
PARTE I

**HISTÓRIA,
GÊNERO
E
RELIGIÃO**

La Visión Liberadora de Medellín en la Teología Feminista

*María Pilar Aquino**

RESUMO

En este artículo, la autora explora la problemática central y las posibles alternativas para confrontar la urgente problemática de la migración en el contexto actual de la globalización de los mercados. Tomando como eje articulador de su reflexión el principio "subjetividad de la persona humana viviente", la autora argumenta en favor de una reconceptualización teórico-política de la humanidad migrante en términos de rebelión y resistencia, y de la globalización en términos democrático-interculturales que hagan viables los derechos humanos. Esta tarea exige tomar en cuenta la experiencia religiosa de la humanidad migrante, así como el trabajo activo de las iglesias por la actualización de la justicia y la igualdad en términos sistémicos.

Palabras-clave: migración – resistencia – subjetividad – Experiencia religiosa.

Cuando – en los años sesenta– tuvo lugar el acontecimiento de Medellín¹, la actual teología feminista de la liberación estaba sólo en sus comienzos. Esta teología surgió desde los esta-

mentos más bajos de las iglesias piramidales como lenguaje creyente que articula críticamente las experiencias que mujeres hombres tenemos de Dios en nuestras luchas por una auténtica justicia, según la visión liberadora del mensaje cristiano. Desde el principio, Medellín reconoce que las iglesias y sociedades no han hecho esfuerzos suficientes para "asegurar el respeto y la realización de la justicia en todos los sectores de las respectivas comunidades nacionales", y añade que no puede ignorar la "casi universal frustración de legítimas aspiraciones que crea un clima de angustia colectiva que ya estamos viviendo" (Justicia 1). Las realidades vividas por las mujeres de desigualdad generalizada y de despojo colectivo de sus derechos fundamentales, son injusticias que claman al cielo. Para la teología feminista, la visión liberadora del mensaje cristiano lleva a confrontar estas realidades y exige un compromiso colectivo por la eliminación de la injusticia sistémica, la exclusión sexista, y la dominación patriarcal. No puede haber una auténtica liberación de la sociedad en su conjunto, sin transformar la injusticia y la opresión de las mujeres. Apoyada por la teoría feminista contemporánea – que emerge en los años cincuenta–, por la visión renovadora del Concilio Vaticano Segundo, y por el impulso de Medellín a la justicia social, la teología feminista arranca como discurso sistemático formal durante la década de los sesenta, en el contexto europeo occidental y norteamericano.

En el contexto mundial, de hecho, toda esta década está caracterizada por la irrupción de amplios movimientos populares, políticos, sociales, e intelectuales que luchan por establecer la agencia socio-política de pleno derecho que corresponde a toda persona, y por la eliminación de la injusticia sistémica presente en prácticamente todos los rincones del mundo. Lo que conocemos hoy como teorías y teologías feministas nacen vinculadas a estos movimientos, si bien históricamente muestran diversos desarrollos conceptuales y políticos. Mi reflexión está enfocada en la contribución que la visión libera-

* É doutora, professora de teologia e estudos religiosos; diretora associada ao Centro para Estudo do Catolicismo Latino Americano na Universidade de San Diego, California. Em 2000 recebeu o título *Honoris Causae* doutora em teologia pela Universidade de Helsinki, Finlândia, por sua contribuição em transformar mulheres na Igreja e na teologia.

1. Mis referencias a las Conclusiones de Medellín están basadas en, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones*, Librería Parroquial, México, DF 1968.

dora de Medellín hace al desarrollo de la teología feminista crítica². Para ello, primero presento algunos procesos históricos que han influenciado el desarrollo de la teología feminista en nuestra región. La segunda parte explora el legado que Medellín ha transmitido al proceso teológico feminista, y concluyo subrayando las exigencias que Medellín continúa proponiendo a la teología y a las iglesias en el presente y de cara al futuro. Con este artículo, quiero honrar el trabajo de Amerindia³ en sus más de veinte años de firme compromiso por dirigir la fuerza socio-política de las iglesias y de la teología hacia los objetivos de la fe cristiana resumidos en nuestra visión de auténtica liberación.

Quiero abrir mi reflexión notando que la articulación formal de la teoría feminista a mediados del siglo veinte, no está limitada a los países más ricos del Norte. La documentación sobre el desarrollo histórico del feminismo latinoamericano es amplia y está en proceso de crecimiento⁴. La prominente socióloga feminista peruana, V. Vargas, ha señalado que,

la participación de las mujeres en la escena política latinoamericana es un fenómeno visible y creciente en los últimos años en el conjunto de países de la región. Sobre esta presencia se han escrito numerosos estudios, dando cuenta tanto de los análisis concretos en contextos históricos específicos como de los significados teórico-políticos que éstos encierran. La mayoría de los trabajos ubican esta creciente participación de las mujeres en el contexto de lo que se ha denominado los nuevos movimientos sociales⁵.

Para mí, como mujer mexicana *mestiza* de procedencia popular, el conocimiento de los antecedentes históricos de esta teoría en México tiene un efecto energizante y esperanzador porque valida mi tarea como parte integral de una *tradicción dinámica en proceso* de construcción. La socióloga feminista mexicana E. Tuñón Pablos ha investigado y documentado esta tradición de forma consistente, y en sus contribuciones ha resaltado la importancia histórica de tres eventos que han sido marginados de la historia convencional: el Primer Congreso Feminista realizado en Tabasco (México), en

2. Debo expresar mi agradecimiento a Jon Sobrino por invitarme a elaborar estas reflexiones, que en su versión inicial corta, fueron publicadas con el título que aquí utilizo, en *Revista Latinoamericana de Teología* 45/XV (1998): 269-275.
3. Amerindia simplemente es el nombre que un grupo de obispos, teólogo/as sacerdotes y laico/as, y pastoralistas empleamos en referencia a un espacio de encuentro donde intercambiamos experiencias para fortalecer nuestras tareas en favor de una iglesia liberadora. Su fundador, el teólogo chileno Sergio Torres, ha apoyado nuestras actividades para la construcción de una comunidad de fe que es consecuente con la visión y el espíritu de Medellín.
4. Como recursos de lectura para las comunidades populares, uno de los esfuerzos más notables en este campo lo realiza el Equipo de Mujeres en Acción Solidaria (EMAS) y el Centro Michoacano de Investigación y Formación "Vasco de Quiroga" (CEMIF), ambos en México. Con la dirección de Maruja González Butrón, EMAS-CEMIF han publicado un número significativo de libros cortos (Cuadernos) donde feministas prominentes trazan la historia del feminismo latinoamericano en lenguaje accesible y en formato popular. Ver los *Cuadernos para la mujer*, Serie Pensamiento y Luchas, EMAS-CEMIF, Morelia, México. Más de carácter académico ver, Jean Baelen, *Feminismo y socialismo en el siglo XIX*, Taurus, Madrid 1973; Adelaida R. del Castillo, ED., *Between Borders. Essays on Mexicana/Chicana History*, Floricanto Press, Encino, CA 1990;

María Candelaria Navas Turcios, ed., *Jornadas Feministas. Feminismo y sectores populares en América Latina*, Emas-Cidhal-Gem-Mas-Cem-Covag-Apis, México 1987; y el excelente libro reciente editado por Ana María Portugal y Carmen Torres, *El Siglo de las Mujeres*, Isis Internacional, Santiago, Chile 1999. En términos de revistas, ciertamente la revista mexicana FEM, fundada 1976, ocupa un lugar prominente por ser la primer revista de análisis feminista en América Latina. Pero destacan también Isis Internacional y FEMPRESS (Chile), "La Boletina" Puntos de Encuentro (Nicaragua), Ediciones Populares Feministas (República Dominicana), Cotidiano Mujer: Revista Feminista (Uruguay); Debate Feminista, La Correa Feminista, Cuadernos Feministas (México), Mandrágora (Brasil), y Revista Chacarera (Perú). En términos de información, comunicación y documentación feminista por medio de la red electrónica (Internet), destacan las siguientes: FEMPRESS, Red de Comunicación Alternativa de la Mujer <<http://www.fempres.cl/index.html>>; ISIS Internacional <<http://www.isis.cl/>>; Centro Flora Tristán <<http://eeko.rcp.net.pe/FLORA/>>; Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina CIDHAL <<http://www.laneta.apc.org/cidhal/cidhal1.htm>>; y Making Face, Making Soul-A Chicana Feminist Homepage <<http://www.chicanas.com/>>

5. VALENTE, Virginia Vargas. *El Aporte de la Rebelión de las Mujeres*. Ediciones Flora Tristán, Lima, Perú 1989, p. 117.

1915; el Congreso Feminista de Yucatán (México), celebrado en 1916; y el Congreso Feminista realizado en la ciudad de México en 1923⁶. De forma similar, los estudios sobre la teoría feminista Chicana/Latina estadounidense han establecido líneas de herencia feminista que no sólo conectan con la aportación México-estadounidense a principios del siglo veinte, sino también con el legado feminista del siglo diez y siete en la vasta contribución de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), e incluso con la memoria feminista que enraíza en las luchas emancipadoras de las mujeres en los siglos quince y diez y seis⁷. Esta breve ilustración me sirve sólo para notar que la investigación feminista ha traído a la luz los hitos centrales en los que descansa el subsecuente proceso de construcción del movimiento feminista, su teoría y visión en nuestro contexto. Muchos nombres podría mencionar como las precursoras del feminismo contemporáneo en nuestra región, pero aquí sólo quiero honrar la memoria de la pionera feminista guatemalteca Alaíde Foppa, quien impulsó el feminismo crítico centroamericano y mexicano. Alaíde fue secuestrada y desaparecida en Guatemala por las fuerzas de inteligencia militar en 1980⁸. Su cuerpo no ha sido encontrado jamás, pero su creatividad, su imaginación rebelde, y su visión de justicia siguen abriendo nuevas rutas en los procesos del feminismo crítico en las Américas.

6. Esperanza Tuñón Pablos, "Del Porfiriato a la Etapa de la Lucha Armada; Los Años Veintes y Primera Mitad de los Treintas", en María Arcelia González Butrón, ed., *También Somos Protagonistas de la Historia de México*, Equipo de Mujeres en Acción Solidaria EMAS, México, DF 1999, 7-25; Shirlene Soto, "The Women's Movement in Mexico: The First and Second Feminist Congresses in Yucatán, 1916", en *Between Borders*, 483-491 (citado en la nota 4).
7. Anna Nieto Gomez, "Chicana Feminism", en Alma M. García, ed., *Chicana Feminist Thought. The Basic Historical Writings*, Routledge, New York, NY 1997, 52-57; Martha p. Cotera, *The Chicana Feminist Information Systems Development*, Austin, TX 1977, 1-2
8. Equipo de Dirección Colectiva, "Los cinco años de Fem", *FEM Publicación Feminista* V/20 (1981-1982).

Los Procesos Feministas: Un Breve Recorrido

Desde la década de los sesentas, el feminismo ya dejaba entrever su perfil crítico, transformador y subversivo con respecto del paradigma kiriarcal en que la humanidad ha vivido por milenios. El orden asimétrico de las actuales sociedades, culturas y religiones, ciertamente pone en claro que este paradigma continúa imponiendo su poder hegemónico alrededor del mundo. La naturaleza *kiriarc* de este orden radica en que, por su propia fuerza dominante, constituye el todo de la realidad histórica a modo de "una pirámide social compleja de dominaciones y subordinaciones graduadas", según señala E. Schüssler Fiorenza⁹. Con la categoría analítica de *kiriarcado*, esta autora quiere indicar que en el conjunto social kiriarquico, "no todos los hombres dominan y explotan a todas las mujeres sin diferencia, y que la elite de hombres educados, propietarios, euro-americanos occidentales han articulado y se han beneficiado de la explotación de las mujeres y de otras 'no-personas'"¹⁰. Consecuentemente, como agudamente nota E. Schüssler Fiorenza, un análisis sistémico de las fuerzas y de las relaciones sociales no puede estar reducido a las desigualdades y marginaciones de género¹¹, sino que debe abordar críticamente

las complejas dominaciones multiplicativas e interestructuradas de género, raza, clase, y colonialismo y las imbricaciones entre ellas. Busca exponer el incrustamiento de la opresión en el dominio entero de la sociedad, la cultura y las religiones occidentales, y así revelar que la subordinación y la explotación de mujeres y hombres es crucial en el mantenimiento de las culturas y religiones kiriarcales. Por tanto, cualquier teoría o praxis adecuada

9. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Jesus Miriam 'Child, Sophia's Prophet*, Critical Issues in Feminist Christology, Continuum, New York, NY. 1994.
10. Idem.
11. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *But She Said. Feminist Practice of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston. MA 1992, 8

de emancipación y liberación debe tomar en cuenta explícitamente las estructuras multiplicativas entrelazadas de dominación y marginación".¹²

Las sociedades, culturas y religiones kiarcales consagran un orden histórico que, por su propio carácter hegemónico, despoja por la fuerza a los grupos sociales localizados en el fondo de la pirámide social. En su excelente libro *Muera la Gobierna!* enfocado en el análisis de las dinámicas históricas de colonización, D.M. Téllez señala que la hegemonía en cualquier orden social está determinada por el control del poder político. Los "grupos hegemónicos"¹³ validan jurídica e institucionalmente el poder que detentan y fundan la validación de ese poder en las prerrogativas de propiedad que ellos derivan "por derecho de nacimiento, origen étnico, y sucesión"¹⁴. Tal validación coloca a las elites de hombres propietarios en la cumbre de la pirámide social, desde la cual no sólo imponen sus intereses con la pretensión de que esos sean los del conjunto social, sino también influyen decisivamente el rumbo de la economía y de la sociedad entera. Como categoría analítica, la noción que propone D.M. Téllez de los grupos hegemónicos permite comprender a estos grupos como las elites kiarcales que no sólo controlan el poder político, los instrumentos del aparato de Estado, la propiedad de la tierra y de personas, los sistemas económicos y de comercio, los códigos legales y simbólicos, y los sistemas para construir ideología y conocimiento, sino también a las religiones, las iglesias, y las teologías. Las elites kiarcales ejercitan su poder hegemónico

para marcar y establecer el rumbo de las sociedades, culturas y religiones existentes. Sin embargo, los resultados globales del presente paradigma kiarcal indica a todas luces que este rumbo prohíbe la preservación y el sostenimiento de la propia vida de las personas y cuanto les rodea. En este contexto es donde mejor podemos entender por qué el feminismo, en su lucha contra el kiarcado hegemónico, emerge como una fuerza socio-histórica de claro perfil crítico, transformador y subversivo.

Junto a otros movimientos sociales que comenzaron a erosionar la hegemonía del kiarcado en la década de los sesenta, V. Vargas indica que el significado del feminismo radica en que, "su mera existencia cuestiona profundamente la lógica con la que la sociedad se articula. Y es que estos movimientos están manifestando justamente la presencia y las reivindicaciones de amplios sectores y categorías sociales tradicionalmente excluidos del discurso y de la acción política institucional"¹⁵. Tanto la sociedad como las culturas y las religiones del mundo fueron vistas como construcciones históricas que, mediante la acción humana consciente y deliberada, pueden desencadenar sus posibilidades abiertas de cambio para enrumbarse hacia otros modelos de vida más justos, democráticos, participativos y humanizantes. La inserción de muchas mujeres cristianas en el proceso feminista encontró validación en la fuerza libertadora del evangelio que sostiene a la fe cristiana. Para estas mujeres, el orden kiarcal simplemente no corresponde con la visión de plenitud querida por Dios para la creación entera.

En consonancia con los movimientos sociales que buscaron la transformación profunda del orden presente, el feminismo fortaleció el proceso de crítica y de reformulación de los modos de entender y ejercitar el poder, de las convicciones religiosas, de las formas para crear y expresar conocimientos de los espacios y contenidos de la actividad política y social, y de los modos de

12. _____, *Rhetoric and Ethic, The Politics of Biblical Studies*. Fortress Press, Minneapolis MN 1995, 5.6.

13. TÉLLEZ, Dora María. *Muera la Gobierna! Colonización de Matagalpa y Jinotega (1820-1890)* Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa del Caribe Nicaragüense, Managua 1999, 19 y 303.

14. TÉLLEZ, Dora María. *Muera la Gobierna! Colonización de Matagalpa y Jinotega (1820-1890)* Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa del Caribe Nicaragüense, Managua 1999. P. 298.

15. VALENTE, Vargas. *El Aporte de la Rebeldía*. p. 117.

entender y conducir las relaciones humanas¹⁶. Desde sus inicios el feminismo adoptó como objetivo central la transformación de la lógica piramidal, jerárquica, autoritaria e impositiva de las sociedades, las culturas y las religiones existentes. En nuestra región esta es la lógica que ha a atravesado a los diversos modelos sociales contemporáneos, desde las dictaduras militares y las democracias restringidas, hasta el actual neoliberalismo capitalista global, por eso estos modelos son readaptaciones históricas móviles de la constante dominación patriarcal. La investigadora mexicana G.E. Damián y A.R; Sánchez Olivera señalan que el desarrollo del feminismo durante la década de los sesenta – en ese entonces conocido como neofeminismo – para diferenciarlo del feminismo emergente a fines del siglo diez y nueve – estuvo influenciado por varios procesos sociopolíticos como son:

El Mayo Francés de 1968, la “Primavera de Praga”, el triunfo de la Revolución Cubana y los movimientos de liberación nacional en países ‘periféricos’. En medio del clima de cuestionamiento y movilización generado por estos procesos, surgieron los llamados movimientos contraculturales que ejercieron una severa crítica contra toda forma de alineación, opresión y autoritarismo y pusieron en tela de juicio aquellas tesis que concebían como únicos protagonistas del cambio social al proletariado y al campesinado organizados en partidos de clases. A los movimientos de minorías raciales, los pacifistas, y los ecologistas, los de homosexuales, el movimiento estudiantil, el hippie y el movimiento feminista expresaron nuevas formas de movimiento social. Con el neofeminismo surgió también una nueva forma de interpretar la realidad, que se expresó en cambios personales y en una actitud emancipadora de las mujeres ante su opresión;

16. Para una descripción breve de los procesos que influenciaron el desarrollo del feminismo, ver Natacha Molina, “Las mujeres en la construcción de la igualdad y la ciudadanía en América Latina”, La Ventana, Centro de estudios de género, <<http://www.udg.mx:laventana/libr5/mujeres.html>>

trajo consigo una revolución en la vida cotidiana, porque sus planteamientos cuestionan las relaciones de género en todos los espacios de la vida social y derivan en una lucha contra la “actitud paternalista”, la ideología patriarcal, el machismo, el sexismo y la falocracia”¹⁷.

Dentro de los movimientos liberadores, la teología feminista surge en esta década como lenguaje fundado en la fe que recoge la reflexión de crítica de esa parte de la comunidad cristiana que entendió su identidad y su misión de participación de en las fuerzas socio-eclesiales comprometidas con la causa de la justicia. La actividad teológica feminista surge ligada a las actividades de los grupos oprimidos a favor de la transformación global para la construcción de nuevas relaciones sociales en las sociedades e iglesias, pero mantiene que esa construcción envuelve la eliminación de la dominación patriarcal. La premisa aceptada por este aserto es que la eliminación de la pobreza socio-económica no conduce automáticamente a la eliminación de la exclusión sexista contra las mujeres¹⁸ feministas. Muchos obispos, sacerdotes, pastores, teólogos

17. DAMIÁN, Gisela Espíndola y Alma Rosa Sánchez Olivera, “Feminismo y Movimiento de Mujeres en México: 1970-1990”, en María Arcelia González Butrón, ed., También Somos Protagonistas de la Historia de México. Equipo de Mujeres en Acción Solidaria EMAS, México, DF 1990, 58.

18. Desde mi contacto con los procesos revolucionarios centroamericanos afines de los setentas, me atreví a señalar que “algunos teóricos (marxistas cristianos y no cristianos) han llamado a la opresión de la mujer ‘opresión secundaria’ dentro de la contradicción fundamental’. Diferimos radicalmente con esta concepción y con sus prácticas subsecuentes. Ciertamente no es ‘secundaria’ sino simultánea. Recordemos la experiencia histórica cubana: se puede superar el capitalismo, pero no el machismo. La dominación de la mujer ha atravesado los modos de producción que se han dado en la historia y puede permanecer como eje también en el futuro. El nivel religioso exige coherencia en todo los registros, tanto el subjetivo como el de la objetividad política”, María Pilar Aquino, “El culto a María y María en el culto”, FEM Publicación feminista v/20(1981-1982): 46. La postura que tomé aquí, ciertamente no era vista en ese entonces como teológica o políticamente “correcta”. Las luchas por los derechos de la mujer eran vistas por los líderes de los movimientos revolucionarios como una “desviación de la lucha principal”, y la crítica a su exuberante sexismo no era tolerada.

sacerdotes y laicos, y las comunidades eclesiales de base impulsaron conjuntamente las perspectivas de la teología de la liberación. Pero al mismo tiempo, en este periodo, la mayoría de estos grupos eclesiales combatieron adversamente las perspectivas teológicas feministas por considerarla, erróneamente, como foránea e irrelevantes. Muchos teólogos incluso señalaban que la introducción de la 'problemática de la mujer' solo desviaba la "problemática central de los pobres y que levantar la causa de las "luchas de las mujeres" solo fragmentaba la "lucha principal" entre pobres y ricos, opresores, oprimidos. La opresión de la mujer la entendían y la enseñaban, en el mejor de los casos, como una "contradicción secundaria" como un "antagonismo súper estructural" o finalmente como una causa "importada por las mujeres blancas del primer mundo" para ejercer una neocolonización ideológica y cultural. En la mayoría de los casos los teólogos entendían que las perspectivas teológicas feministas desvirtuaban y desviaban el núcleo de la teología de la liberación¹⁹. Por eso no es extraño que hoy en día, algunas personas de esos grupos eclesiales sigan operando con las concepciones erróneas sobre feminismo que aprendieron entonces. En este sentido, en mi opinión, la inicial teología feminista emergió en posición de desventaja excepcional para empujar la superación de la dominación patriarcal. Con todo, aunque en esta década todavía no existen plataformas formales de conversación entre la teología feminista y el conjunto de las iglesias de América Latina, progresivamente, esta teología comienza a ocupar un lugar importante en las preocupaciones teológicas de las mujeres latinoamericanas.

En la década de los setenta, dichas preocupaciones son profundizadas todavía más con la creciente toma de conciencia. Mas en las mujeres que en los hombres, sobre la necesidad de enfren-

tar teológicamente el marcado sexismo estructural inscrito en las culturas Latinoamericanas. Esta toma de conciencia llevó a identificar las múltiples formas de opresión que afectan las mujeres y expuso la posición subordinada de las mujeres en la Iglesia, la teología y la tradición cristiana. Pero más importante todavía, llevó a una buena parte de la comunidad cristiana a preguntarse sobre su propia responsabilidad en la preservación o transformación de estas realidades.

La sensibilidad teológica de las mujeres cristinas hacia estas realidades fue alimentada la significativa difusión de los análisis sobre la problemática que afecta a las mujeres, especialmente los análisis sobre la alianza sobre el capitalismo y el patriarcado, los análisis sobre el papel de las ideologías y religiones en la conformación de las culturas sexistas, los análisis sobre los mecanismos sociales y eclesiales usados para controlar el cuerpo y las opciones vitales de las mujeres, y los análisis sobre los mecanismos sociales y eclesiales usados para controlar el cuerpo y las opciones vitales de las mujeres, y los análisis sobre las instituciones y las teorías del poder que ponen a las mujeres en posición de desventaja estructural. Estos análisis surgieron, no de la academia establecida, ni de los políticos hegemónicos, ni de los frentes revolucionarios del momento, ni de los teólogos de la liberación reconocidos en su día, sino de las organizaciones populares y académicas que dieron cuerpo al creciente movimiento feminista en los setenta. Como señalan T de Barbieri y O. De Oliveira, toda esta década "esta marcada por la aparición de las mujeres en la escena política latinoamericana"²⁰.

Varios eventos confluyen en esta década para impulsar el proceso del movimiento feminista, especialmente para crear el espacio donde la teología puede crecer. Entre estos eventos, no puedo dejar de notar los siguientes: aunque

19. AQUINO, María Pilar. "Teología feminista latinoamericana. Evaluación y desafíos", *Tópico* 90, no. 7 1995: 107-122.

20. BARBIERI, Teresita de y Orlandina de Oliveira. *Mujeres en América Latina. Análisis de una década en crisis*. IEPALA Editorial Madrid, 1989, p 37.

no les doy orden de prioridad. Primero, el impacto en las iglesias del Año Internacional de la Mujer, auspiciado por las Naciones Unidas en 1975, que permitió escuchar por vez primera el clamor de las mujeres indígenas simbolizado en el "si me permiten hablar" de Dominga Chungara. Segundo, la implementación a nivel mundial del programa "Década de la mujer", auspiciado por las Naciones Unidas de 1975 a 1985 que proporcionó un espacio importante para profundizar la conciencia feminista de los movimientos de mujeres. Tercero, la implementación a nivel mundial del programa "Comunidad de Mujeres y hombres en la Iglesia" iniciado en 1978 por la Comisión de Fe y Orden del Consejo Mundial de Iglesias, que permitió examinar las ramificaciones de la exclusión de las mujeres en las iglesias y en la teología. Cuarto, la creciente incorporación al movimiento feminista de mujeres cristianas protestantes y católicas, religiosas y laicas, quienes realizaron una importante labor de concientización en las áreas marginales rurales y urbanas. Quinto, la ampliación de la conciencia crítica sobre la situación marginalizada de las mujeres con la aprobación de la "Convención de eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer" en Nairobi, 1985. Sexto, el impacto de las mujeres cristianas feministas en la conclusión de la Tercera Conferencia de Episcopado Latinoamericano celebrado en 1979, en la ciudad de Puebla, México²¹. En estas conclusiones, por primera vez en la historia de la Iglesia latinoamericana, los Obispos católico-romanos notan la grave situación de marginación y pobreza que afecta a la mujeres, (Puebla, 834, 1135); la necesidad de mayor organización de las mujeres para exigir respeto a sus derechos (Puebla, 836, 840); la explotación y maltrato que padecen muchas

mujeres (Puebla, 835, 838); y hacen un llamado para que toda la Iglesia haga una opción preferencial y solidaria por las mayorías empobrecidas (Puebla, 1134), pero notan que en estas mayorías, la situación de pobreza y de miseria es agravada para las mujeres debido a "su condición de doblemente oprimida y marginada" (Puebla 1135). Séptimo, la celebración en la ciudad de México, en 1979, del Primer Encuentro Latinoamericano de Mujeres Cristianas para examinar las actividades y esfuerzos de las Iglesias y de la teología hacia la liberación de las mujeres; para explorar la contribución feminista a la actividad teológica; y para impulsar las incorporación de las mujeres en esta actividad²². Porque este evento fue celebrado en las inmediaciones del Tepeyac, para mi, los inicios de la actividad teológica feminista portan un valor simbólico grande. Creo que esta actividad tiene como evento fundante a la fe guadalupana y que crece a diario cubierto con el manto de la Virgen Morena de Tepeyac. Nuestra Señora de Guadalupe. Junto con innumerables mujeres de las Américas, especialmente con las mujeres indígenas de mi pueblo, a ellas voy para seguir cultivando las flores de la verdad y de esperanza. Este primer encuentro, en el que tuve oportunidad de participar, tuvo un impacto decisivo en la orientación de mi vocación teológica feminista.

Con este breve recorrido, solo quiero notar el dinamismo de un movimiento que lleva a determinar las situaciones de injusticia vividas por la mayoría de las mujeres pobres y marginadas, toma el compromiso por eliminar esta injusticia dentro de las iglesias y las sociedades y contribuye en la clarificación del compromiso cristiano a favor de la plena dignidad humana y de los derechos humanos.

En los primeros años de los ochenta, la teología feminista adquiere cuerpo visible formal dentro de

21. Tercera Conferencia General del Episcopado, Puebla. *La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina*, Segunda Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.

22. *Mujeres para el dialogo, Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teología, Mujeres para el Diálogo*. México, DF, 1981.

la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) cuando, en 1983, el comité ejecutivo de la Asociación aprobó la creación de la "Comisión sobre la Teología desde la Perspectiva de las Mujeres del Tercer Mundo"²³. Esta Comisión adoptó como su propósito central la "promoción de una teología de liberación desde la perspectiva de las mujeres en el Tercer Mundo, una teología que brota de la conciencia crítica de la posición subyugada de las mujeres y de un compromiso por cambiarla"²⁴. El contexto inmediato de este evento es la Sexta conferencia de la ASETT, realizada este mismo año en Génova (Suiza), con el propósito de reflexionar en diálogo con teólogo/as del Primer Mundo, sobre el significado de la fe cristiana en un mundo dividido²⁵. En el documento final de esta conferencia, lo/as participantes reconocen que "la liberación nunca es únicamente una cuestión de transformación política y económica. Es también una cuestión de profunda renovación cultural y religiosa. Por todas partes, las aspiraciones de los pueblos oprimidos por dignidad y una nueva vida exige que examinemos con más detenimiento los valores y las visiones que animan los esfuerzos por crear nuevas sociedades"²⁶. De acuerdo al documento, este examen será más realista y comprensivo en la medida en que incorpore seria y rigurosamente, tanto el análisis crítico del sexismo y del racismo como componentes estructurales de marginación en el sistema global de dominación socio-económica, como el papel de la teología y las iglesias en la perpetuación del sistema patriarcal²⁷ (reconceptualizado hoy como kiriarcado).

23. FABELA, Virginia, M.M., *Beyond Bonding. A Third World Women's Theology Journey*, Ecumenical Association of Third World Theologians and Institute of Women's Study, Manila, Filipinas 1993, 36.

24. Idem.

25. Documento Final, "Doing theology in a Divided World: Final Statement of the Sixth EATWOT Conference", en Virginia Fabella y Sergio Torres, eds, *Doing Theology in a Divided World*, Orbis Book, Maryknoll, NY 1985, 179.

26. Idem, p. 184.

27. Idem, p. 182, 186-187.

Para el proceso de desarrollo de la teología feminista, esta conferencia representa un paso significativo en varios sentidos. Primero, reconoce que en la actividad teológica de hombres y mujeres, el análisis feminista es indispensable para determinar, tanto la complejidad del sistema global de opresión, como las alternativas de transformación. Segundo, clarifica que la lucha contra el sexismo y las estructuras kiriarcales no corresponde sólo a las mujeres, sino que exige el compromiso de los hombres en su transformación debido a que envuelve el tejido básico de las relaciones humanas en la sociedad. Tercero, afirma que la teología cristiana tiene el compromiso de transformar las estructuras y las culturas que generan realidades incompatibles con el mensaje del Evangelio, como son la pobreza, el racismo, el sexismo, y el neocolonialismo. Cuarto, establece que las teologías que reclaman ser liberadoras, tienen la responsabilidad particular de rectificar la santificación que las iglesias y las teologías kiriarcales han hecho del sexismo. Quinto, expuso la indisposición de los teólogos, y su falta de voluntad para incorporar los marcos críticos feministas, así como las ideas y comportamientos sexistas de los teólogos del Tercer Mundo, especialmente de los participantes en la ASETT. Sexto, criticó la falsa creencia, compartida en ese entonces por muchos hombres y mujeres de la ASETT, de que las relaciones sociales kiriarcales y el sexismo pueden ser enfrentados mediante la división del trabajo teológico en la que las mujeres articulan una "teología desde la perspectiva de la mujer", cuando la ASETT nunca ha promovido ni reconocido que existe una "teología desde la perspectiva de los hombres". Este dualismo teológico debe desaparecer mediante la apropiación de un análisis comprensivo del sistema global de dominación por parte de teólogos y teólogas por igual.

Consecuentemente, esta conferencia no sólo abre un espacio formal para el posterior

desarrollo de la teología feminista de la liberación, sino también da reconocimiento formal a la labor iniciada por las teólogas de la ASETT en 1981. En este año tuvo lugar el Quinto Congreso de la ASETT en Nueva Delhi, India²⁸. El documento final de este congreso hace un llamado para que la comunidad teológica reconozca las luchas de liberación de las mujeres como fuente verdadera para hacer teología, y subraya todavía más que “no podrá haber una Teología verdaderamente relevante, ni genuina transformación social, ni total liberación humana”²⁹ si la injusticia contra las mujeres no es eliminada. Esta vertiente, sin embargo, ha sido escasamente trabajada por los teólogos de la liberación en el Tercer Mundo. Con todo, en Nueva Delhi la ASETT toma el compromiso deliberado por “apoyar la lucha de la mujer por la igualdad a través de la reflexión teológica”³⁰, aunque no es sino hasta 1983 cuando la ASETT aprueba la existencia de la Comisión de la Mujer.

Ciertamente, en mi opinión, sin la labor comprometida de esta comisión, la articulación de la teología feminista desde el Tercer Mundo hubiera tenido que enfrentar obstáculos mayores. No obstante la mayoritaria falta de apoyo por parte de la institución eclesiástica, de las instituciones teológicas universitarias, y de la mayoría de teólogos en el Tercer Mundo, la actividad teológica feminista crítica ha continuado su proceso de expansión en los ochenta y en los noventa. La teología feminista hoy tiene un perfil plural en sus expresiones, énfasis y disciplinas; es llevada a cabo por mujeres y hombres de diversas tradiciones culturales, raciales, y religiosas en Norte

y en el Sur; ha dado nuevos perfiles a la inteligencia de la fe, tanto en método como en contenidos teológicos, y ha constituido un espacio fundamental para establecer un diálogo creativo entre los movimientos de transformación social, los estudios raciales e interculturales, las teorías feministas críticas, y las fuerzas colectivas de la realidad histórica que portan la revelación divina.

En la década de los noventa no existe disciplina académica ni espacio social, político, cultural o religioso exento de la influencia de la visión feminista en las Américas. El feminismo expone que la incesante profundización y ampliación del empobrecimiento y de la exclusión de las mayorías humanas de sus derechos fundamentales para una vida digna, ha sido particularmente agresiva contra las mujeres y quienes de ellas dependen. El crecimiento vertiginoso del feminismo en estos años se debe, en mi opinión, a la activa recepción y enriquecimiento de los objetivos feministas por parte de diversos colectivos que deliberadamente buscaban canales para confrontar esta situación. La propuesta feminista de transformación global para el conjunto de la sociedad, y sus propuestas móviles de acción de acuerdo a las urgencias y posibilidades contextuales³¹, permitieron desplegar las virtualidades de esta visión y de estos objetivos en función del cambio social. La fuerza y la vitalidad del proceso feminista en las Américas están teñidas por las experiencias y la sabiduría de las mujeres negras, indígenas, mestizas y blancas que engendran luchas plurales en favor de nuestros derechos democráticos fundamentales, contra la desigualdad, la injusticia, y la exclusión sistémicas en la presente configuración global del neoliberalismo capitalista kiriarcal. V. Vargas señala que hoy hablamos de “feminismos” en plural, porque

28. Documento Final, “*La Irrupción del Tercer Mundo: Desafíos a la Teología*”, en Departamento Ecuménico de Investigaciones, comp., *Teología desde el Tercer Mundo. Documentos finales de los Cinco Congresos Internacionales de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*. Departamento Ecuménico de Investigación DEI, San José, Costa Rica 1982. 75-99.

29. Idem, p. 90.

30. Idem, p. 98.

31. Colectivo Feminista, “*Quinto Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. El feminismo de los 90: Desafíos y Propuestas*”. Documento presentado al concluir el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, celebrado en San Bernardo, Argentina, en Noviembre de 1990.

este proceso está expresado de múltiples formas y en múltiples espacios. Las formas que asume son diversas: como corriente de opinión, como institucionalidad feminista, como grupos de presión, como expresión artística, como propuesta político cultural. Está presente con diversos grados de intensidad, en las universidades, en algunos medios de comunicación, en el arte y la literatura, en el cine, en la política, incluso en el Estado, y se ha desplegado en espacios locales, nacionales, regionales y globales. Es decir, son múltiples los espacios y las formas de cuestionamiento de las desigualdades y marginaciones de los sexos y de los conflictos de géneros, son muchas las formas en que se están evidenciando y tratando de transformar las estructuras de poder en las relaciones personales, sexuales y sociales³².

Desde la década de los noventa, ni los grupos hegemónicos kiriarcales, ni los diversos movimientos sociales desconocen la fuerza política de los movimientos feministas globales. En el contexto actual, este cuerpo plural de prácticas políticas transformadoras, de conocimientos políticos y simbólicos subversivos, de construcciones teóricas críticas, y de convicciones filosófico-culturales rebeldes, aparece hoy en constante desarrollo y con fuerte carácter plural, multidimensional, interdisciplinario, inter-racial e intercultural. Para Sylvia Marcos, el siglo veinte cerró con la explosión de particularidades feministas "atravesadas y forjadas, no sólo por sus particularidades históricas, culturales, sociales y económicas, sino también por sus 'cosmologías' en un movimiento social que desea crecer y mantenerse vivo. Un movimiento que pretende ofrecer respuestas a los dilemas contemporáneos"³³. Este movimiento, sin embargo, mantiene

como matriz invariable su compromiso por la transformación de la dominación y la explotación en las sociedades, las culturas y las religiones kiriarcales. De acuerdo a varias analistas, con su creciente base en los grupos excluidos y con sus ramificaciones en los movimientos de mujeres populares, "el feminismo latinoamericano es claramente una fuerza política poderosa, vibrante, energética, creativa, y exuberante, aunque cargada de tensiones"³⁴.

El proceso feminista latinoamericano actual continúa fortaleciendo la identidad política de las mujeres mediante su construcción sostenida de una visión y una acción democráticas. Las luchas feministas por la democracia, por la reconceptualización de los derechos humanos, y por respeto a los derechos de las mujeres, aparecen insertadas en todos los espacios conocidos y hasta los desconocidos. Hablo de los espacios conocidos, como son el propio cuerpo, la casa, el barrio, la ciudad, el campo, la montaña, la fábrica, la oficina, la universidad, el salón de clase, el Estado, las iglesias, los partidos políticos, las organizaciones populares, y otros. Hablo también de los espacios desconocidos porque todavía no sabemos del todo las posibilidades que la realidad histórica contenga para nosotros/as en el mundo. Todavía no han caído todos los muros, ni hemos luchado desde todas las montañas, ni hemos abierto todas las puertas. Hoy en día, ya no es suficiente hablar de las "necesidades" de las mujeres, sino de engendrar conocimientos y prácticas conducentes al acceso y respeto de los derechos de las mujeres. La visión feminista de la democracia y de la igualdad en la justicia, ciertamente permite abrir nuevas vetas para el cambio social y para la actualización de un nuevo paradigma para la convivencia social. En este

32. VALENTE, Virginia Vargas. "De múltiples formas y en múltiples espacios". Red de Comunicación Alternativa de la Mujer FEMPRESS, <<http://www.fempres.cl/base/fem/vargas.html>>.

33. MARCOS, Sylvia. "Feminismos a ritmo de merengue" [Octavo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Santo Domingo, República Dominicana 1999, Cuadernos Feministas 3/10 (1990): 16-18.

34. STERNBACH, Nancy Saporta, Marysa Navarro-Aranguer, Patricia Chuchryk, y Sonia E. Alvarez, "Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo", en Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez., eds The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy, Westview Press., Boulder, CO 1992, 235.

sentido, la ausencia del análisis crítico feminista en la construcción de sociedades y culturas ha constituido un impedimento grave para impulsar la actualización histórica de la justicia, como bien lo nota desde Cuba M. R. Calderón, cuando dice que la noción "feminismo" apenas comienza a ser "desempolvada" o "desclasificada" en el contexto cubano, aunque todavía sin alcanzar a los grupos de mujeres que podrían hacer de ella un instrumento de clarificación de sus ideas, de reclamos de participación en el poder tanto estatal como partidista...; de denuncia de la muy silenciada violencia intrafamiliar...; y, entre otras muchas cosas, de comprensión y aprehensión de este sistema de ideas que tantos aportes hizo a la historia de este siglo, en particular para el reconocimiento y autoreconocimiento de las mujeres... El fallo mayor – afirmo – hay que adjudicárselo a la Federación de Mujeres Cubanas y a sus dirigentas que no desestimaron bastante, ni debatieron, ni enfrentaron el machismo desde dentro del poder, en el cual si bien no siempre tuvieron presencia al menos tuvieron acceso... La ausencia del arsenal ideológico del feminismo y del género, como categoría de análisis a acarreado numerosas desventajas para las cubanas... Como cubana lamento que el arsenal teórico y las prácticas de autonomía y empoderamiento con que nos arma el feminismo hayan estado ausentes de la realidad de mis congéneres³⁵.

La opinión de M. R. Calderón no está aislada, ni responde solo a su contexto local. En realidad, resume la experiencia de muchas de nosotras en los espacios donde vivimos y actuamos. Ampliando un poco más este balance crítico, desde mi punto de vista, el problema de las desventajas para muchas mujeres hoy, no radica en la mera ausencia del arsenal crítico feminista en nuestro ambiente, sino más bien, en las fuerzas hegemónicas políticas, socio-religiosas y culturales que lo combaten. El instrumental crítico feminista ha estado ahí, en los movimientos

que lo han portado y desarrollado formalmente durante toda la segunda mitad del siglo veinte. Sin embargo, los líderes de los movimientos populares, los dirigentes de las organizaciones revolucionarias, los dirigentes de las iglesias y los teólogos de las "liberación", han demostrado su falta de voluntad para incorporar este instrumental clave, e incluso lo combaten adversamente. Por eso estos grupos participan, sabiéndolo o no, de los grupos que portan la hegemonía kiriarkal. Aquí debo notar la posible carencia de honestidad básica que estos grupos muestran ante los procesos abiertos de la realidad histórica, porque sí han tenido la posibilidad y la oportunidad de recurrir al análisis sistémico feminista. En los últimos años, estas fuerzas de la hegemonía kiriarkal han impulsado propuestas que intentan detener la fuerza del feminismo crítico y cambiar el rumbo de sus objetivos. Para ello entre otros mecanismos, han insertado un lenguaje genérico en el examen de la subordinación de las mujeres, que busca como resultado el debilitamiento de la identidad política feminista y el despojo del carácter político del feminismo. Este mecanismo, paradójicamente, ha sido tomado y aceptado por muchas mujeres en teología, como si el lenguaje genérico estableciera rutas más factibles para la transformación de las sociedades, culturas y religiones kiriarcales. En realidad, la ruta de "los géneros", solo da la posibilidad de sostener el poder de los grupos hegemónicos, pero ahora este poder adquirirá una característica más "humanizada" porque toma en cuenta la supuesta "masculinidad" y "feminidad" de los/as sujetos/as sociales.

En el campo eclesial y teológico vale la pena notar que mientras algunas teólogas hemos hecho una opción deliberada por incorporar los marcos analíticos del feminismo crítico, otras teólogas han optado por articular su actividad teológica en correspondencia con las teorías de género que encubren y eliminan el nombramiento, tanto de los términos "feministas" como de la denominación kiriarkal. Recientemente, dos teólogas latinoamericanas – una en Brasil y otra en Costa Rica – me indicaron con vehemencia que el feminismo ya

35. CALDERÓN, Mirta Rodríguez. "Cuba: Desclasificar la palabra feminismo". Cuadernos Feministas 2/9, 1999. 24-31.

es algo “del pasado”, que lo más “amplio y aceptado” ahora es “el género”, que la teología de “genero” es más inclusiva, e incluso una de ellas propuso trabajar como temas centrales “la liberación de los hombres” y “la masculinidad”. Otra teóloga prominente que participó de esta conversación, agudamente notó que este rumbo propuesto es equivalente a que lo/as teólogo/as negro/as impulsen ahora un proyecto teológico centrado en la “liberación de la raza blanca”, y lo/as teólogo/as indígenas “la liberación de los colonizadores”. Ninguna de mis colegas latinoamericanas aceptó que su rechazo deliberado del instrumental crítico feminista no solo redundaba en gran desventaja para ellas mismas, sino fundamentalmente para la gente que lee sus escritos, sobre todo en desventaja para las mujeres excluidas pobres que oyen sus consejos.

Ciertamente como bien señala L. Díaz Röner, la categoría de género fue “desarrollada inicialmente por el feminismo anglosajón de los 70’s y... proporcionó una base fundamental para cuestionar el determinismo biológico al discernir entre anatomía de los cuerpos y de los roles socialmente construidos para ellos”³⁶. Sin embargo, como indica E. Schüssler Fiorenza, las teorías contemporáneas de género tienen su procedencia teórica en la sociología funcionalista, y tienen como efecto llevar hacia una recuperación y a una reinscripción socio-religiosa y cultural de las supuestas características de género en términos binarios³⁷. Este enfoque de las teorías de gé-

ro, no solo alimentan en mujeres y hombres “la compulsión a negociar la identidad en términos esencialistas de género”³⁸, sino también impiden exponer que el género es parte intrínseca de la interestructuración de las relaciones dominantes en las actuales sociedades, culturas y religiones kiriarkales. Debido a que las teorías de “género” evitan el análisis riguroso del carácter sistémico de la dominación y exclusión de las mujeres y de sus causas, estas teorías han resultado muy atractivas para un grupo prominente de teólogos y teólogas, quienes tienen influencia decisiva en los desarrollos de la teología en las Américas. En su actividad teológica, este grupo alegremente explora “las dimensiones” culturales y psicológicas “de género”, pero elude la crítica honesta a la exclusión sistémica de las mujeres en el cristianismo kiriarkal, particularmente en el Católico Romano.

El enfoque teológico basado en las teorías funcionalistas de género tiene varios efectos, entre ellos: a) intenta arrancar y/o eliminar la mordiente política propia de la crítica feminista; b) negocia valores y comportamientos socio-culturales que supuestamente validan una identidad “aceptable” para mujeres y hombres, pero no va a la causas que sostienen la dominación de las mujeres; c) impide exponer y nombrar a los grupos hegemónicos que se siguen beneficiando de la explotación de las mujeres en la sociedad y en las iglesias; d) genera un lenguaje teológico despolitizado que impide el análisis crítico de las realidades históricas de profunda desigualdad sexual que vivimos, obstaculizando la búsqueda de rutas transformadoras; Con esto estoy diciendo que, en la actividad teológica, el hecho de ser mujer no es ninguna garantía para modelar una conciencia crítica ante las relaciones sistémicas de dominación; ni supone sin más, que las teólogas entendemos de

36. RÖNER, Lucila Díaz. “Feminismo, Género y Política”, Red de Comunicación Alternativa de la Mujer FEMPRESS, en <<http://www.fempres.cl/base/1995fp166reflexione.htm>>.

37. Las teorías de género y las teorías feministas críticas, fueron expuestas y discutidas ampliamente durante el panel “Teología y hermenéutica feminista” organizado por el Núcleo de Estudos Teologicos da Mulher na América Latina (NETMAL), en la Universidad Metodista de São Paulo, Brasil, Junio 19, 2000. La prominente profesora Maria José F. Rosado Nunes estuvo a cargo de la coordinación de este panel, al que tuve el honor de ser invitada, junto con la bien conocida Profesora Elisabeth Schüssler Fiorenza. Aquí me refiero a la conferencia presentada por E. Schüssler Fiorenza, “Una hermenéutica feminista crítica de la liberación: 10 tesis”.

38. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Rhetoric and Ethic. The politic of Biblical Studies*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1999. p. 5.

igual manera las implicaciones socio-políticas de nuestra actividad teológica. A menudo, algunas teólogas prefieren mantener los enfoques teológicos genéricos que son atractivos y aceptables para los teólogos (sobre todos si son clérigos), quienes combaten adversamente al feminismo sea con su palabra o con sus silencios.

A pesar de este ambiente, y contra la voluntad de varios teólogos y teólogas de "la liberación", la teología feminista va ganando influencia y continúa su proceso de desarrollo en nuestros países. Una nueva generación interracial de teólogas latinoamericanas, apoyadas por algunas teólogas feministas que comenzamos nuestra labor desde la década de los 70's. está abriendo nuevas perspectivas como teólogas feministas de la liberación mediante conversaciones sostenidas con los feminismos críticos de gran tradición en las Américas. En la década de los noventa, entonces, existe una clara demarcación en la actividad teológica de las mujeres latinoamericanas (y de las latinas estadounidenses), que está marcada por la adopción o no del instrumental feminista crítico para un análisis sistémico de la dominación patriarcal.

A experiencia feminista es esta década, en suma, continúa llena de tensiones, pero también de grandes esperanzas. En medio de un contexto social, cultural, religioso, y políticamente adverso, los movimientos feministas no sólo ha continuado trabajando en ejes constantes, como son: la erradicación de la pobreza y el analfabetismo, la eliminación de la violencia contra las mujeres, la equidad en el trabajo público y doméstico, el acceso a la educación superior formal, la afirmación de la autodeterminación sexual, el reconocimiento de los derechos reproductivos por las mujeres, la representación política y el empoderamiento de las mujeres populares. El trabajo teológico de varias teólogas feministas refleja su inserción en estas exploraciones y actividades. Con todo esto, el proceso feminista está mostrando con resultados, su habilidad para transformar las relaciones patriarcales de poder en los espacios personales, sexuales y sociales. La

pluralidad de portadores y de sus luchas concretas, nos prohíbe entender el feminismo de forma estática, unidimensional o cerrada. Las dinámicas vividas por el movimiento feminista reflejan las tensiones y los cambios que han afectado a la humanidad en las últimas décadas, por ello mismo, también portan posibilidades inexploradas para un nuevo paradigma socio cultural que sostenga la integridad de vida para cada criatura.

Por ahora, en palabras de V. Vargas "democracia en el país y en la casa" es el slogan que la región latinoamericana ofrece al mundo, evidenciando no sólo el carácter político de lo privado sino una forma diferente y radical de entender la democracia. Con ese slogan del siglo nos articulamos con toda la sociedad en la luchas contra todo tipo de autoritarismos. Es el slogan del siglo que seguirá siendo válido en el nuevo milenio³⁹. De cara al nuevo milenio, ya no corresponde a las religiones ni a las iglesias patriarcales, ni a los teóricos y teólogos que sostienen a los grupos hegemónicos, determinar la validez de la experiencia feminista. Los feminismos ya fuera de su control, pero inevitablemente, las mujeres seguirán abandonando las iglesias patriarcales si éstas no cambian en un futuro cercano. Obispos, teólogos y sacerdotes, especialmente quienes suscriben el lenguaje de la "liberación", tienen la posibilidad de optar por caminar con los feminismos contemporáneos o bien pueden optar por quedarse atrás de la historia. Pero, quienes entendemos que la fe cristiana existe para actualizar el propósito salvador querido por Dios, y que este propósito tiene implicaciones socio-políticas, sin duda podemos y debemos tomar una opción deliberada por insertarnos en el espacio del feminismo crítico. Podemos y debemos acompañar a este movimiento social de proporciones globales poniendo innumerables recursos de la religión en función de la transformación de las injusticias generadas por los poderes patriarcales. Podemos y debemos

39. VALENTE. "De múltiples formas"

participar, con la fuerza socio-política de nuestro lenguaje religioso, en la búsqueda de las posibilidades históricas abiertas para actualización de la liberación, cuyo objetivo primario, en palabras de I. Ellacuría, es la justicia.⁴⁰

En mi opinión, como explico más adelante, la combinación de procesos históricos y teológicos permiten ubicar a Medellín en el conjunto de las fuerzas socio-políticas y eclesiales que, en la segunda mitad del siglo veinte, buscaron contribuir al establecimiento de una justicia mayor para las mujeres y hombres de nuestros pueblos. Más aún, con este breve recorrido histórico, quiero ofrecer avenidas que permitan comprender mejor el impacto que Medellín ha tenido en los subsecuentes desarrollos teológicos feministas enfocados en la transformación de las sociedades, las culturas y las iglesias kiriarcas para una auténtica liberación.

El Legado de Medellín al Proceso Teológico Feminista

Ese breve recorrido histórico tiene importancia primordial, sobre todo para hacer una valoración honesta y justa del legado eclesial y teológico que Medellín ha transmitido a la teología feminista. También sirve para subrayar lo que hoy hace falta mantener de Medellín en las actuales iglesia y teología, y lo que sigue exigiendo de ellas. Sin este contexto, desde el presente desarrollo de la teología feminista crítica, cualquier mirada retrospectiva podría fácilmente caer en simplificaciones interpretativas. Por ejemplo, una lectura simplista de los documentos de Medellín puede llevar a rechazar su visión liberadora y su espíritu de transformación debido a lo siguiente: el carácter sexista del discurso teológico religioso empleado en todos los documentos; el carácter reductivo del análisis que Medellín hace de la realidad histórica

latinoamericana cuando no aborda las estructuras kiriarcas dominantes; la ausencia de una crítica a la hegemonía kiriarcal que sostiene a culturas excluyentes; el silencio cómplice de Medellín respecto de la exclusión y la explotación de las mujeres en la Iglesia católica; la penumbra en que Medellín deja a las contribuciones de las mujeres a la vida de la Iglesia latinoamericana, desde sus comienzos hasta los grandes movimientos socio-eclesiales de los sesenta. Sin ese breve recorrido histórico, en mi opinión, la propia teología feminista carecería de honestidad intelectual si falla en reconocer que, en la década de los sesenta, los marcos analíticos del feminismo crítico contemporáneo estaban sólo en proceso inicial de desarrollo. Consecuentemente, las categorías analíticas del feminismo – tales como patriarcado, androcentrismo, sexismo, homofobia, o *kiriarcado* como categoría comprensiva más reciente – no eran incorporadas todavía de forma consciente, crítica y sistemática ni en el discurso teológico, ni en las teorías políticas “liberadoras” de los sesenta, ni en la vida intelectual en general. Por eso sugiero que sólo tomando en cuenta ese contexto, podemos apreciar la magnitud del impacto que Medellín ha tenido en los desarrollos de la teología feminista crítica en nuestros tiempos.

En mi apreciación de Medellín, encuentro que este evento y sus conclusiones dieron validez a las fuerzas socio-políticas y eclesiales que buscaron engendrar nuevas culturas y nuevos paradigmas de convivencia social libres de exclusión y de violencia kiriarcal. Medellín de ninguna manera sofoca estas fuerzas, sino que abre las puertas de la Iglesia y de la teología a todo esfuerzo que contribuya al establecimiento de una mayor justicia social, que es “entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos” (Justicia 5). Para Medellín, la visión cristiana de la justicia incluye: responder y participar como comunidad cristiana en las luchas por mayor igualdad entre mujeres y hombres (Justicia 1); mayor conciencia sobre la contribución de la instrucción religiosa Católica al

40. ELLACURIA, Ignacio. “Liberación”, en Casiano Floristán y Juan José Tamayo, eds., *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 702.

paso de la tradicional familia patriarcal hacia nuevos modelos de familia más avanzados, que promueven una mejor distribución de responsabilidades y tareas entre mujeres y hombres (Catequesis 8, Familia 2); esfuerzos por transformar las condiciones de la vida cotidiana de la gente en favor de mayor humanización, solidaridad y respeto de la dignidad humana (Justicia 9, Laicos 9); impulsar toda acción dinámica de concientización y de organización para enfrentar injusticias (Paz 18, Justicia 23); el compromiso firme y deliberado de la Iglesia católica por un nuevo orden social, basado en los principios de la justicia, la paz, la participación y la solidaridad (Paz 20, Justicia 7); y construir una iglesia libre de ataduras temporales, de connivencia y de prestigio ambiguo, que rompa las ataduras de la posesión egoísta de los bienes, que estimule a la gente a disponer orgánicamente la economía, y que ejercite el poder en beneficio de la comunidad (Pobreza de la Iglesia 7, 18). Tomando en cuenta estos aspectos, hoy día sigo creyendo que Medellín no sólo validó religiosamente a las fuerzas históricas liberadoras, que también posibilitó la emergencia de la visión feminista liberadora que hoy acompaña a numerosas comunidades cristianas a lo largo y ancho del continente y el Caribe. Como he sugerido en otra parte,

en Medellín se encuentran ya en germen los ejes que luego van a ser explicitados e incorporados por la reflexión teológica y pastoral de las mujeres cristianas de América Latina. Estos ejes, en lugar de retraer el proceso de liberación de las mujeres, lo van a potenciar en la medida en que favorecen la adquisición de una conciencia lúcida y profunda sobre la misión e identidad de la mujer como Sujeto co-partícipe en la construcción de la historia y la renovación de la Iglesia.⁴¹

Sin el evento de Medellín, sin su compromiso por la transformación global, sin sus opciones por los pobres y por la liberación de la gente oprimi-

da, probablemente las mujeres latinoamericanas todavía estaríamos en la oscuridad querida por la hegemonía patriarcal. La visión de Medellín, en cambio, nos permitió entender y cultivar fuerza liberadora de la fe cristiana en todo lo que constituye nuestra vida cotidiana. En esta línea, estoy convencida de que la visión de Medellín continúa siendo necesaria en la Iglesia y en la teología actual. Paso a mencionar los aspectos más importantes que explican porqué entiendo esto. Desde mi punto de vista, el significado de Medellín para la vida de la Iglesia y para la actividad teológica feminista de mujeres y hombres es múltiple.

Primero, Medellín continúa siendo el acontecimiento histórico de mayor importancia en la Iglesia latinoamericana, en la segunda mitad del siglo veinte. Su importancia proviene de la reinterpretación crítica que hace de las enseñanzas del Concilio Vaticano II desde la realidad histórica latinoamericana y de la interpretación que hace de esta realidad como una situación colectiva y estructural de injusticia y miseria, que exige de la Iglesia un compromiso transformador hacia mayor justicia y defensa de la dignidad humana. De acuerdo a Medellín, "tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes, y profundamente renovadoras" (Paz 16). Para J.O. Beozzo, a partir de Medellín, la Iglesia latinoamericana tiene rostro propio.⁴²

Segundo, Medellín sigue siendo el acontecimiento eclesial de mayor relevancia, debido a su visión de un nuevo modelo de Iglesia, que encarna la dimensión transformadora del evangelio, que reconoce las dimensiones ética y sociopolítica de la misión evangelizadora, y que afirma la dimensión salvadora de la fe cristiana, entendida como praxis histórica de liberación. Para C.M. Boff, Medellín establece las tres marcas de la Iglesia latinoamericana: la opción

41. AQUINO, María Pilar. "La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina", Indo-Americana Press, Bogotá. 1994. p. 79.

42. BEOZZO, José Oscar. "Medellín: inspiração e raízes", *Revista Latino-americana de Teologia, RELAT*, <<http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/202htm>>.

por los pobres, la teología de la liberación, y las comunidades eclesiales de base⁴³.

Tercero, Medellín constituye un acontecimiento teológico de importancia mayor, porque afirma que el verdadero conocimiento de la fe acaece privilegiadamente desde la solidaridad activa con el mundo de los pobres y oprimidos, y con ello confirma un modo nuevo de hacer teología. Jon Sobrino subraya que "Medellín mostró el lugar de hacer teología y de que ésta fuese evangélica y latinoamericana a la vez, verdaderamente cristiana y relevante."⁴⁴ El impacto de Medellín en las formas de vivir y de entender tanto la identidad de la Iglesia, como la naturaleza de la actividad teológica en el mundo contemporáneo, lo convierten en un acontecimiento de magnitud universal en cuanto entiende que la universalidad de la salvación cristiana es realizada primariamente desde las fuerzas socio-eclesiales, que buscan humanizar y liberar a los grupos excluidos de toda situación opresora. Desde Medellín, la Iglesia y la teología existen para potenciar esas fuerzas de salvación que ocurren en lo cotidiano de la realidad histórica. La Iglesia y teología tienen el deber de acompañar solidariamente la fe vivida, pensada y celebrada por nuestras comunidades en su diario caminar hacia una mayor calidad de vida, y así redefine tanto sus fundamentos como el propósito de su existencia.

En este sentido, la Iglesia y la teología actuales tienen todavía mucho que aprender de Medellín. Hoy en día, ya no es suficiente decir que la Iglesia y la teología "acompañan solidariamente" la fe de la gente, si no existe una actitud de bienvenida y una apertura explícita a las fuerzas socio-eclesiales que proponen eliminar el sufrimiento causado por la dominación y la violencia kiriarcales, que agravan la existencia coti-

diana de las mujeres y quienes dependen de ellas. La Iglesia y la teología actuales podrán hacer suyo el legado histórico, eclesial y teológico de Medellín sólo en la medida en que incorporen claramente la visión y el propósito de la teología feminista crítica, que hoy acompaña a la fe vivida por innumerables comunidades cristianas. No faltará quien argumente que Medellín no adopta los marcos conceptuales del feminismo crítico, y con ello justificarán su negligencia en el compromiso con la actividad teológica feminista. Mi respuesta a este argumento es que Medellín no incorporó esos marcos por mera contingencia histórica, no por negligencia ni por mala voluntad.

Basada en la innegable recepción que Medellín hace de la racionalidad crítico-liberadora moderna y de los marcos analíticos y teológicos más recientes de su tiempo, creo que igualmente hubiese incorporado la contribución del feminismo crítico si éste hubiera estado disponible en ese entonces. Pedirle a Medellín un riguroso análisis del grave sexismo cultural latinoamericano, o un análisis comprensivo del neocapitalismo kiriarcal, o una denuncia de la perniciosa hegemonía de las teologías kiriarcales, constituye un anacronismo histórico y epistemológico. La actual racionalidad crítica feminista adquirió un perfil consistente sólo en décadas posteriores a Medellín. Este tipo de racionalidad ocupa hoy un lugar prominente en cualquier forma de abordar las dinámicas culturales, sociales y teológicas que buscan fundar modos nuevos de vida y de pensamiento; esto es, nuevos modelos de convivencia que sostienen la integridad de las personas, las razas, las etnias, y los sistemas ecobióticos. Medellín es consistente con los desarrollos intelectuales de su tiempo, pero igualmente lo son la Iglesia y la teología en el presente cuando incorporamos la racionalidad feminista crítica. Consecuentemente, no podemos adjudicar a Medellín ni negligencia ni mala voluntad respecto de los desarrollos de la teología feminista crítica, aunque no podemos decir lo mismo con respecto a la Iglesia y a la actividad teológica realizada

43. BOFF, Clodovis M.. "A originalidade histórica de Medellín", *revista Latinoamericana de Teologia RELAT* <<http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/203.htm>>

44. SOBRINO, Jon. "Teología en Latinoamérica", em Bernard Lauret y Francisco Refoulé, eds., *Iniciación a la práctica de la teología*, vol I, Cristiandad, Madrid 1984, 368

por teólogos y teólogas que siguen ignorando a dicha teología ya en el amanecer del tercer milenio. Nos hace falta hoy la sensibilidad espiritual, la creatividad intelectual, la intuición solidaria, y la visión integralmente liberadora de Medellín.

Las Exigencias de Medellín para la Iglesia y Teologías Actuales

A la luz de las rutas marcadas por Medellín, quiero concluir mis reflexiones sugiriendo algunos aspectos sobre las exigencias que Medellín continúa proponiendo a la Iglesia y a las teologías actuales para un futuro construido sin dominaciones kiriarcales.

La naturaleza profética de Medellín proviene de su anuncio y vivencia de la visión del evangelio en su radicalidad transformadora dentro de realidades marcadas por el conflicto, la injusticia y la violencia institucionalizada (Paz 16). Mediante su clara toma de postura en favor de los grupos excluidos, Medellín alimenta la esperanza de estos grupos, defiende sus intereses contra los poderes dominantes, denuncia las raíces de la opresión, el pecado y la violencia, les da las razones religiosas que inspiran sus luchas por la transformación global, y les marca el rumbo para que participen activamente en la realización histórica del propósito salvífico de Dios. El profetismo radical de Medellín sigue exigiendo de la Iglesia y de la teología una actitud de mayor honradez y valentía para enfrentar las situaciones de pecado y de miseria, que continúan golpeando a nuestros pueblos. Desde la visión de Medellín, el despojo que las mujeres experimentamos de nuestros derechos fundamentales ya no puede ser ocultado, ni silenciado, ni mucho menos permitido. A esta luz, entre las muchas exigencias que Medellín sigue planteando, quiero subrayar sólo cinco.

1. *Decir la verdad de la realidad.* En la situación presente, la Iglesia y la teología han de

enfrentar con mayor criticidad y valentía los procesos económicos y socio-culturales producidos por la globalización del neoliberalismo kiriarcal, que incesantemente van disminuyendo la calidad de vida de nuestros pueblos. Para ello, hemos de potenciar las fuerzas globalizadoras enraizadas en pueblos, culturas y movimientos socio-elesiales que luchan por una civilización alternativa en favor de una mayor humanización y por la eliminación de la violencia kiriarcal. Basadas en la visión cristiana de la justicia, de la dignidad humana y el bien común, la Iglesia y la teología tienen necesidad de incorporar las teorías críticas de análisis sistémico, las teorías críticas feministas y los recientes estudios interculturales e interraciales que profundizan la identidad liberadora del cristianismo.

2. *Enfrentar el pecado del kiriarcado sistémico y del sexismo.* Para Medellín, el pecado estructural es la negación sistemática de la salvación (Justicia 3, Paz 1). Esta noción central está referida a la organización del todo social en estructuras que crean y reproducen relaciones injustas en la vida pública y privada de la gente. Pero además, con esta noción, Medellín quiere exponer la responsabilidad moral y religiosa de personas y grupos sociales ante las estructuras, instituciones e ideologías creadas por la acción humana que violan la dignidad de las personas y prohíben la integridad de la creación. En este sentido, la injusticia estructural, generada por la organización kiriarcal de la Iglesia y la sociedad, debe ser enfrentada por la actual Iglesia y teología, debido a que el orden kiriarcal constituye una base permanente de pecado estructural. Ya es tiempo de que la teología latinoamericana de la liberación nombre y enfrente el pecado del sexismo.

3. *Violencia contra las mujeres y la enseñanza social de la jerarquía eclesiástica.* Medellín entiende que "el sentido de servicio y realismo exige de la jerarquía de hoy mayor sensibilidad y objetividad sociales. Para ello, hace

falta el contacto directo con los distintos grupos... para elaborar doctrina social aplicándola a nuestros problemas" (Justicia 18). El propósito de la enseñanza social de la jerarquía eclesiástica es "instaurar la justicia en las relaciones humanas" (Justicia 22). A esta luz, Medellín continúa desafiando la capacidad de la jerarquía eclesiástica, de la teología, y de la Iglesia en su conjunto, para acercarse con mayor sensibilidad al grave problema de violencia social, familiar y doméstica que afecta a la inmensa mayoría de mujeres en América Latina. Aunada a la violencia social experimentada continuamente por las mujeres indígenas y negras, la violencia doméstica, sexual y racial atraviesa la existencia cotidiana de estas mujeres dañando gravemente sus vidas. Medellín exige de los teólogos, obispos y sacerdotes un contacto directo con las víctimas de esta violencia y un diálogo directo con los movimientos feministas y de mujeres para establecer plataformas efectivas de trabajo conjunto que confronten este problema de grave injusticia en nuestro medio.

4. *La opción feminista por lo/as pobres.* Como lo he expresado en otro lugar⁴⁵, para la razón teórica moderna, la opción por los pobres es un escándalo, y es locura para la razón neoliberal postmoderna. Pero para una mujer *mestiza* como yo, hija de familia campesina pobre que continúa debatiéndose entre la angustia y la incertidumbre (Pobreza 3), la opción por los pobres y oprimidos es fuente de fuerza y de sabiduría. Esta opción no es por rostros y cuerpos abstractos, sino por quienes sobreviven, resisten y luchan desde el fondo de la pirámide kiriarcal, las mujeres marginadas. Como cristiana y como teóloga católica, Medellín me sigue exigiendo trabajar y abogar por la suerte de mi

pueblo. Como mujer, como cristiana y como teóloga, Medellín inspira mi compromiso por vivir mi vocación teológica feminista como activa contribución en el establecimiento de nuevas culturas, nuevas formas de relacionarse humanamente, y una nueva Iglesia libre de toda forma de dominación kiriarquical. En la realidad presente, sin embargo, Medellín exige de la Iglesia, de teólogos y teólogas, una opción consciente y deliberada por promover una mayor justicia y respeto a los derechos de las mujeres que continuamos viviendo bajo la hegemonía kiriarcal, y un compromiso deliberado por promover la incorporación de las mujeres pobres en la actividad teológica crítica.

5. *Compromiso con nuevas estructuras de Iglesia.* Teniendo en cuenta la naturaleza de la Iglesia, Medellín implantó ya la semilla para emprender la revisión seria de las estructuras eclesiales "para satisfacer las exigencias de situaciones históricas concretas", pero en observancia de la comunión y la catolicidad (Pastoral de Conjunto 5). La visión que tiene Medellín de la identidad y la misión de la Iglesia incluye la búsqueda de nuevos modelos, libres de clericalismo y de dominación kiriarcal. Para Medellín, los principios que han de articular el ser de la Iglesia son la solidaridad, la colegialidad y la comunión (Pastoral de Conjunto 7, 9). Esta visión de Iglesia, porque está apoyada en la intrínseca dignidad bautismal y antropológica de cada creyente, admite la revisión de las estructuras eclesiales con el fin de eliminar la exclusión de las mujeres. Un nuevo modelo de Iglesia, que responde a los desafíos de las situaciones históricas en el tercer milenio, debe eliminar tal exclusión jurídica, sacramental y teológica. De hecho, y sobre esto no creo que haya argumento en contra, la exclusión jurídica de las mujeres de la presidencia sacramental, sólo está contribuyendo a dejar a innumerables comunidades pobres del Pueblo de Dios en completo abandono. En mi opinión, no es la fe de la gente la que "necesita" de alguien que le presida, sino

45. AQUINO, María Pilar. "Theological Method in U.S. Latin/a Theology: Toward an intercultural Theology for the Third Millennium", en Orlando O. Espín y Miguel H. Díaz, eds., From The Heart of Our People: Latino/a Exploration in Catholic Systematic Theology, Orbis Books, Maryknol, NY 1990, 29-32, 41.

que es la Iglesia institucional la que necesita la fe de lo/as pobres para aprender lo que es la comunión, la solidaridad y la catolicidad. Debido sólo a su inmensa generosidad y a su nobleza profunda, nuestros pueblos localizados en zonas geográficamente aisladas, ciertamente recibirían a alguien procedente de *su propio medio* que formalmente les presida en sus sacramentos, en sus ceremonias y sus rituales. Cuando está en juego la vida del Pueblo de Dios, el ser mujer o el ser hombre debe pasar a segundo plano. Por otra parte, el silencio de teólogos y teólogas respecto de la exclusión de las mujeres en el Catolicismo Romano sólo está contribuyendo a sostener la hegemonía patriarcal dentro de la Iglesia. Nuestro silencio no ha resultado en un mejoramiento de la situación o la posición de las mujeres católicas en la Iglesia. Por eso veo que no habrá una nueva civilización si no conjuntamos esfuerzos por rectificar lo que I. Ellacuría llama "los caminos equivocados"⁴⁶ de las sociedades y de la Iglesia. Medellín nos exige dejar atrás las viejas estructuras y nos llama a revestirnos con las ropas cálidas de una auténtica comunión, solidaridad, colegialidad, y catolicidad. Vislumbramos aquí una Iglesia que busca concertar las fuerzas planetarias para establecer la justicia universal en un mundo donde toda la gente quepa.

Bibliografía

- AQUINO, Maria Pilar. "El culto a María y María en el culto", *FEM Publicación feminista* v/20. 1981-1982.
- _____. "Teología feminista latinoamericana. Evaluación y desafíos", *Tópico* 90, n° 7. 1995.
- _____. "La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina". Indo-Americana Press, Bogotá. 1994.
- _____. "Theological Method in U.S. Latin/a Theology: Toward an intercultural Theology for the Third Millennium", en Orlando O. Espín y Miguel H. Díaz, eds., *From The Heart of Our People: Latino/a Exploration in Catholic Systematic Theology*, Orbis Books, Maryknoll, NY. 1990.
- BAELEN, Jean. *Feminismo y socialismo en el siglo XIX*, Taurus, Madrid. 1973.
- BARBIERI, Teresita de y Orlandina de Oliveira. *Mujeres en América Latina. Análisis de una década en crisis*. IEPALA Editorial Madrid, 1989.
- BEOZZO, José Oscar. "Medellín: inspiração e raízes", *Revista Latino-americana de Teologia, RELAT*, <<http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/202htm>>
- BOFF, Clodovis M.. "A originalidade histórica de Medellín", *Revista Latinoamericana de Teologia RELAT* <<http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/203.htm>>
- BORDERS, Between. *Essays on Mexican/Chicana History*, Floricanto Press, Encino, CA 1990.
- CALDERÓN, Mirta Rodríguez. "Cuba: Desclasificar la palabra feminismo", *Cuadernos Feministas* 2/9. 1999.
- Colectivo Feminista, "Quinto Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. El feminismo de los 90: Desafíos y Propuestas". Documento presentado al concluir el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, celebrado en San Bernardo, Argentina, en Noviembre de 1990.
- DAMIÁN, Gisela Espíndola y Alma Rosa Sánchez Olvera, "Feminismo y Movimiento de Mujeres en México: 1970-1990", In: *María Arcelia González Butrón*, ed., *También Somos Protagonistas de la Historia de México*. Equipo de Mujeres en Acción Solidaria EMAS, México, DF. 1990.
- Documento Final, "Doing theology in a Divided World: Final Statement of the Sixth EATWOT Conference", en Virginia Fabella y Sergio Torres, eds, *Doing Theology in a Divided World*, Orbis Book, Maryknoll, NY 1985, 179.
- Documento Final, "La Irrupción del Tercer Mundo: Desafíos a la Teología", en Departamento Ecueménico de Investigaciones, comp., *Teología desde el Tercer Mundo*. Documentos finales de los Cinco Congresos Internacionales de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo. Departamento Ecueménico de Investigación DEI, San José, Costa Rica 1982. 75-99.
- ELLACURIA, Ignacio, "Liberación", en Casiano Floristán y Juan José Tamayo, eds., *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid. 1993.
- _____. *Conversion de la Iglesia al Reino de Dios*. Para Anunciarlo y Realizarlo en la Historia, Sal Terrae, Santander, 1984.
- Equipo de Dirección Colectiva, "Los cinco años de Fem", *FEM Publicación Feminista* V/20 1981-1982.
- FABELLA, Virginia, M.M., *Beyond Bonding. A Third World Women's Theology Journey*, Ecumenical Association of Third World Theologians and Institute of Women's Study, Manila, Filipinas 1993.

46. ELLACURIA, Ignacio. *Conversion de la Iglesia al Reino de Dios*. Para Anunciarlo y Realizarlo en la Historia, Sal Terrae, Santander, 1984, 12

- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *Jesus Miriam Child, Sophia's Prophet*. Critical Issues in Feminist Christology, Continuum, New York, NY 1994.
- _____. *But She Said*. Feminist Practice of Biblical Interpretation, Beacon Press, Boston. MA. 1992.
- _____. *Rhetoric and Ethic, The Politics of Biblical Studies*. Fortress Press, Mineapolis MN .1995.
- GOMEZ, Nieto, "Chicana Feminism", en Alma M. García, ed., *Chicana Feminist Thought*. The Basic Historical Writings, Routledge, New York, NY 1997. 52-57; Martha p. Cotera, *The Chicana Feminist Information Systems Development*, Austin, TX .1977.
- MARCOS, Sylvia, "Feminismos a ritmo de merengue" [Octavo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Santo Domingo, Republica Dominicana 1999, *Cuadernos Feministas* 3/10. 1990.
- PORTUGAL, Ana María y Carmen Torres. *El Siglo de las Mujeres*. Isis Internacional, Santiago. Chile. 1999.
- Revista Latinoamericana de Teología* 45/XV. 1998.
- RÖNNER, Lucila Diaz. "Feminismo, Género y Política", Red de Comunicación Alternativa de la Mujer FEMPRESS, en <<http://www.fempres.cl/base/1995fp166reflexione.htm>>.
- Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones*, Librería Parroquial, México, DF 1968.
- SOBRINO, Jon. "Teología en Latinoamérica", em Bernard Lauret y Francisco Refoulé, eds., *Iniciación a la práctica de la teología*, vol I, Cristiandad, Madrid. 1984.
- STERNBACH, Nancy Saporta, Marysa Navarro-Aranguer, Patricia Chuchryk, y Sonia E. Alvarez, "Feminisms in Latin América: From Bogotá to San Bernardo", en Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez., eds *The Making of Social Movements in Latin América*. Identity, Strategy, and Democracy, Westview Press., Boulder, CO 1992.
- TÉLLEZ, Dora Maria. *Muera la Gobierno! Colonización de Matagalpa y Jinotega (1820-1890)* Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa del Caribe Nicaragüense, Managua. 1999.
- Tercera Conferencia General del Episcopado, Puebla. *La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina*, Segunda Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.
- TURCIOS, María Candelaria Navas. *Feminismo y sectores populares en América Latina, Jornadas Feministas*. Emas-Cidhal-Gem-Mas-Cem-Covag-Apis, México 1987.
- VALENTE, Virginia Vargas. *El Aporte de la Rebeldía de las Mujeres*. Ediciones Flora Tristán, Lima/Perú .1989.
- _____. *El Aporte de la Rebeldía*.