempo remotos, debería existir entre el varón y la mujer.

Para Donner⁴⁸⁵ la igualdad de condiciones del surgimiento de varón y mujer queda explícito en los versos 26, 27, 28 del Capítulo 1 de Génesis, pues se refiere a la creación, no de dos seres, sino de uno solo que se visibiliza en varón y mujer, y, además, ambos

⁴⁷⁹ Blanca Castilla, “Mujer y teología: la cuestión de la imagen de Dios”. *Arbor*, No. 192 (2016), 1.

⁴⁸⁰ Ver el compendio de estudios realizado por Brevard S. Childs, *Teología Bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011); y Mark Dever, *Toda la verdad acerca de Dios: la teología bíblica*. (Crossway: 9Marks, 2012).

⁴⁸¹ Theo G. Donner, *El texto que interpreta al lector* (Libros Desafío, 2009).

⁴⁸² Santo Tomás De Aquino. “Suma Teológica”. Última modificación el 16 de abril de 2018, <http://hcg.com.ar/sumat/a/index.html>,

⁴⁸³ Gn. 1:18-25

⁴⁸⁴ Gn. 2:23-25

⁴⁸⁵ Donner, *El texto que interpreta al lector*.

son hechos a imagen de Dios. De manera que cuando se habla del momento en que Dios concede la orden, es dado a ambos sexos el poder de “ser fructíferos, multiplicarse, someter la tierra y dominar a todos los animales, es dado tanto a Adán como a Eva, lo que los pone en una condición de igualdad como criatura”, de acuerdo con Franco y Mosquera⁴⁸⁶.

La interpretación referida a la creación de la mujer como cuerpo devenido del varón favoreció a la configuración de la creencia de que solo el varón engendraba⁴⁸⁷, de manera que también la función maternal de la mujer era puesta en duda; a pesar, incluso, de que el nombre “Eva”, derivado del árabe “Hawa”, significa “la que da vida”. Solo a finales del siglo XIX se conoció cómo funciona la fecundación, y más tarde se comprendería que de la mujer procede el ADN mitocondrial contenido en el citoplasma del óvulo. Ello explica cómo la interpretación de la Biblia incidió en la difusión de la relación dispar entre varones y mujeres. Por lo que se hace necesario de una hermenéutica bíblica y cultural para interpretar el verdadero mensaje de la Biblia; ya que, a partir de ahí, se dio una relación de intercambio entre lo religioso y lo cultural, y de esta cultura religiosa se dio paso a lo teológico.

Hay que decir que no es suficiente con abordar el tema del nacimiento del hombre y la mujer a semejanza de Dios para dejar en claro la idea de igualdad entre lo masculino y lo femenino. Pues otra vez esta idea puede encontrar contradicciones dentro de la Biblia si se tiene en cuenta que claramente es en Jesús, donde se refleja de forma plena la imagen de Dios, al menos eso se defiende en el texto bíblico, donde la creación adquiere un sentido cristológico:

Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten. Él es la cabeza del cuerpo que es la iglesia, él que es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia; por cuanto agradó al Padre que en él habitase toda plenitud, y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz⁴⁸⁸.

No obstante más adelante podemos apreciar el trato otorgado por Jesús a las mujeres que conoció, gracias al amor que les confirió vuelve a tener sentido y tomar fuerza la idea del valor de la mujer desde la fe. A esto se refirió también el Concilio Vaticano II en su documento *Gaudium et spes*, numeral 22:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es

⁴⁸⁶ Franco, Erika Juliana, y Fernando Mosquera, *El papel de la mujer: Aportes desde la Biblia y teologías feministas latinoamericanas*. (Medellín: Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia, 2016), 8.

⁴⁸⁷ Aristóteles, *Reproducción de los animales*. (Madrid, Gredos, 1994).

⁴⁸⁸ Ver Col 1: 15-20 y 2 Cor 5:17.

decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona.

El que es “imagen de Dios invisible⁴⁸⁹” es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. *En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre.* Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado⁴⁹⁰.

Desde el punto de vista antropológico, pero también teológico, estas ideas nos ayudan a deducir que el Verbo Encarnado es la puerta para comprender la situación de la igualdad de la mujer con respecto al hombre, como refieren los textos; realizar una búsqueda más profunda de los postulados de la cristología, que a la descendencia de Adán le da semejanza divina, no solo humana operativa. Esta semejanza divina está presente en la creación y en la nueva creación, la mujer no está al margen, sino presente y toma el protagonismo que Dios le da junto con Adán y que la Escritura lo resalta.

El siguiente texto, que hace referencia a la caída, desde la interpretación tradicional, le sigue dando una importancia fuerte a la culpa femenina, cuando, según el relato, Eva es engañada por la serpiente, que la conduce a probar el fruto del árbol prohibido, y ella a su vez se lo da de comer a Adán⁴⁹¹. La consecuencia de este momento fue la expulsión del lugar especial que había sido creado para ellos, y la culpa de esta acción recae sobre la mujer, que se convertirá en otro peso que se carga sobre sus hombros.

“Vio, pues, la mujer que el fruto de aquel árbol era bueno para comer... tomó el fruto y lo comió; le dio a su marido y lo comió. Inmediatamente se les abrieron los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos⁴⁹². Este hecho ha justificado el “estarás bajo el poder de tu marido y él te dominará⁴⁹³”; que incluso luego se ha sustentado teológicamente; de manera que lo único reconocible es el objetivo que ella tiene de poblar la tierra, y, con esta función, condicionada a realizar los quehaceres domésticos y a cuidar a los hijos.

En este texto, de acuerdo con Franco y Mosquera, los rasgos que la encasillaron son compatibles, por un lado, con las de un ente pasivo: el silencio, la virtud, la prudencia, la discreción, la belleza, la virginidad o la fertilidad, y, por otro lado, para considerarla

⁴⁸⁹ Col 1:15.

⁴⁹⁰ Vaticano II, *Gaudium et spes* 22.

⁴⁹¹ Gn. 3:1-7.

⁴⁹² Gn. 3:6-7.

⁴⁹³ Gn. 3:16

digna, debería contraer matrimonio para que el varón le concediera un determinado honor, que solo sería mantenido en caso de dar a luz hijos y saberlos educar⁴⁹⁴.

En el Medioevo, la construcción teológica acerca de que la imagen está en el alma y esta es asexual, produjo que se pensara en que el varón era la imagen de Dios, mientras que la mujer debía aliarse al varón para adquirir ese *estatus*. Pero, posteriormente este criterio fue rechazado y negado por el propio hecho de que la sexualidad ya no era vista como aspecto eminentemente corporal, como se exponía, sino que supone otros componentes como los psicológicos, sociológicos y culturales dando una visión más amplia e interpretaciones más diversificadas.

En el siglo XX, los estudios antropológicos ayudaron a superar esos viejos prejuicios⁴⁹⁵, así como los avances en la lucha por los derechos de las mujeres, de manera que la conceptualización de la imagen de Dios es vista en varón y mujer, juntos y separados. El cuerpo biológico dejó de ser el único aspecto extrínseco a la dignidad humana, para presentarse como la expresión de la singularidad personal⁴⁹⁶. En esta idea se apoya también Karol Wojtyła⁴⁹⁷, quien recurre a ver la imagen de Dios en su plenitud, únicamente cuando se encuentran unidos varón y mujer.

El verdadero impacto en este diálogo se logró, cuando se regresó a reinterpretar los aportes de la *Gaudium et Spes*, en su numeral 12: “Pero Dios no creó al hombre dejándolo solo; desde el principio varón y mujer los creó⁴⁹⁸, y su unión constituye la primera forma de comunión de personas”. A lo que Juan Pablo II⁴⁹⁹ añade: “El ser humano no puede existir “solo”; sólo puede existir como “unidad de los dos” y, por consiguiente, en relación con otra persona... Ser imagen y semejanza de Dios conlleva, por tanto, también a existir en relación con el otro “yo”.

En esta perspectiva se supera esa lectura en la que se resalta más el tema de diferencia, más que el tema de la igualdad, la comunión en la diversidad, varón-mujer, no dos, sino, uno, y como dice la frase bíblica: serán una sola carne. No debería referirse, además, solo al tema de la pareja y del matrimonio, sino a una realidad más amplia, la sociedad, las comunidades, el mundo lo construimos desde la pluralidad y defensa de los derechos humanos, tendiendo a la unidad, como dirá San Pablo, cada uno desde sus propios carismas y dones que Dios nos regala, un carisma justamente brota desde nuestra realidad personal y sexual.

⁴⁹⁴ Franco y Mosquera, *El papel de la mujer*.

⁴⁹⁵ Ver estudios sobre la imagen desarrollados por la noruega Kari E. Børresen, “Imago Dei, ¿privilegio masculino? Interpretación agustiniana y pseudo-agustiniana de Gen 1, 27 y 1 Cor 11, 7”. *Augustinianum*. (1985): 213-234; y Kari E. Børresen, “Imagines di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana”. En *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Coord S. Spinsanti: 113-125. (Milano: CISF, Ed. Paoline, 1990).

⁴⁹⁶ Castilla, *Mujer y teología*.

⁴⁹⁷ Karol Wojtyła, *Teología del cuerpo*. (Madrid: BAC, 2006).

⁴⁹⁸ Gn 1: 27.

⁴⁹⁹ Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem* 6.

Por lo que es importante otorgarles el mismo lugar a ambos sexos y no hay razón para pensar en que la mujer viva, necesariamente, subordinada a las necesidades masculinas, en la medida en que ambos sexos se complementan para garantizar la existencia humana. De manera que los derechos de igualdad, en una hermenéutica del texto bíblico, están justificados tanto fuera como dentro de la Iglesia. A esto se suma, la luz dada por el camino histórico recorrido, evidenciado en los documentos de organismos internacionales, como la Organización de Naciones Unidas con la Declaración Universal de Derechos Humanos⁵⁰⁰, a la cual ya se hizo referencia en el primer capítulo de esta investigación.

Para las teólogas Riane Eisler⁵⁰¹ y Françoise Gange⁵⁰² la narración de la creación, en lugar de resaltar la acción creadora de Dios, ha servido para la culpabilización de las mujeres, quienes ocupan un lugar de inferioridad en todos los ámbitos: histórico, social, cultural, político, eclesial. Sirvan estos ejemplos para demostrar el origen de la teología patriarcal, y el reto que sostiene la teología feminista, que propone una relectura de las escrituras bíblicas en favor de las mujeres y su rol en la sociedad y dentro de la Iglesia.

Así pues, cuando se realiza una lectura de la Biblia con esta perspectiva se percibe cómo el trato resulta justo para ambos géneros; varones y mujeres son considerados por igual para el Señor; aunque con las limitaciones de una escritura desarrollada en una época donde el sistema machista y patriarcal incidía en mayor medida en las relaciones culturales. Constatemos cómo existen figuras femeninas en el Antiguo Testamento, que tienen una relación con Dios y su pueblo y alcanzan un mensaje y protagonismo importante.

3.2.1.2. Mujeres que promueven el bien del pueblo

Luego de esta breve aproximación al libro del Génesis, lo que sigue no es la aspiración por realizar una lectura profunda y detenida de todas las figuras femeninas que aparecen en el Antiguo Testamento, sino visibilizarlas brevemente y reflejar los derechos ya implícitos en las dinámicas de los textos. En efecto, en los contextos en los cuales van apareciendo las historias de las mujeres, se evidencia lo adverso que fue para ellas la prevalencia de un sistema eminentemente patriarcal. Apenas era considerada su participación en la vida pública. Sin embargo, quedan registrados relatos en la Biblia que marcan la diferencia sobre lo que en la tradición se había ponderado sobre la mujer.

Es importante referirse aquí a Débora, Ana, Ester, Rut y Judit, cuyas historias fueron narradas en el Antiguo Testamento y permiten establecer la relación Dios-Mujer.

⁵⁰⁰ ONU, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.

⁵⁰¹ Riane Eisler, *Sacred Pleasure, Sex Myth and the Politics of the Body*. (Pax, 1995).

⁵⁰² Françoise Gange, *Les dieux menteurs*. (Néerlandais: Broché, 1997).

Mediante los sucesos que acompañaron a estas mujeres, se puede deducir que Dios no solo toma forma de varón, sino que también se revela en lo femenino, con lo cual se borra la imagen que se ha intentado transmitir y representar desde tiempos inmemoriales.

En este sentido, Mercedes Navarro⁵⁰³ invita no solo a preguntarse por qué aparecen las mujeres en los textos bíblicos, y no se las valora; por qué no están cuando su presencia resultaría lógica; y por qué resulta relevante ocuparse de las mujeres en la Biblia. Hoy múltiples teólogas se entusiasman con el estudio de la Biblia, entendiendo que mientras el texto siga publicándose sin un matiz crítico, la verdad sobre la mujer como lugar teológico⁵⁰⁴ seguirá quedando oculta y negada en la interpretación directa que generalmente se hace de las Sagradas Escrituras.

Es Déborah una de las mujeres cuya historia resulta más cautivadora. Se nos presenta como una líder, como gobernante y como profeta con una gran autoridad⁵⁰⁵. No se hace referencia a que haya sido madre, lo cual resulta notorio, teniendo en cuenta la importancia de la maternidad para la época. A pesar de romper con los cánones de la mujer de su tiempo en Israel, se percibe de la Sagrada Escritura que su condición era vista de manera natural.

El abandono de Israel por parte de Dios, debido a la infidelidad del pueblo, hundió a su gente a una imponente guerra, la cual tendría en una mujer la principal estrategia militar: Dijo Déborah a Barac, preso del miedo: “–Por orden del Señor, Dios de Israel, ve a reunir en el Tabor a diez mil hombres de la tribu de Neftalí y de la tribu de Zabulón; que yo llevaré junto a ti, al torrente Quisón, a Sísara, jefe del ejército de Yabín con sus carros y sus tropas, y te lo entregaré.”⁵⁰⁶. Eventualmente, una mujer le había dado la libertad al pueblo de Israel, de manera que se demuestra su capacidad para gobernar.

El autor de los versículos que narran los hechos en relación con Déborah le da protagonismo, muestra en ella una fuerza interior capaz de tomar decisiones y quien canta a Dios sus hazañas: "¡Perezcan así, Señor, ¡tus enemigos! ¡Tus amigos sean fuertes como el sol al salir!". De acuerdo con Carmiña Navia, en Déborah se representa un Dios poderoso y justo:

El Dios de Israel, que se parcializa por su pueblo y le da la victoria o el castigo, según sea su comportamiento. El Dios de los antepasados, el de la liberación: un Dios guerrero y poderoso que abate al enemigo y que no disculpa la cobardía o el miedo. Un Dios alegre ante el cual se canta y se danza. Un Dios que invita a sus hombres a la guerra y que sostiene la acción de las mujeres valientes que luchan por

⁵⁰³ Mercedes Navarro, “La Biblia en perspectiva feminista”. *Revista de libros*, No. 26 (1998).

⁵⁰⁴ Lugar teológico en el sentido en que el Señor se revela a través de una mediación, la cual se hace portador o portadora de su palabra de esperanza en favor del pueblo, Así como fueron lugares, elegidos, en los que el Señor se reveló a Abraham, a Moisés, y en tantos otros lugares en los que el Señor se muestra como un Dios cercano, este caso también por la mediación de mujeres, que llevan Su Mensaje al pueblo.

⁵⁰⁵ Carmiña Navia. “El Dios que nos revelan las mujeres”. Última modificación agosto de 2013, <https://dioscaminaconsupueblo.files.wordpress.com/2013/08/el-dios-que-nos-revelan-las-mujeres.pdf>

⁵⁰⁶ Jue. 4:6b-7.

el pueblo. Un Dios en el que se puede confiar plenamente y sin ningún temor, porque está decididamente al lado de los suyos⁵⁰⁷.

Déborah es consciente del lugar que le ha sido otorgado a la mujer históricamente, por ello aclara a Barac que la victoria le pertenece a ella, pues es quien lo acompaña a los campos de batalla. Con ello se inauguran las hazañas de las mujeres en las narraciones de la Biblia. Este primer ejemplo puede servir para resaltar la fortaleza de las mujeres. Sin embargo, como explica Navarro⁵⁰⁸, la tendencia de la reflexión teológica más extendida sigue viendo al varón como la norma de lo humano, de manera que prevalece la percepción de superioridad de lo masculino.

Por ello, y desde la perspectiva feminista, resulta imperioso una hermenéutica de los textos que conforman tales libros, Así como se aspiraría a también, en otro orden de cosas, los reconocimientos, las regulaciones internacionales y las respectivas dinámicas sociales nacionales, con el camino recorrido, protejan los derechos de la mujer, y se promuevan iniciativas para que se apliquen y observen en las diferentes instancias sociales.

Ana, mujer estéril, es otra figura en la que se refuerza el valor de Dios. Su situación de esterilidad resulta un motivo para el rechazo social hacia su persona. A pesar de esta condenación, Ana se aferra a su fe: "Señor de los Ejércitos. Si te fijas en la humillación de tu sierva, y te acuerdas de mí, si no te olvidas de tu sierva, y le das a tu sierva un hijo varón, se lo entrego al Señor de por vida, y no pasará la navaja por su cabeza"⁵⁰⁹. En efecto, Dios le da un hijo y ella, en agradecimiento, se lo entrega.

En esta historia se manifiesta la noción de un Dios compasivo con los necesitados, pobres y débiles, en este caso representados a través de la imagen de una mujer estéril, cuya sociedad margina por no cumplir con el papel tradicionalmente otorgado a las mujeres. Asimismo, se refuerza el pensamiento de que Dios es el único capaz de proveer de vida y de quitarla. Por primera vez, se refleja a Dios como protector, justo y amante de las mujeres.

La misma percepción de Dios se nos revela en la historia de la reina Ester. Este personaje se representa, en apariencia, con la humildad, propia de las mujeres de esa época. Aunque ocupa un cargo importante, de todos modos, poco valor tiene para su pueblo y su rey esposo. Al ver cómo su gente cae en desgracia, decide despojarse de todos sus emblemas y convertirse en una mujer común y pobre para reconocer ante Dios la traición de Israel y pedirle perdón: "Nosotros hemos pecado contra Ti, dando culto a otros dioses; por eso nos entregaste a nuestros enemigos"⁵¹⁰. En el relato, Ester se convierte en

⁵⁰⁷ Navia. *El Dios que nos revelan las mujeres*, 5.

⁵⁰⁸ Navarro. *La Biblia en perspectiva feminista*.

⁵⁰⁹ Sam 1:11ss.

⁵¹⁰ Est. 13.

la responsable de la ejecución de acciones que salvan al pueblo persa de una destrucción segura.

Para Navia, la condición de mujer de Ester le ayuda a caer sin complejo en lo más bajo de la sociedad, si de salvar a su pueblo se trata:

Tu sierva no ha comido de la mesa de Amán (...) tu sierva sólo se ha deleitado en Ti, Señor Dios de Abraham, ¡oh, Dios poderoso sobre todos! Escucha el clamor de los desesperados, libranos de las manos de los malhechores, y a mí quítame el miedo⁵¹¹.

El desenlace del libro de Ester revela que eventualmente Dios escuchó sus peticiones en su condición de pobre, pues la reina había rechazado su belleza, sus trajes y se había ensuciado en la basura, de modo que desde lo más marginal logra la compasión del Señor. Esta historia pone de manifiesto, en primer lugar, la justicia con que Dios había actuado al condenar al pueblo de Israel, y que toda victoria le pertenece a Él. Esta mujer reúne atributos pocas veces evidenciados en las mujeres de su época, se habla aquí de una figura con poder, inteligente, paciente y calculadora, todo lo cual la lleva a conseguir sus objetivos. Esos protagonismos por excepción hacen contrapeso al del varón. Pero a la vez, se manifiesta esa dimensión humana, el temor, el miedo frente al desafío y que lo supera, con la confianza en Dios y ella misma.

Por otro lado, en la época de los registros bíblicos era natural que las mujeres viudas quedaran inmovilizadas ante el sufrimiento de la desprotección en la que quedaban. Sin embargo, existen dos testimonios que dan cuenta de la resolución de la mujer ante casos de desesperanza, ellas son Noemí y su nuera Rut, las cuales se recuerdan por el papel activo que desempeñaron durante la genealogía de Cristo. La primera tiene la fortaleza de regresar derrotada al lugar de donde se había ido triunfante, y la segunda elige seguir a su suegra, negando su primera religión para continuar en la creencia del Dios de Israel.

La fe y confianza de la primera en la divinidad de su pueblo se comparte y contagia a la segunda; que, durante su camino a Belén, expresa: “No insistas en que te deje y me vuelva. A donde tú vayas, yo iré, donde tú vivas, yo viviré; tu pueblo será el mío, tu Dios será mi Dios”⁵¹². Rut se configura un futuro estable para ella y su suegra, rigió su destino como mujer abnegada, y queda en la historia bíblica como la bisabuela de David, es decir, que se constituye como quien antecede al Mesías. Al decir de Navia, en este texto se trasluce una revelación novedosa de Dios: “se revela acompañando el actuar de los pobres, los marginados, las mujeres sencillas del pueblo. Pero, sobre todo, Dios se revela en la solidaridad incondicional y en el amor”⁵¹³.

La inteligencia, astucia y resolución de las mujeres se manifiesta en la historia de Judit. Cuando el pueblo de Israel se encuentra en peligro de ser invadido y finalmente esclavizado, se presenta una mujer ante los varones del pueblo para pedir autorización y

⁵¹¹ Est. 14:17-19.

⁵¹² Rut. 1:16

⁵¹³ Navia. *El Dios que nos revelan las mujeres*, 13.

llevar adelante una estrategia que ha sido conformada por ella misma para liberar a la ciudad del peligro inminente. Otra vez, la historia rompe con los cánones de lo que debía ser una mujer en la época antigua.

Judit es una mujer soltera que ha encontrado la manera de librarse del enemigo que viene a invadir las tierras israelitas. Y cuando las esperanzas en la intervención divina se habían perdido, ella expresa con toda seguridad: "el Señor socorrerá a Israel por mi medio. Pero no intenten averiguar lo que voy a hacer, porque no se lo diré hasta que lo cumpla"⁵¹⁴.

Esta mujer logra su cometido, y en su canto final, al aludir la participación que ha tenido Dios en ello, concede la victoria al Señor de los cielos: "Poco valen los sacrificios de olor agradable, y nada la grasa de los holocaustos (...) ¡Ay de los pueblos que atacan a mi raza! El Señor omnipotente se vengará de ellos el día de la sentencia"⁵¹⁵. Con este relato se manifiesta los valores que Dios ha conferido a las mujeres y que la tradición teológica atribuye únicamente al género masculino, esto es: la astucia, la inteligencia, la valentía, pues con su actuar Judit había puesto su vida en riesgo a cada instante.

Estas narraciones cautivan porque tratan de expresar cómo las necesidades humanas pueden ser socorridas cuando se expresa la fe de las personas y, no obstante han permanecido ocultas a lo largo de la interpretación teológica, y es que, fueron escritos para mirar a un Dios que también responde a los pedidos de las mujeres, y mediante ellas, se nos revela al Señor apoyado en el valor de las mujeres. Resulta evidente que la época impone que estos relatos sean narrados con un lenguaje alternativo, oculto, que requiere de un análisis y profundización de cada uno de los acontecimientos. Si bien al varón, Dios le habla de manera directa, como expresa Navia: "En el caso de las mujeres, Dios no habla en alta voz. Dios habla en el silencio, al corazón de las mujeres o bien habla con su accionar, que sanciona una petición o un deseo. Creo que un aspecto de la revelación femenina pasa por ahí"⁵¹⁶.

Así, debemos reconocer al final que Judit sabe dar una respuesta inteligente y creyente ante el asedio que sufre su pueblo, y en contra de la opinión de los jefes del pueblo⁵¹⁷. Ana, la madre de Samuel, tiene iniciativa propia y no sigue las directrices de su marido⁵¹⁸. La profetisa Julda es requerida por el rey Josías para conocer qué hacer al descubrir en el templo el libro de la Ley⁵¹⁹. Nos preguntamos entonces, más allá de estas figuras bíblicas, ¿Qué es lo que nosotros debemos inferir? ¿Relatos sobre su presencia es solo una excepción o una presencia importante, aunque no hayan sido visibilizadas en tantos otros casos en los que ellas estaban presentes? ¿Cómo la historia debería traducir en el hoy estas presencias?

⁵¹⁴ Jud. 16:32-34

⁵¹⁵ Jud. 16:16-17

⁵¹⁶ Navia. *El Dios que nos revelan las mujeres*, 17

⁵¹⁷ Jud. 8:1-36

⁵¹⁸ Sam. 1.

⁵¹⁹ Re. 22:11-20.

En ese sentido, se puede aducir que se trata de un Dios omnipotente, sí; pero con una gran sensibilidad hacia las mujeres. Las narraciones del Antiguo Testamento, tanto las que incluyen personajes masculinos como los que incluyen a personajes femeninos, tienen por objetivo fundamental develar su misericordia, y además de eso, demostrar que tienen igual importancia los varones que las mujeres en ese sentido, pues existieron varones valerosos, como existieron mujeres valerosas, dispuestas a arriesgar su vida por su pueblo. La relación de Dios se torna igual tanto para el género femenino que para el masculino, se trata únicamente de expresarse a través de ellos y ofrecer ejemplos claros de las lecciones que tienen que ver con su omnipotencia.

3.2.1.3. *María une el Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento*

En el tránsito hacia el Nuevo Testamento, María de Nazaret, es la mejor figura que evidencia la valía de la mujer para con su época, en un contexto donde las palabras honor y vergüenza definían la existencia femenina; es la figura que será exaltada “entre todas las mujeres”. En un contexto social y cultural como el que se vivía en la Antigüedad, a María se la alza como una aurora de esperanza, el oráculo de “la que tiene que dar a luz”.

Hay que señalar cómo una mujer de pueblo, pobre, ha sido escogida para el compromiso de engendrar al hijo de Dios, lo que habla de la confianza del Señor por los humildes y los necesitados. Al decir de Candelas Arranz: “María fue elegida por Dios, esto en un sentido único, puesto que el privilegio que se le otorga a esta mujer, no se le ha concedido ni se le otorgará a ningún otro ser humano o ser vivo; esto es, dar vida al Salvador y Redentor del mundo. Es importante destacar que, en toda esta historia y narrativa, es Dios el principal protagonista y quien hace en todo tiempo su voluntad”⁵²⁰.

Para Ivone Gebara y María Clara Bingemer, María, desde el punto de vista social, resulta una pieza insignificante dentro de la estructura social de su época, por ello mismo constituye la confirmación de la preferencia de Dios por los más humildes, los más pequeños, los más oprimidos⁵²¹. María, manifiesta y representa lo importante que es la mujer para la construcción de una nueva sociedad con los nacimientos, y en María con el nacimiento de Jesús. Según el planteamiento de María del Socorro Vivas, en Él tiene lugar la nueva creación, la humanidad nueva, el comienzo de la salvación⁵²². Así, se podría decir que en María se une al Antiguo con el Nuevo Testamento; una mujer que inaugura una nueva economía salvífica en su Hijo. En esta lógica, María une el cielo con la tierra, mientras que Jesús une la tierra con el cielo.

⁵²⁰ Candelas Arranz, “La mujer en la Iglesia: ¿Hay esperanzas de que mejore la situación?”. *Campus Dominicano* (s.f.).

⁵²¹ Gebara, Ivone y Bingemer, María Clara. *María maes de Deus e maes de dos pobres*. (Petropolis: Vozes, 1987).

⁵²² Vivas. *La misión de las mujeres en la Biblia*.

La Teología Feminista destaca esta dinámica, no podía ser otra que la mujer quien diera a luz a Jesús, el Salvador, e inaugura tiempos nuevos. Así pues, hay que destacar su fortaleza; que, a pesar de los prejuicios de la sociedad, se libera de esos condicionamientos sociales para cumplir su misión. María tenía motivos para negarse a la voluntad divina, debido a la ley israelita que condenaba tanto al adúltero como a la adúltera: “No te acostarás con la mujer de tu prójimo contaminándote con ella⁵²³; si un varón comete adulterio con la mujer del prójimo, serán castigados con la muerte: el adúltero y la adúltera⁵²⁴. Así, María, trasciende para la teología feminista como fuente de inspiración y símbolo de compromiso social en el cual se pueda ver reflejadas las mujeres creyentes. Las mujeres de hoy, guiadas e inspiradas por el accionar de María, pueden considerarse capaces de seguir asumiendo decisiones en favor del pueblo y del Reino de Dios.

Vale insistir en las características culturales que tenían las épocas en las cuales se escribieron los textos pertenecientes al Nuevo Testamento, donde la mujer era relegada al nivel más bajo de la población, ni siquiera era vista como un ser complementario del varón. Independientemente de que llevara una vida digna, varones y mujeres nunca serían calificados de iguales⁵²⁵. Y a pesar de que se vive otra época, la interpretación literal de los textos bíblicos explican por qué las mujeres no gozaron de las libertades plenas de las cuales gozan los varones en el contexto social y de la Iglesia, y tampoco se les ha reconocido su presencia transformadora, más allá de una presencia de sumisión.

A través de la lectura de Támez, y con ella otras teólogas, se puede entender que la hermenéutica teológica sigue llamando a los seguidores del Señor a ser solidarios con las mujeres que integran los grupos de los más oprimidos dentro de un pueblo, de modo que las lecturas de la Biblia están marcadas por un fuerte tono de esperanza en perspectiva de una nueva sociedad y de relaciones mucho más consistentes entre varones y mujeres⁵²⁶.

Según refiere Izaias Melo⁵²⁷, la grandeza de la voluntad de María es precisamente ratificar esa visión de la fe, que implica dudas, incertidumbre, pero ante esas confusiones nos revela una conducta firme, sin angustia, sin impaciencia: “La fe de María permite entender que Dios nos habla y nos salva de muchas maneras, nos habla y nos salva a través de la realidad masculina y femenina constitutiva de lo humano. Por eso, hacer teología con justicia es tocar tiernamente el misterio de la divinidad presente en el hombre y en la mujer”⁵²⁸. Por lo que creer es confiar, creer es permitir y, sobre todo, creer es

⁵²³ Lv. 18:20.

⁵²⁴ Lv. 20:10.

⁵²⁵ Gebara, Ivone María y Clara Bingemer, *María, mujer profética: ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*. (Ediciones Paulinas, 1988).

⁵²⁶ Aquino y Támez, *La teología latinoamericana*.

⁵²⁷ Izaias Melo. *María de Nazaret, Mujer libre ante la voluntad de Dios. ¿Un modelo de fe para las mujeres creyentes hoy?* (Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Javeriana, 2016).

⁵²⁸ Gebara y Bingemer. *María, Mujer profética*, 44.

adherirse, es entregarse. En una palabra, creer es amar, creer es caminar en presencia de Dios⁵²⁹.

De acuerdo con Melo, en María también se manifiesta la libertad. Al leer el Nuevo Testamento se deduce que la libertad es un aspecto vinculado a la resistencia ante la Ley que ata, oprime y puede provocar la muerte; en María, sin embargo, no se ve una actitud contestataria al cumplimiento de la Ley; sino una fuerza superior que le pide poner su voluntad de actuar con autonomía al servicio del Dios de los Cielos. En efecto:

Ella no consulta a José, apenas se lo comunica, la decisión ya estaba tomada. María demuestra la capacidad de la mujer para tomar decisiones en momentos críticos, de no intimidarse ante eventos que puedan condicionar su libertad⁵³⁰

Siente que su voluntad va expresada la voluntad del Señor:

Ella se convirtió en el rostro materno de Dios, una figura protectora en un mundo cruel y una madre compasiva ante el tribunal del Señor. En nuestro tiempo, la teología ha mostrado que podemos dirigirnos a Dios, que creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza, usando legítimamente el género masculino o femenino por analogía, pues el misterio inefable del Amor está más allá de ambos⁵³¹.

Por todo esto, en María emerge la nueva creación; se posiciona así la participación de la mujer en la historia de la salvación, como ser independiente y decidida. Independiente, porque después de escuchar a Dios es capaz de tomar su propia decisión y entregarse a su pedido. Decidida, pues una mujer de su época, que fuera acusada de adulterio sería condenada a la muerte. No quiere decir con ello, que María no sintiera miedo de tomar su decisión, más bien nos revela que su fe era mayor al miedo y al dolor que podía sobrevenir, lo cual constituye una muestra de confianza radical en Dios.

Este miedo, como en el caso también de Ester, ha sido una constante en todos los tiempos, por lo que la tendencia y orientación de la historia y de la Teología, permite que en este último tiempo se trabaje sobre los derechos y dignidad de las mujeres; María continúa acompañando, alentando y fortaleciendo esas consideraciones y el estudio sobre su testimonio fomenta una dinámica de respeto hacia el valor de las mujeres dentro y fuera de las comunidades cristianas en la Iglesia, desde el momento en que se hace necesario que se reconozca su aporte y que asuman nuevos roles e incluso cargos importantes de decisión dentro de la Institución y de la garantía de iguales facultades con respecto a los varones. Es decir, si bien la Iglesia se ha proclamado defensora de los derechos civiles y sociales de las mujeres, continúa trabajando sobre el tema de la igualdad de género; de modo que suceda y siga haciéndose eco también al interior y en la

⁵²⁹ Gen 17:1.

⁵³⁰ Melo. *María de Nazaret*, 56.

⁵³¹ Cándido Pozos (Trad.). “María en la obra de la salvación”. Última modificación el 12 de abril de 2018, 44. <https://www.mercaba.org/TEOLOGIA/COLLANTES/05%20Maria%20Numeros%20392-435.pdf>

práctica cotidiana de valorar carismas y servicios en la Iglesia en general y de los más necesitados en particular.

María se convierte así, en un paradigma para aquellos que quieran seguir la voluntad de Dios a través de su vida, y en esa búsqueda en la cual Dios se revela, el ser humano sale transformado. Lo importante para toda la Iglesia, como espacio de comunión, es, no apartarse de una actuación con libertad y autonomía; siempre y cuando se camine como hace el pueblo de Israel, con un profundo sentido de comunidad y de pueblo.

3.2.2. Hermenéutica feminista en el Nuevo Testamento

En el punto anterior nos acercamos a los relatos del Antiguo Testamento y algunos del Nuevo Testamento que intentan rescatar desde una interpretación hermenéutica a varias mujeres como figuras que contrastan en el relato de la Biblia. La lectura con perspectiva de mujer constituye una herramienta fundamental utilizada por las teólogas feministas para demostrar los principales roles que jugaron ellas en la historia de los pueblos antiguos y que reflejan la actitud activa, libre y valerosa que tuvo el sexo femenino para con el pueblo y los desafíos del momento histórico que les tocó vivir.

Es pertinente entonces, en el presente apartado continuar aproximándonos a algunos ejemplos representativos en el que los Evangelios muestran cómo Jesús dignificó, curó e incluso acogió a algunas mujeres entre el círculo de sus seguidores más cercanos, lo hizo con desenfado y libertad a pesar de las leyes vigentes; rompe así algunos formalismos culturales.

Se ocupó de la mujer en su condición de persona, atendiendo a sus necesidades, mostrando compasión y misericordia; como expresa el evangelio de Lucas: “para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos”⁵³². Esto, como las otras realidades de exclusión, lo hizo a pesar de las ataduras en que vivía la mujer, así como el escaso reconocimiento social.

La relectura de la Sagrada Escritura con una perspectiva feminista y el abordaje de las acciones de Jesús para con las mujeres permitirán ofrecer elementos claros, en los cuales él reconoce que la mujer debe ser tratada como un ser humano digno y alcanza a revelarnos la fuerza del amor como vínculo que permite construir las relaciones comunitarias.

⁵³² Lc. 4:18.

3.2.2.1. Jesús y las mujeres

En el trato con la mujer, Jesús no la relegaba a las labores domésticas. El ejemplo se expresa en el pasaje que narra Lucas, donde Jesús visita a las hermanas Marta y María. Ellas crean un ambiente de espontaneidad y confianza para con Jesús. Marta se comporta como la mejor anfitriona, mientras que María se dedica a escuchar a Jesús.

Marta busca un apoyo o defensa de parte de Jesús, para reivindicar el modelo de familia de ese momento, pero con una “frase” se inaugura un nuevo modelo de discipulado, dice el texto: “Marta ocupada en los quehaceres de la casa dijo a Jesús: Maestro, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en los quehaceres? Dile que me ayude. El Señor le respondió: Marta, Marta, te preocupas y te inquietas por muchas cosas, cuando una sola es necesaria. María escogió la mejor parte y no se la quitarán”⁵³³.

Para Jutta Brutscheck, la intención de la historia de María y Marta es resaltar la petición del Señor de que su palabra sea escuchada, de manera que esta se convierta en el principal motivo de vida de los cristianos y en el vehículo de su salvación. Por su parte, Marta manifiesta la posibilidad que existe de ignorar la salvación por estar pensando en preocupaciones más terrenales: “un ejemplo de cómo una persona, una discípula del Señor se afana por servir, sin reconocer que el ser configurado por la palabra es el valor imprescindible y el presupuesto de toda acción”⁵³⁴.

Este relato posibilita varias lecturas, la acogida en la escucha, la hospitalidad, la de hacer prioridades en la vida. En este contexto, valoramos el que Jesús dé alternativas a las actividades tan marcadas por lo cotidiano, y esta sea justamente la del discipulado; “es una mujer la que recibe a Jesús. Ella, con su preocupación por, servir (...). Pero es también una mujer la que, escuchando, facilita el propósito de Jesús de transmitir la salvación en su palabra”⁵³⁵; para luego, formados en un diálogo atento, como discípulos valorar sus enseñanzas en la vida.

Otro caso son los relatos de curación, no censura a la hemorroísa que lo toca y “clandestinamente” arranca una curación; antes bien, la levanta y le dice: “Hija, tu fe te ha sanado. Vete en paz y sigue sana de tu dolencia”⁵³⁶. A propósito, el Papa Francisco ha utilizado este pasaje para enfatizar en la necesidad de la fe y la cultura:

Ella estaba convencida de que Jesús era el único que podía liberarla de su enfermedad y de la marginación que sufría desde hacía bastante tiempo. Cuando la mujer tocó el manto, Jesús se volvió hacia ella y la miró con ternura y misericordia.

⁵³³ Lc. 10:38-42.

⁵³⁴ Brutscheck, Jutta. “La intención de Lucas en el relato de María y Marta (Lc 10,38-42)”. *Espíritu y Vida*, No. 62, (1989). Última modificación el 12 de abril de 2019. http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol30/119/119_brutscheck.pdf

⁵³⁵ Brutscheck, *La intención de Lucas*.

⁵³⁶ Mc. 5:34.

Fue "un encuentro personal y de acogida, en el que Jesús alabó su fe sólida, capaz de superar cualquier obstáculo y adversidad"⁵³⁷.

En cambio, Leonard Swidler⁵³⁸, de este relato resalta la timidez de la mujer, debido a la lucha y al rechazo que había sufrido por su padecimiento: la prohibición, incluso, de asistir al culto, puesto que todo lo que tocase se convertía en algo impuro. El autor señala cómo Jesús rechaza el concepto de impureza legal, de manera que, con este hecho concreto y cargado de simbolismo, la mujer queda excluida de esa denominación, ratificando así la dignidad de la mujer.

Por eso, la actitud de Jesús sorprende todavía más: Jesús hace todo un despliegue publicitario - opuesto a sus frecuentes mandatos de silencio relativos a los milagros - y reclama la atención sobre la atemorizada mujer ("¿quién me ha tocado?"). Y contra lo que ella podía esperar, la palabra sedante y salvadora le devuelve a la vida normal⁵³⁹.

Otros relatos, de curación, también vienen cargados de mensajes; lo realiza a una mujer y en sábado. Y además la llama "hija de Abraham", que yacía encorvada⁵⁴⁰. "Igual que tantas otras mujeres, ella permanece sin nombre, sin cara y olvidada"⁵⁴¹. Y además encorvada, una realidad humillante sufre esta mujer y Jesús, la levanta, la cura, le da la dignidad de poder mirar a la cara.

En otro hecho, Jesús cura a la suegra de Pedro⁵⁴²; en el relato se evidencia la capacidad de servir, una mujer, o cualquier persona que está enferma, no puede servir, el dolor lo limita, le condiciona, sanar es darle la oportunidad de servir, de seguir construyendo la comunidad, la sociedad, y es el derecho a la salud que toda sociedad debe velar.

Jesús, valora la acción de una mujer, que, en su condición de prostituta, es juzgada, pero esto no la limita para llorar sus pecados⁵⁴³; y Jesús le da dignidad perdonando sus pecados, y su acción lo justifica así ante el anfitrión:

¿Ves esta mujer? Cuando entré en tu casa, no me diste agua para lavarme los pies; ella me los ha bañado en lágrimas y los ha secado con su cabello. Tú no me diste el beso de saludo; desde que entré, ella no ha cesado de besarme los pies. Tú no me ungió la cabeza con perfume; ella me ha ungido los pies con mirra. Por eso te digo

⁵³⁷ Francisco. "Como a la hemorroísa, Jesús nos libera de la enfermedad, los complejos, la marginación, dice el Papa". Última modificación el 12 de septiembre de 2016, 1. https://www.religionenlibertad.com/papa_francisco/51634/como-hemorroisa-jesus-nos-libera-enfermedad-los.html.

⁵³⁸ Leonard Swidler. "Jesús y la dignidad de la mujer". *Catholic World* (1971): 177-183.

⁵³⁹ Swidler, *Jesús y la dignidad de la mujer*, 180.

⁵⁴⁰ Lc. 13:10-16.

⁵⁴¹ Sierra, Ángela María y Olga Consuelo Vélez, "Curar y levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista". *Theologica Xaveriana* 62, No. 173 (2012), 17.

⁵⁴² Mc. 1:29-31.

⁵⁴³ Lc. 7:36-50.

que se le han perdonado numerosos pecados, por el mucho amor que demostró. Pero al que se le perdona poco, poco amor demuestra⁵⁴⁴.

También cuando el fariseo observa con malas intenciones a la mujer pública, Jesús, contradice todo lo que tradicionalmente era visto bien por los hombres de la época, donde los varones podían utilizar a las mujeres para satisfacer sus deseos sexuales, era muy común la poligamia; pero Jesús rechaza ese comportamiento socialmente admitido que considera a la mujer como un objeto. En cambio, mira otras realidades y “Habla de las actitudes humanas y espirituales de aquella mujer: de su amor y de su falta de amor, del perdón, de su fe; se dirige a ella, le habla en público, como a una persona humana: "tus pecados te son perdonados... tu fe te ha salvado... vete en paz"⁵⁴⁵.

Lo mismo evidencia cuando evitó el apedreamiento a la mujer adúltera. La ley estipulaba, según Levítico 20:10, que “si un hombre cometiere adulterio con la mujer de su prójimo, el adúltero y la adúltera indefectiblemente serán muertos”, pero escribas y fariseos dejaron al hombre libre y trajeron solo a la mujer para ser juzgada por Jesús. Este rechaza la provocación de los hombres y, mostrando misericordia, dignifica a la mujer mientras refiere: "el que esté libre de pecado, que tire la primera piedra"⁵⁴⁶.

3.2.2.2. Diálogos propositivos

En otro orden de cosas, hay que recordar el relato donde Jesús invita a sus oyentes a entrar en otros escenarios de vida: “Cuando decía esto, una mujer de la multitud alzó la voz y dijo: ¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron! Pero él dijo: ¡Dichosos, más bien, los que escuchan la Palabra de Dios y la cumplen!”⁵⁴⁷. De esta manera, Jesús significa la importancia de que la Palabra de Dios hubiese sido escuchada para que pudiera nacer el Salvador.

Con ello, el hijo del Padre reconoce el valor de la mujer en la historia de la Salvación. En María, la palabra de Dios no solo fue escuchada, sino también aplicada: “Pero María guardaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón”. La fe, demostrada en una mujer, resulta invaluable para Jesús y queda demostrado en este pasaje.

Evidenciamos, por ejemplo, que Jesús conversó con la Samaritana, sin reservas: Le dice la mujer:

—Sé que vendrá el Mesías —es decir, Cristo—. Cuando él venga, nos lo explicará todo.
Jesús le dice: —Yo soy, el que habla contigo.

⁵⁴⁴ Lc. 7:36-50.

⁵⁴⁵ Swidler, *Jesús y la dignidad de la mujer*, 181.

⁵⁴⁶ Jn. 8:3-11.

⁵⁴⁷ Lc. 11:27-28.

En esto llegaron sus discípulos y se maravillaron de verlo hablar con una mujer. Pero ninguno le preguntó qué buscaba o por qué hablaba con ella. La mujer dejó el cántaro, se fue al pueblo y dijo a los vecinos: Vengan a ver un hombre que me ha contado todo lo que yo hice: ¿no será el Mesías?⁵⁴⁸.

Los prejuicios que había en contra de la mujer conducen a Jesús a establecer cierta equidad entre las actitudes de la mujer y el varón, entre ellas y su propio Padre, como queda evidenciado en la parábola de la moneda perdida:

Si una mujer tiene diez monedas y pierde una, ¿no enciende una lámpara, barre la casa y busca con mucho cuidado hasta encontrarla? Al encontrarla, llama a las amigas y vecinas y les dice: Alégrese conmigo, porque encontré la moneda perdida.

Les digo que lo mismo se alegrarán los ángeles de Dios por un pecador que se arrepienta⁵⁴⁹.

Así también Jesús ve que la mujer no solo recibe, sino que también da... De acuerdo con estos textos, se puede inferir que algunas mujeres se dedicaron a la obra del Evangelio como pedía Jesús. Muchas dejaron sus pertenencias, las herencias, los bienes de sus esposos, pues hay que tener en cuenta que, en el pueblo de Israel, las mujeres se encontraban en el círculo de los grupos más empobrecidos⁵⁵⁰.

Ellas ofrecieron sus bienes para financiar la propagación de la Buena Noticia. Desde la perspectiva femenina, la mujer sabía lo que es el desprendimiento y conocía lo que significa llevar adelante una tarea con las implicaciones económicas propias de la alimentación y otras necesidades básicas del grupo de Jesús, que lo había dejado todo⁵⁵¹.

En cambio, algunos pasajes sí se dedican a denotar el carácter ambicioso y egoísta de algunos varones, que preferían las riquezas y el dinero antes de seguir a Jesús en su peregrinar de acciones positivas y salvadoras⁵⁵². Los varones no tenían honor que sacrificar al seguir las ideas de Jesús y comprometerse en la misión, mientras que las mujeres, su honradez dependía de su aislamiento en casa sin otra participación pública que la de atender a esposos y padres, pero se soltaron las ataduras sociales por la fuerza de su fe en un proyecto en el que Jesús las fue implicando.

3.2.2.3. Jesús pone a algunas mujeres en otro nivel

En todos los evangelios se menciona el nombre de María Magdalena. Según se relata en el texto bíblico había sido liberada de siete demonios por uno de los milagros de Jesús⁵⁵³. Trascorrida esta experiencia, en ninguno de los relatos se expresa que Magdalena hubiese

⁵⁴⁸ Jn. 4:25-29.

⁵⁴⁹ Lc. 15:8-10.

⁵⁵⁰ Mc. 12:44; Mt. 26:6-13; Lc. 8:3.

⁵⁵¹ Vivas, *La misión de las mujeres*, 56.

⁵⁵² Mc. 10:21-22

⁵⁵³ Lc. 8:2; Mc. 16:9

sido una prostituta o mujer pecadora, se menciona como una de las principales mujeres que sigue a Jesús para ser testigo de sus milagros. María Magdalena tuvo la valentía de negarse a continuar en el pecado; de acuerdo con la investigación de María Cuvi⁵⁵⁴. Una mujer con carácter, dispuesta a dar todo por seguir a su Señor.

Más tarde María Magdalena presenciaría también la Crucifixión, entierro y la Resurrección de Jesús. Al respecto, la investigadora Cynthia Bourgeault⁵⁵⁵ se refiere a cómo las mujeres eran discípulas de Jesús, lo que las sitúa en el mismo sitio que los varones de esa época.

De acuerdo con Vivas, la presencia de la mujer en el movimiento misionero demuestra el igual lugar que para Jesús tenían varones y mujeres. Específicamente, acerca de María Magdalena, a la cual numerosos autores han dedicado estudios, la investigadora destaca su capacidad de fidelidad, que la comprometen también pues está presente durante el anuncio del kerigma dirigido a los apóstoles: “desde entonces el anuncio de la Palabra liberadora y humanizadora de Dios hecha carne en Jesús iba a ser su misión”⁵⁵⁶.

Algunas autoras la consideran como una más de sus apóstoles, en tanto, la resurrección de Jesús le hizo comprender profundamente todo lo que había visto y oído, confesando a Jesús como su maestro: Rabbuní (v. 16), y ese momento no solo la convirtió en testigo de lo imposible, sino que asumió la responsabilidad de anunciarlo⁵⁵⁷. Algunas tradiciones religiosas como la de la Iglesia Ortodoxa consideran a María Magdalena como “apóstol de los apóstoles”.

En 2016 el Papa Francisco determinó que la memoria litúrgica de Santa María Magdalena que se celebra el 22 de julio, se elevara al rango de fiesta. La celebración de la Misa contará con un prefacio propio titulado *Apostolorum apostola* (Apóstol de los apóstoles). Este constituye un paso más del Sumo Pontífice para reflexionar sobre la dignidad de la mujer.

En algunos milagros, son las mujeres mediadoras para alcanzarlos. Jesús en más de un suceso contado por el evangelio, por ejemplo, en el relato de revivificaciones, coloca a la figura femenina en el rol de protagonista. La hija de Jairo⁵⁵⁸, cuando regresa de la muerte al hijo de la viuda de Naín. En el evangelio de Lucas queda explícito que entre las intenciones de Jesús estaba aliviarle el sufrimiento a una mujer, pues "al verla, el Señor tuvo compasión de ella y le dijo: no llores"⁵⁵⁹. Así, en el plano de la vida y la muerte, prefigurando su muerte y esta realidad tan compleja y dolorosa, Jesús deja una

⁵⁵⁴ María Cuvi, “Paradojas de los discursos de género dentro de la Iglesia progresiva en el Ecuador.” En *Las propias y ajenos*, Comp. Raquel Rodas. (Quito: Editorial Abya Yala, 2000).

⁵⁵⁵ Cynthia Bourgeault. *The Meaning of Mary Magdalene. Discovering the Woman at the Heart of Christianity* (Shambhala Publications, 2010).

⁵⁵⁶ Vivas, *La misión de las mujeres*, 45.

⁵⁵⁷ Hch. 1:21-22

⁵⁵⁸ Mt. 9:18.

⁵⁵⁹ Lc. 7:13.

palabra en la que a la mujer la pone en otro nivel, poniéndola al centro de su atención y de su comprensión.

El evangelio de Juan deja ver otro momento en que Jesús alivia el dolor de las mujeres, cuando revivifica a Lázaro movido por el dolor de sus hermanas: "Viendo llorar a María y que también lloraban los judíos que la acompañaban, se conmovió interiormente"⁵⁶⁰.

Un tema marcado también con un gran simbolismo lo tenemos en el relato en el que, aparte de la mujer, el tema es el perfume; cuando la mujer unge a Jesús, y él la defiende:

Pero Jesús dijo: —Déjenla, ¿por qué la molestan? Ha hecho una obra buena conmigo. A los pobres los tendrán siempre entre ustedes y podrán socorrerlos cuando quieran; pero a mí no siempre me tendrán. Ha hecho lo que podía: se ha adelantado a preparar mi cuerpo para la sepultura. Les aseguro que en cualquier parte del mundo donde se proclame la Buena Noticia, se mencionará también lo que ella ha hecho⁵⁶¹.

Jesús, sintiéndose perfumado, la justifica argumentando, como un adelanto a su sepultura; pero en este caso, la mujer no explicita su intencionalidad, que podría tener un significado también de gratitud y reconocimiento a lo que Jesús hace en favor del pueblo. Las acciones humanas, como las que hace Jesús tocan la sensibilidad, a tal punto que lo que hace la mujer es valorar el modo de actuar y mensaje de vida que Jesús deja a sus seguidores. Y en una interpretación más sutil, el que, así como el perfume se expande por todo el cuarto, se expanda el amor al prójimo y a Dios, que este Evangelio se haga realidad aquí y ahora.

Según Ana Cristina Villa⁵⁶², la actitud que asume Jesús nos permite visibilizar cómo esta mujer ha sido capaz de presentir y anticipar la Hora del Hijo de Dios; el perfume representa el sacrificio de lo único de valor que tiene para ofrendarlo a quien lo merece. Por eso Jesús enfatiza en que la acción de la mujer quedará en el recuerdo de todos pues constituye el anticipo de la Buena Noticia.

Para Nuria Calduch-Benages⁵⁶³ constituye un acto de fe incomparable. La fragancia del perfume de Betania simboliza el triunfo de Cristo sobre la muerte, "es un gesto que manifiesta que Cristo nos da la vida verdadera con su muerte, que su cuerpo es prenda de

⁵⁶⁰ Jn. 11:33

⁵⁶¹ Mc. 14:6-9

⁵⁶² Ana Cristina Villa, "Jesús y las mujeres: encontrarlo, seguirlo, ser sus testigos". *Asamblea General del Centenario de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas*. (Jerusalén, 2010).

⁵⁶³ Nuria Calduch. "Marta, una vera discepola di Gesù". Última modificación el 25 de febrero de 2008.

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:8JOcBtWINy0J:www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/bibbia/italiano/marta-una-vera-discepola-di-gesu.pdf+&cd=11&hl=es&ct=clnk&gl=mx>. Ver también Nuria Calduch, *Il profumo del Vangelo. Gesù incontra le donne*. (Milano, 2007): 81-105.

inmortalidad, que la fragancia de Cristo se difundirá en el mundo entero comunicando vida y salvación”⁵⁶⁴.

Las mujeres están también en los momentos más críticos de su vida, las nombradas por los evangelios. Cuando iba camino al Calvario, algunas mujeres salieron a su encuentro llorando y mostrando su amor y ternura⁵⁶⁵. Al voltearse hacia ellas, expresó: “Mujeres de Jerusalén, no lloren por mí; lloren más bien por ustedes y por sus hijos.”⁵⁶⁶. Y en el Calvario contempló a distancia aquella escena de dolor y de escarnio del grupo de mujeres que lo habían seguido desde Galilea para presenciar su muerte⁵⁶⁷. Serían ellas las primeras en verlo resucitado⁵⁶⁸.

Y en la nueva economía salvífica, cuando Jesús llama a sus discípulos a un nuevo orden de cosas, no deja de estar presente la mujer. En los escritos se manifiesta el papel que las mujeres desempeñaron en el anuncio de la resurrección de Jesús⁵⁶⁹. Así como a María el Ángel, la hace depositaria de la buena nueva en el anuncio del Salvador, ahora es otra mujer la portadora de esta Buena Nueva de la Resurrección; se presenta vivo ante ella y luego ante sus discípulos que le acompañaron. La mujer que era considerada sin ningún valor es incorporada en este otro nivel el del Resucitado, se convierte así en parte del anuncio que es la centralidad de la Economía de la Salvación⁵⁷⁰.

Así vemos como Jesús fue testigo presencial de la discriminación y el sufrimiento de las mujeres de su tiempo; y él, mostrando la compasión y el respeto a ellas, las puso en otro nivel, las dignificó, lo cual constituyó un rompimiento con el tradicional trato que sufrían por parte de sus padres, sus hermanos y esposos. El mensaje que siempre expresaba estaba abocado a establecer otro tipo de relación con ellas, en la cual emergieran con su identidad propia y en relación de apertura. Cada uno de los encuentros que sostuviera Jesús con la gente expresaba este mensaje de valorar de manera igual a varones y mujeres.

La interpretación necesaria de los hechos bíblicos implica visibilizar las actitudes que tuvo Jesús con las mujeres de su época. Si bien, en la actualidad uno de los problemas sigue siendo el ver a la mujer como un objeto en varios campos, especialmente en el sexual; Jesús tuvo tiempo para dignificarlas y darles un lugar de respeto, por ejemplo, en el Sermón del Monte expresa: “Pues yo les digo que quien mira a una mujer deseándola ya ha cometido adulterio con ella en su corazón”⁵⁷¹.

⁵⁶⁴ Villa, *Jesús y las mujeres*, 17.

⁵⁶⁵ Lc. 23:26-30.

⁵⁶⁶ Lc. 23:28.

⁵⁶⁷ Mc. 15:40; Mt. 27:55-56; Lc. 23:49

⁵⁶⁸ Arranz, *La mujer en la Iglesia*.

⁵⁶⁹ Jn 20:11; Mt 28:9; Mc. 16:9.

⁵⁷⁰ Mc. 16:9.

⁵⁷¹ Mt. 5:28.

La Teología y la Teología Bíblica en particular, tienen la tarea de continuar alentando los avances hechos en favor de las mujeres a la luz de esta hermenéutica y evidenciar cada uno de los sucesos que acontecieron durante la vida de Jesús en relación con las mujeres. Butt⁵⁷² plantea el carácter revolucionario con que Jesús miró cada uno de los acontecimientos y actores de su tiempo, de manera que elige tratar a las mujeres con honra y valor igual al del varón, se dedica a enseñarles los buenos preceptos, al perdonar sus pecados, a dignificar su figura.

3.2.2.4. San Pablo: y el papel evangelizador de la mujer

Pedro y Pablo son las principales figuras evangelizadoras, y que se alarga a todos los apóstoles; esta tarea se fue difundiendo, movido por la gracia del Espíritu. Pablo fue fundando comunidades e implicando en ellas a quienes, movidos por su conversión, su fe y la experiencia de Dios, asumieron los desafíos de formar parte de estas comunidades; se resalta también la presencia activa de varias mujeres.

Pablo, conocido como el «Apóstol de los gentiles», constituye una de las figuras más representativas e influyentes en el camino de la Iglesia naciente, llevó a cabo la fundación de comunidades en importantes ciudades hasta llegar a la Roma Antigua, y movilizó a muchos hermanos a abrazar la fe en Jesús. Por sus cartas se conoce su profundidad teológica de su experiencia de fe. La ruta trazada por Pablo a través de todas las comunidades que fundó y que también ayudó a fundar, definen la fuerza de su entrega: “Y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí”⁵⁷³. James Stalker⁵⁷⁴ refiere que la conversión de Pablo demostró la confianza que generaba el cristianismo, que, si bien tuvo que afrontar varias situaciones difíciles, permitieron que la evangelización se convirtiera en un acto revolucionario. Promovía que una comunidad cristiana debe buscar el bien de los demás.

Desde la perspectiva de Elizabeth Stanton⁵⁷⁵, el origen del concepto de injusticia y desigualdad entre los sexos se encuentra en las páginas de la Biblia, especialmente en las del Antiguo Testamento y en las de algunos textos de San Pablo. En esta parte se resalta, justamente, la idea que Pablo propone a la comunidad como un desafío de experiencia de Dios en Jesús.

⁵⁷² Kyle Butt, “El enfoque bíblico en cuanto a las mujeres”. *Razón y Revelación* 1, No. 1. (2011): 1-9.

⁵⁷³ Gal 2:20.

⁵⁷⁴ James Stalker, *La vida de San Pablo*. (Nashville: Editorial Caribe, 1991).

⁵⁷⁵ Stanton. *La Biblia de la mujer*

3.2.2.5. Todos son uno con Cristo Jesús

Los textos del Nuevo Testamento nos van mostrando un panorama positivo sobre la presencia y el papel de las mujeres. Constituye una apreciación más alentadora que hace contraste con el común del trato que se le ha dado a la mujer e intenta superar las ideas donde las mujeres tenían escasa participación pública aun cuando pertenecían a familias acomodadas, tampoco tenían acceso a los estudios u otras presencias sociales. Como ya se ha hecho referencia, la mujer no era objeto de derechos, sino que apenas tiene presencia dentro de la sociedad. Además, la pobreza constituía un mal extendido por todo Israel y las mujeres se encuentran entre los grupos que yacen en esta situación.

En este estado de cosas, leer la carta a los Gálatas 3, 26-28, da una diferencia evidente y que San Pablo rompe con todo estereotipo existente; escribió: “Por la fe en Cristo Jesús todos ustedes son hijos de Dios. Los que se han bautizado consagrándose a Cristo se han revestido de Cristo. Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos ustedes son uno con Cristo Jesús”. Para Butt⁵⁷⁶, este enunciado pone por alto una de las declaraciones más directas de igualdad de género y raza en toda la literatura religiosa.

Según el estudio realizado por Eduardo de la Serna, la raíz “adelph” se utiliza metafóricamente 120 veces en las siete cartas, con más frecuencia en 1 Corintio. Cuando se revisan los textos se puede percibir que tanto mujeres como varones son llamados hermanos, son creyentes en Cristo⁵⁷⁷. Este criterio de hermandad promueve la unidad, la igualdad.

Algunos de los escritos de Pablo han sido empleados para mostrar una idea contraria al de la igualdad, se interpretó en algunos textos la oposición a que las mujeres adopten una presencia protagónica dentro del escenario eclesial y que ellas deban tener una actitud de sumisión. En la lectura de esos textos, se acusa al Apóstol de oponerse a las mujeres e incluso rechazarlas. Templeton en sus escritos refiere: “Si se juzga por sus epístolas, se puede ver que el apóstol Pablo fue un misógino confirmado”⁵⁷⁸. Pero estas interpretaciones se acentúan más cuando se leen las cartas deuteropaulinas⁵⁷⁹, que responde a un contexto patriarcal, en el cual la situación de las mujeres debe estar fuertemente controlada por los varones.

Así pues, algunos autores no descartan la idea de que Pablo, como hombre de su época, creía en la inferioridad “natural” de las mujeres; al mismo tiempo, hacen una interpretación más profunda de la relación del Apóstol con ellas, lo que revela el

⁵⁷⁶ Butt, *El enfoque bíblico*, 34.

⁵⁷⁷ Eduardo de la Serna, “O lugar da mulher nos escritos de Paulo”. *Cuadernos Teología Pública*, No. 82. (2014). Ver además Rm. 16:1, 1 Cor. 7:15; Fm. 2:1; 1 Cor 7:15; 8:11-13

⁵⁷⁸ Charles Templeton, *Despedida a Dios*. (Ontario: McClelland y Stewart, 1996), 185.

⁵⁷⁹ Dícese de las cartas que escribieron los seguidores de Pablo usando el nombre de éste.

protagonismo que las mujeres tenían en el cristianismo paulino. Si bien en 1 Cor 11,1-16, Pablo expresa el modo en que las mujeres profetisas debían intervenir en la asamblea comunitaria, la única condición que les pone es que lleven un velo cuando profeticen; en efecto, se destacaron en la labor misionera, y de su colaboración, Pablo habla en los términos más elogiosos.

Pablo, con la guía del Espíritu Santo, da ejemplo de salir de algunas ideas rígidas. Jan Faver Hailey⁵⁸⁰ refería al respecto que: “La exégesis común sugiere que aquí Pablo estaba señalando que el acceso a Dios está abierto para todos a través de la fe en Cristo, independientemente de la raza, posición social o género”. Se trata de la opinión de que, aunque los varones y mujeres fuesen considerados ante Dios con igualdad de condiciones; a uno y otro género se deberían atribuir distintos roles, no solo en el ámbito social, sino también en el eclesial.

Pero, no porque se le haya dado los roles de dirección más a varones que a mujeres, ello significa que estas últimas no hayan ejercido el mando en algunos territorios que fueron testigos de la misión evangelizadora encomendada por Jesús. En el mejor escenario debía generarse otro tipo de percepción:

La costumbre es la aceptación de la igualdad de estatus, según la cual la mujer puede dirigir en público la oración o la predicación y al mismo tiempo gozar del reconocimiento de que las diferencias de género no serán turbadas, sino apreciadas, valorizadas y expresadas de modo adecuado en el irrevocable decreto de Dios⁵⁸¹.

En efecto, cuando se abunda en los roles rígidos otorgados a cada género, hay siempre en los escritos de Pablo una nota para establecer una relación respetuosa y armoniosa entre varones y mujeres. Así, por ejemplo, en los textos del Nuevo Testamento, se instruye a los varones en la protección de sus familias: “porque si alguno no provee para los suyos, y mayormente para los de su casa, ha negado la fe, y es peor que un incrédulo”⁵⁸². San Pablo toma la figura de la pareja para prefigurar una relación constructiva, en un primer momento se dirige a las mujeres y expresa:

Esposas, sométanse a sus propios esposos como al Señor. Porque el esposo es cabeza de su esposa, así como Cristo es cabeza y salvador de la iglesia, la cual es su cuerpo. Así como la iglesia se somete a Cristo, también las esposas deben someterse a sus esposos en todo⁵⁸³.

A este versículo se remiten los que pretenden frenar el desarrollo de las mujeres dentro del ámbito eclesial. Sin embargo, cuando se continúa la lectura, se mira también el rol que para los esposos propone el Apóstol:

Esposos, amen a sus esposas, así como Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella para hacerla santa. Él la purificó, lavándola con agua mediante la palabra, para

⁵⁸⁰ Jan Faver Hailey, “No Hay Varón ni Mujer”. En *Ensayos sobre las Mujeres en el Cristianismo Antiguo*. (Joplin, MO: College Press, 1993), 132.

⁵⁸¹ Thiselton, *The First Epistle*, citado en De la Serna, *O lugar da mulher*, 19.

⁵⁸² 1 Tim. 5:8.

⁵⁸³ Ef. 5:22-24.

presentársela a sí mismo como una iglesia radiante, sin mancha ni arruga ni ninguna otra imperfección, sino santa e intachable⁵⁸⁴.

La mujer es equiparada aquí con la propia Iglesia⁵⁸⁵. De acuerdo con Donner, la autoridad tiene que ser entendida de una manera diferente; sobre todo, porque la interpretación que defendía Jesús sobre autoridad y grandeza era que sus discípulos no debían pensar en ellas: “En vez de que los líderes se señoreen y tengan autoridad sobre otros, los líderes deberían ser sus sirvientes”⁵⁸⁶.

Al respecto, Eduardo de la Serna⁵⁸⁷ explica que:

Debemos hacer una distinción: hay diferencias que menosprecian y excluyen determinados grupos o sectores, y que - afirma Pablo - en Cristo ya no existen más (Gál 3,28), pero esas mismas diferencias pueden enriquecer a la comunidad eclesial cuando son reconocidas como "Hermanos" y aceptados como miembros del cuerpo⁵⁸⁸.

Pero, en algunos escenarios se prefiere omitir el Efesios 25-27, en aras de “someter” a las mujeres a las decisiones y prácticas gobernadas por los varones. No obstante esta idea también puede refutarse en la medida que constituye una violación comparar la relación del matrimonio con las relaciones que se establecen dentro de la Iglesia. Y, por si fuera poco, hay que señalar que, en las nuevas ediciones del Nuevo Testamento, la palabra “someter” no aparece. Ciertamente acerca de la autoridad dentro de la Iglesia no se expresa ninguno de los versículos del texto bíblico, el poder eclesial se impone tras la emanación de la interpretación de corte cultural, específicamente patriarcal. Se omite entonces la idea de que la sumisión mutua es el Evangelio en acción.

Aunque en algunos textos pareciera que Pablo no coincide con la igualdad entre el varón y la mujer, de la Serna insiste en que el evangelizador sí ve a la mujer en el mismo nivel de igualdad con el varón, y no comprende por qué las diferencias entre un ser y otro para acceder a Dios, pues ante este todos se convierten en hermanos por el bautismo; así como se procesaron las diferencias con los paganos y esclavos.

Al bautizarse, el cristiano entra en una dinámica de igualdad, de comunión, los bautizados son llamados hermanos, de manera que no se debería identificar algún punto de inferioridad de las mujeres con relación a los varones. Por su parte, Elisabeth Schüssler⁵⁸⁹, reconoce en sus investigaciones que fueron las mujeres quienes desde sus inicios dieron su aporte para la difusión del Evangelio, incluso asumiendo la dirección de

⁵⁸⁴ Ef. 5:25-27

⁵⁸⁵ Del latín vulgar *eclesia* (latín *ecclesia*) ‘reunión del pueblo’, ‘asamblea de los primeros cristianos para celebrar el culto’, ‘lugar donde este se celebraba’ y este del griego *ekklesia* ‘reunión, asamblea convocada’

⁵⁸⁶ Donner, *El texto que interpreta al lector*, 65.

⁵⁸⁷ De la Serna, *O lugar da mulher*.

⁵⁸⁸ 1 Cor 12:13.

⁵⁸⁹ Schüssler, *En memoria de ella*.

algunas comunidades. Algunos ejemplos pueden ayudar a visualizar mejor esta afirmación.

3.2.2.6. *Priscila, Febe y Junia, un salto de la cultura a la fe*

Durante el inicio de la Iglesia, se reconocen a tres mujeres que colaboraron y fueron las directoras de las comunidades cristianas: Priscila⁵⁹⁰, Febe⁵⁹¹ y Junia⁵⁹². En el nuevo testamento se narran algunos de los pasajes que mencionan el involucramiento de Priscila con su esposo Aquila en la misión a partir de su acompañamiento a Pablo en el viaje hacia Éfeso⁵⁹³, donde anuncian el Evangelio de manera independiente⁵⁹⁴.

Fue esta pareja la que instruye al judío Apolo para que dominara las Escrituras y pudiese hablar con elocuencia sobre el Evangelio del Señor⁵⁹⁵. Luego de ese relato se cuenta cómo fundaron una comunidad cristiana en Roma, y enseñaron la palabra a sus pobladores, por lo que recibirían el agradecimiento de Pablo, quien, en la carta a la misma comunidad, propone:

Saludos a Prisca y Áquila, mis colaboradores en la obra de Cristo Jesús, que por salvarme la vida se jugaron la suya; no sólo yo les estoy agradecido, sino toda la Iglesia de los paganos. Saludos a la comunidad que se reúne en su casa⁵⁹⁶.

Por su parte, Febe constituyó la diaconisa de la Iglesia de Cencrea, esa responsabilidad consistía en ejercer como mensajera entre las comunidades cristianas de este territorio. Su trabajo fue tan extensivo que no solo se limitó a la región de Roma, sino que propició la extensión del evangelio hasta España⁵⁹⁷. A su labor se referiría Pablo con justicia al decir:

Les recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la Iglesia de Cencreas, para que la reciban, en atención al Señor, como merece una persona consagrada, ayudándola en todo lo que necesite de ustedes. Ella ha protegido a muchos, empezando por mí⁵⁹⁸.

Por último, es importante mencionar a Junia (o Julia en escritos más antiguos), quien junto con Andrónico constituye otros de los paisanos de Pablo que se involucran en la misión. Esta pareja también sufrió las consecuencias de humillación y discriminación por defender la fe en Cristo. Muchas dudas se han vertido acerca de si Junia constituye un nombre de varón o de mujer, por la contradicción que existe en

⁵⁹⁰ 1 Co. 16:19; Rom. 16:3-5.

⁵⁹¹ Rom 16:1-2.

⁵⁹² Rom 16:7.

⁵⁹³ Hch. 18:18-19.

⁵⁹⁴ Vivas, *La misión de las mujeres*.

⁵⁹⁵ Hch. 18:24-26.

⁵⁹⁶ Rom. 16:3-5a.

⁵⁹⁷ Rom. 15:22-24.

⁵⁹⁸ Rom. 16:1-2.

relación a que las mujeres pudiesen ser calificadas como apóstoles. No obstante las investigaciones dan cuenta de que efectivamente Junia es mujer y se considera entre los mejores apóstoles. Pablo precisamente denominaría a esta pareja como “que llegaron a Cristo antes que yo”⁵⁹⁹. De acuerdo con Mercedes Navarro⁶⁰⁰, estos dos evangelizadores figuraban dentro del grupo de apóstoles mayor que el de los Doce⁶⁰¹.

3.3. La mujer como lugar teológico

Se presenta un desafío, reconocer que cada ser humano es una manifestación del Amor de Dios, cada ser humano podría ser llamado un lugar en el que Dios manifiesta su presencia y su actuar. Pero, esta categoría, la Iglesia la utilizó, desde la propuesta del Fray Melchor Cano, para privilegiar cuatro lugares en los que de un modo mucho más sistemático y oficial el Señor se ha revelado de un modo inequívoco: La Sagrada Escritura, el Magisterio, la tradición apostólica y las razones teológicas.

Con el tiempo se ha diversificado este criterio, y se lo ha llamado también lugar hermenéutico, pero que a su vez es un lenguaje que se relaciona muy íntimamente. En todo caso, la idea fuerte es que el ser humano es un lugar teológico porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; porque hemos sido salvados por la Sangre de Cristo, porque tiene la asistencia del Espíritu Santo.

Por lo que, tomar un parámetro teológico abierto desde la Teología Latinoamericana en el pobre como “lugar teológico”⁶⁰², para aplicarlo también a la mujer, ha sido empleado con gran recurrencia por la teología, con el objetivo de expresar las formas en las que Dios continúa revelándose.

La mujer, como lo hemos trabajado en esta investigación, y entre esos otros lugares reconocidos por la teología, es ese lugar por medio del cual el Señor ha querido revelarse y enviar el mensaje divino, a través de la historia del Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y la mirada de Jesús con una originalidad propia. Con esa mirada eterna y de Fe se debe reconocer a la mujer como expresión viva y actuante, mediadora del Amor de Dios. En esa realidad vivida y compartida, y en este camino recorrido de la mano de la

⁵⁹⁹ Rom. 16:7

⁶⁰⁰ Mercedes Navarro, “Jesús y su Sombra. El mal, las sombras, lo desconocido y amenazante”. En *El Evangelio De Marcos*. (Editorial Verbo divino, 2017).

⁶⁰¹ 1 Co. 15:7.

⁶⁰² Otro de los “lugares teológicos” (lugares en los que se revela Dios en la vida), al cual se ha hecho referencia en esta investigación es el Magisterio de la Iglesia. La clave de la enseñanza de las escrituras es la Comunión. Cualquiera que quebrante el mandato de la Comunión con la Iglesia de Cristo, rompe la Comunión con el mismo Cristo. Sobre este tema se puede consultar varios textos del autor Jon Sobrino, *Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como intellectus amoris; El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*”; *Hacer teología en nuestro tiempo y en nuestro lugar*”, y *Lo fundamental de la teología de la liberación*.

mujer en la historia de la salvación, en esta larga historia de la humanidad y de la Iglesia, su presencia se ha posicionado como una luz que inspira caminos nuevos en la fe.

Para que se dé una efectiva lectura de la Escritura, con el deseo de ver a la mujer como lugar teológico, la fe apostólica debe regir la interpretación del teólogo, aunque algunos autores opinan sobre la perspectiva del carácter subjetivo de la fe. Esto es precisamente uno de los problemas que enfrenta la teología feminista, de manera que resulta importante observar los textos de la Biblia con mayor objetividad, para lograr una interpretación abierta a los signos de los tiempos.

Sobre el tema, Elizabeth Johnson⁶⁰³ ha dicho:

El símbolo trinitario significa comunidad de iguales (...) Apunta a modelos de diferenciación que no son jerárquicos, y a formas de relación que no implican dominio. Moldea el ideal, reflejado en tantos estudios sobre el modo de ser de las mujeres en el mundo, de un vínculo relacional que permite el crecimiento de las personas como sujetos genuinos de la historia, en y a través de la matriz comunitaria, y el florecimiento de la comunidad en y a través de la praxis de sus miembros.

Esta conclusión de la autora no certifica que la mujer, por su natural condición para emanar almas buenas y proteger al otro, tengan una condición superior a la del varón; la formación y la posibilidad innata que tiene de “hacerse espacio” para el otro, resulta como una discípula que acoge más fielmente las orientaciones de la Sagrada Escritura para construir la comunidad, se pone en apertura a los valores espirituales. Y he aquí la condición principal para participar en la vida divina⁶⁰⁴. Esta apertura la convierte en un espacio favorable a la acción de Dios y deviene lugar teológico, pues en ella se puede encontrar el reflejo de Dios, como en otros seres humanos que crean esta apertura a la acción divina.

Al decir de Anneliese Meis⁶⁰⁵, la vocación femenina puede relacionarse directamente con el Espíritu Santo, quien representa el proveedor de vida y amor, ambos elementos que simbólicamente y tradicionalmente han sido vinculados a lo femenino. Ello demuestra la importancia del papel de la mujer dentro de la Iglesia, como un ente que permite traslucir a Dios dentro de su pueblo. Así como el hijo de Dios nació del cuerpo de la mujer, así también la gracia y la voluntad divina se hace fértil en ella.

Esta idea de destino natural de la mujer, al ser superada por el concepto de lo trinitario, permite consentir que la mujer vive para aspectos muchos más diversos, con una visión mucho más amplia que lo de la fecundación, si bien esta la habilita a tener una mirada integral, que lo puede llevar a los otros escenarios de la vida, a la comunidad, a la pastoral, a las relaciones humanas. Pero cuando esta consistencia humana está

⁶⁰³ Elizabeth Johnson, *La que es: El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. (Barcelona: Editorial Herder, 2002), 280.

⁶⁰⁴ Anneliese Meis. “La cuestión de la especificidad de la mujer en Edith Stein” (1891-1842)”. *Teología y Vida* 50, No.4. (2009).

⁶⁰⁵ Meis, *La cuestión de la especificidad*.

condicionada u opacada se pierde todo ese potencial que ellas podrían ofrecer al mundo a la Iglesia, a las relaciones de crecimiento humano y humanizador.

Si en la época antigua la honra de la mujer dependía de su afiliación con un varón, la teología feminista es capaz de demostrar que gran parte de lo que puede ser el varón depende del apoyo y la colaboración que emana de las mujeres. Esto ayuda a comprender la importancia de la reciprocidad que deben mantener varones y mujeres, sin que ninguno sea propiedad del otro, sino que en el camino a la plenitud solo se alcanza juntos, en alianza con el otro.

Finalmente, “hay que entender a la mujer como símbolo de la Iglesia”⁶⁰⁶, expresa Edith Stein. Y esta aseveración se certifica desde la propia época antigua, en la que las mujeres manifestaron su fe inquebrantable en la llegada del Mesías; con posterioridad, al aparecer este, no negó nunca la palabra de Dios expresada en Jesús; se convirtió en testigo de sus milagros, en discípula de sus enseñanzas. La mujer se convirtió incluso en llanto por la muerte del Hijo, en espera de su resurrección, en vocera de su revelación.

Al estudiar este fenómeno, Elsa Támez entiende que “la realidad patriarcal crea un desfase entre el discurso teológico universal y las prácticas que excluyen a las mujeres”⁶⁰⁷. Cuando se valoran los discursos de los Papas y Obispos, públicamente se avala la idea de que la mujer y varón han sido creados a imagen de Dios; al mismo tiempo y muchas veces sutilmente se acentúa la diferencia con argumentos que niegan lo afirmado. lo cual prescribe condiciones para la desigualdad. Comenzando por el hecho de que el mismo Jesús no dio cabida a la mujer en el grupo de los Apóstoles, así se inhabilita la posibilidad de que la mujer asuma puestos de responsabilidad dentro de la Iglesia. Expresa Elsa Támez:

Si la imagen preponderante de Dios es la de varón y padre, es porque la sociedad se fundamenta y gira alrededor de este eje patriarcal. Los discursos sobre Dios se expresan con lenguaje humano y el lenguaje lleva las marcas culturales de quien los expresa. Las imágenes de Dios generalmente reflejan la vivencia de quienes las evocan. Así, pues, el problema no radica necesariamente en las imágenes de Dios sino porque la mayoría de las imágenes llevan a reforzar el poder y el control de unos sobre otros. Dios como padre, juez, jefe, rey de reyes y señor de señores, vigorizan el comportamiento de poder y de control de unos sobre otros⁶⁰⁸.

Así como los textos bíblicos resultan malinterpretados y mal entendidos, la realidad se traspasa o incide en el orden cultural, y socialmente se legitima una relación desigual

⁶⁰⁶ Rafael García. “¿Por qué es importante la mujer para la Iglesia? El rol de la mujer en la Iglesia y su importancia para la fe cristiana a partir de la obra de Edith Stein”. (Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016), 112.

⁶⁰⁷ Támez, Elsa. “Religión, Género y Violencia”. *Agenda Latinoamericana* (2011): 4, <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=728>

⁶⁰⁸ Elsa Támez. “El pecado estructural del patriarcalismo muestra una maquinaria social enferma”. Última modificación el 11 de abril de 2011, 1, <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2011/01/17/elsa-tamez-%E2%80%99Cel-pecado-estructural-del-patriarcalismo-muestra-una-maquinaria-social-enferma%E2%80%99D-2/>.

entre varones y mujeres, por lo cual estas asumen un papel secundario, de colaboración, de apoyo. La idea socialmente aceptada es la superioridad de los varones y la inferioridad de las mujeres, de manera que resulta recurrente que los varones se crean con el derecho de violentar los derechos de las mujeres, y que estas mismas se conformen con su realidad y no sean conscientes de la discriminación que les suprime sus posibilidades.

También la educación juega un importante papel para deconstruir el modelo religioso patriarcal, y en ese sentido la hermenéutica Bíblica desde la perspectiva femenina puede significar la extensión de la voz de las mujeres que tienen limitados sus derechos y capacidades, que las excluye y discrimina, que las hace inferiores. Para Gebara, a esta crítica de la Biblia debe sumarse la defensa de lo femenino motivada por la propia asamblea de mujeres creyentes, en sus visitas a la Iglesia y dentro del escenario doméstico.

Aquí se suma otro aspecto importante, la necesidad de sumar más hombres a la lucha del movimiento feminista, ya sean sacerdotes o teólogos, entendiendo que, muchos varones tienen una línea liberadora y se involucran en las campañas vinculadas a la defensa de los derechos de los pobres y marginados, con mayor razón lo están haciendo en la defensa de los derechos y dignidad de la mujer⁶⁰⁹.

Al respecto, Elsa Támez⁶¹⁰ encuentra sentido en la necesidad de estudiar a las masculinidades, pues, según la autora, si se pretende lograr la equidad que aún no acontece en todos los ámbitos de la vida de la mujer, resulta necesario deconstruir la masculinidad, pues resulta una falsa identidad promovida por la propia sociedad. De esto se entiende que si los varones asumen una identidad no fabricada podrían también asumir otra visión de lo que se supone ser “mujer”:

La lucha contra las mujeres golpeadas, abusadas y asesinadas debería ser hecha por hombres y mujeres (...) Se trata de un “buen vivir” en armonía, una relación equilibrada donde nadie se superpone a nadie, ni entre los seres humanos de distintos géneros, ni entre seres humanos y la naturaleza⁶¹¹.

Los procesos que se promueve al interior de la Iglesia para continuar la obra evangelizadora se convierten en un espejo para el ámbito público en la cual esta se desarrolla, y viceversa. En la medida en que las mujeres se las respete en sus carismas y aportes, y que participen activamente en espacios religiosos y sociales, se reducirá la promoción de las ideas que la conciben como seres inferiores por ser mujeres, se irán eliminando los prejuicios que limitan sus capacidades y habilidades intelectuales y físicos; así como las manifestaciones de violencia física o espiritual.

La activa participación de la mujer en todos los sectores constituye, asimismo, una denuncia a la discriminación que soportan. Varones y mujeres, tal y como fueron creados

⁶⁰⁹ C. Arranz, *La mujer en la Iglesia*.

⁶¹⁰ E. Támez, *Religión, Género y Violencia*.

⁶¹¹ E. Támez, *Religión, Género y Violencia*, 1.

por Dios a su imagen y semejanza, tienen la tarea encomendada de regir el mundo, no a partir de sus diferencias, no con diferente estatus, sino a través de distintos roles que le son inherentes y que facilitan la vida cooperativa. Que haga posible que el mundo esté presente la lectura creyente de la historia, en la que se siga visibilizando la Obra de Dios en el mundo desde los Lugares Teológicos que están presentes para el crecimiento de la Iglesia y del mundo.

3.4. Conclusiones del capítulo

La Iglesia Católica hoy, está procesando el desafío de la realización de una hermenéutica feminista. En efecto, en las comunidades y espacios grupales una fuerza mayúscula se está tejiendo entre varones y mujeres por lograr un reconocimiento de sus derechos que van en la línea de una relación y tratamiento equitativo entre ambos géneros, que no se complace con un vínculo desigual, de dominación, y que prefieren el respeto a la alteridad.

Se trabaja en reorientar el sistema e ideología patriarcal, que comienza por corregir el paradigma inferioridad superioridad, para enraizar y hacer crecer la idea de igualdad, en el que la comunidad crece, junto también al reconocimiento de los diferentes carismas, los cuales se ponen al servicio de los demás, especialmente para corregir esas brechas que se mantienen por varios imaginarios contrarios, como el de judío o griego, esclavo o libre, rico y pobre, varón y mujer, el centro y la periferia, no con distintos estatus excluyentes el uno del otro, ya que todos somos uno en Cristo.

La breve aproximación a la teología bíblica feminista que se ha presentado se basa en la idea de que la imagen de Dios está vista en varón y mujer, y no solamente en el género masculino, como ha trascendido tradicionalmente. A partir de este principio de comunión es que deben defenderse el estatus igualitario entre ambos géneros, interpretar su rol dentro de la vida y la misión evangelizadora encomendada por Jesús y que constituye un desafío para todos sus seguidores.

Jesús, durante su existencia, rompió los paradigmas culturales, tratando con respeto a cada una de las mujeres con las cuales compartió. En su labor evangelizadora, fue capaz de reorientar aquellas trampas y provocaciones que tenían por objetivo humillar y mutilar a las mujeres con base a motivos culturales y tradicionales. Él perdonó a las pecadoras, se dejó cuidar y amar por las mujeres; de manera que se convirtieron en discípulas de sus enseñanzas, testigos de su muerte y resurrección, voceras de su resurrección, pertenecieron al grupo evangelizador. No puede existir sospecha que tanto mujeres como varones tienen para él, igual lugar e importancia, un reconocimiento de su dignidad, que ahora lo diríamos: reconocimiento de sus derechos.

Por su parte San Pablo no encuentra motivos para excluir a las mujeres, antes bien valora su presencia en las primeras comunidades, así que las involucró e incluso les dejó asumir roles de dirección en la Iglesia primitiva. Pese a esto, cuando la Iglesia adoptó un modelo jerárquico, la mujer pasa a tomar un papel secundario dentro de la actividad y representación eclesial.

En cambio, la hermenéutica feminista y de la liberación considera a la mujer como un ser capaz de asumir y promover el encargo evangelizador, en respuesta a sus carismas propios y, como todos quienes acogen del desafío ´propuesto por Jesús, hacerse parte imprescindible en la realización de “el otro”. Se puede hacer una analogía entre esa condición física y su espiritualidad, con un Dios que se da incondicionalmente, sin perderse ese propósito de construir su familia, la Iglesia y el Reino desde los diferentes lugares teológicos en los que se revela.

El método de la interpretación hermenéutica por la cual apuesta la teología feminista y que tiene grandes representantes dentro del continente latinoamericano, ha permitido transformar la concepción que tradicionalmente ofrece la Biblia a la identidad y rol de la mujer dentro de una sociedad. La multiplicidad de perspectivas mediante las cuales se relee el texto bíblico genera la oportunidad de una interpretación multicultural que nos revela también la diversidad de mujeres a las que se refieren simbólicamente en el texto, y que tienen espejos dentro de la sociedad actual.

Los distintos métodos empleados, como alegan las precursoras de la metodología hermenéutica permiten reconstruir la teología, identificando el marco de la cultura patriarcal y las interpretaciones hechas desde presupuestos androcéntricos. Asimismo, también se reconstruye el cristianismo desde una postura que iguala a las mujeres y a los hombres en su acercamiento a Jesús, pues para este, las mujeres también tenían su lugar como discípulas.

La hermenéutica analizada aquí permite visibilizar la posibilidad de que nuevamente, tal y como ocurría en la época antigua, la mujer vuelva a gozar de las mismas responsabilidades en las comunidades cristianas de base, en las cuales ejercieron como apóstoles, profetisas, diáconos, dirigentes de comunidades, llevaban a cabo funciones litúrgicas. El análisis del género como una construcción social y no como herencia natural, manifiesta que tanto el hombre como la mujer puede asumir responsabilidades para las cuales se encuentre preparados.

Entonces, la hermenéutica teológica feminista ayuda a contemplar a la mujer como lugar teológico, con iguales oportunidades y capacidades que los hombres, y que finalmente, puede reclamar mayor autoridad y visibilidad dentro del Ministerio de la Iglesia.

Conclusiones generales

Luego de este recorrido por los derechos humanos conquistados por las mujeres, el avance y las consideraciones hechas desde la historia, el aporte del magisterio eclesial y la lectura teológica y hermenéutica de algunos textos de la Sagrada Escritura que hacen referencia a ella, se estructura un aporte para la teología fundamental que aborda los desafíos de los signos de los tiempos.

Esta investigación permitió evidenciar los entornos en los que vive la mujer que la excluyen y que aún están presente en el modelo patriarcal, un modelo tan arraigado y que se ha venido buscando tomar conciencia y corregir en los diferentes escenarios de la sociedad y de la Iglesia, trabajo abnegado que ha contribuido a consolidar y fortalecer la práctica de los derechos de la mujer. Se recurrió a bibliografía para fundamentar y evidenciar el problema presente a lo largo de la historia. Lo que se encontró y se presenta en este trabajo permite hacer una lectura de esta realidad desde el aporte teológico.

Desde una mirada histórica, se concluye que ya en el tiempo se buscó advertir esta realidad tan antigua y tan actual a la vez. Si bien la humanidad ha avanzado hacia la consolidación de la defensa de sus derechos, aún existen culturas predominantemente patriarcales, herederas de un largo camino que se remonta a la Antigüedad, y que colocan a la mujer en un espacio secundario, tanto en el ámbito privado como en el público. A través de los siglos se ha mantenido esta situación de desigualdad en los derechos de hombres y mujeres, motivada por la reproducción incesante de una cultura androcéntrica, que constantemente categoriza y cosifica la vida de las mujeres.

La recopilación bibliográfica y documentos sobre los derechos humanos es abundante, por lo que se buscó hacer una presentación panorámica, no sin la seriedad que amerita este desafío académico, para lograr evidenciar figuras y movimientos que comenzaron a evidenciar el problema y contribuir a encontrar caminos de transformación, como es el caso del movimiento sufragista, que es recordado como el iniciador y que da impulso a estos procesos, y dio paso a la conformación de nuevos enfoques, tendencias y grupos feministas. Lo común de todas estas corrientes, de acuerdo con lo que se deduce en este estudio, es el surgimiento y desarrollo de una progresiva toma de conciencia por parte de las mujeres como colectivo, teniendo como punto de partida la inicial conciencia de ser un grupo oprimido y dominado, lo cual fue el principal motivo de su movilización en busca de libertades y derechos.

La Declaración Universal de Derechos Humanos contempló garantías tanto para hombres como para mujeres, y gracias a este documento y a la expansión a nivel global de las demandas del movimiento feminista, otros instrumentos legislativos de nivel internacional han contemplado las necesidades específicas de las mujeres. Lo que facilitó su presencia en una inserción progresiva de ellas en el espacio público, su participación

en la producción, las artes e incluso en el ámbito militar, fue motivo para apreciar el rol que ahora ocupan en la sociedad.

Fruto de esos pasos importantes, se fueron abriendo caminos como las conferencias internacionales desarrolladas a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en Ciudad de México (1975), Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Beijing (1995) han conseguido contribuir a la promoción de los derechos de las mujeres en cada período. Otros tres sucesos consolidaron aún más el reconocimiento de los derechos elementales de la mujer a una vida segura y de paz, con garantías civiles, sociales y políticas: la Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer (ONU 1952), la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (1979) y la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer (ONU 1993).

También en Ecuador se logró ya en el gobierno de Eloy Alfaro y en este último tiempo la puesta en práctica de instrumentos legislativos e instituciones como las Comisarías de la Mujer y la Familia (CMF), y las organizaciones civiles que trabajan para mejorar la calidad de vida de las mujeres en función de sus derechos civiles, políticos y sociales, obteniendo los mejores resultados a partir de la primera década del siglo XXI: la aprobación de la Constitución de la República de Ecuador (2008), el Plan Nacional para la Erradicación de la Violencia contra la Niñez, Adolescencia y Mujeres (2007), los Planes Nacionales del Buen Vivir (diseñados por quinquenio), el Código Orgánico Integral Penal (2013) y, por último, la aprobación de la Ley de los Consejos de Igualdad.

En este desarrollo histórico, las mujeres lograron alcanzar una instancia en la que se encuentran representadas mundialmente, como es ONU Mujeres, que trabaja por la igualdad de género y la autonomía de las mujeres, colocando incluso este fenómeno como uno de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas.

En general estas ideas que surgen a raíz de las reivindicaciones y demandas feministas, al institucionalizarse se han ido convirtiendo en políticas públicas y en prácticas ciudadanas consecuentes con los derechos de la mujer. De modo que se proteja la vida y la calidad de vida de las mujeres; se acceda a los servicios básicos como la salud y la educación; desaparezcan los salarios diferenciados según el género; se reconozca el valor no solo de su presencia, sino de su carisma en espacios sociales y eclesiales; desaparezca el miedo en las calles; no se vulneren nuevamente los derechos de las mujeres por su raza, etnia, origen social, o estado migratorio.

En esta indagación se obtuvieron importantes aportes en la relación entre los derechos humanos y la voz del magisterio de la Iglesia. Por una parte, el magisterio se hace vocero de los derechos de la mujer en el ámbito social y político y, en ese sentido, fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, valora cada uno de los documentos y declaraciones diseñados para respaldar las demandas de las mujeres en el sector social y político.

El Concilio Vaticano II evidencia y reconoce la dignidad de la mujer. En efecto, la constitución pastoral *Gaudium et spes* expresa claramente: “La mujer, allí donde todavía

no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre”. De esta manera, la Iglesia va labrando el camino y se convierte en aliada de la lucha que se realiza por “una vida plena y libre”. El documento expresa directamente la visión de la dignidad de la mujer, al ser creada también a imagen y semejanza de Dios.

El magisterio eclesial también asume el diálogo en torno a la situación de la mujer, dentro y fuera de la Iglesia. Los escritos que surgieron durante el pontificado del Papa Juan Pablo II que la valoran son: *Familiaris consortio*, publicado en 1981; la encíclica *Laborem exercens*, del mismo año; la carta apostólica *Mulieris dignitatem*, escrita en 1988, y, por último, la *Carta a las mujeres*, de 1995. Estos documentos reflexionaron sobre el rol de la mujer, evidenciando su presencia social, pero limitaban su labor; sobre todo ante la posibilidad de insertarse en cargos de responsabilidad, y manteniendo como premisa que su principal labor está en el cuidado del hogar.

En el magisterio más contemporáneo, desarrollado por Benedicto XVI y Francisco, también se han dado ciertas oportunidades para expresar la importancia que tiene la mujer en el sostenimiento de la fe. Siendo ellas la mayoría que integran la Iglesia, y participan de la vivencia de los sacramentos y viven la fe, son quienes se implican en la labor evangelizadora dentro y fuera de sus hogares. El Papa Francisco ha dedicado un espacio para denunciar los actos de discriminación a los que son sometidas las mujeres, fundamentalmente las que viven en estado de pobreza.

Por supuesto, el magisterio de la Iglesia sigue valorando otras demandas de la mujer que involucran la extensión de la fe y que se relacionan con la activa participación de las mujeres dentro de la Iglesia; el modelo de Iglesia que se quiere construir; el respeto que merecen otros temas como el de su cuerpo, su sexualidad, las relaciones interpersonales; la libertad que pueden ejercer a la hora de expresarse en espacios decisorios.

Lastimosamente, todavía en muchos espacios de la Iglesia se continúa limitando la labor de la mujer, se le sigue tratando como un ser secundario, sin condiciones y oportunidades a las necesidades que tiene la evangelización. Por lo que se deduce que todavía falta camino por hacer para posicionar efectivamente los derechos de la mujer en el lugar que les corresponde.

Junto al Magisterio está también la teología y de modo específico la teología feminista latinoamericana que ha recorrido un camino y su aporte está en los testimonios compartidos para deconstruir el enfoque androcéntrico y transformar la visión con que se aprecia a las mujeres dentro de la Iglesia: fortalecer la sabiduría de las mujeres para participar, en igualdad de condiciones de género, en el sistema religioso; establecer nuevas formas de relaciones, lenguajes, símbolos, imágenes y contenidos que hagan justicia al carácter humano de las mujeres; demandar el reconocimiento de la dignidad de la mujer en todos los sectores en los cuales participa.

El espacio académico y la reflexión teológica han sido los mejores caminos para evidenciar la situación asimétrica en la cual se encuentran. En un inicio la teología de la mujer, desde el enfoque androcéntrico de quienes escriben —sacerdotes y líderes

eclesiales— dieron un primer paso que abrió la discusión sobre la mujer, fundamentada en la idea de igual dignidad del hombre y la mujer; sin embargo, permaneció el modelo vigente, colocando a la mujer en los mismos roles secundarios de los tiempos en que le precedieron.

Una contribución importante para el avance del reconocimiento de los derechos de la mujer lo encontramos en el aporte de la teología feminista, que toma la voz en esta transformación de la perspectiva que, sobre la mujer, llama a las naciones, desde diferentes escenarios, a hacer camino, a esforzarse más por preservar la vida y dignidad de las mujeres, lo cual constituye un aporte dentro de las acciones logradas hasta el momento, teniendo en cuenta la influencia que ejerce una voz diferente en la vida de las sociedades con una acentuación patriarcal.

Esta teología asumida fundamentalmente por mujeres toma conciencia y reflexiona, mediante diversas narrativas, sobre las vivencias de las mujeres, y ejercen una fuerte crítica al sistema patriarcal que irrumpe en todos los ámbitos de la vida femenina y restringe sus libertades. Las teólogas, desde los espacios que se le han abierto, denuncian los prejuicios y estereotipos que mantienen la culpabilidad y la idea de la inferioridad femenina, para optar por un cambio y reivindicación de todas esas formas de subvaloración. La teología feminista, que también mira los acontecimientos como signos del tiempo de Dios, ha sido tratada con recelo, pero sus aportes y reflexiones han logrado que se la reconozca como una presencia de reflexión teológica.

Aparece, entonces, con nuevas ideas y estrategias metodológicas propias que le permiten desarrollar con madurez una reconstrucción histórico-crítica de todo el proceso. Continúan basándose en sus vivencias de fe para demostrar cómo el sistema solo ha generado cambios menores para las mujeres, y se continúa reproduciendo una sociedad en la que se perviven esquemas androcéntricos.

La teología feminista abre espacios para que hombres y mujeres dialoguen académicamente, sobre la experiencia de fe de las mujeres, que fue excluida durante las interpretaciones realizadas de los textos sagrados y los discursos del magisterio. De manera que recurre a la hermenéutica bíblica con perspectiva de mujer como método para demostrar la labor y presencia destacada de las mujeres en la historia bíblica —como Débora, salvadora de su pueblo—, y en el Nuevo Testamento la percepción de que solo una mujer valiente acoge la necesidad y urgencia de engendrar al Hijo de Dios.

La intención de dar a conocer los testimonios de Débora, Ana, Ester, Ruth y Judit, de las hermanas Marta y María, de la madre de Jesús, de la adúltera, de la enferma, de la prostituta, de María Magdalena, es señalar la presencia de la mujer en los textos bíblicos, lo cual establece el inicio de una percepción dinámica de la presencia iluminante de la mujer en la vida cristiana que se mantuvo ignorada por mucho tiempo y que se constituyeron en una valiosa presencia para esos momentos que les tocó compartir.

En este trabajo busqué aproximar a la reflexión teológica el camino realizado por las mujeres en una apertura al misterio de Dios y sus luchas en alcanzar sus derechos, se

apoya en los testimonios que evidencian el lazo de respeto y misericordia que unió a Jesús a las mujeres en cada uno de sus encuentros; ellas se consideran también discípulas, pues participaron en su acción misionera en los primeros tiempos del cristianismo, y resulta, por lo tanto, un lugar teológico donde se revelan los deseos de Dios para la humanidad.

La teología feminista latinoamericana posee las herramientas y testimonios suficientes para deconstruir el enfoque androcéntrico y transformar la visión con que se aprecia a las mujeres dentro de la Iglesia: fortalecer la sabiduría de las mujeres para participar, en igualdad de condiciones de género, en el sistema religioso; establecer nuevas formas de relaciones, lenguajes, símbolos, imágenes y contenidos que hagan justicia al carácter humano de las mujeres; demandar el reconocimiento de la dignidad de la mujer en todos los sectores en los cuales participa. Este proceso culmina con el establecimiento de lazos entre hombres y mujeres que conduzcan hacia una acción evangelizadora conjunta y, finalmente, hacia la salvación.

En ese sentido, la teología feminista latinoamericana es merecedora del reconocimiento internacional, en tanto el contexto que la circunda ha permitido encontrar mayores fundamentos para dar a conocer elementos del mensaje bíblico hasta ahora no valorados. Las exponentes latinoamericanas encontraron la manera de realizar una interpretación hermenéutica donde el texto bíblico se vuelve un aliado de las luchas femeninas con el que todas las mujeres pueden identificarse independientemente de su situación, creencia, nación; y generando la solidaridad necesaria para la conformación de colectivos e intercambios productivos en este sentido.

Para ello, las teólogas incorporan en sus trabajos la realidad de las mujeres a la investigación científica, invierten su tiempo en socializar el conocimiento como única manera de detener los procesos derivados de las interpretaciones androcéntricas de los textos bíblicos y, por último, deconstruyen los mitos que se ciernen sobre ellas a partir de una lectura objetiva, y racional de la Sagrada Escritura. Entienden que la reflexión teológica debe estar acompañada de los métodos de las ciencias sociales.

Así, la novedad de esta investigación se da en compartir este aporte académico que permita a los centros educativos, a las comunidades y movimientos religiosos apreciar los progresos realizados en torno a los derechos de la mujer, pues estos han avanzado significativamente en la sociedad; sin embargo, hay escenarios sociales que pareciera que siguen rígidos en sus posiciones y necesitan todavía acoger y educar a sus miembros para integrar en sus preocupaciones los avances realizados.

Esta es también una realidad en la Iglesia, y todavía más, ya que no valorarlas es no acoger el don de Dios dado al mundo y a la Iglesia a través de su presencia, que si bien, como hemos expresado, en la sociedad el reconocimiento de los derechos humanos ha avanzado significativamente y desde los cuales ha dado un salto cualitativo en reconocerlas, de la misma manera en la Iglesia la presencia de la mujer tiene una mirada que desde el aporte del magisterio, de la teología y el valioso aporte de la teología feminista ha descubierto, falta hacer camino en varias instancias de la Iglesia y también

“oficialmente” que se la reconozca como el lugar teológico que ha tenido y tiene en este camino recorrido, pues en el encuentro de la mujer con Dios, el Señor le ha dado su lugar y presencia para la humanidad y la Iglesia. Desde luego, la iglesia oficialmente apoya la dignidad y promoción de la mujer, pero, en la práctica, aún no la ha promovido en todos los campos al interior de ella y hay resistencia reconocerla plenamente los derechos que en la sociedad civil ya han alcanzado, ante lo cual sigue esperando voces que le permitan reconocer su presencia como ese don dado como signo de comunión al interior y fuera de la Iglesia.

En pocas palabras, contribuye a quebrar los paradigmas que no la consideran como tal. Por lo que se hace necesario defender y promover el diálogo abierto que debe existir al interior de la Iglesia. Así pues, la Iglesia oficialmente debe trabajar más sobre la postura patriarcal, androcéntrica y unilateral vigente, para dar lugar al reconocimiento de la dignidad de la mujer, concedora ya del papel que ha de desempeñar y los derechos que ha de ejercer en la Iglesia, y fuera de ella.

Otro desafío que tiene este caminar es seguir visibilizando la injusticia y el sufrimiento de las mujeres pobres, marginadas, violentadas y discriminadas, que es otro frente de la Iglesia, de la teología y de la teología feminista, que comienza, a través de encuentros locales, regionales o internacionales, y su intervención en los medios de comunicación, para mostrar el problema y abrir posibles soluciones para la situación femenina, hacia adentro y hacia afuera de la Iglesia. Si bien algunas de sus representantes se resisten a la participación de la Iglesia, en este sentido; otras aseguran que su involucramiento es la única manera de cambiar las estructuras de opresión que se modulan en las sociedades patriarcales, y es desde este ámbito donde se pueden desarrollar propuestas que contribuyan al involucramiento de las mujeres.

Así diríamos que la noción de derechos humanos y la dignidad de la mujer puede continuar ampliándose y modificándose en la medida en que en la vida de los hombres y mujeres surjan nuevas necesidades desde sus contextos particulares. Algunos autores consideran su vigencia y actualidad como el signo de nuestro tiempo que debe actualizarse permanentemente; los seres humanos son conscientes de los derechos humanos que merecen, y en particular las mujeres, mediante las grandes olas de movimientos sociales desde la época antigua hasta la actualidad, han sido protagonistas de sus propias demandas y sus reconocimientos; que la ética, la moral, la espiritualidad y la fe han sido testigos de esta evolución de sus derechos.

A pesar de todo esto, en la actualidad continúa esta paradoja, el derecho del Estado, el derecho de las empresas, el derecho de los que nacen con privilegios económicos y políticos, el derecho de los que tienen el poder prevalece sobre los derechos populares. Comunidades y grupos vulnerables, como el de la mujer, se sienten amenazados, aun cuando se establecen leyes que los reconocen; sin embargo, es en la práctica donde realmente deben fortalecerse y vivirse los derechos humanos, ayudados por los documentos, conferencias y declaraciones que amplían este horizonte.

Por eso, en la medida en que observamos estos fenómenos e indagamos sus causas y el origen de la opresión, seremos capaces de identificar con rapidez los actos de discriminación, desigualdad, restricción de oportunidades y peligros para la vida. Esto es, precisamente, lo que ha otorgado la lectura teológica de la historia de los derechos humanos para la identificación de los factores de opresión, vulnerabilidad y discriminación de las mujeres por edad, raza, clase social, nivel académico o estado migratorio.

El compromiso de la teología ha estado, no solo en escudriñar los factores causales de la discriminación y la marginalidad, sino en visibilizar y socializar estos fenómenos para demandar un cambio de la sociedad patriarcal y capitalista por el de una sociedad con alternativas y oportunidades igualitarias y justas para todos.

En este sentido, la mujer puede catalogarse como una de las figuras o grupos sociales con mayor resistencia ante la opresión. Basándose en la multidisciplinariedad de las ciencias sociales, como la antropología y las ciencias sociales, se han podido observar de cerca las vulnerabilidades internas y externas y, a partir de ahí, se ha encaminado la lucha femenina por la dignidad y los derechos que demandan; lucha que aún no termina, sino que se establece en cada nuevo frente en el que sus garantías para vivir libre, en paz y dignamente son puestas en riesgo. Por lo que estos elementos contribuyen a valorar el reconocimiento de los derechos humanos, pues en la Iglesia se la deba posicionar como hija de Dios.

En la actualidad no es posible hablar de una lucha feminista, sino de múltiples luchas que se extienden de acuerdo con las necesidades y aspiraciones de las mujeres en los distintos contextos en los que se encuentran.

Por último, hay largo camino que recorrer y que la sociedad entiende que es importante seguir logrando cambios en las altas instancias, para utilizar ese poder de influencia de las instituciones en la reproducción de un pensamiento inclusivo en cada uno de los ámbitos de participación que tiene la mujer. De esto se trata el movimiento feminista, de una acción conjunta destinada a transformar la sociedad para establecer un régimen en que se valore y se dignifique la vida de la mujer en igualdad de oportunidades con los hombres.

Recomendaciones

Tras arribar a estas conclusiones, resulta importante establecer recomendaciones basadas en tres ámbitos: el académico, el teológico y el social.

En primer lugar, los aportes que desde la perspectiva teórico-metodológica contiene esta investigación deben apreciarse en futuros estudios, que combinen el tratamiento del tema histórico, teológico y social. La capacidad de entrelazar hechos históricos con las narrativas de los textos bíblicos y las interpretaciones de esos libros con una perspectiva social de la realidad es pertinente para quienes pretendan evaluar este fenómeno de manera integral, intentando que ninguno de los enfoques mediante los cuales puede apreciarse abandone de la visión personal del investigador.

Se recomienda explorar las herramientas metodológicas que ofrecen las ciencias sociales, puesto que la reflexión teológica no puede verse al margen de los avances del conocimiento sobre la cuestión social, sobre todo si se quiere rebasar el ámbito estrictamente cristiano, para aportar también a la resolución de problemas sociales que afectan la calidad de vida de los oprimidos, explotados y discriminados, como ha sido el caso de las mujeres.

En segundo lugar, resulta pertinente la socialización de los resultados de esta investigación, que ha tratado de generar un debate y de dar voz a todos los actores que tienen que ver con la situación de la mujer, tanto dentro de la Iglesia, como fuera de ella. Ha sido importante resaltar los logros de la reflexión teológica y también de los avances percibidos en cuanto a la práctica eclesial, para fomentar la garantía de los derechos humanos de las mujeres.

Sin embargo, el camino trazado no es suficiente: la Iglesia tiene pendiente lograr que su discurso y su magisterio expresen lo que realmente se hace en la práctica cotidiana. Se trata no solo de constituirse en vocera de los derechos humanos en el ámbito social, sino convertirse en marco y contexto de la práctica de esos derechos. Para ello es necesario la revocación del discurso prejuiciado y discriminatorio que sobrevive dentro de sus edificios, y respetar la dignidad de la mujer dándole participación e igualdad de oportunidades en la labor evangelizadora.

Desde el ámbito teológico, se debe animar el acceso de las mujeres a las facultades de teología. Si bien es cierto que las mujeres tienen un lugar destacado dentro de los debates de la teología feminista y dentro del movimiento del feminismo, también los conocimientos vividos desde sus profesiones pueden aportar a la demanda de sus derechos con mayor visión y fundamento. La era del conocimiento ha posibilitado que muchos de los cambios sociales a nivel comunitario, local y regional, puedan originarse desde las propuestas transformadas en investigaciones; y, en el magisterio eclesial, las dificultades para la mujer todavía requieren de una profunda intervención desde la teoría y la práctica.

Por último, desde el punto de vista social, el impacto que desea generar esta investigación va dirigido al establecimiento de un marco teológico a partir del cual se puedan fundamentar y fomentar instrumentos dentro de las políticas públicas, que no solo reconozcan los derechos de las mujeres sino que sirvan de aparato para la prevención de los actos que vulneran esos derechos; que se trabaje por la concientización de la importancia del respeto y la garantía de esos derechos, sobre todo en la comunidad masculina; que se oriente y se intervenga sobre las formas de dominación política, económica y social que se ejercen sobre las mujeres, haciéndolas partícipes del cambio o la sustitución de una sociedad patriarcal por una sociedad equitativa.

Las relaciones de dominio y poder de género, que tiene a la mujer como principal víctima, solo pueden convertirse en una relación igualitaria si las estructuras de la sociedad y de la Iglesia y las diversas ideologías que han contribuido a reproducir este estado androcéntrico y patriarcal entienden que ambos sexos se encuentran unidos en sus diferencias, que ninguno es inferior al otro, sino que pueden complementarse y participar de una vida de calidad, donde las libertades favorezcan el sostenimiento de la raza humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Yanet, Rosa María Zuñiga, y Mirtha Reyes. *Mujeres en la Biblia. Transgresión, resistencia y esperanza*. Quito: Editorial Tierra Nueva, 2000.
- Alarcón y Meléndez, Julio. *Un feminismo aceptable*. Madrid: Razón y Fe, 1908.
- Albertini, Pilar. *Semblanza de Simone de Beauvoir a 100 años de su nacimiento*. Campus Montecillo, 2008.
- Aleixandre, Dolores, y Magdalena Fontanals. *Cuando las mujeres se sienten creyentes y feminista*. Barcelona: HOAC, s.f.
- Altamirano, Gonzalo. *Los derechos humanos de cuarta generación. Un acercamiento*. Cesop, 2017.
- Álvarez, Silvina. «El feminismo radical.» En *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, de Elena Beltrán y Virginia Maquieira, 104 -114. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Amorós, Celia. «El punto de vista feminista como crítica.» En *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, de Carmen Bernabé. Estella: Verbo Divino, 1998.
- Amorós, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1985.
- Amorós, Celia, y Ana de Miguel. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva Ediciones, 2005.
- Aquino, María Pilar. *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Biblia y Fe, 1998.
- Aquino, Pilar, y Elsa Támez. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- Aristóteles. *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos, 1994.
- Arranz, Candelas. «La mujer en la Iglesia: ¿Hay esperanzas de que mejore la situación?» *Campus Dominicano*, España, 2000.
- Asamblea Legislativa. «Código Orgánico Integral Penal .» Quito, 2013.
- Asamblea Nacional. *Constitución de la República del Ecuador*. Quito, 2008.
- . *Constitución francesa de 1791*. Paris, 1789.
- . *Declaración de los Derechos del hombre y del Ciudadano*. Paris: Asamblea Nacional, 1789.
- . *Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV) 2013 – 2017*. Quito, 2013.
- . *Plan Nacional para la Erradicación de la Violencia contra la Niñez, Adolescencia y Mujeres*. Quito, 2007.

- Azcuy, Virginia R. «Exégesis y teología en la encrucijada. Teología feminista e interpretación feminista de la Biblia: una aproximación.» *Teología y Vida* LIII (2012): 163-192.
- Balaguer, María Luisa. *Mujer y Constitución. La construcción jurídica del género*. Valencia: Ediciones Cátedra, 2005.
- Bara, Sara. «Las beguinas y su 'Regla de los auténticos amantes'.» En *Mujeres, mística y política, Verbo Divino*, Ed. Sara Bara, 51-91. Estella, 2016.
- Barry, Kathleen. «Teoría del feminismo radical: política de la explotación sexual.» En *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva Ediciones, 2005.
- Beinert, Wolfgang. «El sacerdocio de la mujer ¿telón cerrado, cuestión abierta?» *Selecciones de teología* 35, n° 137 (1994).
- Beltrán, Elena. «Feminismo liberal.» En *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Eds. Elena Beltrán y Virginia Maquieira, 86-104. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Benedicto XVI: *La relación hombre – mujer*. 2008. <https://www.bioeticaweb.com/benedicto-xvi-la-relaciasn-hombre-mujer/>.
- . «Discurso a los Obispos del Ecuador en la Visita Ad Limina Apostolorum.» Quito, 2008. Última modificación el 8 de octubre de 2014. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_ad-limina-ecuador.html
- . «Discurso pronunciado a propósito del LX Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos.» 2008.
- . «Discurso pronunciado en el Congreso internacional Mujer y varón, la totalidad del humanum.» 2008. Última modificación el 23 de julio de 2010. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080209_donna-uomo.html
- . «Discurso pronunciado en el Reichstag. Berlín, 2011. Última modificación el 2 de abril de 2012. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html.
- . «Felicitaciones por la Navidad.» Roma, 2012. Última modificación el 2 de abril de 2012. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_augur-curia.html

- Biblia Versión Israelita Nazarena*. 326. New Jersey, 2019.
- Bird, Phyllis. *The Bible as the Church's Book*. Philadelphia: Westminster Press, 1982.
- Blázquez, Norma. *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Bloch, Evelyne. *Flora Tristán. La mujer Mesías*. Madrid: Ed. Maeva, 2001.
- Bolten, Virginia. *La Voz de la Mujer. Periódico Comunista-anárquico*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2018.
- Bonilla, Gloria. «La lucha de las mujeres en América Latina: Feminismo, ciudadanía y Derechos.» *Palabra*, n° 8 (2007).
- Bourgeault, Cynthia. *The Meaning of Mary Magdalene. Discovering the Woman at the Heart of Christianity*. Shambhala Publications, 2010.
- Bowles, Gloria, Renate Duelli-Klein, y Renate Klein, *Theories of women's studies*. Routledge, 1983.
- Bruggraf, Jutta. *Hacia un nuevo feminismo para el siglo XXI*. San José: Editorial Promesa, 2001.
- Butler, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Butt, Kyle. «El enfoque bíblico en cuanto a las mujeres.» *Razón & Revelación* 1, n° 1 (2011).
- Cady Stanton, Elizabeth. *Declaration of Sentiments and Resolutions of Seneca Falls* (1ra ed). 1848.
- . *The Woman's Bible*. New York: European Publishing Company, 1895.
- Calduch-Benages, Nuria. «Marta, una vera discepola di Gesù.» Última modificación el 25 de febrero de 2008. <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:8JOcBtWINy0J:www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/bibbia/italiano/marta-una-vera-discepola-di-gesu.pdf+&cd=11&hl=es&ct=clnk&gl=mx>.
- Camacho, Daniel. «El concepto de derechos humanos. El dilema del carácter de los derechos humanos.» *Revista de Ciencias Sociales* 2, n° 152 (2016).
- Camacho, Gloria. *La violencia de género contra las mujeres en el Ecuador*. Quito: Consejo Nacional para la Igualdad de Género, 2014.
- Cardoso, Nancy. «Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación.» *RIBLA*, n° 25 (1996).
- Carlos I. *Petition of Rights* (1ra ed). Inglaterra, 1628.
- Castilla, Blanca. «Mujer y teología: la cuestión de la imagen de Dios.» *Arbor* 192, n° 778 (2016).

- . «La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis.» En *Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia*. Madrid: Rialp, 1996.
- . «Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI.» En *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Eds. Angela Aparisi y Jesus Ballesteros, 24. Pamplona: Eunsa, 2002.
- . «Mujer y teología: la cuestión de la imagen de Dios.» *Arbor*, nº 192 (2016).
- Cazés, Daniel. «Obras feministas de Francois Poulain de la Barre.» En *Estudio preliminar*, Comps. Daniel Cazés y María Haydeé García. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM, 2007.
- CEE. «Asamblea General.» Quito: CEE, 2015.
- . «Asamblea General de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.» Quito: CEE, 2015.
- . «Comunicado de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.» Última modificación el 22 de Noviembre de 2017. <https://conferenciaepiscopal.ec/es/comunicados-y-boletines/763-comunicado>.
- . «Estatutos de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.» Quito: CEE, 2018.
- CELAM. «Documento de Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.» Aparecida: CELAM, 2007.
- . «Documento de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín.» Medellín: CELAM, 1968.
- . «Documento de Puebla. III Conferencia Episcopal Latinoamericana.» Puebla: CELAM, 1979.
- Cienfuegos, David. *Historia de los Derechos Humanos. Apuntes y textos históricos*. Guerrero: Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero, 2005.
- CIM. «Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la mujer.» CIM, 1994. Última modificación el 2 de julio de 2020. https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/programas/mujer/Material_difusion/convencion_BelemdoPara.pdf
- . «Tratado sobre Nacionalidad de la Mujer.» *Séptima Conferencia Internacional Americana Montevideo*, CIM, 1933. Última modificación el 2 de julio de 2020. <http://www.oas.org/es/cim/docs/CNW%5BSP%5D.pdf>
- Coalición Nacional de Mujeres para la Elaboración del Informe Sombra al Comité de la CEDAW. *Informe Sombra*. ONU, 2014.
- Codina, Víctor. «Hace 50 años hubo un Concilio...» *Cuadernos Cristianismo y Justicia*, nº 182 (2012).

- Concilio Vaticano II. *Constitución Pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*. 1965.
- Conferencia Episcopal Ecuatoriana. «Conferencia episcopal ecuatoriana.». Última modificación el 2 de julio de 2018. <https://www.conferenciaepiscopal.ec/index.php/conferencia-episcopal/quienes-somos>.
- . *Los obispos del Ecuador llaman en pro de la dignidad de la mujer*. Última modificación el 2 de julio de 2018. <https://www.revistaecclesia.com/los-obispos-del-ecuador-llaman-pro-la-dignidad-la-mujer/>.
- Connell, Robert. «Theorizing gender.» *Sociology* 19, n° 2 (1985): 250-272.
- Constitución Nuihilnovi* (1ra Ed.). Polonia, 1505.
- Corpas, Isabel. «Liderazgo y servicio en la tradición católica: lectura de textos en perspectiva de género.» *Theol. Xaveriana* 61 , n° 171 (2011).
- Coti, Cristina. «Hermenéutica feminista.» Última modificación el 18 de Abril de 2010. <http://servicioskoinonia.org/relat/225.htm>.
- Criado, Lucía. «El papel de la mujer como ciudadana.» Última modificación el 12 de agosto de 2019, <https://www.ugr.es/~inveliteraria/PDF/MUJER%20COMO%20CIUDADANA%20EN%20EL%20SIGLO%20XVIII.%20LA%20EDUCACION%20Y%20LO%20PRIVADO.pdf>
- Cruz, Guadalupe. *Los derechos humanos dentro de la iglesia católica*. México: Católicas por el derecho a decidir, 2005.
- Cuvi, María. *Peras en el olmos: mujeres y feminismos en los imaginarios de la Iglesia católica del Ecuador*. Quito: FIG-ACDI, 2004.
- . «Paradojas de los discursos de género dentro de la Iglesia progresiva en el Ecuador.» En *Las propias y ajenos*, Comp. Raquel Rodas. Quito: Editorial Abya Yala, 2000.
- Daros, William Roberto. «La mujer posmoderna y el machismo.» *Franciscanum* 162, n° 1 (2014).
- Dawkins, Richard. *La Falsa Ilusión de Dios*. Nueva York: Houghton Mifflin, 2006.
- De Beauvoir, Simone. *El Segundo sexo* (1ra ed.). 1949.
- De Burgos, Carmen. *La Mujer moderna y sus derechos*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S. L., 2007.
- De Gouges, Olimpia. *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1ra ed.). 1789.
- De Gournay, María. *Agravio de damas* (1ra ed.). 1626.

- De la Heras, Samara. «Una aproximación a las teorías feministas.» *Universitas*, n° 9 (2009): 45-82.
- De la Serna, Eduardo. «O lugar da mulher nos escritos de Paulo.» *Cadernos Teologia Pública*, n° 82 (2014).
- De Lima, Silvia Regina. «Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista Latinoamericana.» *Revista Magistro* 1, n° 1 (2010).
- De Miguel, Ana. «Los Feminismos.» En *Diez palabras clave sobre la mujer*, Comp. Celia Amorós. Editorial Verbo Divino, 2000.
- De Pizan, Cristina. *La ciudad de las damas*. España: Ediciones Siruela (2da Edición), 2001.
- De Roma, Gil. *Rehermann*. 2012.
- Delphy, Christine. *El enemigo principal I*. Paris: Syllepse, 1985.
- Dermience, Alice. «Théologie de la Femme et théologie féminista.» *Révue théologique de Louvain*, n° 31 (2000): 492-523.
- Dewey, Joanne. «De las historias orales al texto escrito.» *Concilium. Revista Internacional de Teología*, No. 276 (1998): 367-378.
- Donner, Theo G. *El texto que interpreta al lector*. Libros Desafíos, 2009.
- Duarte, José María, y José Baltazar García. «Igualdad, Equidad de Género y Feminismo, una mirada histórica a la conquista de los derechos de las mujeres.» *Revista CS*, n° 18 (2016): 107-158.
- Duby, George, y Michelle Perrot. *Historia de las mujeres. El siglo XIX*. Madrid: Ed. Taurus, 1993.
- . *Historia de las mujeres. El siglo XX* (Tomo 5). Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, S. A., 2000.
- Eisenstein, Zillah. *The radical Future of liberal Feminism*. London: Longman, 1981.
- Eisler, Riane. *Sacred Pleasure, Sex Myth and the Politics of the Body*. Pax, 1995.
- El Corán (Versión Castellana de Julio Cortés)*. El Salvador: Biblioteca Islámica «Fátimah Az-Zahra», 2005.
- Elizondo, Felisa. «La dignidad de la mujer. Una reflexión teológico-existencial sobre Mulieris Dignitatem.» En *La mujer, realidad y promesa*, Comp. Felisa Elizondo, 1992.
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú: Editorial Progreso, 1884.
- Enrique IV. *Edicto de Nantes* (1ra ed.). Inglaterra, 1598.

- Escobar, Ricardo Azael. «La doctrina social de la Iglesia: Fuentes y principios de los derechos humanos.» *Prolegómenos. Derechos y Valores* XV, nº 30 (2012): 99-117.
- Esser, A., A. Hunt, y S. Roll. *Revisioning our sources. Women Spirituality in European Perspectives*. Kampen-The Netherlands: Pharos, 1997.
- Farley, Margaret A. «Conciencia feminista e interpretación de la Escritura.» En *Interpretación feminista de la Biblia*, de L. M. Russell, 53-57. s.f.
- Fernández, Eusebio. *El problema del fundamento de los Derechos Humanos*. Madrid: Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1982.
- Fernández, Raquel. «¿Por qué no sobrevivieron la Beguinas al siglo XXI?» *VI Congreso virtual sobre la historia de las mujeres*. 2014.
- Ferrer, Maria José. «Breve aproximación a la teología feminista.» *Conferencia de Gijón*. Gijón, 2011.
- Firestone, Sulamith. *La dialéctica de la sexualidad*. Barcelona: Editorial Kairós, 1970.
- Forcades, Teresa. *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2011.
- Fournier, Martine. «Combats et débats.» *Science Humaines* (8), 2005.
- Francisco, Entrevista de Antonio Spadaro. *Civiltá Cattolica*. (2013).
- . «Como a la hemorroísa, Jesús nos libera de la enfermedad, los complejos, la marginación. » Última modificación el 12 de septiembre de 2016. https://www.religionenlibertad.com/papa_francisco/51634/como-hemorroisa-jesus-nos-libera-enfermedad-los.html
- . «Conferencia de prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma.» Viaje apostólico a Río de Janeiro en ocasión a la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud. Última modificación el 28 de julio de 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.pdf
- . «Audiencia General del 15 abril de 2015.» (2015). Última modificación el 2 de abril de 2019. <https://peqalmachile.wordpress.com/2015/04/15/audiencia-general-papa-francisco-miercoles-15-de-abril-del-2015/>
- . «Carta Encíclica Laudato Sí.» 2015. Última modificación el 2 de febrero de 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- . «Exhortación apostólica Amoris Laetitia.» 2016. Última modificación el 2 de abril de 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

- . «Exhortación apostólica Evangelii Gaudium.» 2013. Última modificación el 2 de abril de 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html 103.
- . «Primera misa del año 2018.» Roma, 2018. Última modificación el 2 de febrero de 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2018/documents/papa-francesco_20180131_udienza-generale.html
- Franco, Erika Juliana, y Fernando Mosquera. *El papel de la mujer: Aportes desde la Biblia y teologías feministas latinoamericanas*. Medellín: Fundación universitaria seminario bíblico de Colombia, 2016.
- Friedan, Betty. *La mística femenina*. Barcelona: Sagitario, 1963.
- . *La segunda fase*. Estados Unidos, 1981.
- Gamba, Susana. «Feminismo: historia y corrientes.» *Mujeres en red. El periódico feminista* (2008), <https://www.te.gob.mx/genero/media/pdf/de3d6e5ea68e124.pdf>.
- Gange, Françoise. *Les dieux menteurs*. Néerlandais: Broché, 1997.
- García, Rafael. *¿Por qué es importante la mujer para la iglesia? el rol de la mujer en la iglesia y su importancia para la fe cristiana a partir de la obra la mujer de Edith Stein*. Pontificia Universidad Católica de Chile: Santiago de Chile, 2016.
- Gebara, Ivone. «El Papa Francisco y la teología feminista.» *Pido la palabra*, 2016: 131-156.
- . *Intuiciones ecofeministas: Ensayos para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Editorial Trotta, 1989.
- . *O que é Teología Feminista*. 2007.
- Gebara, Ivone, y María Clara Bingemer. *María maes de Deus e maes de dos pobres*. Petropolis: Vozes, 1987.
- Gebara, Ivone, y María Clara Bingemer. *María, mujer profética: ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*. Ediciones Paulinas, 1988.
- Gevara, Ivonne, Entrevista de Meritxell Freixas *Las definiciones de Ivone Gebara, la monja y teóloga feminista que fue castigada por el Vaticano por hablar del aborto* (19 de Marzo de 2019).
- Gómez, Limberg. *Documentos de la Iglesia*. Tuxtla Gtz: Chis, 2010.
- Gordon, Ann D., Mari Jo Buhle, y Nancy Shrom. «The problem of Womens History.» En *Liberating Womens History*, Comp. Berenice Carrol. Urbana, 1976.
- Granados, V. *Breve historia del feminismo*. México, 2006.

- Graña, M^a Mar. «Mujeres cristianas que construyeron Europa. Sobre la participación femenina en la Iglesia Medieval.» En *Cristianismo y Europa ante el Tercer Milenio*, Ed. Ángel Galindo, 107-13. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- Guerra María Taide. «El derecho al sufragio de la mujer.» *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades XXVI*, No. 2 (2016): 43-59
- Guirao, Cristina. *Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo*. Artículo, Murcia: Universidad de Murcia, 2010.
- Gutiérrez, Flavio. «La mujer en el Celam y consideraciones sobre el sacerdocio femenino: balances y perspectivas.» *Phainomenom* 16, n° 1 (2017).
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Hailey, Jan Faver. «No Hay Varón ni Mujer.» En *Ensayos sobre las Mujeres en el Cristianismo Antiguo*. Joplin: College Press, 1993.
- Haraway, Donna. «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial.» En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, 313-346. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- Harding, Sandra. «¿Existe un método feminista?» En *Debate en torno a una metodología feminista*, Comp. Eli Batra, 9-34. México: UNAM, 1998.
- Heras, Samara de la. «Una aproximación a las teorías feministas.» *Universitas*, n° 9 (2009): 45-82.
- Hitchens, Christopher. *Dios no es bueno: La Manera en que la Religión Envenena Todo*. Nueva York: The Twelve, 2007.
- Huguet, María Amparo. «Hacia una comprensión de la teología feminista Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología.» *XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016.
- Ingianna, Yolanda. «Teología, liberación y paradigma de género: apuntes en marcha para la reflexión colectiva.» *Vida y pensamiento* 14, n° 1 (1994).
- Johnson, Elizabeth. *La que es: El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Editorial Herder, 2002.
- Langton, Stephen. *Carta Magna*. Londres, Inglaterra, 1215.
- Goddard, Jorge Adame. *Diccionario jurídico mexicano*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-Porrúa-, 1991.
- Juan Pablo II. «Audiencia General.» En *Varón y mujer. Teología del cuerpo*. Madrid: Palabra, 1995.

- . *Carta a las mujeres*. Última modificación el 29 de junio de 1995. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii LET_29061995_women.pdf
- . *Carta Apostólica Mulieris dignitatem*. 1988. Última modificación el 18 de julio de 2010. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html
- . *Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotalis*. 1994. Última modificación el 8 de julio de 2018. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html
- . *Carta encíclica Evangelium vitae*. Última modificación el 9 de Febrero de 2013. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html .
- . «Discurso pronunciado en la III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla.» Puebla. 1979. Última modificación el 2 de diciembre de 1979. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html
- . «Discurso pronunciado en la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo.» Santo Domingo, 1992. Última modificación el 2 de marzo de 1993. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html
- . «Encíclica Laborem Exercens .» 1981. Última modificación el 12 de junio de 2018. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html
- . «Familiaris Consortio.» 1981. Última modificación el 2 de julio de 2015. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html
- Juan XXIII. *Carta Encíclica Mater et magistra*. 1961. Última modificación el 2 de mayo de 2018. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html
- . *Encíclica Pacem in terris*. 1963. Última modificación el 18 de mayo de 2018. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

- . *Homilía en Santo Domingo* durante la misa para el clero, religiosos y seminaristas 9. Última modificación el 2 de abril de 2015. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790126_santo-domingo-cattedrale.html
- Pastoral de Juventud. «La metodología. 2008.» Última modificación el 2 de abril de 2018. https://pastoraldejuventud.files.wordpress.com/2008/09/la_metodologia.pdf
- Kinsey, A. C., W.B Pomeroy, C.E. Martin, y P.H. Gebhard. *Conducta sexual de la mujer*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1967.
- Kinsey, A. C., W.B Pomeroy, y C.E. Martin. *Conducta sexual del varón*. México: Editorial Interamericana, 1949.
- Kirkley, Evelyn. *Los derechos de la mujer y los derechos humanos: Logros y contradicciones*. España: Edirtorial Verbo Divino, 2002.
- Krüger, René. *Interpretación bíblica*. Buenos Aires: EDUCAB, 1994.
- Lagarde, Marcela. «La perspectiva de género.» En *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, 13-38. España: Ed. Horas y Horas, 1996.
- Lara, María. *La emancipación de la mujer en la obra de Christine de Pizan*. Universidad a Distancia de Madrid, 2014.
- Lauria, Philipee, «La Femme et sa destinée d'après Edith Stein.» *Labyrinth* 16, No. 2, (2014): 92-99.
- Lavrin, Asunción. «Génesis del sufragio femenino en América Latina.» En *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, Comp. Eugenia Rodríguez. San José: Universidad de Costa Rica, 2002.
- Lennon, Brian, Gerry O'Hanlon, Bill Toner, y Frank Simon. *La mujer en la Iglesia. Cuestión de solidaridad*. México: Iteso, 1995.
- León XIII. *Carta Encíclica Rerum novarum*. 1891. Última modificación 23 de junio de 2019. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
- Llano, Alejandro. *Ética y política en la sociedad democrática*. Madrid: Calpe, 1981.
- López, Félix. *Virgen María*. 2016. Última modificación 23 de junio de 2019. <https://www.hogardelamadre.org/es/recursos/virgen-maria/3551-antiguo-testamento-2>.
- Luvis, Agustina. «Teología Feminista...un asunto de justicia.» En *La Teología en los Albores del Siglo XXI*. Arecibo: Universidad Interamericana de Arecibo, 2008.
- Madrigal, Santiago. *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Magnus II Eriksson. *El código de Magnus Eriksson* (1ra ed.). Suecia, 1350.

- Maier, Elizabeth. «La mujer frente a los derechos humanos.» *Política y Cultura*, n° 1 (1992): 35-47.
- Maine, D., y A. E. Yamin. «Maternal mortality as a human rights issue: measuring compliance with international treaty obligations.» *Human Rights Quarterly* 21, n° 3 (1999).
- Marco, Yolanda. *Mujeres que cambiaron nuestra historia: Mujeres parlamentarias en Panamá*. Panamá: Universidad de Panamá, 2000.
- . «El feminismo de los años veinte y la redefinición de la femineidad en Panamá.» En *Entre silencios y voces. Género e historia en América Central (1750-1990)*. Ed. Eugenia Rodríguez (San José: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1997).
- Martínez, Víctor. «La Iglesia real.» *Theologica Xaveriana*, n° 74 (1985): 9-27.
- Martín-Gamero, Amalia. *Antología del feminismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1975.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Manifiesto del Partido Comunista de 1848*. Londres, 1848.
- Meis, Anneliese. «La cuestión de la especificidad de la mujer en Edith Stein (1891-1842).» *Teología y Vida* 50, n° 4 (2009).
- Mejía, Luz Patricia. «La Comisión Interamericana de Mujeres y la Convención de Belém do Pará. Impacto en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos.» *Revista IIDH* 56 (2015): 189-213.
- Mejía, María Consuelo. «Sexualidad y derechos sexuales. El discurso de la iglesia católica.» s.f. Última modificación marzo de 2016. http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/027_03.pdf
- Melloni, Alberto, y Cristoph Theobald. «El Vaticano II ¿Un futuro olvidado?» *Concilium*, n° 312 (2005): 445-619.
- Melo, Izaias. *María de Nazaret, Mujer libre ante la voluntad de Dios. ¿Un modelo de fe para las mujeres creyentes hoy?* Tesis de Licenciatura, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Middelton, S. «The sociology of women's education as a field of academic study.» *Discourse* 5, n° 1 (1984): 42-62.
- Mill, Harriett Taylor. «La emancipación de la mujer.» En *Ensayos sobre la Igualdad Sexual*, Comp. Alice Rossi. Barcelona: Península, 1951.
- Millet, Kate. *Política Sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1970.
- Mitchel, Mishelle. *Opinión: Las niñas olvidadas*. Última modificación el 12 de Noviembre de 2017. <https://culturizando.com/las-ninas-olvidadas/>.

- Moltman, Elisabeth. *I am my Body: A Theology of Embodiment*. London: Continuum, 1994.
- Moreira, María Elena. *Derechos humanos de las mujeres en América*. Quito: ABYA - YALA, 2005.
- Morro, Vicente Agustín. «La ideología de género en el pensamiento de los dos últimos pontífices. Una aproximación.» Valencia, 2016.
- Nakashima, Rita. «La redención feminista de Cristo.» *Del cielo a la tierra* (s.f.): 363-383.
- Navarro, Guillermo. «La historia y sus paralelismos.» En *Constitución 2008. Entre el quiebre y la realidad*, Comp. Alberto Acosta. Quito: Editorial Abya Yala, 2008.
- Navarro, Mercedes. «Categorías Emergentes para una Teología Feminista contextualizada.» *Ciudad de mujeres* (s.f.): 1-35.
- . *Jesús y su Sombra. El mal, las sombras, lo desconocido y amenazante en el evangelio de Marcos*. Verbo divino, 2017.
- . «La Biblia en perspectiva feminista.» *Revista de libros*, No. 26 (1998).
- Navia, Carmiña. *El Dios que nos revelan las mujeres*. Última modificación agosto de 2013. <https://dioscaminaconsumueblo.files.wordpress.com/2013/08/el-dios-que-nos-revelan-las-mujeres.pdf>.
- Neumann, Johanes. «La situación de la mujer en la iglesia católica actual.» *Selecciones de teología* 17, nº 65 (2011).
- O'Brien, M. «Feminism and education: A critical review essay.» *Resources for feminist Research* 12, nº 3 (1983): 3-16.
- OEA, MESECVI. *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. "Convención de Belém do Pará"*. Declaración, Belén do Pará, Brasil: OEA, 1994.
- OIT. *Las mujeres en el trabajo. Tendencias de 2016*. OIT, 2016.
- ONU. *Declaración Vienna+20 OSC*. 2013. Última modificación el 2 de mayo de 2015. https://viennaplus20.files.wordpress.com/2013/07/declaracion_viena20_sco.pdf
- . «Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer.» Ginebra: ONU, 2011.
- . «Anexo de la Resolución 66/288 de la Asamblea General.» Ginebra: ONU, 2012.
- . *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*. Nueva York: Naciones Unidas. 1979.
- . «Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer.» Ginebra: ONU, 1952.
- . «Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer.» Ginebra: ONU, 1993.

- . *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. (Naciones Unidas, 1948). Última modificación el 2 de julio de 2020. https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Programas/Discapacidad/Declaracion_U_DH.pdf
- . «Declaración y Plataforma de Acción de Beijing.» Beijing: Naciones Unidas, 1995.
- . «Declaración y Programa de Acción de Viena.» Naciones Unidas, 1993. Última modificación el 3 de diciembre de 2020. https://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf
- . *El futuro que queremos*. Anexo de la Resolución 66/288 de la Asamblea General en la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible*. Río de Janeiro: Naciones Unidas, 2012.
- . *Historia del día de la mujer*. Última modificación 2001. <http://www.un.org/es/index.html>.
- . *La mujer y el derecho a una vivienda adecuada*. Ginebra: Naciones Unidas, 2012.
- . *Los derechos de la mujer son derechos humanos*. New York: ONU Derechos Humanos, 2014.
- . *Mujeres. Hechos y cifras*. Última modificación el 12 de Noviembre de 2018. <http://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>.
- . ONU Mujeres, Liderazgo y participación política. Última modificación el 13 de Enero de 2018. <http://www.unwomen.org/es/what-we-do/leadership-and-political-participation>.
- . «Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.» Naciones Unidas, 1966.
- . Proyecto de Protocolo Opcional a la CEDAW. ONU, 2014.
- Ortega, Ofelia. «Mujer y teología: una perspectiva latinoamericana.» *Encuentro y Diálogo A.S.I.T.* 8 (1991).
- Pablo III. *Bula Sublimis Deus* (1ra ed.). 1537.
- Pablo VI. «Discurso pronunciado para la Comisión de Estudios para la Mujer en la Sociedad y la Iglesia.» 1973. Última modificación el 2 de julio de 2015. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1974/documents/hf_p-vi_spe_19741106_donne.html
- Parra, Fredy. «Desafíos a la credibilidad de la Iglesia en América Latina.» *Teología y Vida* XLV (2004): 273-317.

- Parrilla, José Manuel. «La condición de la mujer en la doctrina social de la iglesia.» *Studium Ovetense, Revista del Centro Superior de Estudios Teológicos de Oviedo* XXVI (1998): 65-92.
- Pasos, Ana María, Vanessa Delgado, y Aida Castro. «Estrategia para disminuir las incidencias del riesgo en embarazadas adolescentes atendidas en el hospital Martín Icaza.» *Revista de la Facultad de Cultura Física de la Universidad de Granada* 14, n° 46 (s.f.).
- Pateman, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1995.
- Peces, Gregorio. *Derechos fundamnetales*. Madrid: Editorial Latina Universitaria, 1979.
- Perea, Iratxe. «Acción colectiva de las mujeres y procesos emancipadores en América Latina y el Caribe. Una aproximación desde los casos de Cuba, Bolivia y Ecuador.» *Foro Internacional* 57, No. 4 (2017).
- Pérez, Antonio. *Derechos Humanos, Estado de derecho y Constitución*. Madrid: Editorial Tecnos, 1984.
- Pío XI. *Encíclica Quadragesimo anno*. 1931. Última modificación el 5 de junio de 2020. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html
- Pío XII. «Allocutio ad mulieres a Societatibus Christianis Italiae delegatas.» *AAS*, n° 37 (1945).
- Pironio, Eduardo, Card. «I destini dell'umanità nel Terzo Millennio si giocheranno nel cuore e nella mente di ogni donna.» *L'Osservatore Romano*, 1995.
- PNUD. «La mujer y el derecho internacional: Conferencias internacionales, Organización Internacional del Trabajo.» Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 2004.
- Porcile, María Teresa. *Puebla: la hora de María, la hora de la mujer*. Puebla, 1979.
- Pozo, Candido. *María en la obra de la salvación*. Última modificación el 12 de abril de 2018. <https://www.mercaba.org/TEOLOGIA/COLLANTES/05%20Maria%20Numeros%20392-435.pdf>.
- Puleo, A. *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.
- Radford, Rosemary. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983).
- Ratzinger, Joseph. «¿Va contra los derechos de la mujer el sacerdocio del varón?» *L'Osservatore Romano* (1977): 9 - 10.
- . *Fe, verdad, tolerancia*. Salamanca: Sígueme, 2005.

- Reyes, Eyra. *El trabajo de las mujeres en la historia de la construcción del Canal de Panamá 1881-1914*. Panamá: Instituto de la Mujer, 2000.
- Ribeiro, Margarida Luiza. *Teologia na ótica da mulher*. Río de Janeiro: Pontificia Universidad Católica, 1990.
- Rivas, Exequiel. *De Río de Janeiro a Santo Domingo*. Santiago: CELAM, 1993.
- Rodríguez, Jesús. *Diccionario jurídico mexicano*. México: Porrúa- UNAM, s.f.
- Rohen, Fabiola. «Catolicismo e Protestantismo: o feminismo como uma questao emergente.» *Cuadernos Pagu*, nº 8 (1997).
- Ruiz, Susana, y Petra Bonometti. «Las mujeres en América Latina: indicadores y datos.» *Revista de ciencias sociales* (2010): 75-87.
- Russell, Letty M. «Introducción: liberando la Palabra.» En *Interpretación feminista de la Biblia*, Eds. Letty M. Russell. Bilbao, ED. Desclee De Brouwer, 1995.
- Sagastume, Marco Antonio. *Qué son los derechos humanos. Evolución histórica*. ONU, s.f.
- Santamaría, Beatriz. *Los derechos humanos de las mujeres. Ejercicio y exigibilidad*. Ciudad de México: Cámara de Diputados, 2017.
- Santo Tomas De Aquino. *Suma Teológica*. s.f. Última modificación el 8 de noviembre de 2020. <http://hjc.com.ar/sumat/a/index.html>.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*. San José: Editorial Promesa, 2001.
- Schneiders, Sandra. *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. New York, 1999.
- . *Women and the Word. The Gender of God in New Testament and the Spirituality of Women*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1986.
- Schüssler, Elisabeth. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1989.
- . *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao: Sal Terrae, 2004.
- . «Romper el silencio.» *Concilium*, Nº 202 (1985).
- . *Cristología feminista crítica*. Madrid: Trotta, 2000.
- Scott, Jhoan. «El género: una categoría útil para el análisis histórico.» En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Comp. Marta Lamas, 265-302. México: PUEG, 1996.
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Lohlé, 1975.

- Seibert, Ute. *Aprendizaje y espiritualidad en un proyecto de educación popular en América Latina entre 1997 y 2006: Análisis de una experiencia*. Tesis de Maestría, Santiago de Chile: Universidad Central, 2008.
- . *Espacios abiertos: caminos de la teología feminista*. Santiago de Chile: Editorial Forja, 2010.
- . «La Mujer en los Evangelios Sinópticos.» *RIBLA*, n° 15 (1993).
- Sierra, Ángela María, y Olga Consuelo Vélez. «Curar y levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista.» *Theologica Xaveriana* 62, n° 173 (2012).
- Sínodo Mundial de Obispos. «Sínodo sobre la Justicia en el Mundo. Nuevas responsabilidades de la Iglesia en el campo de la justicia.» 1971.
- Síntesis de las 5 Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*". Última modificación el 3 de marzo de 2018. <http://www.vcambolivia.com/wp-content/uploads/2018/03/S%C3%8DNTESIS-CONFERENCIAS-GENERALE-DEL-EPISCOPADO-LATINOAMERICANO.pdf>.
- Socorro, Consuelo. «El perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos.» *Theologica Xaveriana* 146 (2003): 215-232.
- Solís, Bertha. *Evolución de los Derechos Humanos*. Ciudad de México: UNAM, s.f.
- Soto, Carme. «La teología feminista: Dios ya no habla sólo en masculino.» *Encrucillada* XXXIII (2009): 246-263.
- Spencer, Dale. «Invisible women: The schooling scandal.» *Writers and Readers*, 1982.
- Stalker, James. *La Vida de San Pablo*. Nashville: Editorial Caribe, 1991.
- Steven, Doris. *VI Conferencia Internacional Americana de la Unión Panamericana de Naciones*. 1928.
- Suárez, Carmen. *El feminismo atraviesa la historia o cómo ha sido la lucha de las mujer*. Instituto Asturiano de la Mujer, Última modificación 2014. http://www.educatolerancia.com/wp-content/uploads/2016/12/El_feminismo_atraviesa_la_historia_o_como_ha_sido_la_lucha_de_las_mujeres.pdf
- Swidler, Leonard. «Jesús y la dignidad de la mujer.» *Catholic World* (1971): 177-183.
- Tamayo, Juan José. «Sobre la situación de la mujer en la Iglesia en el centenario del día de la mujer trabajadora.» *Redes Cristianas*, 2011.
- Támez, Elsa. «*El pecado estructural del patriarcalismo muestra una maquinaria social enferma*». Última modificación el 2011. <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2011/01/17/elsa-tamez->

%E2%80%9Cel-pecado-estructural-del-patriarcalismo-muestra-una-maquinaria-social-enferma%E2%80%9D-2/.

- . «Hermenéutica feminista de la liberación.» En *Teología Feminista Latinoamericana*, Comps. Elsa Támez y María Pilar Aquino, 75-101. Quito: Abya Yala, 1998.
- . "Religión, Género y Violencia". *Agenda Latinoamericana* (2011): 154-155. <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=728>.
- Templeton, Charles. *Despedida a Dios*. Canadá: McClelland y Stewart, 1996.
- Terwecoren, M. «Opinions sur l'origine des béguinages belges.» De H. Goemaere. Bruselas: Vanderboght, 1852.
- Tobar, Eugenia, y Marta Lucia Chaparro. *La Mujer en una Iglesia de Comunión y Participación*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1979.
- Tristán, Flora. *Unión Obrera* (1ra ed.). 1843.
- Truyol y Serra, Antonio. *Los derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecno, 1979.
- UN. *Woman's rights are human rights*. New York: UN Human Rights, 2014.
- Unión Interparlamentaria. *Derechos Humanos. Manual*. Unión Interparlamentaria, ONU, 2016.
- Varela, Nuria. *Teología feminista*. Última modificación el 23 de agosto de 2013. <http://nuriavarela.com/teologia-feminista/>.
- Vargas, Virginia. «Apuntes para la reflexión feminista sobre el movimiento de mujeres.» *Revista Paraguaya de Sociología* (2000): 195-204.
- . *El aporte de la rebeldía de las mujeres: Flora Tristán*. Lima, 1886.
- Vélez, Olga Consuelo. «El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa.» *Theologica Xaveriana* 67, No. 183 (2017): 187-208.
- . «Teología de la mujer, feminismo y género.» *Theologica Xaveriana*, n° 140 (2001): 545-564.
- . «Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro.» *Horizonte* 11, n° 32 (2013).
- . *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Villa, Ana Cristina. «Jesús y las mujeres: encontrarlo, seguirlo, ser sus testigos.» *Asamblea General del Centenario de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas*. Jerusalén, 2010.
- Villegas, Sonia. *El sexo olvidado: Introducción a la Teología Feminista*. Sevilla: Ediciones Alfar, 2005.

- Vivas, María del Socorro. «La misión de las mujeres en la Biblia.» *Theologica Xaveriana*, n° 144 (2002).
- Vives, Juan Luis. *La formación de la mujer cristiana*. 1523.
- . *Los deberes del marido*. 1528.
- Voula, Elina. «María, mujer en la política. Nuevos desafíos para la teología latinoamericana.» *Conferencia en III Congreso Internacional de Teología Mariana*. Chiquinquirá: Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, 2012.
- Wehrli, Martina. «Béguinages.» En *Encyclopédie des Mystiques Rhénans*, Comp. Marie-Anne Vannier, 182-188. París, 2011.
- Wesely, J.K. «Negotiating gender: Bodybuilding and the natural/unnatural continuum.» *Sociology of Sport Journal*, n° 18 (2001): 162-180.
- Wojtyla, Karon. *Teología del cuerpo*. Madrid: BAC, 2006.
- Wollstonecraft, Mary. *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1ra ed.). 1792.
- Wytmans, K.I. *Des béguinages en Belgique*. Libraire-Éditeur, 1862.
- Zemon, Natalie. «Womens History in Transition: The European Case.» *Feminist Studies*, n° 3 (1975).