Globethics Repository



Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina [Sketches over theologies written by women in Latin America]

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	Azcuy, Virginia R.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-13 12:56:52
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155514

Cuadernos de Teología
Vol. XXI, 2003, p. 149-174

Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina*

Virginia R. Azcuy

Resumen: el presente artículo presenta un "mapa" preliminar de las teologías hechas por mujeres en el contexto Latino-americano. Se destacan los caminos pioneros en este terreno y se muestra el valor de su pluralidad. Se señalan los aspectos de continuidad y discontinuidad de estas teologías con respecto a otras corrientes representativas de nuestro continente así como de teologías europeas. Se describen tres momentos: el descubrimiento de un entramado, la narración de algunos itinerarios, y el despuntar de nuestros primeros brotes.

Sketches over theologies written by women in Latin America

Abstract: the article draws a preliminary "map" of theologies done by women in the Latin American context. It stresses the pioneer character of these works and the asset of their plurality. The article points at continuities and discontinuities with respect to other currents representative of our continent as well as of European theologies. It is structured around three moments: discovery of a fabric, some itineraries, and the first sprouts.

1. Descubriendo tramas

"Desde el punto de vista de la imagen visual este trabajo quisiera ser *un puente*: un puente que se construye con un deseo de comunicar tierras separadas,

---

* **Palabras clave**: Feminismo. Mujeres. Teología. Biografía.

Una presentación inspiradora para el presente artículo, en diálogo con las teologías de la liberación y de la cultura, se puede ver en: V.R. Azcuy, *Ensayo de integración del saber en la lectura de la pobreza. El paradigma interpretativo como camino de confluencia interdisciplinaria. Anexo 1: Teologías ante el reto de la pobreza. Una perspectiva latinoamericana desde las mujeres*, Informe Final de Investigación – Diciembre de 2002, en el programa "La Deuda Social Argentina" del Departamento de Investigación Institucional de la UCA. Texto disponible en: http://www.uca.edu.ar> investigacion.

lenguajes distintos, experiencias muy diferentes." *María Teresa Porcile Santiso* (Uruguay)[1]

"Lo poco que se escribe sobre lo mucho que se ha vivido es una pequeña muestra del entrelazamiento de hilos, de la paleta de colores, del conjunto de olores y sabores, de armonía y desarmonía de sonidos, de las continuidades y de las rupturas que marcaron mi vida en el encuentro con otras vidas." *Ivone Gebara* (Brasil)[2]

1.1. Entre los contextos y los flujos globales

Con frecuencia se cree –al menos fuera de nuestro ámbito regional– que la *teología latinoamericana se identifica con la* "teología de la liberación" y, de modo semejante, que la teología latinoamericana hecha por mujeres es, en todos los casos, "teología feminista de la liberación"[3]. Sin embargo, más allá del significado y la difusión de estas corrientes, ellas no expresan la riqueza de matices desarrollada por los distintos autores y autoras, los diversos contextos culturales y las diferentes etapas en cada corriente –sin mencionar las particularidades derivadas de las mediaciones científicas empleadas en cada caso–. Por otra parte, entre los países *latinoamericanos que se han destacado por desarrollar una orientación propia en el* pensamiento teológico, se encuentra el caso argentino[4]. ¿Significará esto una posible originalidad para las teologías hechas por mujeres en nuestro contexto?

Como ya es sabido, la teología latinoamericana ha recibido influencias decisivas, sobre todo europeas, en la fase de la recepción del acontecimiento del Concilio Vaticano II y de sus grandes referentes. A su vez, las teologías "de genitivo" del inmediato posconcilio han sido claramente inspiradoras en los autores pioneros de nuestro continente; como ejemplo, se puede mencionar el aporte de Jürgen Moltmann y de Johann Baptist Metz como representantes de la *teología política*.[5]

---

[1] M.T. Porcile Santiso, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Madrid, Claretianas, 1995, p. 22.

[2] I. Gebara, "Itinerario teológico. Una breve introducción", en: J.J. Tamayo – J. Bosch (eds.), *Panorama de Teología Latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001, p. 229-239, 229.

[3] Algo de esto resuena en un trabajo sobre la situación teológica latinoamericana que describe, prácticamente, sólo el panorama de Brasil, cf. M.J. Rosado Nunes, "La voz de las mujeres en la teología latinoamericana", *Concilium* 263 (1996), p. 13-28.

[4] Como aportes argentinos panorámicos, en el ámbito católico, menciono: J.C. Scannone, "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", en: R. Neufeld (ed), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca, 1987, p. 384-418; C. Galli, "La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio", en: L. Mendes de Almeida – J. Noemi – otros, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, Celam, 1996, p. 243-362; M. González, "Brotes teológicos en la Argentina al inicio del siglo XXI", *Proyecto* 42 (2002), p. 187-210.

[5] Como texto ilustrativo de estas relaciones, cf. J.-B. Metz, "Significado de la teología latinoamericana para mi teología", en: L.C. Susin (ed), *El mar se abrió. Treinta años de Teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2000, p. 138-139.

En una segunda fase, en torno a la década del '80, ha tenido lugar la recepción latinoamericana de la "teología feminista" y el surgimiento de diversas teologías hechas por mujeres.[6] Esta *nueva "irrupción" en la teología*, que combina las orientaciones de las teologías "en contexto" de pobreza y los desafíos surgidos de las aspiraciones de las mujeres, marca una nueva inflexión en la reflexión. Se habla, en este caso, de *teologías de genitivo subjetivo* porque no se trata sólo de las mujeres y sus experiencias como objeto de estudio –aún cuando puedan ser consideradas como lugar teológico o hermenéutico–, sino de ellas como sujeto teológico.[7]

El aporte de Robert J. Schreiter[8] al profundizar las teologías contextuales en relación con el fenómeno de la globalización, los flujos globales y las lógicas culturales, ofrece una interesante comprensión para visualizar el cruce de las teologías liberacionistas y las feministas en un marco global. Siguiendo sobre todo a Paul Gilroy, Schreiter define los *flujos globales* como discursos teológicos que, sin ser uniformes o sistemáticos, representan una serie de discursos inteligibles mutuamente que asumen las contradicciones y fracasos del sistema global. En el marco de las teologías contemporáneas, el autor reconoce –al menos– cuatro flujos globales o cadenas de discursos que se entienden en su interrelación: las teologías de la liberación, los feminismos, la ecología, y los derechos humanos.

Más en concreto, las teologías feministas o emparentadas con los distintos feminismos, en tanto flujo global, representan para Schreiter una figura novedosa: mientras las teologías de la liberación ejercieron su talante crítico hacia la dominación del hemisferio norte, las corrientes feministas –iniciadas en Estados Unidos en la década del '60 y propagadas hacia diversos contextos– fueron en otra dirección, incluso hasta llegar a instalar su crítica específica en el hemisferio sur y otras áreas continentales. Lo que queda en evidencia es, de este modo, el dinamismo comunicativo del fenómeno de la globalización: "A causa de la opresión de las

---

[6] Entre las obras pioneras, que luego completaremos, se pueden señalar: E. Tamez, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* y *Las mujeres toman la palabra*, San José de Costa Rica, 1986; M.P. Aquino (ed), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid, Editorial "Biblia y Fe", 1988; M.P. Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, Costa Rica, Editorial DEI, 1992; M.T. Porcile Santiso, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Madrid, Claretianas, 1995.

[7] Cf. C. Halkes, "Teología feminista. Balance provisional", *Concilium* 154 (1980), p. 122-137, 124; A.M. Tepedino – M.L. Ribeiro Brandao, "Teología de la mujer en la teología de la liberación", en: I. Ellacuría – J. Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1994, t1, p. 287-298, 288ss.

[8] Decano de la *Catholic Theological Union* en Chicago y Profesor Asociado de Teología en la misma institución. Una de sus últimas obras en el sentido propuesto a continuación es: R. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, Orbis Books, 1999. A continuación, sigo a R. Schreiter, "The Changing Contexts of Intercultural Theology: a Global View", *Studia Missionalia* 45 (1996), p. 359-380, 369ss.

mujeres, tanto en países ricos como pobres, el flujo global de las teologías feministas representa lo que realmente se puede llamar un discurso universalizante."[9]

De modo que hablar de una teología latinoamericana hecha por mujeres implica reconocer una confluencia: de una parte, la existencia de una tradición teológica contextual "liberacionista", y por otra, el impacto y el despertar de las teólogas latinoamericanas ante la teología "feminista" y los movimientos de promoción de las mujeres. Como consecuencia de este entrecruzamiento, ha surgido una corriente de pensamiento dominante con el nombre de "teología feminista de la liberación" y, junto a ella, han ido germinando otras formulaciones que pueden caracterizarse, en términos generales, como "teologías desde la perspectiva de las mujeres".[10] Cabe destacar que la conexión entre liberación y situación de las mujeres la han sugerido, ya desde mediados de la década del '70, algunas teólogas americanas y europeas: Letty M. Russell habla de "teología de la liberación en perspectiva feminista"[11] y Elizabeth Schüssler Fiorenza ve la teología feminista como "teología crítica de liberación"[12], tal como lo reconoce, por su parte, Catharina Halkes[13]. En nuestro contexto, María José F. Rosado Nunes se refiere a la diversidad de las teologías emergentes caracterizándolas del siguiente modo:

"Las teólogas no desarrollan un método propio. Siguiendo la teología de la liberación, parten de la opción por los pobres y del compromiso de una praxis de liberación. Pero si al principio las mujeres parecían –o desaparecían– mezcladas con el 'pueblo', poco a poco el discurso de las teólogas pasó a trabajar sobre la especificidad de la situación de las mujeres pobres."[14]

A la luz de los ensayos y desarrollos de método hacia fines de la década del '80 y principios del '90 –que se ilustran más abajo–, se puede admitir esta descripción sólo para una fase inicial. Otra observación de la autora, no obstante, merece par-

---

[9] Schreiter, "The Changing Contexts of Intercultural Theology: a global view", 373.

[10] En perspectiva ecuménica, cf. V. Fabella – M.A. Oduyoye (ed), *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1996. Como breve panorama más reciente de corrientes, nombres, y monografías más representativas, se puede citar a J.I. Saranyana, "Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina", en: J.I. Saranyana (dir), *Teología en América Latina III. El siglo de las teologías latinoamericanas (1899-2001)*, Madrid – Frankfurt, 2002, 505-568. El autor da importancia a la producción de las teólogas latinoamericanas, pero omite la distinción fundamental entre "teología de la mujer" y "teología desde la perspectiva de la/s mujer/es" –desconociendo a ésta última–, con lo cual plantea una dialéctica muy simplista entre "teología de la mujer" y "teología feminista". Más adelante, completaré mis comentarios al respecto.

[11] Cf. *Human Liberation in a Feminist Perspective – A Theology*, Philadelphia 1974.

[12] "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation", *Theological Studies* 36 (1975), p. 605-626.

[13] Halkes, "Teología feminista. Balance provisional", 125.

[14] Rosado Nunes, "La voz de las mujeres en la teología latinoamericana", 16.

ticular atención y es la referida a que "la clasificación como ‹‹feminista›› de la teología producida por las mujeres en América Latina suscita muchas reacciones"[15] entre las mismas teólogas. Mi breve experiencia en estos temas, en el ámbito de nuestra iglesia particular, me muestra que el concepto de *feminismo* es controvertido y exige –como mínimo– una aclaración. En lo personal, no hago teología desde una opción feminista, pero creo que el diálogo con el feminismo es indispensable y que, para nuestras iglesias, constituye todavía una "materia pendiente"[16]. Por otra parte, comparto con M. Teresa Porcile, que es necesario:

> "escuchar a la teología feminista y entenderla; entender históricamente el feminismo como un momento de concentración comprensible y necesario dentro de un proceso de humanización, que finalmente debe ser ‹‹superado››; cuando se llegue a la integración total e integral."[17]

A mi modo de ver, la prioridad de la escucha a la teología de las mujeres no apunta en primer lugar a ella como posición teórica, sino fundamentalmente como expresión teórica de una realidad vivida, como *logos pronunciado desde la vida y la praxis histórico-eclesial de las mujeres*. La cuestión de fondo es qué nos pueden aportar los feminismos –o las teorías que parten de las experiencias de las mujeres– para una sociedad más humana, equitativa e inclusiva, y para una vida eclesial más plena en el seguimiento de Cristo.

Para concluir este punto, me pregunto: ¿en qué se acercan y en qué se distinguen las teologías contextuales que se articulan como respuesta a la situación de pobreza e injusticia y las teologías feministas o que parten de las experiencias de las mujeres? Si en las primeras se trata, básicamente, de la liberación de los pobres, en las segundas se quiere responder a la discriminación sexista y se propone, para ello, la *liberación de las mujeres*. En este caso, lo común es que asumen el reto de una discriminación concreta, sea ésta social, de género, o, incluso, étnica. Por otro lado, la convergencia se acentúa cuando los sujetos pobres son, además, mujeres –hecho que en nuestro contexto agrava, en general, la situación de pobreza–.

---

[15] Rosado Nunes, "La voz de las mujeres en la teología latinoamericana", 17.

[16] Cf. V.R. Azcuy, "Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres", *Erasmus* III/1 (2001), p. 77-95, 78ss; V.R. Azcuy, "El lugar teológico de las mujeres", *Proyecto* 39 (2001), p. 11-34, 15ss. Para un sentido básico del concepto *teología feminista*, cf. M.-T. Wacker, "Teología feminista", en: P. Eicher (dir), *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Herder, 1990, t2, p. 506-512, 506.

[17] *La mujer, espacio de salvación*, 24. Según esta visión, "superar el feminismo" supondría primero haberse acercado a él y aceptar el reto de la confrontación.

1.2. El cruce de pobreza y género: un reto local

"La opresión de la mujer en América Latina asume proporciones de verdadera esclavitud. Siendo América Latina un continente de grandes mayorías oprimidas socio-económicamente, la mujer que ya carga desde su nacimiento con ese tipo de opresión, tiene que cargar además con el hecho de ser mujer, lo que constituye una opresión más. (...) La mujer de clase media enfrenta una situación menos promiscua y violenta, pero también opresiva. Su educación es todavía distinta de la de los varones, subrayando su psicología de inferioridad."[18]

Ciertamente el aporte de las ciencias sociales impulsa este despertar teológico y confluye con él. De hecho, *el cruce entre pobreza y género* ha ocupado un lugar importante en el debate de las últimas décadas en Estados Unidos y ha dado lugar al concepto de *feminización de la pobreza*. Dicha conceptualización, surgida del aumento, entre los pobres, de las familias con jefatura femenina entre los '60 y la mitad de los '70, se reafirmó en el '80 con el crecimiento del fenómeno y se extendió a estudiosas de otros países.[19] Además, a partir de la Cumbre sobre el *Desarrollo económico de la mujer rural* (Ginebra, 1992), la repercusión de la pobreza sobre la mujer ha oficializado la "feminización de la pobreza" como expresión. Los datos tomados de África muestran realmente una realidad dramática: de 400 millones de los más pobres de los pobres 260 millones son mujeres, el deterioro ecológico impacta sobre todo en la situación de escasez de agua y de analfabetismo –cuyo índice en mujeres adultas, en las zonas de mayor deterioro, supera el 80%.[20] Para acercarnos a nuestro contexto, quisiera detallar a continuación algunas experiencias vividas por mujeres argentinas en situación de pobreza y dejar así planteado el desafío para nuestras teologías.

La *feminización de la pobreza* es una tendencia creciente en América Latina, que se expresa –entre otros aspectos– en el aumento de la población de mujeres que han quedado solas al frente del hogar y deben enfrentar la subsistencia y el cuidado de las familias al mismo tiempo. En esta oportunidad, me referiré brevemente a tres situaciones de las mujeres pobres en nuestro país: la jefatura de hogar, la segregación laboral por género, y la situación de las mujeres en la pobreza rural. En cuanto a la *jefatura de hogar*, Graciela Di Marco indica que, en la cultura popular argentina, la

---

[18] E. Tamez, "María Clara Bingemer", en: *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, 127-132, 127s. Es bueno recordar que los obispos latinoamericanos en el *Documento de Puebla* (1979) ya hablan de la "doble opresión" de la mujer, como pobre y como mujer, cf. DP 1135, nota.

[19] Cf. G. Di Marco, "Las madres solas", en: B. Schmukler – G. Di Marco, *Madres y democratización de la familia en la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 79-114, 84ss.

[20] Cf. M. Rubio, "Pobreza y degradación ecológica", *Moralia* 25 (2002), p. 163-218, 200ss.

concepción del hombre como autoridad máxima de la familia es todavía la representación social predominante. Sin embargo, han comenzado a generarse procesos políticos, económicos y emocionales, que ponen en cuestión la relación tradicional "natural" entre jerarquías de autoridad y género.[21]

En su análisis sobre *Los roles del género en la crisis*, la socióloga Rosa N. Geldstein[22] plantea la situación de la mujer como "principal proveedora económica"[23], dado el incremento de su participación en el mercado laboral y el creciente deterioro de la situación laboral de los varones jefes de hogar. Debido tanto a las normas y a los valores culturales prevalecientes como a la limitada oferta de servicios sociales, en América Latina –y Argentina no es la excepción– la unidad doméstica debe asumir la responsabilidad primaria por el cumplimiento de las funciones relativas a la reproducción cotidiana y generacional de sus miembros. De hecho, a la mujer argentina –sobre todo si es casada– se le asigna la exclusiva responsabilidad por el cumplimiento de las tareas reproductivas; para la mujer que, además, desempeña una tarea remunerada, ello significa una *doble carga de trabajo*.

Un segundo tema que merece la atención es el de la *segregación laboral por género*.[24] Sostiene la socióloga Catalina Wainerman que:

> "En la Argentina, como en la mayor parte del mundo, la fuerza de trabajo está segregada por género. Mientras los varones encuentran espacio en una amplia gama de actividades, las mujeres se concentran en unas pocas, especialmente en los servicios de salud, educación, y en los personales, especialmente en los de tipo doméstico. Las razones son dobles, económicas y culturales."[25]

En lo económico, las mujeres asumen ocupaciones menos calificadas y peor remuneradas –por su falta de educación y ser trabajadoras secundarias, que ayudan

---

[21] Para la autora, la denominación de *feminización de la pobreza* aplicada al fenómeno del incremento de jefas de hogar dentro del total de jefes pobres y de población femenina en el total de población en situación de pobreza, debe ser revisada de acuerdo con los datos censales, ya que el aumento de las jefaturas femeninas no siempre significa incremento de la pobreza.

[22] Cf. R.N. Gedstein, *Los roles de género en la crisis. Mujeres como principal sostén económico del hogar*, Buenos Aires, Centro de Estudios de Población – CENEP, 1999.

[23] Se trata de mujeres cuyo ingreso personal constituye el mayor componente individual de los ingresos totales del grupo doméstico y que no necesariamente se constituyen en "jefas de hogar", sobre todo cuando el compañero varón o un varón mayor permanece presente en el hogar.

[24] Para un estudio en profundidad, cf. H. Hirata – D. Kergoat – en colaboración con M.-H. Zylberberg-Hocquard, *La división sexual del trabajo. Permanencia y cambio*, Buenos Aires, Asociación Trabajo y Sociedad, 1997.

[25] C. Wainerman, "División del trabajo en las familias de dos proveedores. Relato desde ambos géneros y dos generaciones", *Estudios demográficos y urbanos* 15, 1 (2000), p. 149-184, 158.

al varón–, y en lo cultural, porque se las orienta a ocuparse de actividades que se parecen al rol de madre –amas de casa, maestras, enfermeras, sirvientas–. La misma autora indica que, entre 1980 y 1990, creció la presencia de mujeres en el mercado laboral, pero se aumentó la "segmentación genérica" del mismo.[26]

Un tercer rostro de las mujeres pobres es el presente en las nuevas situaciones y formas en que se expresa *la pobreza en el mundo rural*[27]; en concreto, quiero hacer referencia a las historias laborales y los horizontes de vida de las mujeres asalariadas.[28] Se trata de una pobreza, que surge como consecuencia de una *inserción laboral precaria* de los/as trabajadores/as y sus familias. En estos grupos sociales vulnerables, las mujeres asalariadas citrícolas[29] se encuentran en un mundo social que les ofrece un panorama laboral muy limitado, no sólo por causas socio-económicas, sino también aquellas vinculadas a su condición de género.

En la producción del limón, el trabajo femenino se encuentra, en menor medida, en el proceso de la actividad primaria que es la cosecha y, en mayor medida, en la etapa de selección-packing. Lo notorio es que la incorporación de la mano de obra femenina en la citricultura no ha demostrado características más ventajosas para las mujeres, sino que ha evidenciado la *segregación ocupacional* –dado que las trabajadoras sólo pueden acceder a ciertos puestos de trabajo "femeninos" y a otros no– y una *precarización de las condiciones laborales*, que puede observarse a través de las trayectorias laborales de las mujeres. Con respecto a la situación de pobreza asociada con estas ocupaciones precarias y discontinuas, los indicadores dan cuenta de situaciones de carencia: "En el caso de las trabajadoras del limón encuestadas, el 90% son asalariadas transitorias, el 60% no goza de seguridad social y el otro 40% tiene alguno de los beneficios sociales, y el 70% mantiene una relación de trabajo informal, sin contrato laboral."[30]

---

[26] Se distingue la *segregación horizontal*, "ocupaciones de género", de la *segregación vertical*, según el tipo de puestos asignados en la pirámide laboral. Cf. C. Wainerman, "¿Segregación o discriminación? El mito de la igualdad de oportunidades", *Separata "Boletín Informativo Techint"* 285 (1996), p. 57-75.

[27] Sobre las situaciones básicas de la pobreza rural, cf. G. Neiman, "Empobrecimiento y exclusión. Nuevas y viejas formas de pobreza rural en la Argentina", en: CEIL – CONICET, *Pobres, pobreza y exclusión social*, Buenos Aires, CEIL, 2000, p. 73-91.

[28] Cf. V. Vásquez Laba, "Mujeres asalariadas rurales: trayectorias rurales y horizontes de vida en el mundo social citrícola." Concurso "Las Caras de la Pobreza", UCA 2002. Las monografías están disponibles en: http://www.uca.edu.ar> investigacion.

[29] La *citricultura*, específicamente la producción del limón en la provincia de Tucumán, es una actividad que requiere una fuerte inversión de capital, consolida un mercado de trabajo particular y, al incorporar tecnología, ha impactado en la disminución de la demanda de mano de obra.

[30] Cf. Vásquez Laba, "Mujeres asalariadas rurales: trayectorias rurales y horizontes de vida en el mundo social citrícola", p. 5.

A partir de lo expuesto, queda de manifiesto el desafío que se plantea a nuestras teologías, tanto a las hechas por mujeres como a aquellas otras elaboradas por varones. Nos encontramos ante una discriminación, la de género, que sumada a la social y étnico-cultural, agrava todavía más la situación de la dignidad humana.

2. *Narrando itinerarios*

"Poco a poco fuimos ocupando los espacios que se revelaban disponibles. Los frutos se hacían sentir y nos apoyábamos en grupo. Éramos una comunidad de mujeres teólogas que, en palabras de Teresa Cavalcanti, una del grupo, ‹‹hacía teología en femenino plural››." *María Clara Lucchetti Bingemer* (Brasil)[31]

2.1. *Teología feminista de la liberación*

Como ya indicamos, las primeras autoras representativas[32] en nuestros países que han planteado su preocupación por las mujeres en el ámbito de su compromiso cristiano, han situado mayoritariamente su reflexión en la matriz de la teología de la liberación. Asimismo, en su encuentro y recepción de los movimientos y teologías feministas, han desarrollado una vertiente particular de pensamiento como *teología feminista de la liberación*[33]. Para Margarita M. Pintos, quien presenta la teología feminista como *teología crítica de la liberación*,

> "Las teologías de la liberación elaboradas por teólogos varones apenas se ocuparon de sistematizar e integrar las experiencias emancipatorias de la mujer; pasaron por alto las experiencias de opresión de las mujeres en cuanto mujeres; postergaron el análisis de los componentes sexistas de la sociedad, de la Iglesia y de la teología; tal postergación no respondió, obviamente, a un acto reflejo, pero sí a una actitud inconsciente de desinterés intelectual, por considerar la marginación de la mujer de menor

---

[31] M.C. Lucchetti Bingemer, "Teología: saboreando las razones de mi fe", en: Tamayo – Bosch (eds.), *Panorama de teología latinoamericana*, p. 337-352, 340.

[32] En este artículo, tomaré sólo cuatro itinerarios teológicos pioneros en su caracterización general, sin entrar en el análisis detallado de sus obras: Ivone Gebara (Brasil) y María Pilar Aquino (México), a quienes considero representativas de la "teología feminista latinoamericana", la primera en la vertiente del "ecofeminismo" y la segunda como representante de la "latina theology"; María Teresa Porcile (Uruguay), quien critica la "teología de la mujer" y encarna el paradigma de una teología no feminista comprometida con las mujeres, definiendo su posición como "teología desde la perspectiva de la mujer"; y, Ada María Isasi-Díaz (Cuba), como exponente de la "teología mujerista". Me disculpo por no considerar a ninguna de las autoras pioneras en Biblia: como Elsa Tamez, Nancy Cardoso Pereira, y Tânia Mara Vieira Sampaio – entre otras–, pero dejo esta tarea a mis colegas dedicadas a este campo.

[33] Como eco del "flujo global" de estas teologías, se puede ver la recepción alemana de: M. Eckholt, "‹‹Entre la indignación y la esperanza››. ¿Investigación teológica sobre las mujeres como teología de la liberación?", *Proyecto* 39 (2001), p. 125-143.

> relevancia que otro tipo de marginaciones. La incorporación de las mujeres a las teologías de la liberación ha supuesto un importante correctivo a los acentos androcéntricos observables en el discurso cristiano liberador."[34]

Ante este panorama, pienso que lo decisivo es la agencia de las mujeres en el campo teológico y las consecuencias que ello plantea a nivel de contenidos, métodos, e intereses particulares. No se trata de recriminar a otros –los varones– por lo que no pensaron o subrayaron en sus propias teologías, sino de aportar constructivamente aquellos aspectos ausentes. Incluso las críticas, a mi entender, pueden hacerse de manera dialogal y no dialéctica; aunque reconozco que a veces es difícil, creo que éste sigue siendo el desafío: un talante inclusivo. Un tema particularmente delicado es, asimismo, el de nuestra relación con las iglesias: ¿sabremos construir una mutua solidaridad?[35].

2.1.1. Intuiciones ecofeministas y el instrumental de género

Ya en uno de sus primeros trabajos de 1985, la teóloga brasileña Ivone Gebara[36] se presenta como representante del quehacer teológico feminista en América Latina. A partir de su opción por la teología de la liberación y en contacto con la teología feminista europea y norteamericana, la autora descubre la orientación fundamental de su feminismo teológico:

> "Comencé a ver que más allá de la opresión de las clases sociales, más allá del conflicto de las etnias que imponía la superioridad de una sobre otra, existía un conflicto de poder más primitivo y sutil. Se trataba de las relaciones sociales entre hombres y mujeres, de la división sexual del

---

[34] M.M. Pintos, "Teología Feminista", en: C. Floristán – J.J. Tamayo (ed), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, p. 1327-1336, 1331.

[35] Expresiones de confrontación como las formuladas por Aquino con respecto a la Iglesia Católica y sus obispos, más allá de las experiencias y razones que las motivan, me hacen esperar otros caminos para nuestro itinerario en las iglesias, cf. M.P. Aquino, "La teología feminista: horizontes de esperanza", en: Tamayo – Bosch (eds.), *Panorama de teología latinoamericana*, p. 95-113, 101. Pienso que el ingreso de las mujeres en teología es progresivo y no se da del mismo modo en todos los países –aunque sea evidente que haya tendencias–, por lo cual no es conveniente generalizar. En Argentina –sin que sea una excepción–, existen obispos y sacerdotes que se alegran y promueven el itinerario de las mujeres que hacen teología: algunos me han confesado, incluso, que soñaban esta apertura en la época del Concilio.

[36] Nacida en San Pablo en 1944, religiosa de las Hermanas de Nuestra Señora desde 1967, doctora en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de San Pablo y en Ciencias Religiosas por la Universidad Católica de Lovaina. Entre sus obras principales, cf. I. Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, Madrid, San Pablo, 1995; *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Montevideo, Doble Clic, 1998; *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis, Fortress Press, 1999 (original portugués); *Out of the Depths. Women's Experience of Evil and Salvation*, Minneapolis, Fortress Press, 2002 (original francés, 1999).

> trabajo, de la división política del poder, de la desigualdad salarial, de la desigualdad de oportunidades para la expresión pública del pensamiento, de la desigualdad teológica. Las opresiones se cruzaban y entrecruzaban."[37]

A esta realidad se refiere, a modo de intuición programática, en su relectura de *la opción por los pobres como opción por la mujer*[38]. En consonancia con esta opción por las mujeres, Gebara caracteriza la teología feminista latinoamericana desde su peculiar punto de vista hermenéutico: "En la labor teológica de las mujeres se delinea una capacidad de mirar la vida como lugar de la experiencia simultánea de la opresión y de la liberación, de la gracia y de la desgracia. Es una percepción que incluye el plural, lo diferente, lo otro."[39]

La producción teológica de Gebara asume contornos más definidos en su proposición del *ecofeminismo*[40] como forma de captar cómo mujeres y naturaleza han estado bajo el dominio masculino, en el marco de un sistema jerárquico-patriarcal que debe ser criticado. Según la autora, desde el punto de vista filosófico y teológico, el ecofeminismo puede ser considerado como sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres. A nivel epistemológico, el ecofeminismo postula una crítica a la epistemología patriarcal, deudora de la tradición occidental androcéntrica y sesgada por la exaltación de las acciones y pensamientos de las figuras masculinas. Por su parte, la perspectiva ecofeminista emplea el instrumental de género como mediación cognoscitiva:

> "Hablar de género en epistemología es afirmar que en la construcción social del conocimiento humano, lo masculino y lo femenino deben expresar su manera de ver el mundo. Ahora nosotras, las mujeres, estamos denunciando el carácter prioritariamente masculino y universalista del conocimiento social. Introduciendo la cuestión de género proponemos salir de la universalización y de la sobregeneralización de lo masculino sobre lo femenino."[41]

---

[37] Gebara, "Itinerario teológico. Una breve introducción", 233.

[38] "el término pobre, aun cuando remite particularmente a un grupo social desprovisto de bienes materiales para vivir, puede también ser aplicado a una cultura empobrecida, a minorías sin derechos y sin palabras, a grupos que buscan un reconocimiento elemental en la sociedad. La mujer está incluida en esta ampliación del término". I. Gebara, "La opción por el pobre como opción por la mujer pobre", *Concilium* 214 (1987), p. 463-472, 463. Un planteo semejante se presenta en M.T. Porcile, *Puebla: la hora de María, la hora de la mujer*, Buenos Aires, Paulinas, 1980, 133ss.

[39] Cf. I. Gebara, "La mujer hace teología. Ensayo para la reflexión", en: Aquino (ed), *Aportes para una teología desde la mujer*, p. 9-19, 17.

[40] Para una visión abreviada, cf. I. Gebara, "Ecofeminism", en: L.M. Russell – J. Shannon Clarkson (ed), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p. 76-78.

[41] Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, p. 95.

Además del aporte crítico a la ideología patriarcal presente en la epistemología tradicional, la epistemología ecofeminista intenta abrir la percepción hacia aquellos aspectos fundamentales de la vida que fueron totalmente excluidos del campo cognoscitivo. Asimismo, el cambio de perspectiva implica una revalorización central de la relacionalidad o la interdependencia de las personas humanas entre sí y con el cosmos, con las notas propias de la afectividad y la inclusividad. En síntesis, Gebara entiende el *ecofeminismo* como "filosofía, teología, sabiduría y acciones, con una comprensión unificada de la vida, en la cual cada ser y cada proceso vital es absolutamente interdependiente"; más específicamente, esta posición se centra en dos aspectos: "la especial lucha de las mujeres por su libertad, equidad y autodeterminación en cada cultura" y "«lo femenino» como una realidad oprimida de toda la vida humana y de todo el sistema biológico, que es al mismo tiempo masculino y femenino".[42]

Ivone Gebara se encuentra entre las primeras mujeres que hacen teología en el contexto latinoamericano, su filiación a la teología de la liberación, a la teología feminista –europea y norteamericana–, y sus tareas en los procesos de educación y alfabetización, la convierten en una teóloga militante y polémica.[43] Mi impresión, a partir de algunas lecturas parciales de sus primeras obras, es que Gebara tiene talento como escritora teológica, pero no siempre alcanza el rigor científico deseado –en particular cuando trata sobre temas de sistemática–. El estudio y la recepción de sus obras será la mejor evaluación de su aportación teológica, así como del valor de sus propuestas éticas; por el momento, sólo me animo a decir que, como toda pionera –ella y sus compañeras– necesita el paso del tiempo para consolidar su pensamiento.[44]

2.1.2. Clamor, indignación y esperanza: teología feminista latina

Ya en 1988, en su contribución *Mujer e iglesia*[45], María Pilar Aquino reflexiona sobre la presencia activa, dinámica y militante de las mujeres en

---

[42] Cf. Gebara, "Ecofeminism", p. 76.

[43] "La bandera feminista continuará en mi vida mientras haya discriminación entre los sexos, especialmente una discriminación legitimada teológicamente por una institución que todavía no ha querido hacer la crítica a sus presupuestos filosóficos", cf. Gebara, "Itinerario teológico", p. 238. Ella misma señala respecto a su feminismo: "Me costó la ira de los poderosos de la Iglesia y también las reticencias de los llamados «amigos» de las luchas liberadoras", cf. ibid., p. 234.

[44] Tal vez sus últimas dos obras, que aún no he tenido la oportunidad de leer, confirmen esta maduración esperada; por lo pronto, no puedo suscribir las críticas demoledoras que le hace Saranyana –quien, además, se refiere a *Teología a ritmo de mujer* e *Intuiciones ecofeministas* como si fueran sus publicaciones más recientes– cf. Saranyana, "Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina", p. 555-562.

[45] Cf. Aquino, "Mujer e Iglesia. Participación de la mujer en la presencia de la Iglesia", p. 94-101.

comunidades populares y círculos bíblicos, tanto mediante los diversos ministerios pastorales como por su expresión teológica. En 1992, publica un trabajo pionero con el título *Nuestro clamor por la vida*, en el cual desarrolla el tema de la mujer como *sujeto de reflexión teológica* y caracteriza la teología como una teología feminista de la liberación –a pesar de no emplear esta denominación en esta etapa–.[46]

De hecho, la autora se ha posicionado en escritos posteriores como representante de la *teología feminista de la liberación*, sin que haya variado la premisa fundamental de su construcción teológica liberadora: "la realidad histórica es el punto de partida y el punto de llegada de la teología, y ambas están conectadas por el principio dinámico de la transformación".[47] Dicha premisa liberadora se ha especificado a favor de las mujeres: "Mi orientación hacia la teoría y la teología feministas se debe principalmente a mi preocupación incesante por contribuir, con el lenguaje teológico, a la eliminación de la grave y masiva exclusión socio-económica, política, eclesial y teológica de las mujeres."[48]

Entre los presupuestos metodológicos de esta primera fase de su teología, quisiera destacar el de *la lógica de la vida* y, entre sus características, la *solidaridad entrañable* como parte del *ethos* latinoamericano y en particular de las mujeres.[49] Una teología hecha *desde la compasión y el cariño* puede, sin duda, enriquecer a toda teología convirtiéndola en más atenta a las necesidades humanas y más propicia para alentar el crecimiento de la vida en todas sus dimensiones. Incluso, podría sumar esfuerzos para la recuperación de las dimensiones espiritual, existencial y relacional, en el espacio teológico.

En años posteriores, con ocasión del *Segundo Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas*, M. Pilar Aquino edita una obra con Ana M. Tepedino en 1998, cuyo título, *Entre la indignación y la esperanza*, se presenta como emblemático de una toma de posición. El mismo "ha sido elegido con toda intención (...) porque expresa bien la experiencia de tantas mujeres ante las situaciones de violencia que vivimos, tanto en la casa como en la sociedad y en las iglesias."[50] En el *Documento Final* del Encuentro, aparece una afirmación que diferencia a estas teologías de la teología de la liberación y parece indicar una nueva fase:

---

[46] Cf. Aquino, *Nuestro clamor por la vida*, 112 nota 14. La obra recopila aportes diversos del contexto latinoamericano y, por lo mismo, es programática para trabajos posteriores. En ella se hacen sentir la proximidad a los planteos de la teología de la liberación y de la teología feminista, aunque frente a ambas posiciones se intenta perfilar lo propio *desde la perspectiva de la mujer y desde América Latina*.

[47] "La teología feminista", p. 97.

[48] "La teología feminista", p. 98.

[49] Aquino, *Nuestro clamor por la vida*, p. 183ss.

[50] M.P. Aquino – A.M. Tepedino (ed), *Entre la indignación y la esperanza. Teología Feminista Latinoamericana*, Bogotá, Indo-American Press, 1998, p. 7-8.

> "hicimos memoria de la teología de la liberación, que con su opción por los pobres, nos abrió un camino donde las mujeres encontramos un espacio para caminar y para hablar. Finalmente, reconocimos que progresivamente nos hemos hecho visibles actuando como protagonistas de una manera nueva y distinta de hacer teología en la que hemos llegado a ser críticas de la teología de la liberación. Debido a su énfasis unilateral en las categorías analíticas del mundo socio-económico macro estructural, esta teología no ha incluido suficientemente el análisis cultural, no ha abordado adecuadamente el tejido de la vida cotidiana y ha descuidado el análisis sistemático de las relaciones de género."[51]

La teología de María Pilar Aquino encuentra su formulación actual en el marco de la *Latina Theology*[52] y se presenta como "teología feminista latina", en el contexto de una pluralidad de movimientos sociopolíticos que luchan por la justicia, la equidad, los derechos humanos, la auténtica democracia y la calidad de vida, es decir, en el horizonte de una búsqueda de liberación. Como primera aclaración, la teóloga explica la relación entre los términos feminismo y latinas: "La tradición feminista latina ha manifestado el carácter monocultural del feminismo euro-americano dominante. El mito frecuente en la mente de muchos académicos que sostiene que el feminismo no existe entre las latinas es precisamente eso: un mito."[53]

Se trata, ciertamente, de una teoría, método, espiritualidad y praxis *mestizas*, que tienen su origen en los condicionamientos biográfico-culturales de la historia de cada teóloga, pudiendo ser caracterizados como una actividad intercultural. Su pluralidad y conflictividad están relacionadas con las luchas contra la inequidad, tanto entre mujeres como entre varones y mujeres; en este marco, esta corriente teológica ha desarrollado un profundo sentido acerca de las *relaciones sociales* mediante la crítica a las formas de dominación y el impulso de una transformación de las mismas. Con palabras de Aquino,

---

[51] Segundo Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas, *Documento Final: Entre la indignación y la esperanza*, en: Tepedino – Aquino (ed), *Entre la indignación y la esperanza*, p. 197-211, 199.

[52] La *Hispanic Theology* o *Latino/a Theology* en U.S. surge en la década del '80 y ha recibido por muchos años la influencia pastoral y reflexiva de la teología de la liberación latinoamericana; sin embargo, con el paso del tiempo, ha visto la necesidad de contextualizar sus discursos en la particular experiencia que se vive en U.S. Entre los precursores, se puede indicar a Virgilio Elizondo en el ámbito católico y a Justo González entre los protestantes. Cf. V. Fabella – R.S. Sugirtharajah (ed), *Dictionary of Third World Theologies*, Mariknoll, Orbis Books, 2000, p. 204-217.

[53] M.P. Aquino, "Latina Feminist Theology. Central Features", en: M.P. Aquino – D.L. Machado – J. Rodríguez (ed), *A Reader in Latina Feminist Theology: Religion and Justice*, Austin, University of Texas Press, 2002, p. 133-160, 135.

> "La teología feminista latina, como lenguaje religioso reflexivo, elaboración conceptual, espacio cognoscitivo, proceso intelectivo, reflexión crítica sobre nuestras experiencias de fe, y articulación sistemática de nuestras prácticas socio-religiosas que buscan justicia, devienen para nosotras una clave de lenguaje con la cual podemos decir quiénes somos y cómo buscamos incidir en el presente y el futuro de la dirección de la sociedad, la cultura, la academia y las iglesias."[54]

Como balance de la labor que viene realizando María Pilar Aquino, más allá de aspectos que puedan ser discutibles en su producción, creo que merece destacarse su labor como escritora y editora; en este sentido, cuesta comprender que Saranyana la haya omitido totalmente en su panorama. Por otra parte, pienso que su teología podría enriquecerse si potenciara el talante inclusivo que caracteriza a otras teologías hechas por mujeres. Esto no significaría abandonar la radicalidad de las posiciones asumidas, que revelan, por cierto, un compromiso irreversible, sino trabajar en pos de un estilo más integrador con respecto a las opciones diferentes.[55]

2.2. Teología desde la perspectiva de las mujeres

Además de la corriente feminista de la liberación, se presentan otras posiciones entre las teologías hechas por mujeres que se podrían agrupar en una corriente denominada "teología desde la perspectiva de las mujeres". En este sentido, el aporte de María Teresa Porcile[56] (Uruguay) se presenta también como pionero y original; no se encuadra expresamente ni dentro del feminismo ni dentro de la teología de la liberación, pero sí en diálogo con éstas y otras posiciones:

> "Lo que aquí concentra la atención es otra matriz: la perspectiva femenina de toda la teología y de toda la Iglesia. En cierto modo es una perspectiva totalizante (...) De hecho, se identifica sobre todo con una postura: la de *la teología con rostro de mujer* o la teología desde la óptica de la mujer."[57]

---

[54] Aquino, "Latina Feminist Theology", p. 148.

[55] Me ha llamado la atención, por ejemplo, el tono de sus críticas –compartidas con otras teólogas latinas– hacia la "teología mujerista" de Ada María Isasi-Díaz, cf. Aquino, "Latina Feminist Theology", p. 138-139. Creo que el futuro de las teologías hechas por mujeres nos reclama un espíritu más positivo, tanto en el diálogo como en los disensos.

[56] Teóloga uruguaya laica, nacida en Montevideo en 1943 y fallecida el 18/06/01. Obtuvo el doctorado en Teología por la Universidad de Friburgo (Suiza); fue perito en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Puebla y Santo Domingo. Además de su reconocimiento internacional, cuenta con una importante recepción en la teología católica argentina. Entre sus obras principales, se cuentan: M.T. Porcile, *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Madrid, Claretianas, 1995; *Con ojos de mujer*, Montevideo, Doble Clic, 1998; *Despertar de la mujer, despertar de Dios*, Montevideo, Gráficos del Sur, 1998; *Jubileo la Nueva Utopía. El "hoy" de Jesús*, Montevideo, Escuela de Artes Gráficas Don Orione, 1999.

[57] Porcile, *La mujer espacio de salvación*, p. 23.

La posición de Porcile se presenta como superadora de la "teología de la mujer" y como alternativa a la "teología feminista". Sobre el límite de la primera, afirma: "La ‹‹Teología de la Feminidad›› generalmente otorga la misma dignidad y vocación profunda al hombre y a la mujer. Sin embargo atribuye a unos y a otros ‹‹roles›› y tareas diferentes. (...) No se trata de que la perspectiva simbólica sea desechable, sino de abordarla con una adecuada hermenéutica"[58]. Por otra parte, la crítica de la autora a la teología feminista podría sintetizarse así:

> "La realidad no es simple: ni la teología tradicional está tan 'contaminada' por el 'demonio patriarcal' como dice la corriente más radical de la teología feminista, ni tampoco en la historia de la teología tradicional se encuentran todas las respuestas ni todas las virtudes."[59]

Comparto plenamente con María Teresa esta afirmación y la considero como un criterio de discernimiento básico para percibir los condicionamientos ideológicos que pueden darse en las teologías de distinto signo. En esta misma línea, ya me he referido en otra oportunidad a la necesaria autocrítica y espíritu de reforma que debería animarnos a quienes hacemos teología, tanto varones como mujeres.[60]

2.2.1. Hacer teología como mujer y sobre mujeres

La obra principal de Porcile, *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, se propone la búsqueda de una antropología específica del ser femenino y, a la vez, delinear el aporte que pueden hacer las mujeres a la Iglesia y a la sociedad.[61] Como punto de partida, la autora dedica la primera parte a unos *Jalones para una comprensión de la evolución del tema de la mujer*[62]. Su intento, según interpreta Catalina Della Role, es desarrollar una teología contextual y concreta, desde la experiencia histórica y existencial de la mujer:

---

[58] Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, p. 63.64.

[59] Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, p. 80.

[60] Cf. V.R. Azcuy, "Iglesia de las mujeres, gracia transformante. Conversaciones con Karl Rahner y Anne Carr", *Cuadernos de Teología* 20 (2001), p. 115-133, 128ss.

[61] Como señala Saranyana, es "uno de los libros que ha tenido mayor fortuna, hasta el punto de alcanzar tres ediciones en sólo dos años y numerosas traducciones", cf. Saranyana, "Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina", p. 553. Sin embargo, el autor le dedica sólo una página contra las cuatro que emplea en el análisis de Gebara; además, como ya anticipé, confunde el planteo de Porcile con la *teología de la mujer* que postula como "el estudio de la mujer a la luz de la Revelación, aplicando el método propio de la especulación teológica clásica", cf. ibid. p. 507.555.

[62] Cf. Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, p. 31-119.

> "La sumisión y la pasividad de la mujer, la limitación de su realización personal a lo biológico (maternidad), ser especial sujeto de violencia, un entorno cultural que le inculca una situación de inferioridad, debilidad y hasta culpa, que la hace sentir causa y motivo de la agresión del varón, y hasta la justifica y disculpa, es una situación frecuente de la mujer en Latinoamérica."[63]

Para desplegar una teología en respuesta a esta situación, Porcile se hace eco de iniciativas anteriores que han ido marcando una tradición latinoamericana en diálogo con otros contextos; entre otras, destacamos una del ámbito ecuménico, otra en la confluencia de las teólogas mujeres, y una tercera desde la perspectiva pancultural e interreligiosa. La *Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*, con ocasión del diálogo entre teólogos del Primer y Tercer Mundo en Ginebra (1983), decide organizar un comité encargado de estudiar la teología desde el punto de vista de la mujer del Tercer Mundo.[64]

Al presentar la teología desde la perspectiva de las mujeres en América Latina, la teóloga uruguaya se inscribe, además, en el programa formulado en la *Primera Reunión Continental de Mujeres Teólogas*[65], En cuanto al método, se sigue el horizonte contextual de las teologías latinoamericanas, pero se asume un diálogo con un abanico de mediaciones: ciencias sociales, psicología, lingüística, filosofía, sociología de la religión, ecología, etc.

Por último, merece mencionarse la investigación impulsada en 1985 por el *Consejo Ecuménico de las Iglesias* con ocasión del "Decenio de la Mujer", que convocara a un grupo de mujeres representativas en su diversidad cultural y confesional, para indagar en las grandes religiones mundiales y en las iglesias cristianas mayoritarias. Bajo el tema de estudio "Sexualidad femenina y funciones corporales en las diferentes tradiciones religiosas", se constató que, prácticamente en todo el mundo, en todas las culturas, en todas las religiones, en todas las iglesias, *la*

---

[63] C. Della Role, "Mujer y salvación. Comentario a M. Teresa Porcile, La mujer, espacio de salvación", *Proyecto* 39 (2001), p. 277-292, 280.

[64] Las metas acordadas en estas reuniones, que aparecen en la obra de Porcile, son: 1) compartir las experiencias de opresión y/o liberación; 2) hacer el análisis crítico de las estructuras sociales; 3) proponer un análisis hermenéutico desde las mujeres; 4) buscar una renovación de la espiritualidad y una reformulación de la teología desde la diferencia y la novedad que aporta la mujer.

[65] El proyecto fue una iniciativa surgida en Europa, en enero de 1983, y que se realizó como encuentro ecuménico en Buenos Aires del 30/10 al 3/11, con la participación de 28 mujeres teólogas. La "nueva síntesis teológica" quería ser: 1) *integradora* de las diferentes dimensiones humanas; 2) *comunitaria y relacional* para recoger las experiencias vividas y desafiar la reflexión; 3) *contextual y concreta* al partir de la realidad geográfica, social, cultural y eclesial, percibir los interrogantes, y asumir la vida cotidiana como lugar de manifestación de Dios; 4) *reconstructora de la historia de la mujer*, tanto en los textos bíblicos como en las figuras de las mujeres.

mujer tiene un estatuto secundario. Lo más importante es la razón que emerge del estudio:

> "¿De dónde proviene la universalidad de esta situación de la mujer? ¿Qué es lo que tienen en común todas las mujeres del mundo? La pregunta es demasiado amplia; parece inabarcable y sin embargo la respuesta es muy simple: el cuerpo; un cuerpo de mujer, sexuado. Esta es la identidad primera del ser femenino; una corporeidad femenina, que implica una manera de estar en el mundo, de situarse (de allí, situación); que supone una manera de ser y de percibirse."[66]

2.2.2. *Antropología inclusiva – eclesiología femenina*

El abordaje antropológico que plantea Porcile concentra su atención, de modo fenomenológico, en el cuerpo femenino como indicativo de la especificidad del ser mujer. Así lo interpreta Della Role: "Reflexionar a partir del cuerpo de la mujer, que concentra en sí espacio y tiempo, lugar y ciclo de vida, desencadena consecuencias sociales y teológicas, que la autora anima a desarrollar."[67]

Desde esta comprensión, en el capítulo conclusivo de su obra *La mujer, espacio de salvación*, Porcile propone algunas sugerencias para la misión de las mujeres cristianas de acuerdo a una antropología del espacio, pensada desde la dimensión corporal. La autora enfoca su planteo, sobre todo en clave eclesiológica, pero puede amplificarse hacia la dimensión social; de hecho, destaca dos aspectos: la misión de las mujeres en las iglesias y la misión femenina de toda la Iglesia, que podría extenderse a la función de las mujeres en la sociedad, sus instituciones y organizaciones, y a la dimensión femenina de éstas últimas. Según Porcile,

> "La gran tarea femenina de nuestro tiempo es la de *lograr la convergencia entre lo concreto de las mujeres y lo metafórico del ser femenino de la Iglesia.* Si las mujeres conocen antropológica y existencialmente lo que significa ese lenguaje, lo fundamental es que pueden aportar su ser específico a toda la Iglesia para 'feminizarla'; es decir, *para hacerla 'habitable'*."[68]

De este modo, desde la experiencia concreta de las mujeres, puede pensarse y revisarse el sentido del espacio eclesial –y, en consecuencia, el social–, sea de fecundidad virginal o esterilidad, de maternidad y esponsalidad o prostitución:

---

[66] Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, p. 99.
[67] Della Role, "Mujer y salvación", p. 283.
[68] Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, p. 344.

> "En esta tarea de 'inclusión espacial' de toda la comunidad, las *mujeres concretas* tienen un ser 'secreto' pedagógico *insustituible* por estar ligado al lenguaje de su cuerpo. (...) Sin 'mujeres reales' dando su ser concreto 'real' y su experiencia de mujeres –generosamente– ¿cómo podría la Iglesia encarnar su ser femenino de Virgen, Esposa y Madre?".[69]

Para la teóloga uruguaya, lo femenino en el ámbito de la misión se expresa como un *ser vulnerable ante los sufrimientos y necesidades del otro*; en el espacio de la teología latinoamericana asume características de *un punto de vista inclusivo*; en el contexto de la liturgia se presenta como contribución a la *ambientación de la dimensión celebrativa*; y en la espiritualidad surge como *ministerio pneumático* que realiza las funciones de recrear, inhabitar y ser don de la vida. En el ámbito social y en especial en situaciones de pobreza, han de revisarse los "modos errados de vivir lo femenino"[70] –aquellos que provocan marginación y privación–, así como se han de aprovechar los "modos acertados de encarnar lo femenino" –los que favorecen el desarrollo de la vida humana y las condiciones de equidad y solidaridad entre las personas–.

Para las teólogas argentinas[71], María Teresa constituye un paradigma inspirador. Creo que su mayor carisma ha sido realizar su misión de precursora con espíritu eclesial y crítico al mismo tiempo. Por ello, la suya se presenta como una teología capaz de diálogo y discernimiento: una huella para seguir andando.

2.3. La teología mujerista

La teóloga cubana Ada María Isasi-Díaz[72] recibió su primer llamado a luchar por la paz y la justicia durante una experiencia entre los pobres en Lima – Perú. A partir de entonces, se ha comprometido con el desarrollo de las capacidades humanas, las decisiones responsables, y la búsqueda del bien común. La teología

---

[69] Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, p. 346.348.

[70] Cf. Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, p. 87ss.

[71] Además del artículo ya citado de C. Della Role, cf. M.T. D´Auria – M.J. Llach – N.V. Raimondo, "Homenaje a María Teresa Porcile", *Proyecto* 39 (2001), p. 35-41; M.J. Llach, "Más lugar al espacio y más espacio a la mujer. Algunas notas para la renovación de la misión de la Iglesia en solidaridad y esperanza", en: SAT (ed.), *De la esperanza a la solidaridad*, Buenos Aires, San Benito, 2002, p. 213-228; M.M. Mazzini de Wehner, "Cuando la biografía y el cuerpo se hacen teología. Apuntes para una espiritualidad inclusiva", *Cuadernos de Teología* 21 (2002), p. 105-122.

[72] Ada María Isasi-Díaz nació en La Habana en 1942, salió de Cuba a fines de 1960, fue religiosa misionera, realizó un master en teología en 1985 y en 1990 obtuvo su doctorado en Filosofía en Estados Unidos. Es Fundadora del Instituto Hispano de Teología en la Universidad Drew (HIT) y actualmente enseña Ética Cristiana en las escuelas de Posgrado y de Teología de la Universidad de Drew. Entre sus obras se destacan: *En la lucha – In the Struggle – Elaborating a* Mujerista *Theology – A Hispanic Women's Liberation Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1993; *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century*, Westminster, John Knox Press, 1996; A. M. Isasi-Díaz – F. F. Segovia (eds.), *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, Minneapolis, Fortress Press.

mujerista tiene por sujeto a las mujeres latinas residentes en Estados Unidos, quienes, sensibles al sexismo, al prejuicio étnico y a la opresión económica, buscan luchar contra tal opresión y se autodenominan *mujeristas*. Asimismo, se trata de una praxis liberadora: acción reflexiva que tiene como meta la liberación; y, como tal, insiste en el desarrollo de un sentido fuerte de la *agencia* moral: clarificación de la importancia y del valor de quiénes son, qué piensan y qué hacen.[73]

En las primeras páginas de su obra *En la lucha – In the Struggle – Elaborating a* Mujerista *Theology – A Hispanic Women's Liberation Theology*, la autora explica como entiende básicamente su modo de hacer teología:

> "Como teóloga mujerista me muevo entre el mundo académico y el mundo latino. Yo considero que son las mujeres hispanas a quienes tengo que rendir cuentas. Pero soy una teóloga con entrenamiento académico y parte de mi praxis consiste en tratar de impactar a la academia, de hacer que las prácticas religiosas y manera de entender la fe de las latinas tengan peso en el mundo de la academia, sobre todo en el campo de la teología."[74]

En la misma publicación, Isasi Díaz desarrolla un capítulo sobre el método de la teología "mujerista" que quisiera desmenuzar en esta ocasión; en él, recorre las teorías de la *ethnomethodology*, la *ethnography*, y la *meta-etnography*. Dichos enfoques refuerzan que la fuente de esta teología es la experiencia vivida por las hispanas y que esta teología quiere ser un foro para sus voces, al permitirles reflexionar sobre sus luchas diarias y poder comprender el significado de sus vidas.

El uso de las teorías etnográficas

Las distintas teorías empleadas por Isasi-Díaz para el relevamiento de la dimensión etnográfico-cultural implementan métodos "cualitativos"[75] en la lectura

---

[73] Cf. A.M. Isasi-Díaz, "Theology, *Mujerista*", en Russell – Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, p. 295-296. Lamentablemente, la mención que hace Saranyana de la "teología mujerista" –sin dar ningún nombre de sus representantes– es muy reducida, confusa y negativa, cf. Saranyana, "Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina", p. 507.568.

[74] Isasi-Díaz, *En la lucha*, xviii.

[75] El método cualitativo es *un modo de encarar el mundo empírico*, más que un conjunto de técnicas para recoger datos, como es el caso del método cuantitativo. Se caracteriza por ser inductivo y ver el escenario y las personas desde una perspectiva holística o de totalidad; porque los investigadores son sensibles a los efectos que causan sobre ellos las personas estudiadas; dado que trata de comprender a las personas dentro del marco de referencia que ellas tienen. En síntesis, es "un arte", ya que el investigador es un artífice flexible para conducir sus estudios y es alentado a construir su propio método. Cf. S. J. Taylor – R. Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Buenos Aires – Barcelona – México, Paidós, 1984.

de la realidad. La primera teoría planteada por la autora, la *etnometodología*, es una perspectiva sociológica relativamente reciente, fundada por el sociólogo americano Harold Garfinkel a comienzos de la década del '60, cuyas ideas principales se encuentran en su obra *Studies in Ethnomethodology* (1967).

Según Isasi-Díaz, la *etnometodología* se caracteriza por ser una crítica a las ciencias sociales profesionales en cuanto que, en éstas, no hay "actor", sino sólo un tipo ideal. Esto hace que sea muy difícil el encuentro con personas reales que tengan su propia historia y biografía. Con palabras de la autora: "La persona a la cual se mantienen referidos los estudios es la creación del cientista social y, de este modo, la autocomprensión y la vida cotidiana de esta persona están ausentes de la consideración. La etnometodología, por otra parte, es una teoría sobre la vida cotidiana."[76] Los presupuestos básicos de este enfoque son: que tenemos y usamos una "racionalidad práctica" con la cual vivimos cada día; que la vida diaria es reflexiva, pero no explicatoria; y que la acción social se puede documentar.

La segunda teoría introducida por Isasi-Díaz es la *etnografía*[77]. Se trata de un método cualitativo de investigación que, como tal, observa a la gente en su propio ambiente, interactúa con las personas en su propio lenguaje y de acuerdo a sus costumbres. La finalidad de la *etnografía liberacionista* es prestar un servicio a la calidad humana; en este sentido, la etnografía emplea lo que aprende de las personas para procurar mejorar su bienestar. Cuando este método se utiliza desde una perspectiva feminista, el objetivo es socialmente activo, es decir, busca una vida mejor para las mujeres. Para Isasi-Díaz: "La investigación cualitativa, al igual que la teología mujerista se centra en la vida cotidiana de la gente y busca saber cuáles son las explicaciones que la misma gente tiene de eventos culturales y sociales."[78]

En el uso del método etnográfico, la teología mujerista procura ir más allá de una conversación y un diálogo entre las investigadoras y las informantes: a través de las *entrevistas etnográficas*, las teólogas no procuran aprender *acerca de* las mujeres hispanas, sino aprender *de* ellas, dejando que ellas les enseñen. Según Isasi-Díaz, para que estas entrevistas logren proveer de información valiosa, deben darse

---

[76] Isasi-Díaz, *En la lucha*, p. 65.

[77] Las metas clásicas de la etnografía son entender la cultura desde la perspectiva de los participantes y relatar o decir esta historia cultural de tal modo, que los participantes acuerden con el investigador en la comprensión de sus vidas. Actualmente, existe la etnografía feminista, marxista, feminista-marxista, womanista, y *mujerista*, que claramente definen el proceso interpretativo usado en el análisis de las descripciones culturales. Cf. V. Erickson, "Etnography, Liberationist", en: Russell – Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, p. 92-93.

[78] Isasi-Díaz, *En la lucha*, p. 81.

cuatro características: primero, se ha de favorecer la interacción y no buscar que las informantes digan lo que quieren quienes preguntan; segundo, hay que tratar de entender lo que se dice y lo que se oye, aunque haya que repetir lo mismo de diferentes maneras; tercero, la entrevista tiene que tener el estilo de una conversación fluida, para que pueda haber gusto en el expresarse; cuarto, la investigadora tiene que asimilar bien la información de una entrevista antes de pasar a la próxima.

Por último, la teología mujerista utiliza la *meta-etnografía* para entrelazar la información que se recoge de las distintas mujeres hispanas, dado que es un método interpretativo. La meta-etnografía busca una "síntesis de conocimiento", que sea inductiva e interpretativa al mismo tiempo, con una orientación holística que relacione diferentes elementos entre sí en vez de referirlos a una clasificación general impuesta desde afuera:

> "la síntesis del conocimiento al entrelazar las diferentes voces no las reduce a una sola voz sino que permite que se distinga la identidad de cada voz, la particularidad y especificidad de cada hispana. (...) Las diferencias entre ellas no se borran sino que se leen juntas; y las similitudes nos llevan a los temas generadores a los cuales ya nos hemos referido. Es durante este proceso que las investigadoras-teólogas también tenemos que tener mayor cuidado para no influenciar indebidamente el material recopilado. Es aquí donde se puede apreciar mejor la importancia de que la investigadora sea parte de la comunidad que está investigando."[79]

Al respecto, señala Ada M. Isasi-Díaz, que las teólogas mujeristas hacen teología "desde adentro", como parte de la comunidad de mujeres hispanas. Por este motivo, además, el quehacer teológico es liberador tanto para las investigadoras y escritoras como para las mujeres hispanas que hablan a través de este texto. Insiste la autora al afirmar que: "El diálogo que es parte del método etnográfico de la teología mujerista se facilita grandemente porque las teólogas mujeristas somos parte de la comunidad que investigamos."[80] Por otro lado, las teólogas son a su vez observadoras: perciben las diferencias que las distinguen de otras mujeres hispanas

[79] Isasi-Díaz, *En la lucha*, p. 83.
[80] Isasi-Díaz, *En la lucha*, p. 83.

a quienes entrevistan; el hecho mismo de ser investigadora es una diferencia que no se puede ignorar y hay que saber cómo situarse ante este hecho.[81]

Desde el punto de vista del método y del diálogo con las ciencias sociales, la teología mujerista ofrece una singular originalidad en el uso del instrumental etnográfico que puede ser muy útil en la recuperación de las experiencias y las identidades de las mujeres. Asimismo, la articulación hermenéutica de su propuesta se destaca por respetar las voces de sus interlocutoras, mediante distintas herramientas cualitativas, y de no imponerles su propio discurso. Me parece que este solo aspecto hace valiosa su aportación teológica, ya que apunta a priorizar los puntos de vista de quienes padecen opresiones o privaciones.

3. Despuntando brotes

"La Iglesia va a reencontrar mejor su dimensión femenina si abre más espacio a las mujeres. Esto ayudará a potenciar su misión en nuestro mundo posmoderno, en fidelidad al Espíritu Santo. Las mujeres, *espacio de salvación*, pueden equilibrar la misión integral de la Iglesia." *María Josefina Llach* (Argentina)[82]

3.1. El despertar de la teología argentina hecha por mujeres[83]

Como ya he sostenido en otra ocasión, creo que para las teólogas argentinas la primera tarea es afrontar el estudio y el balance de la incipiente tradición teológica de las mujeres con todas sus riquezas, disparidades y polémicas; si bien no se trata de un emprendimiento que sea fácil, se presenta a la vez como impostergable. Personalmente, creo que es la hora de abrirse al diálogo, de asumir el trabajo de una recepción crítica y creativa del camino ya recorrido: nos encontramos ante el reto de una *confrontación a fondo*. Ante todo, hace falta reconocer el profetismo de los movimientos a favor de la dignidad de las mujeres –más allá de sus excesos y desviaciones–, y estar dispuestos a la autocrítica de nuestra reflexión y a la conversión de aquellas actitudes que detienen la venida del reino en la equidad y la libertad evangélicas.

---

[81] Pienso que los recursos que plantea Ada María son muy orientadores: "Inicialmente esta diferencia me llevó a no escucharme a mí misma. Pero pronto me di cuenta que era imposible no ser yo parte del proceso. Fue entonces que decidí que era importante prestarme atención a mí misma, escucharme y reflexionar metódicamente sobre lo que pienso. Para tener controles externos que me ayudasen a no excluir aquellas voces que no están de acuerdo conmigo me he comprometido a discutir lo que escribo con mujeres hispanas y ver si ellas se encuentran reflejadas en lo que he escrito. También he tratado de darle a leer a las informadoras el texto escrito y estoy dispuesta a cambiar lo que crean que no representa adecuadamente lo que ellas han dicho o han querido decir." Isasi-Díaz, *En la lucha*, p. 84.

[82] Llach, "Más lugar al espacio y más espacio a la mujer", 213.

[83] Para una visión de conjunto de esta "irrupción", cf. V.R. Azcuy, "Teología conjugada en femenino plural. Situación actual y desafíos para el futuro", en: M. Solá (ed.), *Qué queremos las mujeres*, Buenos Aires, Lumen, 2003 (en prensa).

Para impulsar la producción teológica de mujeres concretamente en nuestro ámbito, estamos poniendo en marcha un programa de investigación y publicación grupal cuyo tema es "El itinerario de las mujeres en la teología latino-americana. Balance crítico y nuevas perspectivas"[84]. El proyecto surge en la confluencia de dos hechos relacionados con el tema propuesto, que son *la emergencia de una nueva generación de teólogas* en el contexto nacional; y la iniciativa de *un intercambio teológico entre teólogas latinoamericanas y alemanas* propuesto por AGENDA, Foro de Teólogas Católicas (Alemania), que ya tuvo su primera jornada en la Wolfsburg Akademie (Mülheim-Ruhr, Alemania) con el tema "Atravesar las fronteras y percibir a los otros" en octubre de 2002[85], y que está preparando un segundo encuentro para el 5-6 de noviembre de 2004.

Una de las teólogas alemanas que merece ser destacada por su apoyo a esta iniciativa es Margit Eckholt, actual presidenta del Consejo Alemán del *Intercambio Alemán Latinoamericano*. Sus palabras resumen mucho de su trayectoria:

> "Abrir la teoría de género a la interculturalidad (...) significa también una solidaridad con las mujeres que no tienen buenas chances de educación y de formación superior en sus estudios. El ser solidario puede expresarse, por ejemplo, en una promoción de las mujeres en el sector educativo, en una promoción de las teólogas en los países del sur."[86]

Como la especificidad de la "teología hecha por mujeres" requiere un estudio y un espacio particular, sin separarse en modo alguno del conjunto de la teología, sino en una *modalidad inclusiva y dialógica*, la idea surge y se expresa en el ámbito de un grupo de teólogas. Asimismo, se contará con el aporte de referentes y consultores cualificados de las instituciones locales, como expresión de la comunión y la integración esperadas entre quienes forman parte del proyecto y las facultades de teología cristiana de Buenos Aires.[87]

[84] El proyecto "Lahteo", *latinoamericanas haciendo teologías*, se está realizando bajo mi dirección, con un equipo coordinador de diez teólogas, y con la participación activa de un grupo de numerosas colaboradoras teólogas. Para contactarse con las "lahteas", mientras configuramos la página web del proyecto, puede hacerse a través de la siguiente dirección electrónica: teomujeres@uol.sinectis.com.ar.

[85] La inspiradora jornada "Grenzen Durchbrechen – Andere Wahrnehmen. Optionen und Handlungsfelder lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen" ha reunido a cuatro teólogas latinoamericanas (de Perú, México, Paraguay y Argentina) y a más de una veintena de teólogas alemanas, representantes de las áreas universitaria, social, catequética y pastoral.

[86] M. Eckholt, "La perspectiva de género en la teología", *Erasmus* III, 1 (2001) p. 3-18, 15s.

[87] El proyecto cuenta con el apoyo de los tres decanos de las Facultades de Teología de Buenos Aires (UCA, USAL e ISEDET), entre otros consultores y consultoras, y de la decana de la Facultad de Teología de Bamberg (Alemania), en representación de AGENDA.

3.2. Primeros "brotes"[88] de una nueva generación de teólogas argentinas

En diálogo con la "escuela argentina" de teología, que ha definido su lugar hermenéutico desde el pueblo y su ethos cultural, y con el aporte de las teologías hechas por mujeres, se puede plantear una especificación del *ethos cultural de las mujeres* con la ayuda de las ciencias sociales. De hecho, como he propuesto en otro estudio[89], tanto las teorías biográficas como las etnográficas de la investigación social constituyen un instrumental muy adecuado para hacer teología desde las experiencias de las mujeres. Si en la teología del pueblo ha interesado desarrollar una "pastoral popular", en una *teología desde la perspectiva de las mujeres* se ha de preguntar acerca de una "pastoral de las mujeres *inclusiva*"[90], es decir, cómo las iglesias deben acompañar a las mujeres en su proceso de identidad y participación y, a la vez, cómo las mujeres pueden aportar en la renovación y transformación de las mismas comunidades cristianas.

Algunas teólogas del ámbito evangélico, por su parte, han decidido hacer una opción expresa por el feminismo y están definiendo cómo lo entienden. En este sentido, Mercedes García Bachmann afirma:

> "Aun sabiendo que 'feminismo' es un término cuya sola mención causa irritación y levanta barreras, tenemos que utilizarlo a falta de otro término que explique los esfuerzos de mujeres (y de algunos hombres) por desarticular todo sistema que discrimina sobre la base del género (otros términos aparecen paralelamente, tales como mujer, mujeres, femenino, género, pero no son sinónimos)."[91]

---

[88] La expresión es de M. González para indicar las nuevas voces teológicas del país, cf. "Brotes teológicos en la Argentina al inicio del siglo XXI", p. 188.

[89] Cf. V.R. Azcuy, "Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método", en: C. Schickendantz (comp.), *Mujeres, sexualidad y género*, Córdoba, 2003 (en prensa). La obra reúne las conferencias del *I Seminario Interdisciplinar sobre la Mujer*, realizado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba.

[90] El estudio de Regina Sommer, *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur aud religiöser Orientierung* (Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1997), muestra precisamente la aplicación de las teorías biográficas tanto al campo de la teología práctica como al de la teología feminista.

[91] La autora prosigue en nota: "Hemos percibido a menudo temores expresados en afirmaciones como 'el feminismo busca reemplazar el actual sistema androcéntrico y patriarcal por otro similar, pero de las mujeres'. No conocemos tal feminismo; en todo caso, el peso de la demostración queda en quienes así lo afirman. Nosotras preferimos un proyecto basado en propuestas como las de Jesús, de un Reino donde 'el que quiera ser primero sea último y servidor de todos'; un mensaje aplicable tanto a mujeres como a varones, pero donde, en la actual distribución de poder y privilegios, habla especialmente a los varones y requiere acciones." M. García Bachmann, "El impacto del análisis de género en la exégesis bíblica. Algunas reflexiones", *Proyecto* 39 (2001), p. 43-57, 44 y nota 3.

En una línea semejante, Nancy Bedford[92] ha ensayado una teología *feminista latinoamericana* y ha explicitado los términos de su posición:

> "la palabra feminismo causa en algunas personas, inclusive entre las que simpatizan con sus fines, cierto rechazo. Por eso vale la pena subrayar que el feminismo al que me refiero no es el equivalente femenino de machismo; eso en todo caso se llamaría 'hembrismo'. Guste o no el término y su etimología, el feminismo, tal como lo definen la mayoría de sus propulsores, es un movimiento multifacético y pluralista que tiene como finalidad lograr que mujeres y varones de nuestras sociedades se relacionen en pie de igualdad y de manera holística, teniendo en cuenta toda la creación."[93]

En definitiva, la tarea sigue abierta y es preciso seguir ensayando una respuesta. Para mí, *la cuestión de fondo* no es qué nombre le demos a nuestra posición o cómo se llame la teología que hagan las mujeres, sino que todos seamos solidarios con ellas.

Fecha de recepción: 21.4.03 Fecha de aceptación: 16.5.03

Virginia Raquel Azcuy es doctora en Teología Dogmática (UCA). Es Profesora Extraordinaria Titular en materias de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de San Miguel – USAL, en el Instituto Salesiano de Estudios Teológicos y en el Instituto Teológico Franciscano.

[92] Algunas de sus propuestas teológicas se pueden leer en: N.E. Bedford, "Tres hipótesis de trabajo en busca de una teología: Vías para la renovación de la teología latinoamericana", *Cuadernos de Teología* 18 (1999), p. 41-51; "Hacia una teología latinoamericana feminista y constructiva desde un espacio eclesial", *Erasmus* III, 1 (2001), p. 39-59; "Dar razón de la fe que hay en nosotras. Elementos del feminismo como mediación socio-analítica para la teología latinoamericana", *Proyecto* 39 (2001), p. 145-161.

[93] Bedford, "Hacia una teología latinoamericana feminista y constructiva desde un espacio eclesial", p. 40-41.