Globethics Repository



Religión y genero [Religion and gender]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Marcos, Sylvia
Publisher	Universidade Metodista de São Paulo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 06:34:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/196725

Religión y genero: contribuciones a su estudio en América Latina

Introducción al volumen religión y género

*Sylvia Marcos**

Resumen

Un análisis del genero en las religiones desde disciplinas tan diversas como la hermenéutica bíblica, la teología feminista, la sociología, la antropología y la historia de las religiones configura la presencia de los estudios de mujeres y su accionar politico dentro de los diversos universos religiosos en los tiempos contemporaneos.

Se presentará una re-visión panoramica pero acotada de las contribuciones de algunas estudiosas representativas en Iberoamerica que abarca desde el catolicismo, los cristianismos institucionales e historicos, los evangelicos y populares hasta las religiones originarias del continente americano y africano.

Las autoras re-visitadas son creadoras al interior de sus propias tradiciones religiosas, buscan analizar la representación y participación de las mujeres en sus ámbitos respectivos, reformulando los criterios con los que se aborda su estudio. Quieren rescatar a las mujeres de su invisibilidad, examinar su vinculación con la autoridad religiosa y reevaluar su participación en el fenómeno religioso contemporaneo.

Palabras-clave: género; religión; América Latina

Religion and gender: contributions to their study in Latin America

Abstract

An analysis of gender in religion based on disciplines as diverse as Biblical hermeneutics, feminist theology, sociology, anthropology, and the history of religions constitutes the

* Post-doctorado en Psicología y Sociología de las Religiones de la Universidad de Harvard, es profesora visitante de la Facultad de Estudios de las Religiones del Posgrado de la Universidad de Claremont, CA. E.mail: smarcos@att.net.mx

presence of women and their political action within the various religious universes in our time. A re-vision will be presented here which will be panoramic and will take into account the contributions of some representative scholars who come from Catholicism, from institutional and historic Christianities, Evangelical and popular Christianities, and even the original religions of the American and African continents. These authors (all women) who are re-visited are creators within their own religious traditions, they seek to analyze the representations and popularization of women in their respective ambits, reformulating the criteria with which they are studied. They wish to recover women from their invisibility, examine their connectedness with religious authority, and re-evaluate their participation in the contemporary religious phenomenon.
Key words: gender; religion; Latin America.

Religião e gênero: contribuições para o seu estudo na América Latina

Resumo

Uma análise de gênero nas religiões a partir de disciplinas diversas como a hermenêutica bíblica, a teologia feminista, a sociologia, a antropologia e a história das religiões configura a presença dos estudos de mulheres e sua ação política dentro dos diversos universos religiosos na contemporaneidade.

Apresentaremos uma revisão panorâmica das contribuições de algumas estudiosas representativas da iberoamérica que abarca desde o catolicismo, os cristianismos institucionais e históricos, os evangélicos até as religiões orignárias do continente americano e africano. As autoras revisitadas são criadoras no interior de suas próprias tradições religiosas, buscam atualizar a representação e participação das mulheres em seus respectivos âmbitos, reformulando os critérios com os quais se aborda seu estudo. Elas querem resgatar as mulheres de sua invisibilidade, examinar seu vínculo com a autoridade religiosa e reaviliar sua participação no fenômeno religioso contemporâneo.
Palavras-chave: gênero; religião; América Latina

En los últimos años ha emergido una nueva área de estudio de las religiones: el analisis de género en las religiones. Esta nueva perspectiva en el estudio de las religiones se encuentra en la intersección de múltiples disciplinas. Entre ellas destacan por una parte las teologías de las religiones institucionales, la hermenéutica bíblica y la ética y, por otra, la historia, la sociología, la psicología y la antropología de las religiónes. Estas disciplinas diversas se encuentran todas permeadas por la teoría de las relaciones de género. Esta teoría que,frecuentemente es también feminista, es un campo del saber, a la vez múltiple y singular. La riqueza de la producción teológica fe-

minista, de origen tanto protestante como católica, es tan vasta que sería muy difícil establecer una muestra representativa de esta diversidad. Remitimos a los lectores al Dictionnary of Feminist Theologies y a la Encyclopedia of Women and Religion (1999).

Publicados, el primero en 1996 por Westminster John Knox Press y el segundo en 1999 Macmillan Reference, cubren un universo de estudios magno. El diccionario cuenta con alrededor de 1,000 temas específicos y con 169 autoras que podrían ser definidas como teólogas feministas en un sentido muy amplio. Los temas de las colaboraciones cubren áreas de estudio tan diversas como la teología y la hermenéutica, las denominadas religiones del mundo, el ecofeminismo, la pornografía y la espiritualidad de las mujeres. Las colaboradoras son originarias de casí todas las regiones del mundo: Europa, América del Norte, América Latina, las Filipinas, Corea, China, África y Sud África, el Oriente Medio.

La moral, la ética, la antropología cristiana, La hermenéutica bíblica , etc., en fin todos los campos del saber religioso institucional e histórico han sido reexaminados por teólogas, biblistas, expertas en las religiones, permitiendo que cada una incorporara su perspectiva de género. Es ésta perspectiva la que se ha dado en llamar, especialmente en América Latina, "ver con ojos de mujer", estudiar con "mente de mujer" y ,ultimamente ,experimentar con "cuerpo de mujer".

Uno de los propósitos principales de estos estudios es analizar la diversidad en la experiencia y la práctica religiosa pero - sobre todo - el acceso al estudio formal religioso y al ejercicio de la autoridad litúrgica y teológica marcado por el género. En casi todos los universos religiosos, las mujeres han tenido un acceso limitado, (si no totalmente vetado) por su mera condición biológica de sexo al estudio formal teológico, al sacerdocio ordenado, a la enseñanza autorizada de la tradición. Los aportes de las mujeres en todos los campos de las religiones - sean estos rituales,eticos, hermenéuticos o teológicos - contribuyen a completar esa área de estudio.

Los estudios de genero en las relgiones

Los trabajos que incorporan la perspectiva de género en el estudio de las religiones, no sólo completan el horizonte distorsionado por las aportaciones previas con enfoques exclusivamente androcéntrícos. También analizan la manera en que la religión es influida e influye en las relaciones de poder, facilitando y/ó reflejando el cambio, la transformación, la negociación, el cuestionamiento, la innovación, particularmente en relación con la ambigüedad y la naturaleza cambiante del género (Marcos 1995).

No se trata de usar el género como un aditivo sino como una categoría crítica para el análisis. No se trata de una receta rápida que consistiría en "añadir a las mujeres, revolver un poco, y ya está". El género, como una postura que emerge desde abajo y desde las márgenes, llama a reconceptualizaciones de las categorías hegemónicas de los discursos religiosos.

> "la epistemología feminista afirma que la dimensión de género no sólo completa el conocimiento, sino que modifica sus principios, su fundamento y su expresión histórica" (Gebara, 2000).

Los trabajos que exploran la manera en como el género ha sido constitutido por las religiones y al mismo tiempo es constituyente de ellas, investigan como éste ha sido la base sobre la cual se han edificado las creencias y practicas religiosas. Estudiar las religiones a partir de un fundamento en la teoría feminista y de género es un reto teórico y metodológico.

Las aportaciones a la interpretación de los textos sagrados como la Biblia, la Torah y el Corán han estado entre los estudios que las mujeres han emprendido en primer lugar. Aun hoy son temas privilegiados. Sus análisis apuntan a que, cuando se re-leen estos textos desde la perspectiva de la experiencia y la situación de las mujeres y se contextualizan históricamente, el resultado puede ser totalmente innovador y cuestionador de interpretaciones previas.

Se parte de la premisa de que se conoce y se experimenta de manera diferente cualquier universo religioso - sea este la tradición judáica (J.Plaskow, 1990), las tradiciones cristianas (R. Ruether 1993, E. Schussler-Fiorenza, 1992, B.Harrison, 1983 M.Daly, 1973) las tradiciones islámicas (F. Mernissi, 1986 L. Ahmed, 1992; A. Wadud, 1992; T.Sakaranaho, 2000) dependiendo, de que se sea varón o mujer. El reconocimiento de esta diferencia básica - que frecuentemente es transformada en inequidad - fundamenta los numerosos volúmenes que se han escrito. Pero estos trabajos pioneros que comenzaron principalmente en el "Norte" (M. Daly 1968; R. Ruether, 1975; E. Schussler-Fiorenza, 1983; B. Harrison, 1983; C. Heyward, 1982) han estimulado y propiciado estudios que ahora se contextualizan no sólo desde América Latina (E.Tamez, 1986, P. Aquino, 1992; I. Gebara, 1987) sino también desde tradiciones religiosas asiáticas como el Hinduismo, (Veena Das,1986; Falk, N. 2000), el Budismo (Dhamananda, B. 1986; Rita Gross, 1993). Estas últimas tradiciones religiosas no caben en el patrón de las llamadas religiones institucionales, históricas, y - o cristianas. Su concepto de lo sagrado es a veces tan diverso que algunos se preguntan si existe en ellas un concepto de "Dios" comparable con el del Cristianismo, el Islam o el Judaismo. Procedien-

do aún mas allá de estos diversos sistemas religiosos, los análisis de género en las religiones se abocan desde hace años a analizar las tradiciones religiosas orales indígenas, americanas (Marcos, 1987), africanas, asiáticas. Estas no se pueden concebir como religiones institucionales, ni – en la mayoría de los casos - son monoteístas. Una característica de éstas religiones es su fluidez, ligada a la ausencia de textos sagrados que constituirían referencias fijas. Abarcan más bién colecciones de tradiciones orales, narrativas y mitos que son reactualizados ritual y verbalmente y transmitidos de generación en generación. En este proceso, estas tradiciones no son solamente transmitidas sino tambien re-creadas.

Recordemos que la primera vez que se hizo extensivo a ejemplos no cristianos el término religión fué en la Segunda Carta de Relación de Cortes (1520) al describir las costumbres entre las civilizaciones complejas de mesoamerica. El Jesuita Joseph de Acosta elevó esta referencia a una categoría sistemática en su obra enciclopédica Historia natural y moral de las indias (1590).

Metodologias en el estudio del genero en las religiones

Los estudios de genero en las religiones parten de la relectura y la reinterpretacion tanto de las culturas como de sus textos y de los textos sobre ellas. Intentan reconstruir y reconceptualizar las tradiciones religiosas mediante ,preferentemente, el metodo de la "hermeneutica de la sospecha", que pone en duda interpretaciones previas, ajenas a la perspectiva y la expriencia desde las mujeres. Algunas de estas estrategias metodologicas consisten – tambien –en contextualizar los textos sagrados(por ejemplo la biblia) historicamente y descubrir nuevos significados mediante el analisis de las situaciones en donde se originaron. Este metodo funge como catalizador e inspirador de numerosos estudios ya sen hermeneuticos, historicos, antropologicos, sociologicos y/o filosofico-teologicos.

Por otra parte y ya desde metodologias de las ciencias sociales, los aportes de Donna Haraway(1989) con su concepto de "conocimientos situados" es el punto de partida de numerosos estudios del genero en las religiones. Lo que nos proponen las autoras de estos nuevos estudios sociologicos, teologicos y hermeneuticos, son conocimientos situados. El esfuerzo de contextualizacion que los caracteriza se arraiga en el particular posicionamiento social de cada una de las autoras e incorpora sus experiencias personales. Se podria decir que estos nuevos enfoques feministas religiosos corresponden con las exigencias metodologicas propuestas como requisito de una nueva forma de crear el saber.

En los trabajos de varias teoricas del genero en las religiones vemos este fundamento metodologico. Daisy Machado(2004) y Rebeca Montemayor

(2004) han tenido acceso a la docencia autorizada y a la consagracion en sus respectivos ambitos pastorales. Ambas son ministras consagradas. Su trabajo academico revela un profundo anhelo comunitario, inspirado en su pastoral con las mujeres de sus comunidades religiosas. Mary Judith Ress (2004) ha dedicado la mayor parte de su vida a las mujeres de los barrios populares de su pais y de ahi emerge su reflexion teologica. Ivone Gebara imparte talleres a mujeres en toda America Latina. En ellos, se lee la biblia y se promueve una tradicion catolica correctiva del androcentrismo de los siglos pasados. Elsa Tamez es la primera mujer rectora del seminario biblico latinoamericano en Costa Rica. Su vida gira en torno a espacios tanto de investigacion como de docencia, escribe y viaja. Ha tomado publicamente posicion contra la guerra y la invasion de Iraq.

Mercedes Navarro (2004) docente universitaria, reinterpreta el *Genesis.* Mediante los utiles forjados por el pensamiento feminista y por la psicologia y nos revela un universo androcentrico en donde las mujeres existen para y por los otros en situaciones semejantes a las actuales. Clara Luz Ajo (2004) profesora de teologia, participa activamente en los ritos de la Santeria cubana. Esta immersion le permite comparar sistematicamente los ritos y creencia de *Xango* con la teologia cristiana que ensena en el seminario de Matanzas en Cuba. Aida Hernandez, Antropologa del CIESAS, revisa su vida y su postura personal al analizar la vida de las mujeres indigenas que ella estudia.

La biblia y la hermeneutica feminista

Las escrituras y textos sagrados como la Biblia han sido un material privilegido para la reinterpretación y reconstrucción.Las reconocidas hermeneutas bíblicas feministas Elsa Tamez y Mercedes Navarro nos presentan su labor hermenéutica feminista a lo largo de los últimos años.

Un Dios fuente de justicia, de bondad y de misericordia se revela en la Biblia. Así lo afirman algunas teólogas. Entonces, E. Schussler Fiorenza: nos asegura que sólo las tradiciones de interpretación bíblica que no sean sexistas ni androcéntricas, ni opresivas poseen autoridad teológica de revelación. (Schussler Fiorenza, 1995). Por su parte, el teólogo de la liberación Giulio Girardi asegura que no se puede creer que Dios se revela en aquellos pasajes bíblicos en que se incita a la violencia, la venganza y la destrucción. Dios es únicamente mensajero de paz, de amor y de misericordia . Para Ivone Gebara, "tenemos que recordar que los libros sagrados, como la Biblia, son producciones humanas. La Biblia no es 'la palabra de Dios', es la palabra de los seres humanos acerca de Dios".

En su trabajo *Hermeneutica feminista latinaomericana,* Elsa Tamez (2004) presenta una visión panorámica de la teología y de la hermenéutica feminista

en América Latina. Revisa históricamente las últimas tres décadas que han visto nacer y desarrollarse esta perspectiva. Analiza las posturas que han definido cada una de estas etapas. Estas corresponden grosso modo a los 70's, los 80's y los 90's. Reconoce que, en tanto etapas de la reflexión , no son mutuamente excluyentes sino que a veces se superponen en sus prioridades y sus métodos. Su opción preferencial por las mujeres pobres la define como teóloga de la liberación feminista. En la tradición de esta perspectiva teológica, Elsa Tamez contextualiza cada fase socio-políticamente y económicamente. Primero describe las influencias de los movimientos politicos, sociales y económicos que marcaron la década y luego procede a interconectarlas con las opciones y prioridades de la hermenéutica feminista. Están marcadas por la construcción de una consciencia feminista abocada al estudio de la Biblia. Las teólogas son ,en el ahora, sujeto(a)s de la hermenéutica. Ellas la elaboran.

Termina diciendo que las tres fases cohabitan. Las vivencias hermenéuticas de una década no anulan la otra, sino que conviven posturas opuestas y diferentes. Su trabajo nos permite descubrir como se ha ido intensificando gradualmente el cuestionamiento de tradiciones cristianas marcadamente androcéntricas y patriarcales. Algunas búsquedas alternativas han propuesto pensar a Dios como madre y no sólo como padre, incorporado imágenes femeninas de Dios, tratado de ver al Espíritu Santo como femenino; también han revalorizado lo cotidiano y la dimensión del placer. De este panorama se desprende la imagen de una hermenéutica osada, que cuestiona la validez de los textos patriarcales discriminadores de la mujer. Una hermenéutica que no atribuye normatividad al texto que no ofrece posibilidades de relectura. Privilegia el espíritu sobre la letra y por lo tanto no acepta como hecho el que Dios pueda marginar a algunas de sus creaturas. Y no deja de preguntar: ¿puede ser palabra divina aquella que fomenta la opresión de las mujeres?

Estas tematizaciones por etapas históricas ayudan a la autora a analizar los diversos momentos de maduración de procedimientos hermenéuticos feministas a través de las décadas. Su obra de interpretación bíblica ha sido protagónica. Ha dejado una huella indeleble en las muchas mujeres formadas bajo su guía y en su entorno.

Según Elsa Tamez, la primer fase fue caracterizada por el despertar de la teologia feminista (el descubrimiento de la mujer como sujeto oprimido, de liberación y de producción teológica). La segunda promovió una "feminización" de la teología, es decir una reelaboración del discurso bíblico–teológico a partir de las aspiraciones, sufrimientos y de la espiritualidad de las mujeres como tales. Esto es lo que llama "feminizar el discurso teólogico".

La tercera fase fue de reconstrucción. Se vislumbra un nuevo discurso bíblico-teológico enriquecido por las teorías de género. Se busca deconstruir la teología y los textos patriarcales para reconstruir nuevos discursos y renovarlos. Elsa Tamez concluye que la tarea final de las teólogas es tratar de reconstruir el discurso teológico cristiano y los textos bíblicos con categorias no androcéntricas, inclusivas y mas justas.

Mercedes Navarro, en su *Religion, sexualidad y violencia:lectura biblica feminista de textos del Genesis* (2004) nos introduce a la herméneutica biblica propiamente dicha. Valiéndose de préstamos metodológicos al análisis literario y usando sus conocimientos psicológicos hace una relectura (deconstrucción) del Génesis. Su análisis se centra en aquellos pasajes en donde se mencionan a las mujeres primigenias: Adah y Sil-lah, esposas de Lamek, las hijas de Lot, Dina, la hija no reconocida de Jacob, la mujer de Putifar. El narrador los pasajes correspondientes nombra a algunas y deja otras, más numerosas sin nombre. A estas, sólo las define por su relación con un varón: la mujer de Putifar, las hijas de Lot, las esposas de Lamek. Navarro desentraña, en esos textos escritos hace más de 3000 años, relaciones de género parecidas a las que se viven en las sociedades contemporáneas. Después de su revisión rigurosa de las situaciones en que se desenvuelven estas mujeres en el Génesis, Navarro se pregunta si su interpretación es una proyección hacia el pasado de situaciones actuales o si detecta mas bien una permanencia de la dificultad masculina para considerar a la mujer su igual? La palabra Génesis significa origen. Navarro examina como, en estos orígenes, la mujer genera la vida y los varones la matan (ver Gn 4,17-18). Descubre que las mujeres son violentadas (Gn 6,1-4) por imposición y son abusadas por su belleza física. El narrador las presenta como la amenaza para la estabilidad de la familia de los patriarcas. Siquen ve en Dina, la hija de Jacob, el objeto de su incontrolable deseo y la toma (Gn 34, 2). Para lavar el honor de la familia en la venganza, los hermanos de Dina urden una estrategia para masacrar a la familia y clan de Siquén. En todos estos acontecimientos, Dina no tiene voz propia; no sabemos que siente ni que quiere. Es el objeto del deseo de un varón, la causa de la deshonra de otros varónes: su padre y sus hermanos que a su vez toman venganza de los varones del clan ajeno castrándo y destruyéndolos. Dina es el pretexto de historias entre varones. Además aparece el espectro de la prostitución como futuro de Dina por el simple hecho de que sufrió una agresión sexual sin su consentimiento.

La imagen opuesta es la mujer de Putifar (Gn 39, 6b.7). Ella es la mujer peligrosa, aquella que se atreve a tratar de seducir a José, diciéndole

llanamente "acuestate conmigo". Esta mujer libre, con una sexualidad afirmada y directa es una extranjera a Israel. Para el narrador bíblico es una mujer mala. Sin embargo, a través de la relectura hermenéutica de Navarro, aparece como la personificacion de la sabiduría: no la sagacidad femenina sino la la sagacidad "sapiencial" que contribuye a la autoconservación clánica.

A través del trabajo minucioso y riguroso de interpretación de Navarro, las historias de mujeres del Génesis parecen relatar situaciones femeninas vividas hoy en día. Ella atribuye esta actualidad de relatos del pasado a lo que llama el *transfondo mítico, imaginario y arquetípico* de estas situaciones.

Comentadas por ella, la historias bíblicas, con los rasgos y deseos específicos de sus protagonistas y sus formas de relacionarse nos remiten al aquí y ahora. Añadiría yo que también pueden fungir como historias ejemplares, portadoras de formas adecuadas y aceptadas de conducta moral típicas de las tradiciones religiosas que se fundan en la Biblia. Este esfuerzo de contextualizar históricamente, de desentrañar androcentrismos implícitos y explícitos en los textos sagrados, de re-traducir para poder interpretar a fondo es una tarea imprescindible de las mujeres. Sólo así podrán llegar a ser sujet(a)os de la teología, de la hermenéutica y reconstruir sus tradiciones religiosas sin dejar que las sigan marginando.

En este mismo tenor podemos relacionar el trabajo de S. Marcos, con la historia del Tohuenyo. Al revisar fuentes primarias de la historia de Mesoamérica (principalmente a Sahagún), Marcos relee e interpreta una historia de la región de Texcoco en la época tolteca en su reciente re-traducción del original nahuatl. En su contribución, nos presenta las formas que toma el deseo carnal femenino en esa narración mítica de los orígenes del pueblo tolteca. La mujer aparece ahí como sujeto de deseo. Su deseo carnal desencadena movimientos políticos y sociales en su entorno. Nos habla de formas indígenas, muy distintas de las europeas, de concebir el cuerpo, el deseo, el poder sexual de las mujeres. Los historiadores (León Portilla,1995) nos recuerdan que estos relatos míticos se memorizaban en los Calmecac. Las y los estudiantes las aprendían como formas aceptables de ser mujer y expresar su sexualidad. Eran típicas de la transmisión oral de tradiciones religiosas nativas al continente americano.

Como en todo trabajo interpretativo feminista, el trabajo de Navarro se caracteriza por una búsqueda del contexto y un esfuerzo para explicitarlo. A diferencia del trabajo de Tamez, que contextualiza su trabajo hermenéutico en los movimientos políticos sociales y económicos, las interpretaciones de Navarro parten del contexto de las narraciones bíblicas, es decir de la mentalidad patriarcal y andrócentrica de donde éstas emergen.

La teologia feminista

En su artículo titulado "Teología de la Liberación y Genero"(2004), Ivone Gebara introduce la hermenéutica de género como una nueva categoría de la hermenéutica bíblica feminista contextualizada en la vida y experiencias de las mujeres pobres de América Latina.

Gebara la define como la metodología de la hermenéutica bíblica (interpretación de textos y culturas, discursos y representaciones) basada en la reflexión desde la perspectiva de las relaciones de género.

Esta inspira toda una nueva postura adentro de las tradiciones cristianas en el continente latinoamericano. Está a la base, según Gebara, de posibilidades de recreación de tradiciones religiosas ya desgastadas de sentido. Abre la posibilidad de utopías impulsoras del rescate del espíritu en las religiones. Es una forma de concebir la religión - del latín religare - que significa la capacidad de ligar las cosas y las personas entre si.

Las religiones serían un arte de vivir en conviviencia, una construcción del sentido histórico al cual nos adherimos porque estamos unidas y unidos para toda la vida.

Gebara señala, al igual que Tamez, algunas etapas del proceso de desencastramiento de las teologías feministas del fondo común de las teologías de la liberación. Revisa como se dá este paso gradualmente y como conviven diversas posturas en este ámbito.

Así, nos dice que se trató en una época de contrabalancear el exceso de figuras masculinas que dominaban la historia bíblica. Se consiguió recuperar las voces y presencias femeninas en las escrituras. El trabajo de Navarro, parecería pertenecer a esta búsqueda. Sin embargo hay que recordar que ella, lejos de enfatizar la presencias femeninas como constructoras de la vida de las comunidades cristianas, nos hace refexionar sobre los papeles limitados y sometidos en que el narrador bíblico las presenta.

Gebara nos advierte: lo que cuestiona no es sólo el desinterés frente a la opresión de género manifestado por los clérigos, teólogos, intelectuales y los varones en general. No es simplemente el hecho que los téólogos de la liberación, por ejemplo, escogieran abocarse solamente a la opción preferencial por el pobre. Existen dificultades inherentes al pensamiento filosófico patriarcal del cristianismo que parecerían impedir este acercamiento desde las relaciones de género. Por esto, las teologías feministas y los avances teóricos de las mujeres a este respecto, han quedado marginales y sin mayor influencia. Si bien se ha avanzado, no se ha podido impactar lo suficiente. Ni la falta de equilibrio entre el poder masculino y el femenino en la sociedad y en las iglesias, ni la ética sexual prevaleciente han sido objetos de reflexión por los exponentes clásicos de las teologías de la liberación. Esto sigue siendo la

mancha ciega en la obra de muchos pensadores cristianos de América Latina.

Si bien Gebara afirma que no se puede dudar del carácter civilizatorio del cristianismo y su contribución a la humanización, también añade que en realidad, no podemos recuperar las verdaderas intenciones y posiciones de Jesús de Nazaret, aun leyendo los textos mas próximos a su tiempo. Nos movemos siempre a nivel de las interpretaciones. Estas están condicionadas por la vida y los valores de quienes interpretan desde sus variadas culturas y situaciones. Por eso son tan importantes las interpretaciones desde cada sujeto histórico preciso. En nuestra época, es preciso que las mujeres contribuyan - desde su propia experiencia y situación históricas - a una hermenéutica de género que elabore aspectos nuevos y desafiantes. La ética crisitiana es amor al prójimo y a si. Es amor traducido en la construcción de relaciones de cuidado y de justicia para permitir una sociedad donde todos las personas y los seres tengan cabida. Rememoramos ahora la frase que expresa tambien la ética neo-zapatista: abogamos por "un mundo donde quepan muchos mundos".

En su sintesis de su tesis doctoral "Reflexiones sobre el Ecofeminismo en América Latina" M. Judith Ress (2004) reseña doce posturas feministas y teológicas en América Latina. Hace oír nuevas voces y alumbra nuevos caminos teológicos, toda una fresca creatividad común que el término ecofeminista recubre sólo muy parcialmente. Aunque la mayoría de las teólogas reseñadas por Ress se identifican con esta perspectiva teológica, cada una aporta sus matices propios. Las doce entrevistadas son originarias de Bolivia, Chile, Venezuela, Costa Rica , Uruguay, Cuba, Argentina, Ecuador y Brasil.

La intuición fundamental de la teología ecofeminista es la convicción de que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal, de la noción de "poder sobre", que niega la unión primordial de todo el cosmos. Reconstruir el cuerpo de la tierra, el cuerpo humano y nuestra relación con todos los cuerpos vivientes, tal es la tarea del ecofeminismo. Significa, así mismo, anhelar el reconocimiento fundamental que somos un solo Cuerpo Sagrado con todos sus matices y diversidad.

Las prácticas de contemplación y meditación siguen siendo fuentes para nutrir la espiritualidad. La mayoría de las entrevistadas han dejado formas tradicionales de meditación enseñadas por la teología cristiana. Buscan en la convivencia y en las relaciones personales compartir sus dilemas, sus sueños y sus alegrías. Otras teólogas feministas (M. Hunt, 1991) han elaborado en torno a la condición fundante y teológica de la amistad entre mujeres y de un discipulado entre iguales (Schussler Fiorenza, 1993). Ellas han inspirado estas nuevas formas de entender el trabajo teológico.

En las entrevistas hechas por Ress, las respuestas de las teólogas entrevistadas demostraron cambios de consciencia en las mujeres en relación a la

antropología (como conciben al ser humano), la cosmología (que imágenes usan para nombrar lo Sagrado), la epistemología (sus fuentes de conocimiento). También expusieron rupturas en torno a la institucionalidad, el cambio en sus cosmovisiones y las formas en que están re-dibujando lo sagrado en sus vidas. Las preguntas giraron en torno a "quien soy?", a los nombre e imágenes de lo Sagrado, al cuerpo y la experiencia corporal, la ética y las nuevas prácticas espirituales. Por ejemplo, Sandra Duarte ofrece una intuición respecto al ser humano. "...es un ser en tránsito y por lo tanto nunca va a estar terminado, está siempre construyendo y reconstruyendo, inventando y reinventando. Pienso que somos personas que están cambiando constantemente y es por eso que creo que no podemos cerrarnos...en tradiciones, en religiones, en paradigmas. Somos seres en transición...". Y Alcira Agreda comenta: "Esta visión de la persona en su integridad, es antigua es propia de los pueblos originarios... nos insta a descubrir que no soy superior a otros seres de la creación". Doris Muñoz expresa así su encuentro con la interconexión e interdependencia de todos los seres: "Cuando descubrí que era ser humano corporal fue una revelación...". Se presenta el rescate del cuerpo y la genitalidad femenina como locus desde el cual se hace teología. Para Silvia Regina da Lima, la metáfora que mejor describe a Dios es una matriz generadora de vida.

En las nuevas prácticas espirituales, encontramos que muchos de estos "nuevos" ritos están influenciados por las cosmovisiones indígenas aún vivas en América Latina. Estos son ritos ancestrales que conjugan los cuerpos y los espíritus a través de la danza y otros signos corporales. En cuanto a la ética, las entrevistadas exigen una nueva ética basada en las experiencias de sus propios cuerpos.

La particular tradición de los países de América Latina, en donde las espiritualidades ancestrales indígenas y de influencia africana inspiran una cosmovisión encarnada ha ciertamente influido estas nuevas posturas teológicas. El trabajo de Marcos elabora mas sistemáticamente estos universos encarnados en donde la materia y el espíritu son uno mismo. Estas pervivencias (Quezada, 1996) aportan al continente latinoamericano enfoques teológicos arraigados en sus particularidades contextuales culturales.

Rebeca Montemayor, mexicana, pastora ordenada de la *Iglesia Bautista,* nos presenta sus reflexiones teológicas feministas. Nos advierte de que el hecho de tener posibilidad de ordenación para las mujeres no resuelve el problema de la patriarcalización de los ministerios y de los espacios sagrados. El titulo de su colaboración lo afirma: "Ministerios ordenados de mujeres: un proceso inconcluso en las iglesias protestantes de América Latina". Considera que la perspectiva de género aporta un eje transversal para la reflexión teológica. Esta reflexión

se dirige a recuperar y resignificar lo sagrado y consagrado en los ministerios femeninos. Busca revisar la identidad en los ministerios desde tradiciones bíblicas, eclesiales y culturales. Se propone examinar estos ministerios desde la perspectiva de la autoridad y el poder. El simple hecho de que más mujeres estén en el ministerio consagrado ó en el liderazgo institucional no garantiza un aporte teológico que proponga una dimensión nueva del espacio sagrado como fuente de poder. Persiste la patriarcalización de los espacios sagrados como el culto, el altar, el púlpito, el templo o santuario afirmando la negación del acceso para las mujeres a estos espacios.

A pesar de esto, ya hay consciencia en muchas congregaciones protestantes y evangélicas de que la capacidad y el reconocimiento de la autoridad ministerial depende no del sexo de los elegidos y elegidas sino de sus dones.

Montemayor confirma que se hacen necesarias las re-lecturas liberadoras que se pregunten - en este caso - ¿que es lo natural o construído en la interpretación teológica que niega el derecho al ministerio ordenado de las mujeres?

Añade que, para lograr estas re-lecturas, hay que distinguir entre lo normativo y lo descriptivo en los textos. En cuanto a prácticas eclesiales, ella reconoce que es difícil cambiar una práctica consuetudinaria de forma. Esto, recalca, aun teniendo el beneficio que aporta una lectura liberadora de un texto que alude al ministerio de las mujeres en la Iglesia del Nuevo Testamento. El machismo permea a las instituciones eclesiales y este es, ahora, una influencia cultural a vencer también. La propuesta de Montemayor – al igual que la de las teólogas presentadas en el articulo de Mary Judith Ress - consiste en concebir al cuerpo de las mujeres como mediación hermenéutica, como lugar de la revelación de Dios, una experiencia que se rescata a partir de lo cotidiano. La hermenéutica feminista está mediada por cuerpos en relación.

Es aquí en donde encontramos la particular revisión de la teoría feminista que se da desde las mujeres de fé. Es en la teoría de la corporalidad (entre otr(a)os, ver J. Butler, 1993; T. Lacqueur, 1990; G. Lloyd, 1983; B. Duden, 1991) que se reivindica al cuerpo como *locus* especifico de re-significación, reivindicación y liberación. El esfuerzo por revalorizar el cuerpo y la fisicalidad ha sido una meta especifica de feministas que teorizan. Esta incidencia e insistencia se encuentra también en el trabajo de Marcos. En él, se encuentra otra forma de concebir al cuerpo propia de Mesoamérica. En este articulo se revisa también el impacto que estas concepciones de la corporalidad tienen sobre la construcción del género que parece escapar a los patriarcalismos de origen judeo-cristiano.

Montemayor usa el término *hermenéutica feminista* (E. Schussler-Fiorenza 1992 b) y Gebara emplea el de *hermenéutica de género y feminista.* Aun si ambos

términos no se refieran exactamente al mismo proceso interpretativo, las dos autoras son exponentes de las nuevas re-lecturas, posicionamientos y reflexiones teológicas que se están creando y re-creando en Iberoamérica. El trabajo hermenéutico de Navarro, aun cuado no es producto de las mismas influencias contextuales latinoamericanas, refleja este nuevo quehacer interpretativo que se hace desde la "óptica de las mujeres".

La sociologia del genero en las religiones

Cecilia Mariz y María das Dores Machado comparan con perspectiva de género a algunos grupos de católicos y pentecostales como las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEB), el *Movimiento de Renovación Carismática Católica* (MRCC), la Teología de la Prosperidad. En su artículo "Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas"(2004), las autoras señalan que no están interesadas en explicar la atracción de las mujeres por lo religioso. Revisan someramente algunas de las interpretaciones sociológicas al respecto. Es un hecho que en casi todos los movimientos y cultos religiosos en Brasil, la mayoría de los fieles son mujeres. Lo que les interesa en su artículo es discutir las consecuencias de este compromiso religioso en las vidas de las mujeres. ¿En que medida la participación religiosa puede ayudar en la lucha de las mujeres por sus derechos? Suponen y argumentan que el compromiso religioso llega a tener consecuencias no intencionales que motivan actitudes y comportamientos estratégicos por parte del oprimido con el resultado frecuente de cambios en su situación de sujeción. Su análisis se fundamenta en los resultados de sus investigaciones de campo y en referencias a estudios de otros investigadoras e investigadores.

Las *Comunidades Eclesiales de Base* fomentan una nueva forma de ser Iglesia. No les interesa dedicarse a solucionar las problemáticas individuales pero insisten en que su objetivo es profundizar la fe y luchar por la justicia social. En las CEB, el individuo, sea varón o mujer, aprende que tiene derechos y que puede criticar y reivindicar. Este aprendizaje lo conduce a una creciente autonomía. En el caso de las mujeres, esta autonomización y el énfasis en los valores del individuo favorecen la adopción de una visión feminista. Esta postura incide también en la crítica al machismo en la sociedad circundante y en la Iglesia católica en particular. Las mujeres de las CEB elaboran frecuentemente un discurso religioso alternativo que critica la posición católica oficial.

Las CEB, con su énfasis en criticar la injusticia social y económica, innovaron también al motivar a las mujeres a participar en política. El espacio público, tradicionalmente visto como masculino, se abre para las mujeres de

las CEB. Su liderazgo se da no sólo en movimientos sociales, sino también como candidatas de partidos politicos. El resultado es que, sin pretenderlo, y bajo la influencia de estos discursos, se renueva el papel de las mujeres y les abre el camino a las mujeres pobres hacía una visión feminista del mundo.

El *Movimiento de Renovación Carismática* (MRCC) ofrece a las mujeres un espacio de solidaridad y sostén emocional. Las razones que aducen las mujeres de acercarse a este grupo tanto como a los pentecostales es la atención que les prestan a sus problemas conyugales y familiares. De una efusividad casi orgiástica, las ceremonias envuelven la totalidad del cuerpo, se danza y se canta y eso, lo expresan las mujeres, es un gran desahogo. A estas mujeres, se les aconseja la tolerancia. Por el hecho de atribuir al demonio el origen de todo mal, la doctrina explícita en el MRCC suspende la posibilidad de censura y juicio a los infractores o agresores y se abre así un espacio de solución conyugal. No se considera a los maridos culpables del mal que hacen sino prisioneros del mal espíritu.

Algo importante que señalan las autoras es que aunque el MRCC (como también el pentecostalismo) refuercen los valores femeninos de docilidad y tolerancia, esto no debe interpretarse como que incrementan su sumisión y sujeción. Estos valores son también los recomendados a los hombres. Así por ejemplo, la moral sexual rígida que, según la cultura dominante, sólo debe regir la conducta femenina es, en estos grupos religiosos, la misma para ambos géneros. El MCRR, así como el pentecostalismo, defienden a las mujeres y critican al machismo y hasta atribuyen a los hombres un papel antes considerado femenino. Los hombres deben también ser tranquilos, tolerantes y equilibrados, deben tener una vida ascética, una moral sexual rígida, y deben también preocuparse por sus hijos.

La participación en esos grupos posibilita también una mayor presencia de las mujeres en la esfera pública. Varias de ellas se dedican a la evangelización en plazas, en las zonas marginadas y en ciudades vecinas durante los fines de semana. Esto abre un campo de acción y liderazgo público mucho mayor al que conocen las mujeres tradicionalmente restringidas al ámbito doméstico.

La distribución de la autoridad al interior de las iglesias sugiere algunos cambios apuntando hacia el crecimiento de templos fundados por mujeres y a un mayor número de mujeres ordenadas en varias de ellas. Aunque el MCRR sigue estando marcado por una jerarquía eclesiástica fuertemente dominada por varones, se observa en ella una visible tendencia hacia la inclusión de las mujeres.

La *Teología de la Prosperidad* añade un ingrediente importante en cuanto a su énfasis en el bienestar material. Impulsa y educa a las mujeres para que sean agentes económicamente activas. Bien sabido es el efecto que tiene, tanto

en la autoestima cuanto en la independencia de las mujeres el saberse capaces de generar su propio ingreso y también el poder de decisión que ésto puede otorgarles. Si bien la *Teología de la Liberación* lleva a las mujeres a la lucha política, la *Teología de la Prosperidad* las pretende inducir a su independencia económica. Aunque totalmente distintas en términos políticos, esas dos luchas se parecen en cuanto a sus efectos. El atribuir una misión religiosa a sus tareas públicas y económicas estimula a las mujeres a ejercer papeles tradicionalmente considerados masculinos que escapan a las limitaciones sociales impuestas a su género.

Las tradiciones religiosas originarias y afrodescendientes

En su artículo "Raices epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género" (2004) Sylvia Marcos revisa presupuestos mesoamericanos en su intersección con el género. Frecuentmente desmenuzados por los cronistas coloniales así como por las fuentes históricas secundarias, estos datos, examinados a la luz del género arrojan resultados que retan las epistemologías convencionales concernientes a lo femenino y masculino. Las percepciones diversas del género no son producto de hechicería y brujería como lo afirman fuentes de la Colonia (F. Guerra, 1971). Tampoco son producto de ignorancia y superstición, como se atreven a afirmarlo, aun hoy, algunos estudiosos. Son formas de conocer ó expresiones de una epistemè (Foucault, 1970) que escapan a nuestros conceptos filosóficos. Este trabajo se inscribe en una larga tradición de recuperación de valores y formas de concebir al mundo provenientes de cosmovisiones "ótras". Múltiples estudios etnográficos e históricos podrían fundamentar esta perspectiva (N. Quezada, 1996; A Lopez Austin,1984; M. León Portilla,1983; S. Ortiz 2000). La lista pudiera ser interminable. Fundamentándose en los trabajos de los y de las investigadores antes mencionados y mencionadas, Marcos procede a desentrañar los significados de una "espiritualidad indígena" (Menchu Tum, R. 2003) que no coincide, aunque sí incide, en los ritos cristianos de los pueblos indígenas al continente americano. Una espiritualidad indígena, definida así por estos mismos pueblos , pero que tiene su equivalente en la "cosmovision" estudiada por los historiadores. En un ir y venir entre la interacción directa con las indígenas organizadas de hoy y la lectura atenta de las fuentes, el trabajo de Marcos desglosa los principios presentes en esa cosmovisión mesoamericana.

Los útiles conceptuales acuñados por los estudios de género suelen ser de utilidad limitada para una aproximación multidimensional a los conceptos de género en el pensamiento mesoamericano. Una de las razones de esta limitación se desprende directamente de la influencia que sobre los presupuestos implícitos de dichos estudios ejerce la tradición filsófica judeo-cristiana. ¿Cómo dar cuenta

de relaciones de género fundamentadas en dualidades fluídas, no jerarquizadas, y en mobilidad permanente para lograr un imprescindible equilibrio fluido? Esto es lo que la autora elabora en su artículo a partir del escudriñamiento minucioso de fuentes primarias y etnografias contemporáneas. La dualidad, la fluidez, el equilibrio homeorhéico y los conceptos sobre la corporalidad son los ejes en torno a los cuales gira su análisis.

Las historiadoras del cuerpo (B. Duden, 1991; R. Petchesky, 1987) ya habían puesto en duda la universalidad de ciertos de las creencias anatómicas y biológicas contemporaneas. La historización de estos conceptos lleva a cuestionar su universalidad absoluta. Este ensayo, procede a incorporar datos etnohistóricos sobre conceptos de cuerpo y sexualidad. El placer y el deseo aparecen con sujeto femenino y el cuerpo físico tiene una preeminencia en el proceso "espiritual".

Algunas búsquedas de las teólogas ecofeministas revisadas por J. Ress (en este volumen), señalan la riqueza de los ritos autóctonos. Se inspiran en algunos de ellos para revitalizar su liturgia cristiana y ecofeminista. Varias de las colaboraciones aquí, reflexionan sobre las limitaciones del horizonte judeocristiano que impide la participación plena de las mujeres y se acercan, quizás sin saberlo, a algunas propuestas de las poblaciones originarias al continente americano.

Clara Luz Ajo, profesora de teología en el seminario de Matanzas en Cuba, hace una revision etnográfica e interpretativa de la religión de la *Santería* en Cuba (2004). Comparando su tradición cristiana con la *Santería,* nos revela, con percepción profunda y respeto, aquellos aspectos en que difieren ambas construcciones religiosas asi como elementos que se mezclan y pudieran conjugarse con nuevas perspectivas muy actuales de la teología de la liberación, teología feminista y ecofeminista. Explica como los santos y santas de la tradición católica colonizadora fueron fundidos con los orishas ó divinidades Yorubas.

Estas creencias fueron traidas a la isla con las poblaciones escalvizadas de África. Pero los orishas comenzaron a tomar una identidad cubana al fundir su identidad con la de los santos y santas católicos. Por eso, este conjunto de elementos rituales y litúrgicos fue denominado *Santería.* Desde su inicio, nos asegura, ésta ha tenido una estrecha relación con elementos de la tradición cristiana y al mismo tiempo se fundamenta en ciertos principios muy diversos al cristianismo. Sus conceptos del universo físico abarcan el aiye, donde viven los humanos y el *orun* que es la otra mitad superior que corresponde al cielo. Ambos están formados por tres fuerzas, *Iwá, Axe,* y *Abá.* Cada uno tiene su significado. *Olófin Oloorun Olodumaré* es el dios supremo. La creación del mundo y las personas no es obra del dios supremo. El crea a los *orishas* y estos son los que hacen la tierra, el mundo, las personas y después

vienen a vivir con ellas. El Dios supremo no es objeto de adoración y culto, las personas no le ofrendan. Son las poderosas divinidades llamadas *orishas* las que gobiernan al mundo y cada una de ellas ha sido dotada de uno de los poderes de ese Dios apartado. Ellas son divinidades que tienen todos los defectos y virtudes humanos. Son de carácter completamente antropomórfico. En ellas se mezcla el bien y el mal, la fuerza y la flaqueza, la virtud y el vicio. Aquí no hay dualismo de categorías mutuamente excluyentes.

Todo el cosmos y las personas están interrelacionados. Todo tiene sentido porque está relacionado con las otras cosas y personas y con el total de la comunidad. El mundo y las personas son parte de un solo cuerpo. La naturaleza y todos los seres que viven en ella, incluyendo a las personas, viven en una relación de interdependencia. La vida interconectada con todo es una de las características de la religión de la Santería.

Como lo vimos en el artículo de Marcos, esto es muy semejante a como se percibe el universo en Mesoamérica. Estas tradiciones están muy lejos del concepto dualista tradicional cristiano del cielo opuesto a la tierra, el bien del mal, la muerte de la vida. En Mesoamérica se habla de una "dualidad" de opuestos y complementarios en fluidez. El mundo físico y el espiritual están en estrecha interrelación. La tierra en que vivimos es el espacio en el cual se revela y actúa lo sagrado, cuya relación con todo es abarcadora. Es como si los seres humanos estuviéramos dentro de una envoltura sagrada. Esta idea, añade Ajo, no se diferencia mucho de las nuevas interpretaciones desde perspectivas ecológicas y holísticas de la teología de la liberación, feminista y ecofeminista.

Las divinidades del panteón Yoruba veneradas en la *Santería* no tienen las cualidades de omniciencia, omnipresencia y omnipotencia. Esto se desprende de las cualidades antropomórficas de los *orishas,* pues ellos y ellas son como las mismas personas. Es significativo constatar la importancia que tienen en esta tradición los poderes femeninos divinizados en las *orishas en la tradición yoruba*. Las *Iyami,* que representan los poderes místicos de las mujeres, son temidos y respetados. Las *Iyami* son madres ancestrales consideradas hechiceras y matriarcas por la tradición Yoruba. Son Grandes Madres encolerizadas sin la voluntad de las cuales la vida no puede continuar. Esos poderes aparecen hoy de forma mas socializada en las orishas como *Ochún, Oyá Yansá, Yemayá, Naná Burukú, Obba* y *Yewá.*

En ésta tradición, el cuerpo y la sexualidad son manifestaciones vitales. La muerte está identificada con la virginidad, con la frigidez y la infertilidad. El hecho de no emplear el cuerpo plenamente es sinónimo de muerte.

Similarmente, en las épocas tempranas de la Colonia en México, los indígenas se resistían a tomar los hábitos y - o ordenarse de sacerdotes ya que consideraban a la virginidad un estado anormal del ser.

Si revisamos la historia del Tohuenyo (Sahagún) en el trabajo de Marcos, veremos como en Mesoamérica aparecen conceptos semejantes sobre la sexualidad y la mujer como sujeto de deseo. También encontramos eco en las busquedas y retos de la teología ecofeminista en los articulos de Ress, de Gebara y de Montemayor. Estas búsquedas por incorporar y respetar al cuerpo como mediación hermenéutica son retos que enfrentan estos nuevos enfoques teológicos.

Existe en la *Santería* cubana una diosa (orisha), *Ochún*, que en una se sus manifestaciones más conocidas es alegre y coqueta, libre en su sexualidad. Se la ha llamado la 'panchakara' o 'pancha gara' palabra que en la lengua yoruba conocida en Cuba, significa puta o prostituta. Es una de las diosas mas veneradas por el pueblo cubano y se la identifica con la Virgen de la Caridad, Patrona de Cuba. El propio pueblo deconstruyó la figura de la santa virgen y madre al identificarla con Ochún. Podríamos llamarla una tradición mariana reconfigurada.

Esto es muy difícil de entender para las personas creyentes cristianas que tienen el concepto tradicional de pecado y salvación. Estas *orishas* femeninas rompen con el dualismo del bien y el mal. Y así como rompen los dualismos del bien y el mal, hacen que sus figuras femeninas rompan los estereotipos de la sociedad occidental y vemos como, en sus diferentes caminos, ellas a veces se comportan como mujeres "convencionales" y a veces como mujeres "no convencionales". Todas estas cualidades y poderes femeninos al ser divinizados en las *orishas,* son valorizados. En la vida cotidiana, aquellas tareas domésticas desvalorizadas son ritualizadas y sacralizadas y son fundamentales en el desarrollo de las ceremonias y la vida comunitaria. Las mujeres que las realizan ocupan por ello posiciones jerárquicas dentro de la comunidad. No deja de ser cuestionable el hecho de que se divinicen los roles diferenciados masculinos y femeninos – afirma Ajo –, pero como se conciben fuera del dualismo bien-mal y de las categorías mutuamente excluyentes, estos roles han sido transformados. El énfasis en lo ritual y espiritual de lo cotidiano aparece en la Santería tanto como en las búsquedas de las teólogas entrevistadas por Ress. Gebara también insiste en el valor de lo cotidiano y en su incorporación como *locus* a partir del cual hacer teología.

Al ser iniciadas, las *santeras* se convierten en sacerdotizas de sus propios templos. Estas mujeres son el centro de las familias de iniciados que viven juntos en sus casas templo. La mayoría de estas tienen a una *santera* como centro. Las experiencias de las *santeras* viejas es muy valorizada en la comunidad. Ellas ejercen un poder religioso muy grande sobre todos los miembros de una casa-templo. Su sabiduría y conocimientos de la tradición son muy apreciados y consultados en todo momento. Aquí de nuevo evocamos la tradición mexicana: los *ilamatlatolli* de la cultura Nahua. Estos son los discursos

de las ancianas viejas y sabias de cabellos blancos que tenían la función de formar y dirigir a las nuevas generaciones (Marcos 1991). Sus saberes, como "viejas" les daban poderes en las comunidades a las que pertenecían. Se encuentran espacios de poderes rituales femeninos autóctonos a poblaciones originarias en el continente Americano.

En su articulo "Las oscilaciones del género en el imaginario colectivo de los cultos afro-brasileños" (2004), Marión Aubrée, nos introduce a las tradiciones de origen africano en ese país suramericano. Este articulo examina el papel de las mujeres en la construcción del género femenino y sus "derivados" en los sistemas simbólicos ligados al universo religioso de lo que se denomina - en la literatura especializada- "cultos afro-brasileños". Generalmente, nos dice Aubrée, las mujeres son consideradas y se consideran a sí mismas como portadoras de una sensibilidad mayor que la de los varones hacia la dimensión religiosa como también de una relación mas estrecha con la naturaleza y de una propensión al misticismo

Contextualiza su trabajo con una revisión histórica panorámica de los pueblos de origen africano desde su llegada a este continente como esclavos hasta la actualidad. Enfoca su análisis a las formas en que africanos de diversas proveniencias étnicas y geográficas trajeron a América sus dioses, sus creencias, sus ritos. Examina las tranformaciones que sus creencias han sufrido a través de los años y las sintesis en que culminaron. Los panteones de *Orixas* como existen actualmente se formaron a través de las influencias de una etnia sobre la otra y múltiples préstamos culturales entre las variaciones regionales de esos cultos de origen africano. Amen de las influencias y mezclas que se dieron entre ellos, Aubrée describe también como fueron afectados por las prácticas terapéuticas amerindias, el espiritismo kardecista del siglo XIX y el proceso de "re-africanización" de las últimas décadas del siglo pasado.

Está particularmente atenta a la presencia de las mujeres en éstos porcesos. Nos habla de las *pretas bonitas* que, al salir de la esclavitud, pudieron lograr su libertad y autonomía económica con más prontitud y facilidad que los varones. Cita por ejemplo esta observación por un gobernador de Pernambuco del siglo XVIII: "los ritos paganos de los negros" estaban conducidos por una sacerdotiza negra. De hecho, las mujeres jugaron y aun juegan un papel importante y polivalente en los cultos afro-brasileños. Primero, menciona el gran número de mujeres que pertenecen a los diversos panteones; segundo, recalca que las *madres negras* lograron mantener la coherencia de su sistema sociocultural en condiciones coloniales muy difíciles, no exentas de persecuciones; y muestra finalmente como, a partir del siglo XX, son las mujeres investigadoras de estos fenómenos religiosos que han aportado perspectivas y visión renovadores, tanto más perceptivas que la de los intelectuales masculinos.

Analiza la necesaria clandestinidad de estos cultos en medio de la hegemonía católica impuesta por el poder colonial. Es en este contexto que se forjaron correspondencias entre la divinidades de origen africano (orixas) y los santos y santas católicos. Así, frecuentmente, una imagen de santa o santo puede encubrir y significar simbólicamente a una o a otro *orixa*. Clara Luz Ajo habla de síntesis cultuales semejantes en Cuba, aun si las interpretaciones de ambas investigadoras presentan tantas diferencias como sus campos de análisis. Por ejemplo, tanto en Cuba como en Brasil, *Oxum* – la diosa de la fecundidad – se ha asimilado a la virgen católica. Sin embargo, en el caso de la Santería cubana, es la *Virgen de la Caridad,* patrona de Cuba. En Brasil en cambio, es *Nuestra Señora de la Concepción.* Según Ajo, esta asimilación expresa "una tradición mariana re-configurada", ya que Ochun ha sido considerada la diosa puta en Cuba y para nada corresponde a la virginidad de María en la tradición católica. Por su lado, Aubrée parece confirmar la "ley de correspondencias" estudiada por Bastide (1960). Una interpretación no invalida a la otra sino que ambas se pueden complementar. Aubrée no encuentra contradicción simbólica entre la *Oxum* diosa fecunda y la virgen católica de la concepción en el Brasil en tanto cuanto ambas son madres.

Aubrée nos presenta a continuación una descripción etnográfica fina de los elementos fundamentales de estos cultos: el panteón y el *rito de iniciación, la familia-del- santo* (simbólica) y el *terreiro,* lugar del culto. Las divinidades son descodificadas y Aubrée se detiene particularmente en las entidades femeninas. Aquí de nuevo aparece el dios lejano, *Olorun,* como en Cuba. En Brasil, sí llega a veces a la tierra, pero sólo cuando se tocan apropiadamente los ritmos tamboriles del *atabaque.* No es el dios que se desentiende totalmente de sus creaturas, como lo es en la Santeria cubana.

Entre las entidades femeninas encontramos las mismas Orixas que encontramos en Cuba, con pequeñas variaciones en sus interpretaciones. Ya mencionamos una diferencia en la concepción de *Oxum* y las hay *a fortiori* con las divinidades menores. Aubrée logra revisarlas sin crear un manojo inconexo de datos. Revisa el c*andomblê, macumba, umbanda, xangó, batuque* y logra agrupar estas formas rituales para estudiarlas con rigor y sin perder de vista la variabilidad, la multiplicidad, la fragmentación, así como las re-elaboracions y reconstituciones de las comunidades religiosas afro-brasileñas. Estas variaciones son características de la transmisión oral de creencias y ritos (Marcos, 2001).

Al comparar ambos artículos- de C. Ajo y M. Aubrée- podemos ir reconstruyendo las particularidades de ambos universos estudiados por estas autoras. El lugar del culto, la *familia-del-santo,* y los ritos de iniciación apuntan a un *núcleo simbólico no maniqueo* (Aubrée) que los ritos afro-brasileños tienen en común con la Santería cubana. Sin embargo, en sus particularidades diná-

micas, encontramos varias diferencias fascinantes, típicas de los universos orales. Ambas autoras confirman la presencia central de las mujeres tanto en la familia simbólica del santo así como su poder ritual en los lugares de culto.

M. Aubree hace tambien una revisión bibliográfica de las aportaciones importantes en el campo del estudio de género y de las mujeres en los ritos afro-brasileños. Su recorrido nos presenta los aportes, entre otras, de R. Landes, R. L. Segato, V. Boyer y P. Birman. Esta revisión la lleva a afirmar que nos encontramos ante una multiplicación simbólica de los géneros que, a través de la sacralidad, permite a las personas la expresión de tendencias y de preferencias difíciles de asumir plenamente en el entorno social dominante. Todos estos temas tienen que ver con el universo sagrado muy particular de grupos numericamente limitados, pero cuyo "éspiritu", ligado a los elementos culturales afro brasileños, ha impregnado el conjunto de la sociedad brasileña y le ha dado un color particular que la diferencía de las culturas de los paises vecinos. En un mundo globalizado, en el cual existen tendencias a reducir los modos de vida a un modelo único, el vigor que mantienen estos cultos a través de las vicisitudes de la historia, aporta un elemento para creer en la capacidad humana de resistir a la homogenización destructora.

Después de estas incursiones en los mundos afrodescendientes de las Américas, retornemos a los universos amerindios. El trabajo de Aída Hernández intitulado "Teología de la liberación y teología india en México: limites y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas"(2004) se enfoca a la interseccion entre las posturas de la teologias de la liberacion, india y feminista en su encuentro y desencuentro con los procesos organizativos de las mujeres indígenas. Son aquellos espacios de reflexión crítica mediante los cuales ellas han cuestionado estructuras de desigualdad que las excluyen y oprimen.

Al igual que Mariz y Machado en este volumen, ella encuentra que, a pesar de que ni la teología de la liberación ni la teología india prioricen la reflexión sobre las desigualdades de género, inintencionalmente ambas corrientes han creado los espacios y aportado las herramientas para que las mujeres indígenas apliquen la critica de las desigualdades étnicas y de clase a su propia subordinación como mujeres al interior de la familia, la comunidad y la iglesia. Al leer la Biblia con "ojos y corazón" de mujer, las campesinas indígenas de México están contribuyendo con nuevas perspectivas a repensar una teología india desde las mujeres y una teología feminista que recupere la espiritualidad indígena.

Hernández ha estructurado sus investigaciones de campo principalmente a través del método de historias de vida. Su investigación participativa le permite presentar extractos de esas voces de mujeres indias luchadoras por una justicia de género. Cita ampliamente sus frases, en un exquisito español aprendido apenas. Se siente la fuerza, determinación y lucidez de estas mujeres

que – muchas veces - a través de sus prácticas religiosas cuestionan su subordinación no sólo en la Iglesia sino también en la comunidad y en su familia. Los espacios organizativos de pastoral de la iglesia Católica les propicia lugares de expansión y crecimiento que las afirman en sus derechos. Aquí podemos encontrar también lo que Mariz y Machado señalaban en su artículo en este volumen. Al ser entrenadas como catequistas y como agentes de pastoral, las mujeres recuperan espacios de liderazgo religioso que tradicionalmente eran concebidos como exclusivamente masculinos.

Los grupos de reflexión bíblica de los que nos habla Hernández parecen seguir de cerca las etapas por las que ha pasado este trabajo hermenéutico feminista en América latina (ver Tamez y Gebara). Empiezan buscando presencias femeninas y acaban proponiendo reconfigurar la teología para que el género no sea meramente un aditivo sino que re-cree otra teología. En esto hay afinidades con lo que propone Gebara y algunas de las teólogas entrevistadas por Ress. La mayor aportación de estas mujeres indígenas es – en conjunto con la teología india - un esfuerzo por incorporar también la cosmovisión y la espiritualidad indígena en esta nueva forma de hacer teología. Una religiosa que trabaja con indígenas reporta que "como dicen las tzeltales, queremos experimentar la dulzura de la Palabra de Dios, queremos conocerla, leerla nosotras y sacarle esa dulzura, no queremos que nos digan esa palabra sabe a tal cosa, queremos experimentar nosotras mismas". Y otra religiosa: "...las mujeres sentimos a Dios de manera muy diferente...las mujeres indígenas son a veces más religiosas que nosotras y expresan su religión de una manera muy intima con Dios, lo sienten en muchas cosas, lo sienten en su cultura, en la naturaleza, en sus tradiciones, lo sienten como una fuerza interior".

Al leer el evangelio a la luz de la vida cotidiana, las indígenas empezaron a cuestionar no sólo las inequidades que sufren como indígenas, sino también las que experimentan como mujeres. La "complementariedad" que reivindica la teología india no se vive en la práctica de muchas comunidades indígenas. La ambigüedad e incompletud de una recuperación espiritual ancestral aparece en estos testimonios de mujeres. En la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas (deciembre 2002) las lideresas politicas ahí reunidas presentaron un documento sobre la espiritualidad indígena que se propone recuperar esa sabiduría ancestral incluyente de las mujeres. Hernandez presenta, como uno de sus ejemplos, el espacio organizativo de la *Cordinadora Diocesana de Mujeres* (CODIMUJ) con el que hiciera su investigación. Esta es la mayor organización de mujeres de Chiapas y una de las mas grandes del país con 700 grupos locales en los que participan 10,000 mujeres.

En estos diálogos, leer el Evangelio desde la realidad cotidiana de los pueblos indios ha promovido espacios participativos de reflexión que han

propiciado el encuentro y la apropiación del Evangelio desde su propia espiritualidad y cosmovisión. Estos no sólo han influido en conformación de espacios regionales y nacionales de organización para mujeres indígenas, sino que han desestabilizado las visiones hegemónicas de la Iglesia católica con respecto tanto a los pueblos indígenas como a las mujeres.

Este recorrido pretende servir como una introducción que estimule a la lectura y estudio de cada una de las autoras y de las muchas otras que no han podido quedar mencionadas en un solo trabajo. En una introducción no se puede hacer justicia a la riqueza de los datos, de los análisis, de la hermenéutica –frecuentemente 'sospechosa'- que cada trabajo presenta. Recomendamos y esperamos estimular la lectura futura y cuidadosa de estos temas para que puedan enriquecerse con las aportaciones de estas autoras que son-cada una de ellas- verdaderas autoridades en su materia.

Referéncias bibliográficas

ACOSTA, Joseph de. *Enciclopédica Historia natural y moral de las indias* (1590). México: Fondo de cultura economica, 1985.

AHMED, L. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, Conn: Yale University Press, 1992.

AQUINO, María P. *Nuestro clamor por la vida: teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, Sabinilla, San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Imvestigaciones (DEI), 1992.

BASTIDE, R. *Les Religions Afro-Brésiliennes: Contribution à une Sociologie des Interpénétrations de Civilisations*, Paris: P.U.F., 1960.

DALY, M. *The Church and the Second Sex*, Nueva York: Harper and Row, 1968.

DALY, M. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press, 1973.

DAS, Veena. Notes on the Moral Foundations of the Debate on Abortion. In: ECK, Diana y JAIN, Devaki. *Speaking of Faith: Global Prespectives on Women, Religion and Social Change*. New Dehli: Khali Press, 1986.

DHAMMANANDA,B. (Chatsumarn Kabilsingh). The Future of the Bikkhuni Samgha in Thailand. In: ECK, D. and JAIN, D. (eds). *New Dehli: Kahli For Women,* 1986.

DUARTE DE SOUZA, Sandra. Teoría, teo(a)logía e espiritualidade ecofeminista. In: *Mandragora*, año VI, No 6, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

DUDEN, B. *The Woman beneath the Skin*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1991.

FALK, Nancy. Gender and the Contest Over the Indian Past. In Sylvia Marcos (comp.). *Gender/Bodies/Religions*. México: IAHR-ALER Publications, 2000.

FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1970 [1969].

GEBARA, Ivone. La opción por el pobre como opción por la mujer pobre. In: *Concilium*: Revista Internacional de Teologia, 1987.

GEBARA, I. Epistemología ecofeminista. In: Revista *Mandrágora*. Ano VI, n. 6. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

GROSS, Rita, M., *Buddhism after Patrirachy, Analysis and Reconstruction of Buddhism*. Albany: State Unbiversity of Nueva York Press, 1993.

GUERRA, F. *The Pre-Columbian Mind*. Londres y Nueva York: Seminar Press, 1971.

HARAWAY, D. *Primate Visions: Gender, Racen and Nature in the World of Modern Science*. Nueva York: Routelefge, 1989.

HARRISON, B. W. *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion*. Boston: Beacon Press, 1983.

HEYWARD, C. *The Redemption of God; A Theology of Mutual Relation*. Lanham, Md: University Press of America, 1982.

HUNT, M. *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. New York: Crossroad, 1991.

LACQUEUR, T. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

LEÓN PORTILLA, Miguel. *La filosofía Náhuatl*. Mëxico: Unam, 1983.

LLOYD, G. *The Man of Reason. "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983 [1984].

LOPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*. México: Unam, 1984.

MARCOS, Sylvia. Curación y cosmología: el reto de las medicinas populares. In: *Desarrollo: Semillas de Cambio*, 1987 12 (España).

MARCOS, Sylvia. Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas. In: OLIVIERA, Orlandina (comp.). *Trabajo, poder y sexualidad*. México: El Colegio de México, 1992 [1989].

MARCOS, Sylvia. Gender, Bodies and Cosmos in Mesoamerica. In: SAUNDERS, K. (comp.). *Feminist Post-Development Thought*. Londres: Zed Books, 2002.

MENCHÚ TUM, R. (comp.). *Primera Cumbre de mujeres indígenas de América. Memoria*. México: Fundación Rigoberta Menchú Tum I.A.P., 2003.

MERNISSI, Fatima. Femininity as Subversion: Reflection on the Muslim Concept of Nushuz. In: ECK, D. y JAIN, D. *Speaking of Faith: Global Prespectives on Women, Religion and Social Change*. New Dehli: Khali Press, 1986.

ORTIZ, Silvia. El cuerpo y el trance entre los Espiritualistas Trinitarios Marianos. Presentación en el simposio *Symbol and Performance in Healing* org. por Sylvia Marcos como pre-congreso CICAE, julio 1993.

PETCHESKY, R. Fetal Images: the Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction. In: *Feminist Studies* 13, 1987.

PLASKOW, Judith. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper and Row, 1990.

QUEZADA, N. *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*. México: INAM, 1996.

RUETHER, R. R. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1993.

RUETHER, R. R. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologioes and Human Liberation*. Nueva York: Seabury Press, 1995 [1975].

SAKARANAHO, T. Veiling in Dispute: the Islamic Head Scarf as an Issue of Ideological Debate in Turkey. In: MARCOS, S. (comp.) *Gender/Bodies/Religions*. México: ALER Publications, 2000.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1992a.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Feminist Hermeneutics. In: *ABD* 2, 1992b, pp. 783-91.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist* ***Ekklesialogy*** *of Liberation*. Nueva York: Crossroad, 1993.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Intepretation*. Boston, Beacon Press, 1995 [1984].

TAMEZ, Elsa, *La biblia de los oprimidos. La opresión en la teología bíblica*. Sabinilla, San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Imvestigaciones (DEI), 1987.

TAMEZ, Elsa, *Las mujeres toman la palabra*, San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Imvestigaciones (DEI), 1989.

WADUD-MUHSIN, A. *Qur'an and Women*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn., 1992.

YOUNG, S., et al. *Encyclopedia of Women in World Religions*. Nueva York: Macmilla Reference, 1999.