

LA ÉTICA SEXUAL Y LOS LÍMITES DE LA PRAXIS

Conversaciones críticas entre la teología feminista
y la teología de la liberación

Elina Vuola

LA ÉTICA SEXUAL Y LOS LÍMITES DE LA PRAXIS

**Conversaciones críticas entre la teología feminista
y la teología de la liberación**

Coedición



Ediciones Abya-Yala (Quito)

IEPALA (Madrid)

2001

LA ÉTICA SEXUAL DE LOS LÍMITES DE LA PRÁXIS

Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación

© *Elina Vuola*

Primera edición en Ecuador, 2000

Coedición IEPALA Editorial (Madrid)

• Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telfs.: 506-267 / 562-633
Fax: 506-255 / 506-267
Mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-04-689-5

Autoedición: Ediciones Aby-Yala
Quito-Ecuador

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

EDICIÓN EN INGLÉS: © Academia Scientiarum Fennica (Finlandia, 1996). *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Humaniora* forma parte del acuerdo de publicación establecido entre la Academia Finlandesa de Ciencia y Letras y la Sociedad Finlandesa de Ciencias y Letras. La serie *Humaniora* continúa el anterior *ser.B.* ISSN 1239-6982 / ISBN 951-41-0825-6

Primera edición en España

© IEPALA Editorial, 2000 Hnos. García Noblejas, 41 8º - 28037 Madrid, telfs. (34) 91 408 41 12,

mail: iepala@eurosur.org

<http://www.eurosur.org>

Traducción de: Janeth Solá de Guerrero

ISBN 84-89743-14-2

ÍNDICE

Síntesis	7
Agradecimientos.....	9
Introducción.....	13
 <i>Capítulo 1</i>	
La teología latinoamericana de la liberación.....	25
1.1. <i>¿Cómo explicar la teología de la liberación?</i>	25
1.2. <i>Historia de la teología de la liberación</i>	29
1.2.1. Historia de la Iglesia en América Latina	29
1.2.2. El nacimiento de la teología de la liberación	34
1.3. <i>El método de la teología de la liberación</i>	40
1.3.1. Teoría y praxis.....	40
1.3.2. La crítica del dualismo y la unidad entre salvación y liberación.....	46
1.3.3. El conocimiento teológico y la ruptura epistemológica.....	49
1.3.4. Multidisciplinaridad/interdisciplinaridad.....	52
1.4. <i>Los sujetos de la teología de la liberación</i>	55
1.4.1. La pobreza.....	56
1.4.2. Los pobres	59
1.4.3. La opción por los pobres.....	61
1.4.4. El Otro.....	65
1.4.5. El nuevo sujeto histórico.....	69
1.5. <i>Conclusiones</i>	71
 <i>Capítulo 2</i>	
La teología feminista.....	93
2.1. <i>Teología feminista, feminismo y teoría feminista</i>	94
2.2. <i>La versatilidad de la teología feminista</i>	96
2.2.1. La teología feminista como teología de la liberación	96
2.2.2. La teología feminista como un movimiento heterogéneo	105
2.2.3. Las teologías feministas en plural	109
2.3. <i>La experiencia de las mujeres en la teología feminista</i>	111
2.4. <i>Conclusiones</i>	123
 <i>Capítulo 3</i>	
El diálogo entre la teología feminista y la teología latinoamericana de la liberación.....	135
3.1. <i>La irrupción dentro de la irrupción:</i> <i>la teología feminista latinoamericana de la liberación</i>	135
3.2. <i>La opción por el pobre como una opción por la mujer pobre</i>	142
3.3. <i>Los teólogos latinoamericanos de la liberación y el reto de la teología feminista</i>	152
3.3.1. Enrique Dussel y la mujer como el Otro	153
3.3.2. Leonardo Boff y “el eterno femenino”	155

3.4. <i>La Virgen María y las reinterpretaciones mariológicas en la teología de la liberación</i>	158
3.4.1. La Virgen María como Reina de las Américas	158
3.4.2. Leonardo Boff: María, el arquetipo de lo femenino	160
3.4.3. La María de las mujeres latinoamericanas	164
3.5. <i>Conclusiones</i>	170

Capítulo 4

La ética sexual y la teología de la liberación	189
4.1. <i>La teología moral en la teología de la liberación</i>	189
4.1.1. Los teólogos de la liberación y la ética sexual.....	190
4.1.2. El silencio otorga: razones y consecuencias	201
4.2. <i>La ética sexual y las mujeres pobres como sujetos de la teología</i>	207
4.2.1. Aclaración de términos y posiciones	208
4.2.2. ‘La vida cotidiana’: la teología feminista y la realidad de las mujeres pobres en América Latina.....	214
4.3. <i>Conclusiones</i>	219

Capítulo 5

Conclusiones finales	233
Bibliografía	237

SÍNTESIS

Esta investigación desarrolla un examen crítico de los supuestos metodológicos de dos corrientes teológicas contemporáneas muy importantes: la teología latinoamericana de la liberación y la teología feminista. Se asume que, por el hecho de que las dos tienen un método común, es posible hablar conjuntamente de ambas. El método de la teología de la liberación toma en cuenta a la praxis como su punto de partida, y en la teología feminista comúnmente se la llama “la experiencia de las mujeres”.

Se hace un análisis crítico de la praxis en la teología latinoamericana de la liberación latinoamericana, poniendo especial atención a la manera en que “el pobre” es el sujeto ideal de esa praxis. Resulta que el pobre se convierte en un concepto más bien impreciso y homogeneizante; no es considerado como un sujeto integral, condicionado también por el género y por la reproducción.

Las teólogas feministas, por su parte, no han utilizado mucho la teoría feminista no teológica, razón por la cual la teología feminista afronta problemas similares a los de la teología latinoamericana de la liberación, con respecto a sus supuestos metodológicos. En este trabajo se hace un análisis crítico de la experiencia de las mujeres como punto de partida de la teología.

La teología feminista latinoamericana de la liberación sirve como puente entre dos teologías. El concepto ‘la vida cotidiana’ sirve como una corrección crítica tanto al pobre homogéneo en la teología de la liberación, como al sujeto femenino universal en la teología feminista. Se analiza con detalle el pensamiento de dos teólogos de la liberación (Dussel, L. Boff), y este análisis revela más dificultades en la capacidad de la teología de la liberación para tomar en cuenta las preocupaciones feministas.

Las reinterpretaciones mariológicas constituyen un ejemplo de cómo pueden ser tratadas las cuestiones de género en el contexto latinoamericano.

La ética sexual surge como estudio de caso práctico de un tipo de crítica más teórica. Las cuestiones de la ética sexual son tratadas exigentemente en la teología de la liberación, y cuando lo son, tienden a ser interpretadas en forma tradicional. La ética sexual es un ejemplo concreto de los límites de la praxis como método teológico. Se cuestiona si la praxis se puede mantener tan firmemente como el punto central de partida y método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es la combinación de varios momentos importantes en mi vida. Me involucré en el movimiento feminista y en América Latina fuera de la universidad. Cuando era estudiante de teología en los años 80, nunca oí ni una palabra sobre la teología de la liberación o sobre la teología feminista. El curso sobre teología moderna finalizaba con Paul Tillich. El primer libro que leí sobre teología feminista fue “Más allá de Dios Padre” (*Beyond God the Father*) de Mary Daly, que encontré en una pequeña biblioteca de la Unión de Mujeres Finlandesas. Mi primera visita a América Latina, seis meses en Méjico y América Central como una turista mochilera, fue el resultado de mi participación en el movimiento finlandés de solidaridad con el Tercer Mundo. Ahora considero que este camino fue la mejor forma de enfrentarme con el nuevo tipo de pensamiento teológico que tanto la teología feminista y la teología de la liberación representan. Este camino es personal, no académico, inclusive no teológico, que surgió de experiencias concretas de injusticia y de una necesidad de cambio.

Debido a que este camino es tan largo y tortuoso hay mucha gente y comunidades a lo largo del mismo que merecen ser reconocidos en este momento. Por el carácter académico de mi trabajo, deseo mencionar especialmente a la gente que ha sido muy importante para la terminación del mismo.

Académicamente, nunca tuve un lugar establecido en ningún departamento de la Universidad de Helsinki. En mis últimos años en Finlandia, he trabajado como investigadora en el Instituto de Estudios de Desarrollo, siendo la única teóloga dentro del grupo multidis-

ciplinar de investigadores. Deseo agradecer a mis colegas del IDS, especialmente a aquellos que me ayudaron en los últimos momentos cuando corría de un lado para el otro, con una bebé en los brazos, luchando con computadoras y fotocopadoras.

En el Departamento de Teología Sistemática de la Universidad de Helsinki deseo dirigir un simple pero muy sincero agradecimiento a mi supervisor, Profesor Simo Knuutila, quien ha sido mi único enlace directo –con seguridad el mejor posible– con mi departamento “original”. Su papel ha sido muy importante ya que nunca me hizo sentir que no valía la pena dar atención a las nuevas corrientes teológicas como la teología feminista o la teología de la liberación. Después de hablar con el Profesor Knuutila siempre me sentí con mucho entusiasmo y con la capacidad de seguir adelante.

En 1991, pasé cinco meses en el Seminario Teológico de Chicago (the Chicago Theological Seminary). De mis colegas en Chicago, deseo agradecer especialmente a las Profesoras Susan Thistlethwaite y Rosemary Radford Ruether por su apoyo al comienzo de mi investigación.

La parte más fructífera de esta investigación fue en el Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José, Costa Rica, de 1991 a 1993. Estoy profundamente agradecida a todo el equipo del DEI, a través del cual hice varios contactos importantes en América Latina. Durante mi estadía en Costa Rica escribí las primeras líneas de este libro, y fue en donde pude enfocar mis intereses en un proyecto de investigación realizable. Agradezco especialmente a Helio Gallardo, Franz Hinkelam-

mert, Pablo Richard y Elsa Tamez por sus comentarios a los primeros borradores de mi trabajo, y también a todos los participantes del taller de investigadores invitados en 1992.

La Profesora María Pilar Aquino ha sido muy importante en este trabajo en diferentes formas tal como será evidente para cualquier persona que lea este libro. Ella fue la primera teóloga feminista latinoamericana que conocí cuando visitó Finlandia hace varios años. Le agradezco especialmente por la intensa comunicación por correo electrónico al final de este trabajo cuando me ayudó a aclarar algunas cuestiones sobre la teología feminista latinoamericana de la liberación.

Algunas personas leyeron el manuscrito en su totalidad. Aparte del Profesor Knuutila, son mis dos examinadores el Profesor Heikki Kirjavainen y la Profesora Susan Thistlethwaite. Les estoy agradecida por sus comentarios reveladores y críticos. También agradezco al Profesor Tage Kurtén del Departamento de Teología Sistemática de la Abo Akademi por sus comentarios. El Profesor Heikki Palva y el Licenciado en Filosofía Kaj Ohrnberg leyeron el manuscrito y consideraron que valía la pena que la Academia Finlandesa de Ciencia y Letras lo publicara. La última también aportó económicamente para que se pudiera traducir el libro al castellano.

Además de las personas que ya he mencionado, algunos de mis colegas y amigos que leyeron partes del manuscrito durante estos seis años, y quienes han aportado sus valiosos comentarios son: Horacio Cerutti Guldberg, Enrique Dussel, Jean Franco, Jeremy Gould, Heta Hayry, Ursula King, Juhani Koponen, Mary John Mananzan, Janet May, Jussi Pakkasvirta, Gladys Parentelli, Raquel Rodríguez, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Richard Shaull, Teivo Teivainen, y Sharon Welch. Mis más caros agradecimientos para todos ellos.

Económicamente este trabajo ha sido posible gracias a varias instituciones. Evidentemente, no hubiera podido viajar a los Estados Unidos y Costa Rica, ni hubiera podido pasar años enteros concentrándome en la investigación sin el apoyo financiero de la Academia de Finlandia (1991-1994) y de la Fundación Emil Aaltonen (1994-1997). Pequeñas pero importantes fueron las becas concedidas por *Amici Instituti Iberoamericanis Universitatis Helsingiensis*, *Deutscher Akademischer Austauschdienst*, la Fundación Niilo Helander, *Suomalainen Konkordia-Liitto* y el Consejo Mundial de las Iglesias. Mis padres también me ayudaron en tiempos de incertidumbre económica. Estoy extremadamente agradecida a estas instituciones y personas. Espero que este trabajo recompense toda la confianza que me han demostrado.

Este trabajo fue escrito como una tesis doctoral, la cual defendí en la Universidad de Helsinki en septiembre de 1997. Originalmente fue escrita en inglés. Ahora tengo el gran placer de verla publicada en castellano. La audiencia principal de este trabajo es hispanoparlante, y por eso, quiero agradecer a IEPALA Editorial y especialmente a su director, Carmelo García, por querer publicar el libro en castellano y para la presente edición a Editorial Abya-Yala de Quito (Ecuador). Mi deseo más sincero es que este hecho posibilite que el libro sea leído en América Latina.

Agradezco a Janeth Solá de Guerrero por su esfuerzo de traducir el texto, a veces pesado, de inglés a español. Tuvimos la oportunidad de compartir dos días enteros en mi casa en Helsinki para corregir juntas el manuscrito y llegar a ser amigas. También agradezco a Teresa Sanz Elvira, Almudena Ortega Sastre y Paloma González Neira por una parte de la traducción.

Es más fácil para las mujeres, por lo

menos en lo económico, combinar la familia con el trabajo de investigación en Finlandia, más que en otras partes del mundo; sin embargo, definitivamente no es sin problemas. Mi experiencia personal es que sí es posible llevar a cabo una investigación como cualquier otro trabajo de nueve a cinco, sin volverse loca, y todavía ser una madre decente. Mucho del romanticismo que envuelve al trabajo de investigación no es nada más que un pretexto innecesario para evadir las responsabilidades prácticas.

Espero que Elsa y Kerttu, que fueron concebidas y nacieron durante este proceso, estén de acuerdo conmigo cuando puedan leer este libro. Para mis amigas y amigos en Costa Rica, Elsa es 'el producto finlandés hecho en Centroamérica'. Kerttu nació una semana después de la finalización del manuscrito. Dedico a ellas este libro por dos razones. Primero, como signo de una relación madre-hija que po-

dría inculcarles coraje y franqueza intelectual además de los cuidados, amor y nutrición que cualquier madre desea dar a su hijo. Segundo, porque ellas son el ejemplo viviente de las posibilidades de abundancia en la vida de una mujer. Ciertamente, la creatividad mental y física se entrelazan y pueden apoyarse en formas que ahora estamos empezando a explorar.

Al escribir estas líneas, estoy de nuevo en el DEI empezando un nuevo proyecto de investigación. Mis hijas están aprendiendo sus primeras palabras en español.

*¿Mamá, qué es lo que significa "mucho"?
¿Y "corazón"?*

*Pues, mi hijita, son los conceptos claves
de la cultura latinoamericana.*

Elina Vuola
San José, Costa Rica
el 15 de noviembre de 1999

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se centra en los supuestos metodológicos de una de las corrientes teológicas más importantes de nuestros tiempos, la teología de la liberación (TL), y plantea unas preguntas críticas sobre el estatus y el significado de la praxis en su método. Estoy interesada principalmente en cómo las preocupaciones feministas se pueden explicar y tratar en la TL latinoamericana. Demostraré que las dificultades para realizar esto radican principalmente en el punto de vista de praxis, tanto en la TL latinoamericana como en la teología feminista (TF). Las cuestiones de la ética sexual —especialmente la ética reproductiva— son de especial interés, dado que proporcionan una perspectiva heurística a las limitaciones de la praxis como punto de partida de la teología.

La teología de la liberación es una de las corrientes más significativas dentro de la teología moderna, y puede ser definida de forma restringida o amplia. En el primer sentido, se limita a la teología latinoamericana de la liberación, que nació de un contexto específicamente latinoamericano en los años 60. En la definición amplia, la TL también incluye otras corrientes teológicas de las cuales las más importantes son la teología negra —en América del Norte y en África del Sur principalmente— y la teología feminista, de la cual uno ya no puede decir que es en primer lugar de América del Norte o de Europa Occidental. Algunos aseguran que es inclusive más adecuado hablar de teologías de la liberación en plural. El punto de partida de esta investigación es el entendimiento ulterior de que la TL es un movimiento mundial que, a pesar de su heterogeneidad, contiene algunas características cen-

trales que le hace sobresalir, si no como un nuevo paradigma, por lo menos como un momento nuevo en la historia de la teología. Las diferentes teologías dentro de este movimiento han tenido algún tipo de diálogo, principalmente en el contexto de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) fundada en 1976.¹ En las reuniones de la ASETT, varias teologías de la liberación han tratado de delinear tanto aquellas características que comparten como aquellas en las que divergen. El cristianismo ya no es más “la religión del hombre blanco”; es no solamente el Sur “no blanco”, sino también mujeres de todo el mundo que observan de forma crítica la historia del cristianismo y proponen nuevas subjetividades dentro de ella.

Una definición amplia de la TL pone énfasis en la interrelación de las diferentes estructuras de opresión. La liberación de las estructuras opresivas involucra necesariamente aspectos políticos, económicos, sociales, raciales y sexuales. La preferencia de uno de estos aspectos a expensas de los otros ha sido realidad en varios movimientos de liberación. En el movimiento de la TL, existe un énfasis explícito en considerar a las diferentes formas de opresión y liberación de las mismas, como niveles de un mismo proceso complejo.

Sin embargo, como en cualquier actividad humana, en la TL también existe contradicción entre los ideales y la realidad. Los teólogos varones de la liberación, negros y blancos, no han recibido con los brazos abiertos la crítica feminista, especialmente cuando ha sido dirigida a ellos mismos. Las mujeres blancas y de clase media de los países industrializa-

dos han estado ciegas a la realidad de la gran mayoría de las mujeres del mundo que no son blancas y que son pobres.

Cada teología de la liberación, sea negra, feminista o latinoamericana, se caracteriza por su punto de vista distintivo, pero lo que comparten es su compromiso con la justicia social.² Hasta cierto punto, todas las teologías de la liberación se sitúan en las luchas políticas contemporáneas, algunas más que otras. Los teólogos de la liberación generalmente se refieren a esto como praxis, no solamente como su objetivo sino también como su punto de partida.

Todas las teologías de la liberación ponen énfasis en la praxis como el punto de partida –y, hasta cierto grado, inclusive como criterio– para la reflexión teológica, y debido a esto, consideran sus teologías como una forma completamente nueva de hacer teología. Esta es la característica más central que comparten las diferentes teologías de la liberación. El propósito de esta investigación es aclarar este punto de partida metodológico de dos teologías importantes, la TL latinoamericana y la TF, preguntando cómo definen la praxis y lo que significa como punto de partida para la teología. También preguntaré, señalando los problemas y limitaciones de este método, hasta qué punto estas “teologías de praxis” pueden ser fieles a su característica metodológica más central y explícita.

El argumento se refiere a que, a pesar de las contradicciones y ambigüedades de las dos teologías de la liberación, es posible hablar de un método común que convierte a la TL en un nuevo paradigma, que tiene serias repercusiones tanto para la teología como para su papel en la Iglesia y la sociedad. Metodológicamente, la TL latinoamericana y la TF tienen suficientes puntos en común, de tal forma que podemos hablar de ellas juntas como “teolo-

gías de la liberación”. Al mismo tiempo, aclararé este método demostrando que, hasta cierto punto, estas convergencias resultan problemáticas, y que por lo menos han sido explicadas y analizadas inadecuadamente. Esta tensión es la que hace que las teologías de la liberación sean tan vivas y abiertas, pero desafortunadamente poco claras también y, por esta misma razón, propensas a la crítica.

Al poner las dos teologías de la liberación en diálogo, deseo poner atención en ciertas preguntas teóricas centrales sobre la teología de la liberación como paradigma. Las preguntas de y sobre ética deberían ser *per definitum* parte de cualquier teología que afirma que la praxis es su punto de referencia más importante. Un área de diálogo natural entre la TL latinoamericana y la TF es el de la ética sexual, porque es el área donde convergen la vida diaria de las mujeres pobres latinoamericanas y la teología progresista comprometida con su defensa, por lo menos teóricamente. Desafortunadamente, una ética sexual de la teología de la liberación no existe, ni tampoco un diálogo que hable de los pobres latinoamericanos y las cuestiones de ética sexual (especialmente católica) juntos. Por una parte, el silencio, y por otra el acuerdo con las enseñanzas tradicionales del *magisterium* por parte de los teólogos de la liberación en estos asuntos es una cuestión complicada y será tratada en esta investigación. Al crear un espacio de diálogo crítico dentro del paradigma de la teología de la liberación, deseo señalar algunos problemas de carácter más general en el punto de partida de praxis. Simultáneamente, demostraré posibilidades de nuevos caminos para las teologías de la liberación.

Una observación superficial de las obras de los teólogos de la liberación latinoamericana más prominentes confirma la diversidad del concepto praxis y la ambigüedad

conceptual de la misma; inclusive hay algunos teólogos de la liberación que no analizan explícitamente su método. Es por esto que me concentro en aquellos que se esfuerzan por realizar un análisis conceptual sistemático y por su claridad de método. Hablaré de la TL principalmente como un movimiento, como un todo, y por ende puedo no favorecer a teólogos individuales y sus respectivas diferencias.

Todos los teólogos en esta investigación se refieren a la praxis en un sentido metodológico: la reflexión teológica parte de las realidades políticas, sociales y económicas, luego se las analiza con las herramientas de las ciencias sociales, filosofía y teología, y finalmente retorna a su punto de partida. Juan Luis Segundo lo denomina el círculo hermenéutico. Existe una influencia definitivamente marxista en la forma en que los teólogos de la liberación entienden por la praxis y la relación entre la teoría y la praxis.

La definición de Gustavo Gutiérrez de que la teología de la liberación es “la reflexión crítica de la praxis a la luz de la Palabra de Dios”, es una definición clásica. Esta también parece referirse a la praxis en el sentido metodológico y no en primer lugar a su objeto. En este sentido, la praxis no puede reducirse a “los pobres” o a “la sociedad” aunque éstos formen la parte central de la misma.

Realizaré un análisis similar de la TF, concentrándome en aquellas teólogas feministas que se definen a sí mismas como teólogas feministas de la liberación, tanto en el llamado Primer Mundo como en América Latina. Dedicaré un capítulo completo al diálogo entre las dos corrientes, analizadas primeramente desde la perspectiva de la teología feminista latinoamericana de la liberación.

Desde la perspectiva del discurso “puramente” teológico, la TF –o los estudios feministas en religión– histórica y metodológica-

mente forma parte de la amplia tradición de la teología de la liberación. Sin embargo, también se la puede examinar como una parte de los estudios académicos sobre la mujer y el género. En este caso, la TF tiene que afrontar preguntas similares a aquellas que el resto de la teoría feminista ha encarado en otros campos. Es complicado “localizar” a la TF: si la analizamos como parte de los estudios académicos sobre la mujer (o teoría feminista), las cuestiones o por lo menos los puntos focales son diferentes de cuando se la considera como parte del paradigma de la teología de la liberación.

En el caso de la TL latinoamericana se puede hacer una selección similar de perspectivas. Los teólogos de la liberación frecuentemente son “intelectuales en general” en su continente: ellos discuten sobre asuntos tanto filosóficos, teológicos como económicos y políticos. Tienen un alto nivel de educación y mantienen diálogos tanto entre ellos como con sus colegas europeos y norteamericanos, y no solamente en el campo de la teología. Por lo tanto, se puede considerar a la teología de la liberación como parte de una amplia tradición intelectual político-filosófica crítica en América Latina (y en el Tercer Mundo en general), una tradición no muy conocida en los países industrializados. Esta tradición cuestiona radicalmente el eurocentrismo de nuestras universidades, iglesias y sociedades. En este sentido, los intelectuales latinoamericanos, incluyendo a los teólogos de la liberación, están trabajando en un campo mucho más amplio que sus colegas europeos o norteamericanos. Los últimos están más familiarizados solamente con las corrientes y los discursos intelectuales de los europeos o norteamericanos, no pocas veces considerándolos como la única línea de pensamiento significativa.

El aspecto interesante –y difícil– de la TL latinoamericana es su movilidad entre la

theologia proper y otras disciplinas. Esta multi o interdisciplinaridad a veces dificulta la respuesta a las preguntas tales como “¿Después de todo, no se trata de sociología disfrazada de teología lo que los teólogos de la liberación están haciendo?”. Esta clase de preguntas ha sido la crítica más importante hacia la TL, especialmente por parte de la jerarquía eclesial. Cabe recordar que esta clase de multidisciplinaridad de ningún modo es exclusiva de la TL. En primer lugar, la teología como tal, siempre ha realizado préstamos de otras disciplinas: ni siquiera existiría en su forma moderna sin la filosofía. Durante siglos, la filosofía se llamó *ancilla theologiae*. En segundo lugar, cualquier teoría de la sociedad –y la religión como parte de la misma– que desee responder a preguntas complicadas como pobreza estructural, estado subordinado de las mujeres, o efectos de los cambios económicos en el bienestar humano, no puede limitarse a la manera, muchas veces arbitraria y desactualizada, de definir los límites entre las disciplinas académicas.

Como reacción y protesta contra el eurocentrismo, la TL puede ofrecer una explicación creíble y una forma de solución para la crisis latinoamericana. La TL llena el vacío entre las ciencias sociales emancipatorias y la teología católica “supermetafísica” tradicional. La TL ha ofrecido una interpretación de la historia del continente, ha analizado las causas de la pobreza, ha redefinido los temas centrales del cristianismo y ha señalado los posibles cambios y modelos de acción. Todo esto ha ocurrido en un continente profundamente religioso donde el proceso de secularización no ha tomado el camino que tomó en Europa. Aparte de esto, en tiempos de las dictaduras militares, la Iglesia fue con frecuencia el único lugar donde la gente pudo sentirse a salvo, tanto física como mentalmente.

Además, se puede considerar a la TL como parte de un amplio movimiento intelectual y político en los países del Tercer Mundo, que con raíces en su propia historia y cultura, está buscando respuestas independientes a los problemas políticos y sociales de las sociedades del Tercer Mundo. Especialmente en América Latina, debido al papel histórico de la Iglesia católica y el cristianismo, este tipo de discurso es fácilmente canalizado hacia la teología. El papel de la teología y los teólogos en América Latina es muy diferente del de nuestras sociedades. En América Latina no existe la teología académica no confesional sin ninguna conexión práctica (como el modelo escandinavo). La teología católica, que es la teología predominante en América Latina, es en general una teología más confesional que la teología protestante. La TL está dando nuevos significados e interpretaciones a esta relación ya existente entre la teología y la praxis (eclesial, social).

Esto también puede observarse en los contenidos de la teología de la liberación: lo teológico y lo político están interrelacionados en el área del lenguaje, así como también en la acción concreta y en el análisis científico. Debido a esto, puede resultar difícil comprender la TL, por lo menos para aquellos que no están familiarizados con la historia del continente, el papel de la Iglesia y la discusión socio-política que se lleva a cabo en el mismo.

Además, tanto la TF como la TL latinoamericana están vinculadas a un discurso filosófico actual con respecto a los intereses y el carácter del conocimiento y de la ciencia, su objetividad, sus valores y su contexto cultural; y finalmente, a la relación entre el conocimiento y el poder. Las preguntas sobre la contextualidad del conocimiento y sus intereses unen tales cambios simultáneos de paradigma

en la tradición intelectual occidental, como son por ejemplo las ciencias sociales críticas, incluyendo a las epistemologías feministas, y varias teorías anti eurocéntricas, incluyendo la teología de la liberación. En todas aquellas, es muy importante la crítica de un falso universalismo.

En todas las teorías mencionadas, “el saber” no se entiende solamente como un proceso intelectual en la mente del individuo. Utilizando la distinción que hace Jürgen Habermas, un interés emancipatorio del conocimiento tiene el objetivo de revelar y superar las formas de opresión a través de la ayuda de las ciencias sociales críticas y su forma distintiva de racionalidad crítica, que es diferente de otros intereses constitutivos del conocimiento. Lo que preocupa es la crítica ideológica y la liberación. Existe una unidad dialéctica entre el conocimiento y el interés (entre teoría y praxis).

Los dos objetos de mi investigación, la TL latinoamericana y la TF, son difíciles de definir **inambiguamente** *per se*, y existen varios puntos de vista diferentes de los cuales yo puedo escoger. He decidido hacer una selección que en mi opinión favorece a las dos separadamente, pero también posibilita la discusión sobre las dos conjuntamente. Tomando en cuenta todos los puntos de vista posibles ya mencionados y sus repercusiones, analizaré tanto la teología feminista como la TL latinoamericana en su calidad de teologías de la liberación. De esta manera, el factor unificador parece ser la praxis en tanto en cuanto punto de partida y método de la reflexión teológica.

El compromiso práctico y la crítica dirigida a la teología “tradicional” en las teologías de la liberación han sido más importantes que la creación de un modelo de pensamiento sólido teórico –por lo menos hasta ahora, y esto es comprensible en una nueva tradición que

está naciendo. Sin embargo, la falta de este tipo de modelo de pensamiento dificulta el entendimiento, incluso de las afirmaciones más centrales. Por ejemplo, ¿qué es lo que las teólogas feministas quieren decir cuando hablan sobre “la experiencia de las mujeres” (la praxis de la TF)? ¿Quiénes son los sujetos –“los pobres”– de la TL latinoamericana? Si no existe consenso sobre lo que compone la praxis, ¿cómo puede ser tomada como punto de partida?

Una comparación entre la TL latinoamericana y la TF revela algunas de sus respectivas debilidades. El concepto central de “la experiencia de las mujeres” en la mayoría de las teologías feministas en América del Norte y Europa, es contradictorio consigo mismo. La “experiencia” de una mujer europea se acerca más a la realidad del varón de su sociedad que a la realidad de otra mujer que vive en un país del Tercer Mundo.

El concepto de “la experiencia de las mujeres” (*women’s experience*) ha sido criticado primeramente desde dos direcciones: primero, por aquellas mujeres que ven que la experiencia de la que habla la TF, es la experiencia de “mujeres blancas, de clase media, educadas, heterosexuales”; y segundo, por algunos enfoques postmodernos que rechazan la afirmación del modernismo por una verdad universal. Hasta hace poco, la influencia de la teoría feminista no teológica en la TF ha sido escasa. Eso constituye una de las razones por la cual los problemas teóricos de la posición central que se ha dado a las afirmaciones sobre experiencia y praxis han recibido tan poca atención crítica.

La TL latinoamericana habla de “los pobres” como su contexto homogéneo, sin tomar en cuenta el hecho de que la pobreza afecta a la gente en distintas formas, dependiendo de factores como género o raza. De esta forma, tanto la TL latinoamericana como la TF, por lo

menos aquella originada en los países industrializados, pasa por alto el contexto de las mujeres pobres que, junto con sus hijos, son las más pobres de los pobres.

Al momento, el reto más grande para la TL latinoamericana proviene de las mujeres, de los pueblos indígenas y de los negros del continente —aquellos que no han sido incluidos en el concepto homogéneo de “pobre”. Por lo tanto, está justificado teórica e históricamente el profundizar el diálogo entre la teología latinoamericana de la liberación (con su concepto de “el pobre”) y la teología feminista (con el concepto de “la experiencia de las mujeres”).

Un importante aspecto que trataré es el de la ética sexual y su estatus en la TL. La ética sexual, especialmente la ética reproductiva, —o la escasa atención que se le ha dado— puede servir de ejemplo concreto del análisis conceptual insuficiente y sus consecuencias prácticas en la TL. Es difícil encontrar cuestiones sobre la ética sexual en los trabajos de los teólogos latinoamericanos de la liberación. Aquellos que consideran que hay que plantear cuestiones de la ética sexual, parece que están de acuerdo con muchas de las enseñanzas oficiales de la Iglesia católica. Los teólogos de la liberación mantienen posiciones más bien dogmáticas sobre las cuestiones de ética sexual principalmente basadas en la antropología católica tradicional, que también refleja la imagen que tienen sobre la mujer.

Una de las primeras causas de muerte de las mujeres en edad reproductiva en el Tercer Mundo, incluyendo América Latina, son las complicaciones después de un aborto ilegal. Noventa y nueve por ciento (99%) de la mortalidad materna (todo relacionado con el embarazo, el parto y sus complicaciones, incluyendo el aborto) en el mundo ocurre en los países del Tercer Mundo.

Prevenir la muerte de mujeres pobres no ha formado parte explícita de la agenda de los teólogos de la liberación para “la defensa de la vida de los pobres”. Sin duda, la razón se puede encontrar en la “invisibilidad” global de las mujeres, pero también en las relaciones exacerbadas entre los teólogos católicos de la liberación y el Vaticano. Hasta ahora, el área de la ética reproductiva y sexual se ha dejado fuera del conflicto, consciente o inconscientemente. Sin embargo, no existe una diferencia notable entre los teólogos de la liberación católica y protestante en estas cuestiones, como tampoco entre los teólogos y las teólogas. Una de mis afirmaciones es que la teología feminista latinoamericana de la liberación puede ofrecer herramientas adecuadas para tratar los asuntos de ética sexual en el contexto latinoamericano.

Existen varios movimientos seculares de mujeres en América Latina que plantean críticamente los problemas de ética sexual y los derechos reproductivos, incluyendo la contracepción y el aborto. Estos movimientos con frecuencia están compuestos por mujeres educadas de clase media que ya no tienen fuertes o ningún lazo con las iglesias. En efecto, la Iglesia, especialmente la Iglesia católica, es con frecuencia considerada como la archienemiga. Cuando los teólogos progresistas, tanto varones como mujeres, mantienen silencio sobre las cuestiones de ética sexual, se crea una situación en la cual la gran mayoría de las mujeres latinoamericanas (muchas veces pobres, no educadas, y para quienes la religión juega un papel importante, aunque contradictorio, en sus vidas) encuentran que no hay nadie que exprese sus preocupaciones más íntimas.

Las contradicciones del feminismo de clase media y los movimientos populares de mujeres en América Latina han sido bien documentados por varios científicos sociales.³ Lo

que frecuentemente no se constata explícitamente en estos estudios es el eslabón perdido, es decir una teología feminista latinoamericana de la liberación que podría hablar en nombre de la praxis de las mujeres de “las clases populares”. Para poder hacer esto se necesita un entendimiento crítico del papel controversial que tiene la religión, incluyendo su potencial liberador. El monopolio católico en la ética sexual debe ser abordado con herramientas de análisis adecuadas. Ni los movimientos feministas seculares ni las mujeres católicas sin ninguna educación formal (especialmente en teología) cubren esta necesidad. Lo mismo se puede decir de los teólogos (masculinos) de la liberación más prominentes.

Mi trabajo puede verse dividido en dos secciones principales. La primera parte trata de la TL latinoamericana y la TF como teologías de la liberación que tienen comunalidades metodológicas en relación con sus enfoques de la praxis. Esto hace que sus problemas inherentes sean similares también, a pesar de que la crítica que reciben proviene de varias direcciones un tanto diferentes. La segunda parte se ocupa de la ética sexual como caso de estudio y de verificación de los problemas expuestos en la primera parte. Debido a que la ética sexual es una cuestión de suma importancia en cualquier parte del mundo, no es un asunto marginal o trivial, mucho menos, incluso parece ser un problema en una teología que tiene un auto entendimiento práxico para defender a los débiles y a los silenciados. Las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación sirven como puente entre dos secciones, la TL latinoamericana y la TF llevada a cabo en otras partes del mundo. Esto también puede ser formulado como una pregunta: ¿cómo se encuentran la teología feminista y la teología latinoamericana de la liberación? ¿Cómo y por qué no lo hacen?

En el primer capítulo presentaré un resumen histórico de la TL latinoamericana, y después describiré el método teológico de la liberación, que hace resaltar a la TL como una “nueva manera de hacer teología”, tal como los teólogos de la liberación afirman que están haciendo. Identificaré este método preguntando, qué entienden los teólogos de la liberación por praxis y por aquellos que supuestamente son los sujetos principales de la misma, los pobres. Realizaré un análisis crítico de cómo los teólogos de la liberación entienden a los pobres como sujetos de la teología.

En el segundo capítulo, primero caracterizaré a la teología feminista como parte del marco más amplio de los estudios académicos sobre la mujer. Luego observaré a la TF desde otro ángulo, definiéndola como parte del movimiento de la teología de la liberación. Aquí el enfoque está concentrado en aquellas teólogas feministas que se consideran tanto teólogas feministas como teólogas de la liberación. Analizaré críticamente el uso que las teólogas feministas hacen del término “la experiencia de las mujeres” como el concepto metodológico central de la TF.

El tercer capítulo está enfocado en América Latina, observando a la teología feminista latinoamericana de la liberación a través de sus proponentes más importantes. El concepto central de ‘la vida cotidiana’ y la concretización de la opción por los pobres como una opción por la mujer pobre, aporta un elemento crítico a la TL y sus presupuestos metodológicos. Dado que existen algunos teólogos de la liberación masculinos que tratan las cuestiones de género y mujer más extensivamente, realizaré una observación crítica de la forma en que ellos teorizan estos aspectos como parte de su proyecto teológico general. La mariología y sus reinterpretaciones en el contexto latinoamericano constituyen un ejemplo de la

forma en que las cuestiones de género pueden ser tratadas en la TL, y en la forma en que se abre un espacio para las interpretaciones alternativas en cuestiones importantes para las mujeres.

En el cuarto capítulo que sirve como estudio de caso para lo que se ha dicho en los capítulos anteriores, analizaré la cuestión de la ética sexual en la TL. Se podrá notar que las cuestiones de la ética sexual, especialmente las de reproducción, se tratan muy ligeramente en la TL, y cuando son tratadas, tienden a ser interpretadas de una manera tradicional. En el contexto católico, esto significa que varios teólogos de la liberación, voluntaria o involuntariamente, están de acuerdo con las enseñanzas oficiales. La ética sexual es un ejemplo concreto de los límites de la praxis como método teológico, y revela que los teólogos de la liberación no están realmente haciendo lo que afirman estar haciendo; y esto significa un reto para el supuesto compromiso con la praxis. El punto de partida de la praxis podría inclusive originar cierto dogmatismo en las teologías que le dan tanta importancia metodológica. Por su parte, las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación presentan las experiencias concretas de las mujeres, especialmente de las más pobres, como un correctivo crítico a la praxis, a pesar de que tampoco se ocupan de las cuestiones de la ética sexual.

Mis fuentes de información son, primeramente los textos de teólogas feministas y teólogos de la liberación contemporáneos. En la práctica, esto incluye varios teólogos y teólogas importantes tanto de América Latina como de otros lugares. Necesariamente, observo sus trabajos desde una cierta perspectiva limitada que hace imposible un análisis exhaustivo de cada teóloga. Los trabajos no teológicos, principalmente de las ciencias sociales, realizados en y sobre América Latina, además de la

teoría feminista no teológica, serán usados cuando sea necesario y adecuado.

Mi método es un análisis sistemático de los trabajos que he considerado que pertenecen a la corriente de la teología de la liberación. Luego de un resumen histórico, esbozaré un panorama generalizado del método de una de las corrientes teológicas contemporáneas más importantes a través de sus proponentes más destacados. Analizaré e interpretaré críticamente algunos de los supuestos metodológicos más centrales, tanto en la TL como en la TF, planteando preguntas críticas que suponen un reto para estas presuposiciones y señalando algunos cambios necesarios en el paradigma de la teología de la liberación, si es que desea mantenerse fiel a su punto central de partida.

A pesar de que no se ha hecho un análisis sistemático de la cuestión de la ética sexual en el contexto de la TL, existen varios trabajos sobre el método de la teología de la liberación en general. Existen solamente unos pocos análisis críticos del método de la teología feminista, y la mayoría de ellos son trabajos muy recientes que pude leer solamente después de terminar esta investigación.

Debido a la amplitud de mi tema, tengo algunas limitaciones y algunas reservas. Primero, **no** es mi intención revisar la larga y compleja historia del concepto de praxis, o la relación entre teoría y praxis, en la historia de la filosofía y de las ciencias sociales. Los teólogos de la liberación latinoamericana, en su uso del concepto, toman las ideas de las ciencias sociales orientadas por el marxismo, de la escuela de Francfort, y de la teología política europea. Me concentraré en la especificidad del uso que hacen los teólogos de la liberación del concepto, en su interpretación dentro y desde un contexto latinoamericano. La parte innovadora de mi investigación se refiere a que las mujeres son sujetos tanto de la teología como

de la ética. Así, mi análisis de conceptos como el de praxis está principalmente orientado hacia la posibilidad de crear un espacio para una discusión crítica de género y de ética sexual en el contexto de la TL.

Segundo, tal como ya dije, no presentaré ningún teólogo individual de la liberación ni ninguna teóloga feminista en detalle. Tomando en cuenta sus diferencias, me referiré a la TL y a la TF como corrientes teológicas sobre las cuales quienes se definen como teólogos de la liberación sostienen que existen ciertos supuestos básicos (principalmente en el área de la metodología, que constituye el foco de esta investigación). Al hacer esto, también deseo ser fiel al autoentendimiento fundamental de la TL como una actividad colectiva. Para propósitos de este trabajo, los teólogos de la liberación latinoamericana más importantes son Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Pablo Richard y Enrique Dussel. De las teólogas feministas, me concentraré en aquellas que se consideran explícitamente teólogas feministas de la liberación, y que participan activamente en el movimiento de la teología de la liberación, especialmente Rosemary Radford Ruether y Elizabeth Schüssler Fiorenza de América del Norte; y, María Pilar Aquino e Ivone Gebara de América Latina. Sin embargo, voy a introducir a la TL y a la TF citando varios autores. Vale la pena también resaltar que todos los teólogos mencionados, con excepción de Aquino, pertenecen a la primera generación de sus movimientos respectivos. Por lo tanto, ellos representan algo fundamental tanto en la TL como en la TF, pero también han sido criticados por una generación más joven de académicos.

También es importante tener en cuenta que ni la TL latinoamericana ni la teología feminista son un fenómeno exclusivamente católico. En realidad, un “ecumenismo práctico”

es una característica de las dos teologías. Los desacuerdos dogmáticos o las diferencias tradicionales no se las toma como cuestiones tan importantes como la praxis compartida; sin embargo, se notará diferencias confesionales cuando tenga alguna relevancia con los tópicos analizados.

Tercero, no analizaré temas intra teológicos específicos en las teologías de la liberación. Tanto en la TL latinoamericana como en la teología feminista se plantea cuestiones teológicas clásicas como Dios, la cristología y la eclesiología. Mi intención es analizar la manera o el método, es decir, cómo una perspectiva diferente evoluciona en la TL en comparación con la teología cristiana tradicional. Es el método el que nos ayuda a entender tanto las nuevas interpretaciones de los problemas teológicos clásicos como los temas nuevos que nunca estuvieron presentes en la teología anterior.

Cuarto, en el capítulo de la ética sexual no la analizaré teológicamente ni recorreré la historia y contenidos de las enseñanzas de ética sexual en la teología. Meramente señalaré que la TL sería el contexto más apropiado para la creación de una ética sexual constructiva y crítica en América Latina. Solamente los teólogos de la liberación latinoamericana tanto hombres como mujeres –pero especialmente las últimas– pueden realizar esta tarea adecuadamente. Mi propio argumento en este contexto es práctico, y me apoyaré en cifras estadísticas sobre la condición de las mujeres en América Latina, especialmente cuando se trata de cuestiones de reproducción. Hago uso del concepto de ética sexual a lo largo de este trabajo, a pesar de que me concentro principalmente en el tema de la reproducción. Sin embargo, el concepto más amplio implica que existen otras cuestiones importantes de ética sexual además de reproducción, que enfrentan problemas similares en la TL pero que he deci-

dido deliberadamente no tratarlas en este trabajo.

El tema de la ética sexual podía haber sido tratado más exhaustivamente, y creo que sería importante realizar un estudio que se concentre exclusivamente en la ética sexual o inclusive reproductiva. Sin embargo, quiero poner las cuestiones de subjetividad y de ética sexual en el contexto metodológico de la TL y esto se debe a dos razones. Primero, la ética sexual y su papel actual en la TL constituye un reto para los supuestos metodológicos de la TL, que afirma ser una teología basada en la praxis. La ética sexual en esta investigación sirve como estudio de caso de lo que se afirma a un nivel más teórico, principalmente que los teólogos de la liberación deberían poner una atención crítica a la forma en que la praxis también excluye, se vuelve contra sí misma, e inclusive cómo se convierte en un dogmatismo, cuando se le otorga una posición tan central sin formular preguntas críticas sobre sus premisas. Segundo, deseo enfatizar la formulación feminista de que “las mujeres” y “sus” problemas no son aleatorios o periféricos a la teología o a cualquier actividad intelectual, sino que tocan el “corazón” mismo de nuestros frecuentemente inexplicados hábitos de pensamiento y formas de ver y ordenar el mundo.

Quinto, a pesar del énfasis que pongo en el método de la TL y la TF, no afirmo haber realizado un análisis sistemático de sus metodologías, ni tampoco haber comparado estos enfoques con otros en la historia de la teología. Mi interés principal es preguntar qué clase de papel o significado *de facto* tiene la praxis como la columna vertebral metodológica de la TL.

Y por último, sin ser lo menos importante, la amplitud de esta investigación es al mismo tiempo la posible debilidad y el punto fuerte de la misma. Esta investigación se abre

hacia varios discursos teóricos que en sí mismos son complicados y extensos: marxismo, teoría feminista; avances recientes en la teología contemporánea incluyendo la ética; y el uso de las ciencias sociales en la teología y sus efectos potenciales en la autonomía de la teología (multidisciplinaridad). Debido al carácter de las teologías de la liberación, éstas podrían ser analizadas desde diferentes ángulos que podrían favorecerles tanto o más que la perspectiva de esta investigación. No pretendo que mi crítica hacia la TL (o la TF) sea la más válida y adecuada. Sin embargo, creo que mi perspectiva ofrece un importante punto de vista que ha estado ausente hasta el momento en la TL latinoamericana y en los estudios sobre la misma. No puedo crear un programa de ética sexual para otros, pero puedo señalar que existe una brecha en este punto y una necesidad de llenarla.

Existen algunas cuestiones más prácticas que necesito señalar. He leído a los teólogos latinoamericanos de la liberación principalmente en español, y en menor número en portugués. De los libros del teólogo brasileño de la liberación más citado en esta investigación, Leonardo Boff, he utilizado en su mayor parte las traducciones en español.

Personalmente, para mí han sido importantes los problemas de lenguaje durante el transcurso de este trabajo. He realizado investigaciones tanto en los Estados Unidos como en América Latina y he conseguido hablar fluidamente tanto en español como en inglés. Ya que provengo de un grupo lingüístico pequeño, crecí sabiendo que tenía que aprender otros idiomas para poder comunicarme con la gente de otras culturas. Después de este trabajo soy más consciente que nunca de que esto constituye una inmensa riqueza y una limitación al mismo tiempo. Por un lado, estoy convencida de que al comprender una cultura di-

ferente de la propia, el idioma juega un papel primordial. Por otro lado, en muchas ocasiones me he sentido frustrada al no poder expresarme como en mi lengua materna. No obstante, teniendo un tema como este, considero que es más bien un punto fuerte en lugar de una debilidad. La autora de este trabajo constituye un ejemplo vivo tanto de la dificultad como de la posibilidad de mantener un diálogo entre contextos muy diferentes.

Soy consciente de las limitaciones que una tesis académica pueda tener para representar adecuadamente “la auténtica voz” de cualquier persona. Cuando critico la ausencia de los intereses de las mujeres pobres en la TL, presento estos intereses a través de las interpretaciones de las mujeres académicas latinoamericanas. La pregunta sobre quién realmente puede hablar por otros, y si realmente es posible hacerlo, es una cuestión complicada y que está siendo tratada en varios contextos incluyendo la teoría feminista y post colonial. Debido a la naturaleza de tesis académica de este trabajo, deliberadamente he escogido el debate al nivel teórico en que participantes con suposiciones similares –es decir con un nivel de educación similar– pueden participar en este diálogo. Sería arbitrario de mi parte afirmar

que hablo por las mujeres pobres latinoamericanas, pero esto no significa sin embargo, que no puedo participar en la discusión partiendo de mis propias suposiciones.

Siempre he creído que participando en una discusión, es la mejor manera de reconocer a los otros participantes como sujetos a quienes vale la pena escuchar. Tras mis experiencias en América Latina, habiendo entablado amistad con algunos de los y las colegas que menciono y analizo en esta investigación, y reconociendo la influencia que han tenido en mi desarrollo intelectual, no me considero como una completa extraña en el discurso en el cual mi objetivo es participar. Mi crítica proviene de una reclamación de empatía de que la praxis como punto de partida de la TL se tome más seriamente de lo que ha sido hasta ahora. Mi propio análisis es tan provisional como el de cualquier otra persona. Al revelar y señalar ciertas debilidades y problemas en la teología de la liberación contemporánea, participo en el mismo proceso en que participan aquellos cuyo pensamiento analizo: realizar una seria observación de lo que nuestros presentes sistemas sociales, económicos y religiosos están realmente haciendo a extensos sectores de la comunidad humana.

Notas

1 Según Gibellini, la teología latinoamericana de la liberación ha sido relacionada con la teología negra y con la teología feminista, que también se consideran como teologías de la liberación, desde 1975, después de la conferencia

“Teología en las Américas” en Detroit. Véase Gibellini 1988, p. 2, 13.

2 Thistlethwaite y Engel (eds.) 1990, p. 1.

3 Véase Radcliffe y Westwood (eds.) 1993.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

1.1. ¿Cómo explicar la teología de la liberación?

Presentar a la TL como una innovación intelectual o puramente académica separándola de la sociedad que la rodea –y de la Iglesia también– sería ir en contra de sus intenciones más básicas. El surgimiento de una teología latinoamericana específica no es entendible sin los eventos y cambios en la historia eclesiástica, política y económica del continente, especialmente durante los últimos treinta o cuarenta años.

Nuestro pensamiento y las posibilidades de conocimiento –así como también las posibilidades de la creación del conocimiento– están siempre ligadas intrínsecamente a la historia general y personal, a la sociedad y a la cultura, y en estas categorías a la clase, al género, a la edad, a la raza, etc. Al realizar una explicación ideal de un fenómeno como la TL, uno debería poder tomar en cuenta varias perspectivas: políticas, económicas, sociales, culturales, intelectuales, eclesiásticas e inclusive personales, en el caso de los teólogos. Debido a que esto no es posible ni necesario (considerando el propósito de este estudio), limitaré drásticamente mi presentación a un resumen breve. Existe mucha literatura disponible sobre la historia general de América Latina, la historia de la Iglesia en América Latina y sobre los antecedentes más inmediatos, políticos y eclesiásticos de la TL.¹

Según el venezolano Otto Maduro, sociólogo de la religión, “Sería razonable el hipotizar que la TL representa, aunque en grado limitado, la cristalización teológica, religiosa e intelectual de un nuevo movimiento de protesta y desacuerdo social, económico, político y propiamente religioso de los oprimidos latinoamericanos...”² Maduro también considera que la TL es una parte integral e importante de un movimiento social, cultural y religioso emergente que tiene repercusiones políticas, económicas, intelectuales y científicas. Todo esto debido a que la TL es simultáneamente, un resultado, una reflexión y una razón estimulante del surgimiento de grupos sociales nuevos que se están esforzando para obtener una transformación profunda de todo el escenario socio religioso latinoamericano. Quisiera añadir que si la TL es vista no solamente como un fenómeno latinoamericano (teologías de la liberación africana y asiática), sería correcto afirmar que esto sucede en el Tercer Mundo en general. Maduro dice “El surgimiento de la TL ha contribuido a la desacralización, desconstrucción y deslegitimación de muchas perspectivas que han disfrutado de un lugar prestigioso y predominante en la percepción latinoamericana imperante de lo que es real, legítimamente deseable y razonablemente posible”. Al mismo tiempo, la TL está generando “nuevas perspectivas sobre lo que se puede considerar como legítimamente real, posible, y/o deseable” y está promoviendo “un enfoque de la interpretación de la realidad que es marcadamente diferente de los ‘tradicionales’”³

Los científicos sociales casi siempre analizan a la TL en el contexto de “religión y

política”⁴ América Latina se ha convertido en uno de los campos más importantes para los cambios contemporáneos en las relaciones entre la Iglesia y el estado, por un lado, y por otro para la revitalización de la religión tradicional en la cultura secular moderna. Tenemos que recordar, sin embargo, que la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base (CEB)⁵ no son más que una faceta en este fenómeno. Ha existido una tendencia a considerarlas como el cambio religioso más significativo en América Latina en las últimas décadas. Hasta cierto punto, desde luego es verdad, pero la teología de la liberación y sus seguidores en la Iglesia nunca constituyeron la mayoría en ningún país latinoamericano. Aún más importante es el hecho de que desde los años 70, que fue la “época dorada” de la TL, se han dado cambios significativos que tuvieron lugar tanto en el campo religioso como en el político. La misma TL ha cambiado, lo cual no siempre ha sido tomado en serio por sus analistas.

Algunos científicos sociales analizan la TL en el contexto de los nuevos movimientos sociales,⁶ lo cual nos ofrece una perspectiva fructífera, porque es imposible entender lo que es la TL separadamente de los cambios políticos y sociales que tuvieron lugar en el continente en los años 60 y 70. La TL ha sido ligada práctica y teóricamente a fenómenos tales como el marxismo y la nueva izquierda, los grupos guerrilleros inspirados por los mismos (en algunos países), varias organizaciones de derechos humanos, las organizaciones de base campesinas y urbanas (incluyendo a las CEB), y los cambios post Vaticano II en la Iglesia católica con sus consecuencias especiales en América Latina. En los años 80 y 90 han surgido nuevos movimientos sociales mientras que los antiguos han perdido algo de su significado. Entre estos movimientos nuevos se encuentran los movimientos de mujeres (en to-

das sus formas), movimientos de los derechos de las lesbianas y los homosexuales, diferentes movimientos indígenas y movimientos antirracistas y ecológicos. Es difícil colocar a la TL como tal entre estos movimientos –más aún en el contexto de movimientos más nuevos, con los que la TL no ha creado unas alianzas estratégicas como lo hizo con los movimientos de las décadas anteriores.⁷

Aquellos que no son científicos sociales –los teólogos por ejemplo– tienden muy fácilmente a considerar que la TL principalmente es una tendencia intelectual y la explican a través de sus ideas y proponentes principales. A pesar de que esta perspectiva es más apropiada para este estudio de lo que es el análisis anterior de los científicos sociales, mantengo que a la TL se la entiende mejor en calidad de una teoría y una praxis compleja, explicando las estructuras de poder social de la América Latina contemporánea. Por un lado lo que hace esto posible, es la relación cercana –aunque muchas veces insuficiente y contradictoria– que tiene la TL con los diferentes movimientos sociales. Por otro lado, debido a la fuerte posición tradicional de la Iglesia católica en el continente, los cambios recientes en ella han sido muy notables, incluyendo las repercusiones políticas y sociales de los mismos. La TL es una parte importante de este proceso.

Según Jorge Castañeda, las CEB –no la TL– como movimiento, es uno de los nuevos movimientos sociales más importantes en América Latina.⁸ En muchos países, la Iglesia oficial surgió como la voz más importante y con frecuencia la única voz de las clases subalternas y de la defensa de los derechos humanos. Esto sucedió especialmente en Brasil y en El Salvador.⁹ En este último, Castañeda explica la fuerza del fenómeno debido a tres tendencias que raramente son convergentes: la Iglesia, la izquierda, y los movimientos popu-

lares.¹⁰ La relación de las CEB con los nuevos movimientos sociales con frecuencia es indirecta, por ejemplo muchos activistas de los movimientos de derechos humanos, los “movimientos de sobrevivencia” de las mujeres y los movimientos urbanos en general provienen de las CEB.¹¹

David Lehmann describe de una forma más matizada con el término *basismo*, la relación existente entre la TL, las CEB y los movimientos sociales.¹² Según Lehmann, son los movimientos sociales contemporáneos en los cuales podemos encontrar la mayor influencia de la TL, y en los cuales también podemos evaluar el potencial del *basismo*.¹³ Lehmann encuentra los orígenes del *basismo* en el pedagogo brasileño Paulo Freire, cuyas ideas jugaron un papel muy importante en los comienzos de la TL.¹⁴

A pesar de que la TL no ha podido transformar a la iglesia institucional de forma tan fundamental como sus protagonistas hubieran deseado, su influencia fuera de ella ha sido enorme. Para Lehmann, “la Iglesia informal ha proporcionado un marco ideológico e institucional para los movimientos populares después de la decadencia o represión del marxismo”.¹⁵ Obviamente esta es una afirmación extremadamente fuerte, y muchos podrían no estar de acuerdo con ella, por lo menos parcialmente. Lehmann no toma en cuenta la posterior pérdida de fuerza de la TL y de las propias CEB, ni tampoco explica las razones de esta situación. Es interesante su afirmación de que una consecuencia de la importancia de la TL ha sido la colocación del tema de la ciudadanía —es decir, de los derechos civiles y humanos de las personas— en el estandarte de los movimientos populares, evitando la suposición del radicalismo anterior que no podría haber ciudadanía sin una transformación total de la sociedad.¹⁶ Aquí él se acerca a Castañeda,

quien enfatiza la importancia de las CEB y de la TL en las organizaciones de derechos humanos y de “movimientos de sobrevivencia” de la gente pobre urbana. También Lehmann reconoce el papel importante de la Iglesia católica como protectora e inclusive el incentivo de nuevas formas de organización popular, especialmente cuando se trata de la defensa de los derechos humanos y de garantizar el bienestar básico de los pobres.¹⁷

Sin embargo, a pesar de que los teólogos de la liberación y los sectores cercanos a ella en la Iglesia han tratado de crear alianzas con movimientos sociales, como por ejemplo el movimiento de las mujeres y el movimiento ecológico, estos movimientos no tienen un peso o espacio en la TL como tuvieron otros en los albores de la TL. Se podría inclusive afirmar que la crisis actual de la TL se debe en gran medida a su falta de habilidad para incorporar estos nuevos discursos. La TL se ha mantenido largamente inafectada por algunos recientes avances en la teoría social, como por ejemplo, la teoría de género y los discursos post coloniales, de los cuales por lo menos, el primero tiene una expresión explícita en la teología. Es importante tener en cuenta que estas teorías fueron desarrolladas dentro de una praxis política, la cual no colocó a la teoría ni a la praxis en mutua oposición rígida. Teólogos de la liberación prominentes como Enrique Dussel, Pablo Richard y Leonardo Boff, entre otros, comprenden la necesidad de incluir estas “subjetividades nuevas” en la TL, pero no son capaces de hacerlo debido a la crítica radical que estas nuevas formas de crítica social suponen para ciertas posiciones tradicionales mantenidas por los propios teólogos de la liberación.

De este modo, bien puede ser que la influencia de la TL haya sido primordial en la creación de nuevos movimientos sociales, tal

como Castañeda y Lehmann afirman, pero lo contrario sería más complicado. ¿Qué le ha pasado a la propia TL? ¿Ha hecho su trabajo creando nuevos espacios de discurso y nuevas alianzas?

Si los teólogos de la liberación no han sido afectados por los nuevos movimientos sociales y discursos producidos por ellos, también se puede decir que esto es cierto a un nivel más práctico. Claramente, las CEB están perdiendo territorio a favor de un tipo diferente de religiosidad a lo largo de todo el continente. ¿Por qué la gente, en su mayoría pobre, se vuelve hacia el Pentecostalismo? Algunos inclusive piensan que América Latina se está volviendo protestante.¹⁸ Algunos estudios empíricos recientes buscan las respuestas para este fenómeno más reciente en el campo religioso de América Latina. El antropólogo John Burdick pone atención en las cuestiones de género, edad y raza como explicaciones parciales de la pérdida de credibilidad de las CEB.¹⁹

Los más recientes estudios críticos comienzan con tres premisas. Primero que, sin duda existe una crisis en la Iglesia católica latinoamericana progresista. Segundo, hay una diversidad entre las CEB y su apoyo a la iglesia popular. Tercero, que está relacionada con la última, se debe aceptar que la TL siempre fue solamente una facción, inclusive entre las CEB. La TL nunca tuvo una influencia tan duradera y amplia en la Iglesia católica, tal como se ha afirmado con frecuencia. Según la mayoría de autores, sin embargo, esto no significa que la TL y la iglesia popular hayan sido una ilusión o hayan constituido una “moda”. Más bien, se puede entender su influencia real, también en el futuro cuando se la analice objetiva y críticamente. Esto tiene una importancia especial en este estudio, dado que una de

las afirmaciones de estos autores es que mucho de las fallas de la TL entre las CEB se debe al clericalismo y a la forma de conducta autoritaria de sus promotores, y esto tiene repercusiones especiales para las mujeres.²⁰

Puede que por ejemplo, no sea solamente el “discurso” sobre género el que está faltando en la TL a un nivel más sustancial, sino que las propias prácticas de la Iglesia católica –tanto el tipo popular como tradicional del catolicismo– puedan empujar a las mujeres a la búsqueda de soluciones a sus problemas en otros contextos. Según Burdick “El discurso católico progresista presenta los problemas domésticos como secundarios, comparados con las cuestiones ‘realmente importantes’ del mundo fuera del hogar”.²¹ En este mismo asunto, Stoll dice, citando la investigación de Elizabeth Brusco en Colombia, “... la religión de los cristianos re-nacidos ayuda a las mujeres latinoamericanas a resocializar a sus hombres apartándoles de sus modelos destructivos de machismo en una forma que podría ser mucho más efectiva que el feminismo secular”.²²

Todas las perspectivas sobre la TL mencionadas –la TL como corriente intelectual, la TL como movimiento social, o la TL como nueva forma de religión en relación con las políticas– ofrecen varias opciones para “explicar” lo que es la TL. Debido a que este trabajo es conscientemente teológico, daré una breve reseña del contexto político y eclesiástico de la TL y luego me concentraré en las cuestiones más sustanciales –aunque no exclusivamente teológicas–, siendo consciente de la insuficiencia de mi enfoque al ofrecer un panorama exhaustivo de un fenómeno tan diverso y multifacético como la TL.

1.2. Historia de la Teología de la Liberación

1.2.1. Historia de la Iglesia en América Latina

Para poder entender la historia de América Latina, especialmente la historia de la Iglesia, es indispensable comprender cómo en primer lugar América Latina vino a formar parte de la expansión europea y del cristianismo occidental. Las raíces, tanto de los conflictos contemporáneos en el continente como los diferentes movimientos y discursos de liberación incluyendo la TL, pueden remontarse a la conquista y al período colonial que siguió. América Latina constituye el área más grande —un continente entero, o por lo menos subcontinente— en el llamado Tercer Mundo, que ha sido colonizado y cristianizado de manera predominante.²³ Según Enrique Dussel, América Latina ocupa un lugar único en la historia del cristianismo y representa un nuevo tipo de cristianismo: colonial o dependiente. La periferización de América Latina, en general, es concomitante con su periferización dentro del cristianismo.²⁴

Inclusive la posibilidad de hablar de América Latina como una entidad, con todas sus riquezas y variaciones culturales se debe a la conquista. A pesar de que los españoles no “descubrieron” América, tal como la conocemos ahora, no existía antes de la colonización española. Las mejores bases para hablar de *una* América Latina probablemente son económicas: el continente fue forzado a formar parte de la economía global en el Siglo XVI. Las estructuras políticas y económicas fueron establecidas por y para el sistema que servía principalmente a los extranjeros, y no a los habitantes locales. A esto se debe que la conquista de América haya sido considerada el evento más importante del nacimiento de la econo-

mía global moderna, o el primer evento de la era moderna en general.²⁵

La centralización administrativa se realizó a través del Consejo de Indias en Sevilla, España, donde se trataban todas las cuestiones de las colonias españolas.²⁶ Había una posibilidad muy limitada de comunicación directa o comercio entre las colonias; todo se realizaba a través de España. Al nivel local, la centralización se hacía efectiva a través del virrey y de las audiencias, de los sistemas de encomienda y mita que hicieron posible el uso de la fuerza de trabajo indígena sin prácticamente ningún límite.²⁷

Desde el principio de la conquista la Iglesia actuó como el “Segundo Estado”, en su calidad de protectora moral y legitimadora del Estado, y como uno de los agentes principales del poder civil durante más de tres siglos. No fue antes de los años 60 cuando realmente se produjo un cambio radical en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, fue precedido por un rompimiento de la alianza entre éstos durante la independencia de los países latinoamericanos y por el debilitamiento respectivo de la Iglesia. De esta forma, la autonomía (aunque limitada) de la Iglesia es, históricamente, un fenómeno bastante reciente en América Latina.²⁸

La mentalidad misionera de los monarcas católicos españoles y del Papa fue el elemento indistinguible y principal de la conquista. Esta mentalidad funcionaba no solamente como el motivo central de la conquista, sino también como su legitimación. En el “mesianismo español”, el Estado español, la monarquía católica, se convirtieron en vehículo escogido por Dios para la expansión del cristianismo y la evangelización de otras culturas.²⁹ Los líderes de la Iglesia otorgaron voluntariamente todo el poder a las coronas es-

pañola y portuguesa en los asuntos del continente americano, tanto en las cuestiones religiosas como en las seculares. Esta fusión total del poder secular y religioso es conocido como el Real Patronato de las Indias. Según Mecham, “Nunca antes un soberano, con el consentimiento del Papa, controló tanto a la Iglesia católica como lo hicieron los Reyes españoles en sus posesiones americanas”.³⁰

Tres bulas papales “dieron” en propiedad a la Corona española las regiones “descubiertas”. La Iglesia también concedió al Estado el derecho y la responsabilidad de la expansión del cristianismo en América, lo que significaba que en todos los asuntos posibles la Corona estaba por encima de la Iglesia. Las bulas más importantes son *Inter Caetera* (del Papa Alejandro VI, 1493), que concedía a los Reyes Católicos el dominio de las Indias y el privilegio exclusivo de la cristianización de los nativos; y la bula *Universalis Ecclesiae* (del Papa Julio II, 1508), que a lo largo del Siglo XVI fue interpretada como la evidencia documental principal del derecho legal de los soberanos españoles para ejercer jurisdicción sobre la Iglesia católica en América.³¹

El debate moderna sobre cuál fue el motivo más importante de la conquista —económico, militar o religioso— no toma en cuenta la forma en que éstos se mezclaban en la mentalidad del Siglo XV. La cruz y la espada fueron las dos armas de la conquista, tanto en forma teórica como práctica. El convertir a los americanos nativos al cristianismo constituyó la justificación jurídica de la conquista.³²

De esta forma, la Iglesia en América dependía totalmente, inclusive económicamente, del Estado español. Los líderes de la Iglesia no podían ni siquiera comunicarse directamente con Roma sino que tenían que pasar a través del Consejo de Indias.³³ La conservación del poder español en América dependió larga-

mente de la vitalidad del catolicismo, que explica la constante preocupación de los Reyes españoles por proteger el patronato.³⁴

No siempre se recuerda que desde los primeros días de la conquista existieron diferentes opiniones sobre la legitimidad y naturaleza de la misma, y especialmente sobre la naturaleza de los habitantes indígenas de América. Este debate, teológico y filosófico principalmente, duró a todo lo largo del Siglo XVI.

Fueron los frailes dominicos quienes comenzaron a cuestionar el uso de la fuerza y la violencia por parte de los españoles. Nunca cuestionaron la conquista como tal, ni hablar de la evangelización, pero sí cuestionaron los medios para realizarla. En efecto, sus reclamaciones tuvieron algún efecto, aunque mínimo, como por ejemplo las llamadas Leyes de Burgos (1512-14) y las llamadas Leyes Nuevas en 1542. El más famoso de estos hombres religiosos fue Bartolomé de las Casas (1484-1566), a quién más tarde se le llamaría “el apóstol de los indios”.³⁵

Los dos lados de la lucha por la independencia (1808-1825) buscaron el apoyo ideológico y económico de la Iglesia católica. Desde el comienzo la jerarquía de la Iglesia apoyó en su mayor parte a la causa monárquica y se identificó con los intereses de España. El bajo clero fue predominantemente criollo y a pesar de que estuvo dividido, tenía mayores inclinaciones para apoyar la independencia.³⁶

Entre los sacerdotes más notables, que tuvieron un papel sobresaliente en la lucha por la independencia, y que más tarde se convirtieron en héroes nacionales, figuran Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos en Nueva España (México).³⁷ A lo largo de la mayor parte del período de las revoluciones y guerras por la independencia, el Papado mantuvo su alianza tradicional con la Corona española y su oposición a la revolución liberal.³⁸

Tras las batallas de la independencia, la Iglesia católica en América terminó seriamente debilitada: su posición intelectual menospreciada, sus raíces coloniales dependientes de España expuestas, e internamente dividida.³⁹ Los nuevos estados independientes seculares y liberales, confiscaron las propiedades de la Iglesia, secularizaron la educación, restringieron el trabajo misionero y separaron a la Iglesia del Estado. La Iglesia perdió mucho de su poder inicial legal, político y económico. Los liberales anticlericales latinoamericanos consideraron a la Iglesia como a un enemigo: el catolicismo antiliberal y colonial fue el mayor obstáculo para la creación de los estados democráticos modernos, lo que condujo a las hostilidades en México. En esta situación caótica, la Iglesia se volvió hacia los partidos conservadores en busca de apoyo, y así el catolicismo se convirtió en la ideología más importante de los conservadores latinoamericanos.⁴⁰

En el último cuarto del Siglo XIX, la Iglesia se ajustó gradualmente al estado secular y comenzó un proceso de desarrollo independiente. La tendencia conservadora que culminó con el *Syllabus of Errors* en 1864 (condenando el liberalismo, el secularismo y la libertad de pensamiento y religión) y en el Primer Concilio Vaticano en 1869-70 (reforzando la autoridad papal), sin embargo, tuvo que dar paso a ideas más reformadoras al final del siglo. Esta es la época en que nació el catolicismo social.⁴¹ La encíclica papal *Rerum Novarum* de 1891 del Papa Leo XIII fue una nueva afirmación del pensamiento social católico que daba paso al activismo laico, a la preocupación por la justicia social y a los partidos políticos inspirados por el catolicismo.⁴² El movimiento laico de Acción Católica se formó al término de la Primera Guerra Mundial en Europa e iría a tener gran influencia en la formación inicial de la TL.⁴³

La alianza del altar y el trono, de la Iglesia y del Estado, se perdió para siempre gracias, más a los liberales que a los mismos católicos; pero en cualquier caso dejaba a la Iglesia libre para un desarrollo futuro. Una Iglesia colonial y dependiente había comenzado a ser independiente, y este proceso en parte también posibilitó a la misma para que hablara más claramente de los pobres y oprimidos.⁴⁴ De esta manera, los esfuerzos de los teólogos de la liberación en la segunda mitad del Siglo XX para crear una teología indígena latinoamericana verdadera, tuvieron sus primeras raíces en estos cambios dramáticos en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que ocurrieron medio siglo antes.

Por el año 1900, había surgido una nueva estructura de dependencia, o colonialismo, llamada neo colonialismo, con Gran Bretaña y más tarde con los Estados Unidos, reemplazando a España y Portugal como los poderes dominantes en el área. Es por esto que puede llamarse “neo colonial”.⁴⁵ El orden neo colonial evolucionó dentro del marco del sistema tradicional de tenencia de la tierra y de relaciones laborales que, en efecto, condujo a una expansión del sistema de ‘hacienda’ a una escala mucho más grande que durante el período colonial.⁴⁶ Las preguntas sin respuesta sobre los desequilibrios de la tenencia de la tierra y de la reforma agraria, han constituido los puntos clave en los conflictos sociales y políticos hasta nuestros días. La demanda de tierras por parte de la inmensa población rural empobrecida, ha sido la razón principal de las revoluciones mexicana y nicaragüense, así como también de las guerras centroamericanas de los años 80.

Las primeras décadas del Siglo XX fueron de consolidación de la hegemonía norteamericana en la región: hubo varias intervenciones militares, la construcción del Canal de

Panamá y su posesión por parte de los Estados Unidos, y la expansión de las corporaciones norteamericanas hacia diferentes partes del continente. La primera de las tres revoluciones latinoamericanas de este siglo empezó en México en 1910. La nueva constitución mexicana de 1917 tuvo consecuencias devastadoras para la Iglesia católica.⁴⁷

En los años 30 y 40 hubo una fuerte ola de populismo⁴⁸ en América Latina. Las raíces de este populismo fueron nacionales, basadas en los reclamos por reformas sociales y mayor participación política. En el fondo, había una creencia profunda en el “desarrollo” y la posibilidad de una economía capitalista nacional. El aumento del capital y el avance de la tecnología al estilo de la Europa de la post guerra, podrían traer prosperidad y “desarrollo” a los países pobres también. En América Latina el capital extranjero siempre ha ido de la mano de los terratenientes locales de clase alta (oligarquía). Por eso, en muchos países, un incremento del producto nacional bruto ha ido acompañado de un descenso en los estándares de vida de la gente. No se hizo prácticamente nada para promover reformas agrarias.⁴⁹

El fracaso en la modernización de las estructuras agrarias arcaicas y en el mejoramiento de la distribución de los ingresos, también retrasó la industrialización. La nueva oligarquía industrial y financiera tenía miedo a un cambio social. En los años 1950 algunos de los países latinoamericanos dominantes se movieron hacia la derecha.⁵⁰ La crisis del populismo y la pérdida de creencia en el desarrollo junto con la situación política de la Guerra Fría, preparó el camino para las dictaduras militares, respaldadas por los Estados Unidos, y legitimizadas por la ideología de la seguridad nacional. Sus características principales fueron un fuerte poder militar, con frecuencia dirigido contra la oposición nacional, la coopera-

ción con las corporaciones multinacionales, el anti comunismo, y el apoyo militar y económico de los Estados Unidos. Esto fue especialmente evidente después de la revolución cubana.⁵¹

Las violaciones de los derechos humanos, el incremento de la pobreza y la represión llevaron al surgimiento de las insurrecciones campesinas y más tarde a los movimientos guerrilleros a lo largo de todo el continente.⁵² La única solución que quedaba era un cambio estructural radical. Luego del ‘desarrollismo’ y del estructuralismo de CEPAL,⁵³ la teoría de la dependencia se convirtió en el principal análisis intelectual de la situación latinoamericana. Según la teoría de la dependencia, los países del Tercer Mundo no son realmente independientes ni económica ni políticamente, a pesar de la independencia política formal. La razón principal de la pobreza de la periferia –el Tercer Mundo– es su dependencia del centro, de los países industrializados. El desarrollo económico de los países del centro y el “subdesarrollo” de los países de la periferia son en realidad dos caras de la misma moneda. No es posible deshacerse de la dependencia a través del “desarrollo” sino más bien a través de cambios radicales en el sistema económico internacional.⁵⁴ La teoría de la dependencia ha tenido una fuerte influencia en la mayoría de los teólogos de la liberación en su análisis de la opresión de su gente. Según Hugo Assmann, “... el punto de partida de una ‘teología de la liberación’ es la situación histórica de dependencia y dominación, en la que se encuentran los pueblos del ‘Tercer Mundo’”.⁵⁵ Se podría inclusive afirmar que la teoría de la dependencia es la teoría política particular más importante en la formación de la TL.

Muchos cristianos, incluso algunos sacerdotes, se unieron a los movimientos insurgentes guerrilleros en sus países. En este proce-

so, algunos perdieron su fe y abandonaron la Iglesia, siendo incapaces de combinar sus compromisos religiosos con los políticos, no en la manera reformatoria de los partidos demócrata cristianos, sino al servicio del proceso revolucionario. Para algunos, este tipo de actividad política e inclusive militar, parecía ser una demanda ética principal de la fe cristiana. El más famoso de los llamados sacerdotes guerrilleros fue el colombiano Camilo Torres que murió en combate en 1966. Sin duda, los dolores de parto de la TL, se pueden parcialmente remontar al conflicto interno de esta gente.

La mayoría de los teólogos de la liberación afirman que la TL nació de las experiencias concretas de los cristianos latinoamericanos, cuya mayoría eran tanto pobres como cristianos. “La teología que se llamó de la liberación nació de una pastoral, es decir, no nació de una teoría ni se hizo en un laboratorio: nació de una necesidad concreta, la de dar respaldo teológico, cristiano, a los cristianos que se comprometían”.⁵⁶ La TL no fue considerada como una legitimación religiosa directa de ciertas prácticas políticas, aunque hubiesen sido consideradas justas.

Ciertamente se puede considerar que la TL formó parte de un movimiento de liberación más amplio en América Latina, lo que no se refiere solamente a los movimientos insurgentes armados. En la mayoría de los casos la lucha armada era vista como el último recurso. “El hecho original y constitutivo de la Iglesia popular es la participación consciente de los cristianos en el movimiento popular obrero-campesino”.⁵⁷ Estudios recientes ponen énfasis en el hecho de que, vistos desde la perspectiva de los años 90, la TL y la Iglesia popular nunca tuvieron una influencia tan grande —ni cualitativa ni cuantitativa— como fuentes cercanas a ellas han querido afirmar.⁵⁸

Según Lehmann, existen varios elementos en el momento ideológico decisivo de finales de los años 60 que ayudaron a que “la Iglesia volviera a tener su papel protagonista”: la renovación del marxismo, el surgimiento de las teorías de la dependencia, su ataque a las políticas reformistas y económicas desarrollistas, y el ataque a los portadores convencionales del pensamiento social y político católico de una izquierda cristiana disidente. El Concilio Vaticano II y sus efectos en la Iglesia latinoamericana complementaron el escenario.⁵⁹

La exitosa revolución cubana en 1959 se convirtió en la gran inspiración para los movimientos insurgentes y otros movimientos revolucionarios en el resto del continente. Estos ya no creyeron en el proyecto populista y desarrollista de la post guerra. La revolución cubana marcó un hito en la historia moderna de América Latina.⁶⁰ Al mismo tiempo, la principal motivación de la política exterior de los Estados Unidos en la región fue el prevenir “otra Cuba”, especialmente en América Central y el Caribe.⁶¹ En países como Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Colombia y Perú, esto significó una guerra abierta entre el gobierno y los grupos insurgentes y también el incremento de la represión interna hacia los grupos de oposición, como por ejemplo los partidos políticos reformistas liberales e izquierdistas, organizaciones de derechos humanos, iglesias y sindicatos.

La década de los años 70 fue una década de violencia y dictaduras militares en América Latina. Desde 1964 (el golpe militar en Brasil) hasta mediados de 1978, quedaron solamente seis democracias formales en el continente. La sucesión de golpes militares condujo a las violaciones más violentas de los derechos humanos, con la consecuencia de que miles de personas “desaparecieron” y fueron asesina-

das, muchas abandonaron sus países en calidad de refugiados políticos, y cualquier oposición organizada, incluso en forma de partidos social cristianos moderados, se encontró con medidas de violencia aún más fuertes por parte del gobierno y del ejército. Los encarcelamientos, torturas, desapariciones, asesinatos y exilio, llegaron a ser realidad, inclusive para muchos sacerdotes, monjas y obispos.⁶²

Este tipo de violencia extrema alimentó la tendencia de las iglesias a oponerse a los gobiernos represivos y a tomar posiciones en defensa de los derechos humanos. Los gobiernos militares empezaron cada vez más a definir como subversivas las actividades de las iglesias o de algunos de sus sectores. Al mismo tiempo, la gente consideraba a la Iglesia como la única organización a la cual podían acudir para obtener apoyo y asistencia.⁶³

Algunos obispos destacados, como por ejemplo Dom Evaristo Arns y Dom Helder Câmara de Brasil y Oscar Romero de El Salvador, fueron reconocidos internacionalmente por su defensa de los derechos humanos. Sin embargo, también se observa lo opuesto: en otros países los líderes de la Iglesia, o se mantenían fuera del conflicto o inclusive apoyaban abiertamente a las juntas militares. Este conflicto interno de la Iglesia se vivió a lo largo de toda la institución, desde la cúpula hasta los niveles de base.⁶⁴

En 1979 la revolución sandinista en Nicaragua marcó un nuevo hito. Comparada con la revolución cubana, los sandinistas representaron ideológicamente un nuevo tipo de pensamiento revolucionario.⁶⁵ El triunfo de la insurrección popular contra uno de los más temidos dictadores de América Latina moderna fue respaldado por casi todos los sectores de la sociedad. Esto dio lugar a una nueva esperanza para las posibilidades de un cambio radical en otras partes del continente. La revolución

sandinista también marcó el comienzo de un proceso de democratización en América Central.⁶⁶

En la década de los años 80 se vio un proceso gradual de democratización en prácticamente todos los países latinoamericanos. En América Central las organizaciones guerrilleras ya participaban en las elecciones democráticas en calidad de partidos políticos. Los cambios en las relaciones internacionales y el final de la Guerra Fría también tuvieron su efecto en América Latina. Políticamente, Estados Unidos perdió su argumento sobre la política de seguridad con respecto a América Latina, especialmente América Central y el Caribe, en su calidad de “satélite Soviético”. Debido a que internacionalmente ya no había razones legítimas para apoyar las tendencias antidemocráticas en América Latina, en los años 90 el Gobierno estadounidense optó por apoyar los procesos locales de paz.⁶⁷ Se reconoció el papel destacado que la Iglesia tuvo en el establecimiento de la democracia en varios países, especialmente en cuestiones de derechos humanos y por su rechazo a los gobiernos militares represivos. Muchas veces la Iglesia protegió, bajo los auspicios de sus propias estructuras, a las organizaciones democráticas de base.⁶⁸

En materia económica, no ha habido mayor cambio para la vasta mayoría de los latinoamericanos. En los años 90, la fuerte tendencia hacia los programas de ajuste estructural y la integración económica han significado un proceso de mayor agudización de la pobreza para los más pobres.⁶⁹

1.2.2. El nacimiento de la teología de la liberación

El historiador y teólogo-filósofo argentino Enrique Dussel presenta la historia de la teología latinoamericana en seis etapas. Pri-

mero, durante la conquista y cristianización de América por un lado, estaba la teología católica dominante y por otro la teología profética que se oponía a la primera –por ejemplo, Bartolomé de las Casas (1492-1577). Segundo, hubo la cristiandad colonial (1533-1808); y, tercero, la teología práctico-política (1808-31). La cuarta fase fue la teología conservadora neocolonialista (1831-1931), la quinta, la teología de la “Neo Cristiandad” (1930-62) y, finalmente, la fase de la teología de la liberación (1962-).⁷⁰

Dussel se propone “reescribir” la historia de la Iglesia para periodizarla siguiendo modelos diferentes a la perspectiva europea dominante, sobre la historia de otros pueblos. El problema con el caso específico de América Latina es que es prácticamente imposible “separar” los intereses de España de los de “los latinoamericanos”. Algunos historiadores, que están también “reescribiendo” la historia de América Latina son mucho más críticos que Dussel sobre personalidades como Las Casas.⁷¹ Los primeros españoles que criticaron a sus compatriotas lo hicieron sobre *algunos* aspectos de la conquista, pero nunca cuestionaron la empresa como tal. La evangelización de los nativos debía llevarse a cabo sin violencia, pero debería haberse llevado a cabo de todas formas.

Igualmente, sería problemático dar a la TL tal categoría hegemónica post años 60, hasta nombrar un período completo según ella, ya que la TL y sus dimensiones prácticas (las CEB, la llamada Iglesia popular) nunca fueron una tendencia mayoritaria dentro de la Iglesia. Sin duda, la TL representa una nueva fase en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre teología y sociedad, y en la reorientación de las iglesias cristianas en el mundo moderno. Sin embargo, siempre se ha mantenido como la

voz minoritaria en la Iglesia y en la teología, al igual que en las sociedades latinoamericanas.

Al hablar sobre la participación social y política de los cristianos en los años 60, también se debe tomar en cuenta los cambios dentro de la Iglesia católica y los avances en la teología moderna, tanto católica como protestante. La teología europea moderna, especialmente la teología política de Johann Baptist Metz (católico) y la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann (protestante), al igual que la teología de la revolución, ha tenido su influencia intelectual en la TL. La última se desarrolló tanto en Europa (Trutz Rendtorff y Heinz Eduard Tödt) como en América del Norte (Richard Shaull).⁷² No pasó mucho tiempo antes de que los teólogos de la liberación empezaran una gran disputa con sus colegas europeos.⁷³

El Concilio Vaticano II (1962-65) constituyó la culminación de un proceso de “modernización” dentro de la Iglesia católica y de una “teología del desarrollo”. El Concilio iría a tener su efecto más fuerte en América Latina,⁷⁴ pero “los grandes acontecimientos eclesiales y teológicos de la Iglesia universal durante 1962-68 fueron acogidos e interpretados en América Latina desde de una práctica social y política diferente de aquella de las Iglesias centroeuropeas”.⁷⁵ El nuevo papel activo de la Iglesia en la sociedad y el empoderamiento de los laicos provocaron una respuesta fuerte por parte de la Iglesia latinoamericana. En el Vaticano II, se insistió en que la Iglesia defendiera los derechos humanos, que las líneas de autoridad dentro de la Iglesia deberían revisarse para otorgar mayor responsabilidad a los laicos, y que la Iglesia promoviera activamente la justicia social como parte integral de su misión.⁷⁶ Se apresuró a todos los católicos a escrutar “los signos de los tiempos”.⁷⁷

El documento del Concilio Vaticano más importante para los latinoamericanos ha sido la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, en el que tanto la pobreza de la Iglesia como su opción por los pobres se aborda “únicamente a través de un rodeo cristológico”.⁷⁸ También, las encíclicas papales del Papa Juan XXIII (*Pacem in Terris*, 1963) y del Papa Pablo VI (*Populorum Progressio*, 1967) fueron interpretadas como momentos nuevos en la enseñanza social católica.⁷⁹

La respuesta más inmediata tanto al Concilio como a la participación de los cristianos en los movimientos revolucionarios en América Latina provinieron de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín, Colombia en 1968. A pesar de que no sería totalmente correcto el considerar a esta conferencia como el punto de partida de la TL – como se hace con frecuencia – nadie podría dudar del gran impacto que la Conferencia ha tenido en la Iglesia latinoamericana hasta nuestros días.⁸⁰ Probablemente, es mejor entenderla como el punto culminante y la interpretación latinoamericana de un proceso en la Iglesia católica a nivel mundial que comenzó en el Vaticano II.⁸¹ Por primera vez en la historia de América Latina, en la Conferencia de Medellín, la Iglesia católica como institución analizó críticamente la realidad socioeconómica y política del continente.⁸² Los documentos de Medellín, y hasta cierto punto los de la conferencia del CELAM en Puebla (1979), son los únicos documentos oficiales de la Iglesia según las líneas teológicas de la liberación que la Iglesia católica latinoamericana ha producido y aceptado *como institución continental*.

Los obispos declararon que la situación de injusticia era una situación de *violencia institucionalizada*.⁸³ La propia Iglesia ha sido cómplice de esta situación. La liberación del

pecado de la pobreza implica que la misma Iglesia debe convertirse en una Iglesia de los pobres.⁸⁴ En Medellín este compromiso fue llamado *opción preferencial por los pobres*. Pastoralmente, la obligación principal de la Iglesia debe ser con los pobres y oprimidos.⁸⁵ Teóricamente esto significa una apertura hacia las ciencias sociales y su análisis de las estructuras que originan la pobreza, en aquel tiempo especialmente la “situación de dependencia”. Teológicamente, significa el retorno a la Biblia, su tradición profética y sobre todo las enseñanzas y la práctica de Jesús.⁸⁶

Según los obispos, la paz está por encima de toda justicia, y es algo que se debe lograr permanentemente. En América Latina prevalece una situación de “violencia institucionalizada” ya que las estructuras de la sociedad están violando los derechos humanos fundamentales. Esta situación requiere una transformación que también es una responsabilidad cristiana.⁸⁷ Según Gustavo Gutiérrez, “La denuncia de las injusticias sociales es ciertamente la línea de fuerza más constante en los textos de la Iglesia latinoamericana. [...] La denuncia de la injusticia implica que se rechace la utilización del cristianismo para legitimar el orden establecido; implica también, de hecho, que la Iglesia entra en conflicto con quienes detentan el poder”.⁸⁸ Los obispos también denuncian el imperialismo y las desigualdades excesivas entre los ricos y los pobres.⁸⁹

Si se entiende la pobreza como una injusticia estructural, uno también debe aceptar las consecuencias lógicas: la pobreza no va a desaparecer con la caridad, sino a través de cambios estructurales, es decir políticos y económicos.⁹⁰ En el documento final de la Conferencia, especialmente en la sección sobre la pobreza, existe una influencia obvia por parte de teólogos de la liberación como Gustavo Gutiérrez.⁹¹

Obviamente, Medellín es un hito en la historia de la Iglesia latinoamericana. “De una Iglesia dependiente de Europa en la reflexión teológica y su pastoral, se pasa a una Iglesia con temas y elaboraciones teológicas y pastorales propias, aunque sea en forma inicial”.⁹²

A pesar del tremendo peso histórico del catolicismo en América Latina, la TL desde sus orígenes ha tenido presencia e influencia protestantes. Algunos de los primeros teólogos de la liberación fueron protestantes, como por ejemplo Rubem Alves (su tesis doctoral *A Theology of Human Hope*, del Seminario Teológico de Princeton fue publicada en 1969, dos años antes de la ‘Teología de la Liberación’ de Gutiérrez), Julio de Santa Ana, y José Miguez Bonino. Institucionalmente, hubo cambios en las iglesias históricas protestantes⁹³ similares a los que hubo en la Iglesia católica. Han tenido especial importancia El Congreso Latinoamericano de Evangelización de 1969 en Bogotá, considerado algo así como “La Medellín protestante”, y la Conferencia Evangélica Latinoamericana también de 1969 en Buenos Aires.⁹⁴

Algunos grupos ecuménicos de origen protestante fueron importantes en el desarrollo del protestantismo moderno, también en las líneas de la teología latinoamericana de la liberación, siendo un ejemplo Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). El Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI, que es la entidad ecuménica coordinadora de las iglesias protestantes en el continente, fue fundada en 1982 y desde entonces uno de sus deberes ha sido la promoción de la justicia.⁹⁵

Internacionalmente, la influencia del Consejo Mundial de las Iglesias (CMI) ha sido muy importante, y en su asamblea general de Uppsala en 1968, en el mismo año de la conferencia de Medellín, la teología de la revolución jugó un papel primordial.⁹⁶ Otra reunión importante del CMI a este respecto fue la “Con-

ferencia Mundial sobre Iglesia y Sociedad: Respuesta Cristiana a las Revoluciones Técnicas y Sociales de nuestro tiempo” (Ginebra 1966).⁹⁷ El CMI también ha apoyado económicamente durante décadas tanto a instituciones como a individuos cercanos a la TL (formación teológica con la ayuda de becas del CMI).

La primera gran reunión de los teólogos de la liberación se llevó a cabo en 1972, el mismo año en que en Chile se creó el grupo ‘Cristianos por el socialismo’.⁹⁸ Un poco antes Gustavo Gutiérrez había publicado su ‘Teología de la Liberación’ que se convirtió en el texto fundamental de la TL. El concepto “teología de la liberación” fue expresado por primera vez en Chimbote, Perú en 1968 por el mismo Gutiérrez. Los años 70 fueron tiempos de dictaduras militares, crecientes violaciones de los derechos humanos, de “desapariciones” y de la martirización de muchos cristianos comprometidos. Pero también fue la época en que la “Iglesia popular” o “Iglesia de los pobres” llegó a estar más organizada y la TL se convirtió en un movimiento teológico fuerte y bien formulado. Si la TL se creó y se formuló entre 1968 y 1972, el período entre 1973 a 1979 fue la época de su sedimentación y consolidación definitivas.⁹⁹

Tras la conferencia de Medellín, una parte influyente de la Iglesia católica se distanció de la TL y del compromiso de la Iglesia con los pobres.¹⁰⁰ La división interna de la Iglesia católica se hizo más evidente; en algunos países, las comunidades eclesiales de base y los obispos trabajaban juntos; en otros, la jerarquía católica condenaba fuertemente tanto a las CEB como a la TL y les consideraba marxistas, incompatibles con la fe cristiana y la tradición de la Iglesia.¹⁰¹ En 1972, el colombiano Alfonso López Trujillo fue elegido secretario general del CELAM, representando a la oposición teológica contra la TL.¹⁰² Bajo su li-

derazgo, el CELAM jugó un papel primordial en el desarrollo de las nuevas líneas que empezaba a tomar la Iglesia católica, convirtiéndose en la fuerza de apoyo para la “nueva restauración”.¹⁰³ El CELAM se convirtió en la base principal de oposición contra la TL.¹⁰⁴

El creciente conflicto entre “tradicionalistas” y “progresistas” con respecto al papel de la Iglesia, preparó el camino para la Tercera Conferencia del CELAM en Puebla, México en 1979¹⁰⁵ que se caracterizó por un conflicto entre estos dos grupos.¹⁰⁶ El nuevo papa Juan Pablo II inauguró la Conferencia. Según algunos, el documento final de la Conferencia de Puebla es un compromiso,¹⁰⁷ mientras que para otros claramente continúa en la línea de Medellín.¹⁰⁸ La opción preferencial por los pobres continuaba siendo la opción de la Iglesia latinoamericana. Al nivel de medios, sin embargo, la Iglesia optó más por las reformas que por los cambios estructurales, lo que constituye el lineamiento básico de la doctrina social de la Iglesia católica.

La unidad de la Iglesia surgió como un problema y más tarde se convirtió en la cuestión más importante para el Vaticano en América Latina. La Iglesia de los pobres, es decir, las CEB, es considerada como Iglesia paralela, una amenaza para la unidad, basada en la jerarquía tradicional de la Iglesia (el Papa y los obispos como símbolos y preservadores de la unidad) y en la obediencia a esta jerarquía. Esta división y conflicto dentro de la Iglesia católica latinoamericana, desde entonces, ha sido muy evidente (por ejemplo en países como Nicaragua en los años 80 en que la jerarquía católica se oponía directamente a la revolución sandinista, mientras que las CEB fueron los cimientos más fuertes de la propia revolución; o en Brasil donde la política del Vaticano de nominación de obispos tenía el objetivo de deshacerse de los obispos que apoyaran a la TL y a

las CEB). Sin embargo, el brasileño Leonardo Boff afirma que “Si Medellín fue el bautizo de nuestra Iglesia, consagrada a los pobres, a su organización en comunidades eclesiales de base y a su liberación, creo que Puebla ha sido la confirmación”.¹⁰⁹

El año de 1979 marcó el comienzo de un nuevo período, tanto político como religioso. Por un lado, se vio el triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua en la cual las comunidades de base cristianas tuvieron un papel muy importante. Por otro lado, en los años 80, América Latina parecía estar siendo invadida por una ola de democratización.¹¹⁰ En la Iglesia católica se eligió al nuevo Papa y su influencia en América Latina ha tenido una inmensa importancia. Cuando se trata de la TL, el período después de 1979 fue marcado tanto por una maduración teológica como por una creciente cooperación con otras teologías de la liberación del Tercer Mundo, especialmente en el foro de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo fundada en 1976. Esta globalización del movimiento de la teología de la liberación entre otras cosas, ha supuesto nuevos retos para la TL latinoamericana, especialmente los provenientes de la crítica de algunas teólogas feministas y teólogos de la teología negra.

En agosto de 1984, la Congregación Vaticana para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal alemán Joseph Ratzinger, emitió un documento sobre “ciertos aspectos de la teología de la liberación” que muchos grupos e individuos interpretaron como una condena de hecho a la TL.¹¹¹ Un año más tarde, el Vaticano silenció oficialmente a Leonardo Boff por casi un año, quien en ese tiempo todavía era hermano franciscano.¹¹² Las reacciones críticas hacia estas medidas en el mundo católico se equilibraron de alguna manera en otro documento del Vaticano (1986) en que el tema

de la liberación y la TL fueron considerados más positivamente.¹¹³ Finalmente, una carta de Juan Pablo II a los obispos brasileños en abril de 1986 fue vista como un gesto conciliatorio, dando lugar a mucho entusiasmo entre los teólogos de la liberación y las CEB. Esta carta afirma que “La teología de la liberación no es solamente oportuna, sino útil y necesaria”.¹¹⁴

En la práctica, el Papa actual ha fortalecido la tendencia conservadora en la Iglesia latinoamericana.¹¹⁵ Uno de sus métodos más poderosos ha sido el nombramiento de los obispos que, en países como Brasil, ha significado la remoción de casi todos los “obispos populares” que apoyaban a las CEB y a la TL. Ellos han sido reemplazados por obispos que tienden a enfatizar la estructura jerárquica de la Iglesia y desean evitar lo que ellos ven como la politización de la religión.¹¹⁶ Algunos académicos han notado, sin embargo, que la influencia del Vaticano no ha sido uniforme, por ejemplo en algunas ocasiones el Papa Juan Pablo II ha llamado la atención de la Iglesia hacia los problemas sociales y ha apoyado la “opción preferencial por los pobres”.¹¹⁷

La Cuarta Conferencia Episcopal Latinoamericana organizada por el CELAM tuvo lugar en Santo Domingo en octubre de 1992, durante el ambiente conflictivo del 500 aniversario del “descubrimiento” y evangelización de América. El documento final es una mezcla de elementos opuestos en el cual es difícil encontrar el tema principal. La profunda división dentro de la Iglesia fue evidente durante la propia Conferencia, y también se refleja en el documento final. En el documento no se menciona a la TL para nada, ni tampoco cita a conocidos teólogos de la liberación.¹¹⁸

Según algunos observadores, la división interna que ya había sido visible en Puebla ahora se hacía más patente con el conflicto

entre Roma y la Iglesia latinoamericana, el Norte y el Sur. Un intento del Vaticano para controlar la Conferencia originó protesta y confusión.¹¹⁹ El Vaticano ejerció este control, entre otras formas, seleccionando a los tres presidentes de la Asamblea, todos conocidos por sus tendencias conservadoras. Adicionalmente controló la comisión editora y también bloqueó el uso del texto Segundo Reporte (*Secunda Relatio*, el más “latinoamericano” de los borradores del documento final, que contenía las propuestas de las Conferencias Episcopales Nacionales de cambios al primer borrador) como base para el debate.¹²⁰

No obstante, el mismo documento de Santo Domingo, al igual que las últimas declaraciones del Papa, afirman la opción preferencial por los pobres y condena los impactos negativos de las políticas neoliberales en los sectores más pobres de la población.¹²¹

Por un lado, los grandes cambios en la teología y en la Iglesia en América Latina durante los últimos 30 años han sido producidos por las condiciones sociales, políticas, religiosas y económicas del continente. Por otro lado, estos cambios sin duda han tenido su influencia en los procesos recientes de pacificación y democratización en la región. Existen tres cuestiones primordiales, cualquiera sean las direcciones futuras que tome el campo religioso en América Latina, incluyendo los avances en la TL.

Primero, la Iglesia católica como institución ha perdido para siempre su estatus privilegiado pero también su estatus dependiente en relación con el estado. Su papel eventual en la formación de la sociedad civil y la democracia en América Latina, así como también internacionalmente, depende en gran medida de su desarrollo interno incluyendo un desarrollo teológico.

Segundo, el rápido cambio en el balance del poder religioso en América Latina es un hecho bien conocido aunque impredecible. ¿Qué tipo de efectos tendrá el surgimiento del protestantismo en la Iglesia católica, las CEB y la teología de la liberación? ¿Cómo reaccionarán ante estos cambios?

Tercero, las cuestiones fundamentales que dieron origen a la TL – la pobreza generalizada, las violaciones de los derechos humanos y la globalización de la economía de mercado con todas sus consecuencias para la ecología y los sectores más pobres de las sociedades latinoamericanas – no han desaparecido. Los científicos sociales, los teólogos de la liberación y los activistas de base están de acuerdo en que existe una urgente necesidad de respuestas nuevas y creativas.

1.3. El método de la teología de la liberación

Todos los teólogos de la liberación ponen énfasis en que la innovación de la TL descansa no tanto en su contenido como en su método. La TL es “una nueva manera de hacer teología”. ¿Qué es lo que los teólogos de la liberación quieren decir con esto? ¿Cuál era la forma “antigua”?

Uno de los argumentos de este trabajo es que *a pesar de que los teólogos de la liberación entienden de maneras diversas lo que es la praxis y la relación entre teoría y praxis, es posible hablar de un método teológico de la liberación que es suficientemente diferente de la tradición. Es el método que define a la TL como un paradigma teológico. El punto de partida de la praxis, elaborado en las teologías de la liberación representa un cambio fundamental en la historia de la teología.*¹²²

Presentaré primeramente las cuestiones metodológicas centrales de la TL tal como lo entienden los propios teólogos de la libera-

ción (Capítulo 1.3) para luego pasar a un debate más crítico sobre sus posibles limitaciones (Capítulo 1.4).

1.3.1. Teoría y praxis

La relación entre teoría y praxis en el método de la TL es primordial y existe diversidad entre los teólogos de la liberación con respecto a cómo ellos entienden esta relación. No existe un consenso explícito y ninguno de los diferentes enfoques pueden considerarse definitivo; pero todos los diversos puntos de vista tienen algo en común: su intento por emplear los recursos de la tradición cristiana para poder llegar a entender la realidad histórica actual de América Latina.¹²³ A pesar de la dificultad para presentar una definición generalizada de cómo se entiende a la praxis dentro de la TL, es posible caracterizar algunos de los elementos metodológicos generales constantes que los teólogos de la liberación emplean en su trabajo.

A pesar de mi énfasis en la metodología, y de ahí la importancia de la praxis para los teólogos de la liberación, mi objetivo no es detallar el complejo y extenso debate sobre la praxis. Es evidente que, ya que todos los teólogos de la liberación más influyentes vivieron varios años en Europa en el ambiente político intelectual de los años 60, el impacto de esas experiencias es evidente en sus trabajos. El énfasis que hace la TL en la praxis no es inteligible sin la influencia de la evolución de la filosofía y ciencias sociales modernas europeas.

Todo el debate post años 60 sobre la praxis es interpretado en la TL dentro del contexto de la situación socio-política y religiosa de América Latina y especialmente desde la perspectiva de las masas de los pobres marginalizados del continente. De esta forma, cualquiera que sea la herencia intelectual de los

teólogos de la liberación con respecto a su debate sobre la praxis, su perspectiva innovadora y específica es la de los pobres de América Latina. La TL afirma que *comienza* desde esta praxis y *regresa* a la misma al ser pragmática en su aplicación. Así, *la praxis es tanto el punto de partida como el objetivo de la TL*.¹²⁴

Los teólogos de la liberación utilizan el concepto de la praxis en el sentido marxista clásico y también lo especifican para connotar las condiciones históricas, políticas y económicas de América Latina, consideradas desde el punto de vista de los más afectados por las mismas. Otras teologías de la liberación funcionan de una manera similar empleando teorías no teológicas específicas en la teología. La teología negra utiliza diferentes teorías del racismo, el análisis teológico feminista, teorías sociales del sexismo, etc. Lo que las diferentes teologías de la liberación tienen en común es su convicción sobre la necesidad de alguna teoría de la sociedad para lograr un cambio social.¹²⁵

En Marx, la praxis se refiere a la “actividad libre, universal, creativa y autocreativa a través de la cual el hombre crea (hace, produce) y cambia (modela) su mundo histórico, humano y a sí mismo; una actividad específica del hombre. [...] En este sentido el hombre puede ser considerado como un ser de praxis; ‘praxis’ como concepto central del marxismo, y el marxismo como la ‘filosofía’ (o mejor dicho: ‘pensamiento’) de la ‘praxis’”.¹²⁶

Según Richard Kilminster, en Marx y en los trabajos de varios filósofos del marxismo occidental, la praxis es “(a) un tipo de actividad práctica creativa propia de los seres humanos por la cual construyen su mundo, una idea básica del modelo de la naturaleza humana de Marx; (b) una categoría epistemológica que describe la actividad práctica y constituyente de objetivos de los sujetos hu-

manos al enfrentarse a la naturaleza, que Marx llamó ‘actividad humana y práctica’; y (c) en calidad de ‘praxis revolucionaria’, el punto clave (putativo) de la transición social fundamental...”.¹²⁷ Estos tres usos de la praxis se puede encontrar en la TL como corriente de pensamiento, aunque no necesariamente en todos los teólogos.

Según Kilminster, el uso (b) ha contribuido a la creciente realización de la naturaleza social del proceso del conocimiento,¹²⁸ que nuevamente, ha tenido su influencia en los teólogos de la liberación.

Según Francis P. McHugh, una teoría cristiana de lo social puede ser considerada como una “praxis”, es decir que se hace hincapié en el voluntarismo y en el carácter intencionado de la conducta humana, lo que la convierte principalmente en una teoría de la acción. McHugh dice que la teología política y la teología de la liberación son dos formas recientes de una teoría cristiana de lo social que han sido desarrolladas en un intento por romper con los estilos recibidos de pensamiento político y económico, el primero como un correctivo crítico de la tendencia de la teología contemporánea a concentrarse en el individuo, y el último como un intento de recuperar el significado social del Evangelio para los países del Tercer Mundo que están empeñados en la lucha por la justicia. Tanto la teología política como la teología de la liberación se han apropiado de algunas formas de teoría social existentes (de Marx o Habermas por ejemplo), junto con la secularización que esto generalmente supone.¹²⁹

Según Craig L. Nesson, “La praxis en la teología de la liberación se refiere al método ejercido a través de un intercambio fluido entre pensamiento y acción, teoría y práctica. No es la aplicación de una teoría preconcebida sobre la práctica, sino un encuentro con la reali-

dad histórica que da lugar al pensamiento dentro del contexto de un compromiso”.¹³⁰

Para Stephen B. Bevans, “el modelo de la praxis” es uno de los cinco modelos de la teología contextual tal como se la emplea en la teología moderna hoy en día. Estos modelos señalan varios enfoques que están siendo utilizados para construir una teología contextual, pero no existe un modelo que sea inagotable o aplicable a todas las situaciones.¹³¹ Bevans advierte que no se debe confundir el término *praxis* con las palabras *práctica* o *acción*. Praxis es un término técnico con raíces en el marxismo, en la Escuela de Francfort y en la filosofía educativa de Paulo Freire.¹³² Según Bevans, en el modelo de la praxis “la teología se realiza no simplemente proporcionando las expresiones relevantes de la fe cristiana, sino también a través del compromiso con la acción cristiana. Pero mucho más que esto, se entiende por teología al producto del diálogo continuo entre estos dos aspectos de la vida cristiana”.¹³³ La praxis es acción con reflexión.¹³⁴

A pesar de que la mayoría de lo escrito sobre el modelo de la praxis ha sido realizado por quienes han considerado a la liberación como la preocupación principal, el modelo tiene aplicaciones mayores y no necesariamente debe tocar temas sobre la liberación.¹³⁵ Su punto fuerte radica en su potencial para dar un espacio amplio a las expresiones culturales de fe, mientras que proporciona un nuevo entendimiento de las Sagradas Escrituras y del testimonio teológico más antiguo. Tiene sus raíces profundas en la tradición teológica, a pesar de que ha sido criticada por utilizar categorías marxistas.¹³⁶

Según Robert J. Schreiter, también el uso del término praxis que han hecho los teólogos de la liberación se remonta a Hegel y Marx. El uso moderno del término comenzó con Hegel, y él y Marx han sido quienes prin-

cialmente han dado forma al entendimiento de la praxis que aún prevalece en la teología contemporánea.¹³⁷ Schreiter dice: “En nuestros días, se entiende por praxis al conjunto de relaciones sociales que incluyen y determinan las estructuras de la consciencia social. Así, el pensamiento y la teoría se consideran como conjuntos de relaciones dentro de una red más grande de relaciones sociales. La teoría representa un momento dialéctico dentro de la práctica, al igual que la acción. La tarea de la teoría es clarificar la naturaleza exacta de esas relaciones sociales. Al realizar esto, la teoría puede señalar las relaciones falsas y opresivas dentro de la fábrica social. [...] Debido a que las relaciones opresivas se suceden en toda sociedad, y en muchas sociedades éstas caracterizan a una gran parte de la vida social, la praxis puede llegar a definirse como una praxis revolucionaria o transformadora que tiene el propósito de cambiar estos modelos”.¹³⁸

En la teología, el momento teórico incluye la reflexión sobre cómo Dios está activo en la historia humana aportando juicio y un momento transformador a la historia. La teología no puede ser una mera reflexión ni tampoco puede reducirse a la práctica. Según Schreiter, esta forma de entender la teología es lo que se llama teología de la liberación.¹³⁹ Según Schreiter la teología como praxis tiene tres tareas. Primero, la teología como praxis ayuda a desenredar la consciencia verdadera de la consciencia falsa. Técnicamente a esto se conoce como crítica ideológica, “ideología”, siendo aquí un término marxista utilizado para definir la consciencia falsa. Segundo, la teología como praxis debe preocuparse de la continua reflexión sobre la acción. Tercero, la teología como praxis debe preocuparse de la motivación para poder mantener una praxis transformadora.¹⁴⁰ La sociología de la teología nos clarifica la idea de cómo la teología como pra-

xis es una forma de responder al interrogante de cómo ser fiel, tanto a la experiencia contemporánea del Evangelio como a la tradición de la vida cristiana que hemos recibido.¹⁴¹

Según Walter Kasper, la mayoría de los teólogos de la liberación no tienen claro ni explícito el uso que hacen del concepto principal de praxis que, como sabemos, tiene una larga historia y varios significados.¹⁴² Sin embargo, no voy a “ubicar” el uso que de la praxis han hecho los teólogos de la liberación en la larga perspectiva histórica. En las referencias citadas anteriormente sobre el uso específico del concepto en la TL, deberían clarificar el hecho de que existe una influencia evidente del entendimiento marxista de la praxis en la misma, filtrado especialmente a través de corrientes teológicas del Primer Mundo como la teología de la esperanza, la teología de la revolución y la teología política.¹⁴³ En el análisis económico esta influencia es más evidente en el uso de la teoría de la dependencia en los comienzos de la TL.¹⁴⁴

También, el entendimiento de la naturaleza contextual del conocimiento así como del círculo hermenéutico entre revelación y situación como constitutivo de la praxis religiosa, son algunos de los temas más debatidos en la teología moderna europea, especialmente en la teología protestante alemana (Tillich, por ejemplo). De esta forma, el énfasis en la contextualidad y la praxis como tal no es algo que los teólogos de la liberación hubieran tomado en cuenta por primera vez en la historia de la teología. En lugar de esto, le dan un significado específico en un contexto específico y hasta cierto punto, lo radicalizan como un método teológico. Ellos dan más importancia a la comunidad que al individuo, a la sociedad en su totalidad que al papel de la Iglesia en la sociedad. Además, en su análisis de la sociedad, los teólogos de la liberación rechazan cual-

quier perspectiva que pretenda ser éticamente neutral. No existen perspectivas neutrales, ya que todas las perspectivas están ligadas a ciertos intereses. Los teólogos de la liberación hacen explícita su perspectiva: los pobres y sus intereses.

Según Rebecca S. Chopp, “La afirmación central del método teológico [en la TL] tiene dos puntos principales: la teología de la liberación debe encontrar la forma para revelar las distorsiones en la teología moderna, y la forma para transformar la teología a la luz de su nuevo entendimiento de la existencia humana y su nueva interpretación del cristianismo. *El método teológico en la teología de la liberación, por lo tanto, no es más que la doble demanda para pensar de una forma nueva sobre un sujeto nuevo*”.¹⁴⁵ Existe un método teológico diferente en la TL, pero tiene un estatus preliminar y se encuentra en sus primeras fases de formulación. Para Chopp, “La teología de la liberación es mucho más que cualquier variación nueva de fineza metodológica; más bien es un cambio de paradigma en el contexto, en el contenido, en la experiencia, y en la interpretación del cristianismo. [...] En efecto, en lugar de considerar al método teológico de la TL como una operación bien establecida y fácilmente imitable [...], es preferible ubicar los pasos iniciales del método de la TL dentro de otros intentos amplios de una variedad de disciplinas para una reflexión práctica. El estatus de “novedad” que se asigna al método de la TL, tiene mucho en común con el estatus de tendencias actuales de varias disciplinas que están procurando comprender sus propios cimientos en la praxis, y concentrando su atención sobre una razón práctica modelada por las prácticas sociales.”¹⁴⁶

A pesar de que Chopp no lo dice explícitamente, la ubicación de la TL entre otros enfoques similares en otras disciplinas, es

exactamente el punto de convergencia de la TL y la teoría feminista, incluyendo a la teología feminista. El antropocentrismo y la vuelta a la praxis son perspectivas metodológicas compartidas por todas las teologías de la liberación.

La afirmación central de Chopp –que la TL presenta un nuevo cambio de paradigma en la teología– radica en cuatro suposiciones. Primero, la TL plantea una pregunta bastante diferente de la de la teología moderna, la pregunta sobre el sufrimiento masivo. El sufrimiento humano en la historia es el foco de atención de la TL, y en esta pregunta sobre el sufrimiento y el hablar de Dios, se ha formado un nuevo cambio de paradigma. La TL arriesga una apuesta, por la cual solo estando con aquellos que sufren podremos ver la realidad de la existencia humana a través de sus ojos y en su sufrimiento experimentaremos a un Dios de gracia, esperanza y amor.¹⁴⁷

La segunda razón por la cual la TL es un nuevo cambio de paradigma en la teología es su orientación hacia la transformación en lugar de hacia la mera comprensión: reconciliación de la existencia humana y la realidad.¹⁴⁸ La pregunta del sufrimiento y la realidad de la transformación, juntas dan lugar a la tercera razón por la cual la TL difiere de la teología moderna: el énfasis en la praxis.¹⁴⁹ Cuarto, la TL constituye un entendimiento diferente de la reflexión teológica. La TL considera que la teología es una *hermenéutica práctica*, una continua apropiación de la tradición cristiana y de la existencia humana. La teología es también una *teoría crítica*, una teoría de emancipación. En la TL, la teología es comprendida como una *teoría social*, una teoría de una praxis definitiva.¹⁵⁰

La primera y la más conocida definición de la TL, fue realizada por el peruano

Gustavo Gutiérrez, “el padre de la teología de la liberación”. Según él, la teología es “*la reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la palabra de Dios aceptada en la fe*”.¹⁵¹ La teología es una reflexión, es una actitud crítica hacia la realidad tal como se nos presenta. Para los teólogos de la liberación, esta realidad primeramente es la pobreza masiva en América Latina y en el Tercer Mundo. Esta realidad nos reta a originar el cambio. El reto específico para los cristianos está en la relación entre fe y realidad. El compromiso hacia el cambio es lo que los teólogos de la liberación generalmente quieren decir con praxis. En la TL, la fe se ha experimentado históricamente como la praxis de la liberación, que es “el primer paso”; la teología es el segundo paso. El primer paso, el compromiso, no significa cualquier compromiso sino el compromiso con los pobres y oprimidos de América Latina para su liberación. Esto es lo que se denominó “la opción preferencial por los pobres” en la conferencia de Medellín.

Para los teólogos de la liberación “la nueva manera” de comprender y hacer teología, es tomar la praxis histórica –con todos sus aspectos posibles como el político y el económico– como el punto de partida consciente para teologizar. La TL no es tanto una “nueva teología” o una “teología genitiva” que adopta el tema de la “liberación” entre otros temas, sino una “nueva manera de hacer teología”.¹⁵³ La praxis, en América Latina, especialmente el compromiso con la lucha histórica para la liberación de los pobres y oprimidos no es solamente una elección ética, sino la perspectiva, “el desde donde” el teólogo piensa y actúa. “Saber” es “saber desde donde”, y en el caso de la TL, es desde la perspectiva de los latinoamericanos pobres. La praxis es tanto el punto de partida como el objetivo de los teólogos de la liberación. La TL desea servir a intereses prác-

ticos y emancipatorios, aunque no los considere como el único medio y criterio de la teología.

La praxis de la que hablan los teólogos latinoamericanos es la praxis histórica liberadora. La existencia de millones de pobres y oprimidos es un hecho, pero este hecho como tal no es el que conforma la praxis. Es sobre todo la lucha por la liberación de esta gente, el compromiso para la transformación de las estructuras sociales opresivas que conforman la praxis. De esta praxis debe surgir la reflexión o teoría, que para los teólogos de la liberación es la teología.

Según Pablo Richard, el uso que Gutiérrez hace del concepto de praxis ha pasado por tres etapas. Al principio se refería a la *práctica pastoral de la Iglesia*. En una segunda etapa, el punto principal de reflexión ya no era tanto la práctica pastoral sino la *práctica política de los cristianos*, la participación de los laicos, sacerdotes y religiosos en el movimiento popular, en los partidos izquierdistas, e inclusive en los movimientos guerrilleros. En una tercera etapa, la reflexión teológica se concentró no solo en la práctica política de los cristianos sino también en la *práctica política en la que el sujeto o agente era simplemente la clase popular*. Es en esta tercera etapa que se estableció el método teológico de la TL: la práctica política ya no era un nuevo objeto de la reflexión teológica sino su punto de partida.¹⁵⁴

Para Gutiérrez, la praxis es la acción humana consciente caracterizada como la actividad política que afecta (no sin tener conflictos) a las estructuras económicas y socioculturales, con el objeto de realizar una transformación liberadora de la historia humana, para la que se requiere un proyecto histórico.¹⁵⁵

La teoría y la praxis no están separadas, por lo tanto los pasos “primero” y “segundo”

de los cuales se habla en la TL, no se los debe comprender en orden cronológico. La imagen de los pasos se refiere más bien a la primacía de la praxis sobre la teoría, la ortopraxis sobre la ortodoxia, y a la íntima e inseparable relación entre las dos.¹⁵⁶

Juan Luis Segundo ilustra la naturaleza dialéctica de la relación teoría-práctica en lo que él denomina el *círculo hermenéutico*. Existen dos precondiciones para este círculo: preguntas enriquecedoras y de contenido profundo y sospechas sobre la realidad; y una nueva interpretación de la Biblia que es igualmente profunda y enriquecedora.¹⁵⁷ Existen cuatro factores decisivos en el círculo hermenéutico. Primero, está nuestra forma de experimentar la realidad que nos lleva a tener una sospecha ideológica. Segundo, está la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular. Tercero, está la nueva forma de experimentar la realidad teológica que nos lleva a una sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la imperante interpretación de la Biblia no toma en cuenta ciertos datos importantes. Cuarto, tenemos nuestra nueva hermenéutica, es decir, la nueva manera de interpretar las Sagradas Escrituras con los nuevos elementos a nuestra disposición.¹⁵⁸

La clave del método de Segundo es lo que se podría denominar como una dialéctica ideológica, es decir, un descubrimiento de ideologías inconscientes y conscientes que sacralizan el estatus quo, mientras que al mismo tiempo deja el camino libre para la creación de ideologías nuevas y más eficaces que estarán abiertas al cambio.¹⁵⁹ El propio Segundo dice que completar el círculo hermenéutico, no constituye por sí mismo un criterio suficiente de verdad. Lo que sí hace es probar sólo que una teología está viva, o sea, conectada a esta fuente de vida que es la realidad histórica.¹⁶⁰

Para Segundo, el último criterio de la verdad (ortodoxia) es la *ortopraxis*, no solamente en la teología en general, sino también en la interpretación de la verdad. Reconoce los “peligros” de este tipo de enfoque, pero concluye que “No hay razón para excluir un método teológico coherente, a causa de sus peligros”.¹⁶¹

Si la teoría y la praxis no son opuestas sino que están intrínsecamente ligadas, lo mismo se puede decir de la fe y la praxis. Gutiérrez dice: “La teología es un intento de lectura de la fe desde una situación determinada”.¹⁶² La teología es una “reflexión crítica *desde y sobre* la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe”. La teología también es “una reflexión *en y sobre* la fe como praxis liberadora”.¹⁶³ Así, no solamente la teoría y la praxis deben estar interrelacionadas, sino también la fe y la praxis. De cierta forma, en la TL se entiende por fe a la fe *en* la praxis.¹⁶⁴ La teoría (teología) es una reflexión pero inseparable de praxis-como-fe. Dado que la historia es una sola (no existe separación entre la historia de salvación y la historia humana) y la existencia humana es histórica por definición, la fe también debe ser considerada en estos términos. Existe una dialéctica de trascendencia e historia, de fe y de praxis. “La fe y la praxis no son, según lo que el Vaticano sostiene, dos realidades independientes y externas que deben ser unificadas siguiendo su característica de realidades independientes, en donde la una es concebida como la ‘consecuencia’, ‘implicación’ o ‘expresión’ de la otra. Su relación es mutuamente interna y ‘constitutiva’”.¹⁶⁵ De esta manera, la praxis no es una aplicación de la fe sino la realización de la demanda intrínseca de la fe.¹⁶⁶ La fe debe demostrar su efectividad probándose en la praxis. La fe *es* existencial y praxica.

La importancia que tiene la praxis en la TL se puede ver también en cómo se desarro-

lla la idea de la *ortopraxis*. No solamente se refiere a la crítica de la teología europea considerada profundamente deductiva, sino que también se refiere al autoentendimiento de que la TL *es fides quaerens intellectum*, la normatividad de las sentencias de la fe. Por tanto, la *ortopraxis* significa tanto fidelidad (la práctica debe corresponder con las creencias) como amor eficaz (el servicio a los demás).¹⁶⁷

La TL afirma que la “primacía de la praxis” es algo constitutivo en el punto de partida de la teología, ya que la praxis es el eje central de la TL. Esto no excluye la existencia de una reflexión crítica sobre la propia praxis, tal como Gutiérrez deja en claro en su definición clásica. Dado que la teoría y la praxis son inseparables, juntas constituyen el método y el conocimiento teológico. La praxis no es un mero tema de la teología sino la perspectiva hermenéutica de todo el quehacer teológico. Al interpretar la TL, los teólogos europeos (incluyendo al Vaticano) han “acusado” constantemente a los teólogos de la liberación de “reducir” la teología a la “mera” praxis o sociología o política. Debe entenderse que la TL no solamente es interpretativa sino que también tiene un interés profundamente transformador. Este interés nos lleva a una nueva afirmación de la importancia de la praxis. Es exactamente la “reducción” de la teoría o de la praxis lo que los teólogos de la liberación critican. Existe una fuerte crítica hacia cualquier tipo de dualismo en la TL.

1.3.2. La crítica del dualismo y la unidad entre salvación y liberación

Según el jesuita salvadoreño (de origen vasco) Jon Sobrino, la diferencia fundamental entre la teología europea y la TL radica en las diferentes formas que tienen para resolver el problema de los dualismos en la teología. Los

dualismos básicos de la filosofía y teología occidentales han sido las oposiciones espíritu-cuerpo, persona-sociedad y trascendencia-historia. La TL ha tratado de superar “el dualismo más radical de todos: el dualismo entre el sujeto creyente e historia, entre teoría y praxis, no dentro del mismo pensamiento, sino dentro de la existencia real”.¹⁶⁸ Según el brasileño Hugo Assmann, estos dualismos tienen una función extremadamente ideológica; implican un desprecio del hombre y de la historia, y desplazan el eje de la ética al plano ideal. Para Assmann estos dualismos son ideologías políticas del “orden” y del “status quo”.¹⁶⁹

Dada la situación histórica en la que la TL se originó y su uso selectivo de las ciencias sociales (con énfasis en el análisis económico y político), la crítica de los dualismos se concentra en las oposiciones: lo profano vs. lo espiritual o sagrado, e historia vs. trascendencia.¹⁷⁰ Según Gutiérrez las distinciones temporal vs. espiritual y sagrado vs. profano, pueden ser encontradas en la distinción natural vs. sobrenatural. Solamente los puntos de vista *históricos* y *existenciales* son los que superan estos dualismos. El punto de vista histórico nos permite dejar atrás la restringida perspectiva individual.¹⁷¹ En efecto, Gutiérrez plantea la pregunta “¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?” como *el* problema de su teología.¹⁷²

Gutiérrez pone énfasis en *la unidad* de la historia como su punto de partida y dice “... en concreto, no hay dos historias, una profana y otra sagrada “yuxtapuestas” o “estrechamente ligadas”, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo...”.¹⁷³ Por lo tanto, esta afirmación de que existe una sola historia tiene una base cristológica (encarnación). La historia humana y la historia de la salvación están unidas en Jesús. La auto-revelación de Dios se manifiesta en la historia hu-

mana. Los teólogos de la liberación se apoyan en la historia del Exodo (el Antiguo Testamento) y la encarnación de Jesucristo (el Nuevo Testamento). En la historia de la teología la “salvación” ha tenido connotaciones casi exclusivamente transcendentales y espirituales. Por tanto, los teólogos de la liberación prefieren usar el concepto de liberación, no solamente en oposición a la dependencia económica y política sino también como un término más preciso que el de salvación, que tiene el peso de ser de otro mundo y que tiene connotaciones exclusivamente espirituales.

La historización del concepto de la salvación es el núcleo teológico de la TL.¹⁷⁴ El punto central de las raíces bíblicas de esta afirmación radica en el concepto del Reino de Dios. Según los hermanos brasileños Leonardo y Clodovis Boff no existe otro concepto teológico o bíblico que esté tan próximo a la idea de la liberación integral como éste. Al considerar que este Reino es el proyecto absoluto y universal de Dios podemos comprender el nexo que existe entre creación y redención, tiempo y eternidad. “El Reino de Dios es más que las liberaciones históricas, siempre limitadas y abiertas a ulteriores perfeccionamientos, pero en ellas se anticipa y se concretiza temporalmente [...]”.¹⁷⁵

Por lo tanto, debido a su dimensión escatológica, la salvación es siempre “más” que una liberación histórica. Pero, si se niega la relación entre la salvación final, completa y la liberación histórica concreta, la historicidad de la acción de Dios también será negada, al igual que el sentido máximo de la vida humana. La creación y la redención están unidas. Por un lado, en la TL la creación del ser humano a imagen de Dios (espíritu, cuerpo) se toma en serio, y por otro, el máximo significado de la vida y de la liberación histórica nunca se realizan en su totalidad. Entre estas dos está la his-

toria humana en la cual Dios actúa, aunque no en contra del libre albedrío del ser humano. La *historicidad* y la *totalidad* son los dos elementos que mejor definen la forma de comprender el Reino de Dios por parte de los teólogos de la liberación.¹⁷⁶ Eximir la historia de la actividad salvífica de Dios, en realidad sería como negar la soberanía de Dios.¹⁷⁷

El Reino de Dios es escatológico y no puede ser reducido a la historia, pero el único ámbito en que puede manifestarse es la historia humana. La participación en los procesos de la liberación humana no es solo éticamente justificable sino que es también una parte esencial de nuestro conocimiento incompleto de Dios y del Reino de Dios. La historia tiene su autonomía y los seres humanos son sus sujetos. Por un lado, la fe cristiana significa aguardar y esperar el Reino de Dios, y por otro, el compromiso concreto para la promoción del amor y la justicia en la historia. Esta tensión entre utopía y realidad marca a la TL como un movimiento espiritual-teológico entre el resto de movimientos de liberación. Existe una esperanza viva y concreta en una utopía escatológica que hace que las luchas del presente y las insuficiencias humanas tengan sentido.

La cuestión de la relación entre la historia y el Reino de Dios, entre liberación y salvación, ha constituido una de las mayores disputas entre los teólogos europeos y latinoamericanos. Según Sobrino, la “reserva escatológica” en la teología europea ha significado la relativización de todo posible futuro intrahistórico (liberación concreta) en cuanto que todavía no es el reino de Dios. Para la TL, inclusive las soluciones parciales a los sufrimientos humanos son esenciales en el concepto de Reino de Dios.¹⁷⁸ Para Gutiérrez, la teología de la esperanza de Moltmann por ejemplo, no tiene suficientes raíces en la experiencia histórica de

opresión.¹⁷⁹ La teología política de Metz, “se tiene la impresión de una cierta insuficiencia en su análisis de la situación contemporánea [...] que no le permite calar hondo en la situación de dependencia, de injusticia y de explotación en que se encuentra la mayor parte de la humanidad”.¹⁸⁰

La dialéctica de la salvación y la liberación pueden ilustrarse por medio de la definición de Gutiérrez sobre las tres dimensiones de la liberación, que en realidad es su definición del concepto de la liberación. Primero, está la dimensión de la liberación económica, social y política de los oprimidos, es decir la praxis histórica (el orden político). Segundo, está la transformación personal y cultural, la construcción de “un hombre nuevo” en una sociedad cualitativamente diferente (orden ético). Finalmente, está la dimensión de la liberación del pecado que es la fuente misma de toda la injusticia y nos reconcilia con Dios y los otros (el orden teológico).¹⁸¹ Esta última dimensión constituye el “polo orientador” del proceso global de liberación.¹⁸² Estas tres dimensiones no son procesos paralelos o cronológicos, sino “tres niveles de significación de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo”.¹⁸³ Las tres dimensiones se implican mutuamente. La primera dimensión es el ámbito de la racionalidad científica (las ciencias sociales), la segunda se sitúa al nivel de la utopía de la auto liberación humana (ética y filosofía), y la tercera es el plano de la fe (la teología).¹⁸⁴

La tercera dimensión proporciona el máximo significado y la motivación trascendental para la primera. El motivo para participar en la lucha por la liberación es la convicción de que las demandas evangélicas son radicalmente incompatibles con una sociedad injusta y alienante.¹⁸⁵ La fe también propor-

ciona un principio autocrítico a la praxis de la liberación, evita que confundamos el Reino de Dios con cualquier evento histórico, y nos impide la absolutización de una revolución. Simultáneamente, la fe demanda y juzga nuestra praxis política.¹⁸⁶ En la TL, “La dimensión teológica de la salvación y de la fe funciona como mediadora de la dimensión histórica de las luchas utópicas por la liberación política y cultural como el principio unificador o *totalizador* de la dimensión histórica, mientras que ésta tiene la función mediadora de la dimensión teológica como su principio *concretizador*”.¹⁸⁷ A la pregunta “¿De qué sirve cambiar las estructuras sociales si el corazón humano no cambia?” Gutiérrez dice que esta yuxtaposición es una verdad a medias ya que ignora el hecho de que el “corazón” humano también sufre una transformación con los cambios de las estructuras sociales y culturales. Según él, “quien piense que una transformación estructural automáticamente provoca la creación de seres humanos diferentes, no es menos ‘mecánico’ que el que cree que el cambio personal garantiza las transformaciones sociales”.¹⁸⁸

En la teología de Pablo Richard también se puede notar este rechazo del dualismo cuando dice “Este dualismo del orden temporal y del orden sobrenatural permite a la teología, al cristianismo y a la Iglesia postular su misión universal, espiritual y sobrenatural, por encima de las contradicciones históricas...”.¹⁸⁹ La dialéctica básica o los opuestos en la TL no pueden reducirse a lo abstracto y concreto, o deductivo e inductivo. La verdadera oposición es entre dominación (opresión) y liberación, entre interpretación y transformación.¹⁹⁰ “No basta pasar de lo abstracto a lo concreto, sino explicar lo abstracto como práctica de opresión o como una falsa práctica de liberación”.¹⁹¹ A pesar de que la TL está claramente más cercana a la metodología induc-

tiva (tomando en cuenta que el análisis no teológico de la realidad es su punto de partida), “da un salto cualitativo hacia adelante y produce la *ruptura epistemológica* radical al proponer como punto de partida del quehacer teológico, no un análisis o interpretación de la realidad, sino la transformación de la realidad”.¹⁹²

1.3.3. *El conocimiento teológico y la ruptura epistemológica*

Para los teólogos de la liberación, la cuestión sobre el conocimiento (teológico) y la manera en que éste se constituye es central, para algunos más explícitamente que para otros, lo cual es históricamente comprensible. Los teólogos de la liberación plantean preguntas como “¿Qué interés mueve al conocimiento teológico, por qué se hace teología?” y “¿Para quiénes y desde quiénes se conoce teológicamente?”¹⁹³ Según Sobrino, “Creemos por lo tanto que más fundamental para establecer una comparación entre diversos conocimientos teológicos que investigar en detalle métodos de análisis teológicos es investigar la opción praxica y ética del mismo conocimiento y descubrir lo que en la misma intelección del conocimiento existe de opción praxica y ética. Por ello nos parece una pregunta clave para establecer comparaciones entre diversas teologías el preguntar qué interés mueve real y no intencionalmente a los diversos conocimientos teológicos”.¹⁹⁴ Tratando de responder a estas preguntas, Sobrino analiza los dos momentos en el movimiento de la Ilustración que pueden ser simbolizados por Kant y Marx.

El primer momento cuyo objetivo es la liberación de todo dogmatismo teológico y de todo autoritarismo, ha sido fundacional para la teología europea moderna en su función crítica. El interés principal ha sido el demos-

trar la verdad de la fe ante la razón natural e histórica y liberar a la teología de sus errores históricos.

El segundo momento no concibe a la liberación como una autonomía de la razón sino como la liberación de la miseria de la realidad. No está tan orientada a la interpretación como a la transformación (tal como Marx menciona en su frase sobre los filósofos). Si la teología europea moderna, especialmente la protestante, ha intentado responder al reto de la primera Ilustración, la TL ha asumido el reto de Marx y ha tratado de responder a la situación histórica de América Latina.¹⁹⁵ Aquí nuevamente, el conocimiento teológico parece ser inseparable de lo ético y de lo prático. La influencia del marxismo en los teólogos de la liberación es evidente en su forma de usar los conceptos de verdad y ruptura epistemológica.

Sobrino dice, de una forma tal vez un tanto simplificada: "... La teología europea ha tendido a acceder y enfrentarse con la realidad más en cuanto *pensada*, mientras que la teología latinoamericana tiende a enfrentarse con la realidad tal cual es, aun cuando para ello no puede prescindir de esquemas interpretativos".¹⁹⁶ Sobrino explica de esta manera el uso de las ciencias sociales en la TL (en lugar de la filosofía principalmente), y finalmente afirma que la TL está más consciente de su estatus como conocimiento, es decir que el conocimiento no es nunca ni práctica ni éticamente neutral. Al afirmar esto, vuelve a la pregunta sobre el uso y las consecuencias de la teología en la sociedad.¹⁹⁷ La teología europea, incluso en su forma más "progresista" está considerada profundamente ahistórica.¹⁹⁸ Existe una tensión aparente en el pensamiento de Sobrino: por un lado, los teólogos de la liberación ponen énfasis en la naturaleza contextual y provisional de todas las pretensiones a la verdad, inclusive las suyas propias; por otro lado, en el plan-

teamiento mencionado, Sobrino parece creer que es posible acercarse a la realidad "tal cual es", cualquiera sea el significado de esto. Tomando en cuenta la influencia marxista que tiene, parece que cree en la posibilidad de una correspondencia entre la realidad y las pretensiones a la verdad sobre la realidad.

Esta tensión en la TL también se evidencia en la forma en que las tareas clásicas de la teología –teología como sabiduría, (*sapientia*), y teología como conocimiento racional, (*scientia*)– han sido representadas en la TL. Se considera que éstas son indispensables para toda la reflexión teológica, incluyendo la TL.¹⁹⁹ La definición de Gutiérrez de la teología apunta hacia una tercera tarea de la teología que surge de un contexto totalmente diferente del quehacer teológico anterior. La historia, la cultura y la situación política y económica de América Latina son únicas. Lo que tradicionalmente se ha comprendido como algo universal, aparece por tanto como algo contextual y particular. No existe una teología abstractamente universal. Desde sus comienzos, la teología europea ha sido siempre una teología europea. Para comenzar conscientemente desde un contexto diferente –por ejemplo, América Latina– la perspectiva naturalmente cambia. La TL es autoconscientemente histórica y contextual, tal vez más que cualquier otra teología del pasado o del presente. No afirma ser *la* verdad universal para todos los tiempos y para todas las sociedades.²⁰⁰

Los temas de la TL son básicamente iguales a los de cualquier otra teología, por ejemplo cuestiones sobre Dios, la salvación, la gracia, la creación, etc. Pero el punto de vista elegido, el "desde donde", el método, proporciona respuestas nuevas y diferentes a estas antiguas cuestiones de la teología.²⁰¹ Estas también ayudan a clarificar la propia teología, sus funciones, su significado. La actitud crítica de

la TL pone en evidencia la manera en que las cuestiones básicas de la teología han sido definidas e interpretadas durante siglos de acuerdo a ciertos intereses. No existe la teología “pura” porque no existe la teología abstracta universal. Por lo tanto, el potencial “reformador” de la TL está en el propio discurso teológico y consecuentemente, en la Iglesia y sus estructuras. Según la definición de Gutiérrez, la teología como actividad *crítica* debería ser crítica tanto hacia la sociedad como hacia la Iglesia, incluyendo la historia de la teología. “La teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos. [...] Nos referimos, también a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana”.²⁰²

Si la teología clásica, tanto católica como protestante, ha considerado que la praxis cristiana es principalmente un asunto moral y pastoral –en cierto modo, una aplicación de la teología fundamental–, en la TL el foco de atención está dirigido hacia otro punto. La praxis, especialmente la praxis cristiana, se convierte en el punto de partida de la reflexión teológica. Así, entre otras cosas, podemos considerar que la TL es un intento serio por ser el puente entre dogma y moral, entre fe y praxis cristiana. Aunque realmente no existe una teoría ética distintiva en la TL, las cuestiones éticas están presentes en el propio punto de partida de la TL. El énfasis en la praxis constituye en sí mismo una elección ética. El entender la fe como praxis emancipadora, o más bien la praxis emancipadora como un aspecto esencial de la fe, es lo más fundamental en la TL. La fe y la ética son inseparables en la TL. La teoría (de la verdad y la teología) y la praxis son dos caras de la misma moneda, la de la historicidad inevitable de la existencia humana. El conocimiento teológico deja de ser primor-

dialmente interpretativo y adquiere un carácter esencialmente ético y práctico (transformador).

La naturaleza ética de la TL se refleja muy bien en las palabras de Raúl Vídales: “Si la situación política de la dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad con sus millones anuales de muertos de hambre no se convierten en el punto de partida de la teología cristiana, ésta no podrá situar y concretizar históricamente con credibilidad sus temas más fundamentales...”.²⁰³

Tal como está claro en la historia de la TL, presentada al principio de este capítulo, la solidaridad con estos millones de pobres constituye la piedra angular de la TL; sin ella, el resto de retos y revelaciones de la TL no son entendibles. Para los teólogos de la liberación esta solidaridad no es solo una cuestión de ética y moral –como en la teología occidental tradicional– sino una cuestión de epistemología también, y esto es lo que los teólogos de la liberación quieren decir con la ruptura epistemológica. Para Jon Sobrino, no es tanto una cuestión tradicional de la teodicea como de la antropodicea: “La ruptura epistemológica se da entonces no solo contraponiendo la teología natural y la teodicea como diversos modos de conocimiento teológico, sino en la misma concepción de la teodicea: el escándalo fundamental no consiste en que exista la miseria a pesar de que existe Dios, sino simplemente en la existencia de la miseria. [...] Por ello la pregunta fundamental es cómo justificar al hombre”.²⁰⁴

Para la TL, la perspectiva moral del pobre y del oprimido es la que nos permite percibir la dimensión moral de la opresión (en cualquiera de sus formas). Sin esta perspectiva moral, los problemas no serían reconocidos siquiera como problemas morales, ya que los oprimidos “ven” la realidad de una manera di-

ferente.²⁰⁵ Este “ver” implica un tipo diferente de “conocer”.

Aparentemente los teólogos de la liberación suponen que la perspectiva del pobre ofrece un panorama “más verdadero” tanto de la realidad como de la revelación cristiana. Como he dicho antes, ellos no son muy explícitos en qué sentidos hablan de la verdad y de la veracidad de la realidad. Con respecto a lo que se ha dicho antes, podría afirmar que existe un doble entendimiento del “conocimiento verdadero” en la TL.

Primero, existe una influencia innegable del entendimiento marxista y neo marxista sobre el carácter histórico del conocimiento.²⁰⁶ Segundo, tenemos el entendimiento cristiano clásico del conocimiento de Dios (la verdad) por medio del amor a nuestro prójimo, especialmente a los más débiles y más desposeídos. Esto se acerca a lo que Gutiérrez quiere decir cuando habla de la pobreza como una infancia espiritual.²⁰⁷ La particularidad de esta perspectiva no podría negar la universalidad del mensaje cristiano: la opción por los pobres es una opción *preferencial*, que no excluye pero que prioriza.

1.3.4. Multidisciplinaridad/interdisciplinaridad

Según los teólogos de la liberación la interacción con las ciencias sociales es la consecuencia lógica del compromiso de la praxis. La teología es reflexión, por supuesto, pero a la luz de la Palabra de Dios y de la fe. La necesidad de comprender, analizar y actuar sobre los complicados fenómenos sociales, políticos y económicos puede ser una inspiración y el punto de partida para la teología, pero la teología *como* teología nunca tiene las herramientas necesarias para llevar a cabo esta tarea. Por lo tanto, surge la necesidad del análisis que hacen las ciencias sociales explicando las causas

de la pobreza y opresión. Obviamente esta interacción con las ciencias sociales y su uso podría también llamarse multi o interdisciplinaridad.

Si durante siglos la filosofía fue la que otorgó a la teología su coherencia conceptual y las herramientas necesarias para que fuera inteligible, los teólogos de la liberación afirman que en su situación actual tienen más uso las ciencias sociales. Por supuesto, esto no significa que rechacen la filosofía aunque la filosofía “tradicional”, y más específicamente su uso en la teología, ha estado dirigida principalmente hacia el entendimiento intelectual y defensa del dogma (la ortodoxia) en lugar de la acción histórica (la ortopraxis). La multidisciplinaridad en este sentido no es una invención de la TL. Un amplio uso de nuevas disciplinas, principalmente las ciencias sociales, en el análisis teológico, es lo que podría considerarse como una innovación de la TL.

¿Por qué entonces, llamar a la reflexión crítica sobre la praxis histórica teología, si hay mejores medios (las ciencias sociales) para llevar a cabo esta reflexión? Hugo Assmann dice: “Una reflexión crítica sobre la praxis histórica de los hombres será teológica en la medida en que ausculte en esta praxis la presencia de la fe cristiana. Es esto *lo que distingue* la teología de las demás posibilidades de reflexionar críticamente sobre la misma praxis”.²⁰⁸ Según Gutiérrez “... el trabajo teológico propiamente dicho comienza cuando intentamos leer esa realidad a la luz de la Palabra. Ello implica ir a las fuentes de la revelación”.²⁰⁹ Y “Los criterios últimos en teología vienen de la verdad revelada que acogemos en la fe y no de la praxis misma”.²¹⁰

Es interesante el hecho de que Gutiérrez no pone en discusión lo que “el ir a las fuentes de la revelación” significaría si los teólogos de la liberación trataran de aplicar los

métodos de la exégesis crítica histórica moderna a los estudios de la Biblia. En general, el uso de la Biblia en la TL se orienta más hacia las expresiones de fe que hacia un análisis crítico.

Los teólogos de la liberación afirman unánimemente que existe la necesidad de que el análisis social sea el elemento integral de su método teológico. Entonces, ¿cuál es la relación entre teología y las ciencias sociales? Según Clodovis Boff “La interfase de la teología con la praxis por medio de la mediación socioanalítica tiene como objetivo salvaguardar la teología del “teorismo” vacío que, en ciertas circunstancias es una característica del *cinismo académico* que ignora el escándalo de las multitudes que sufren y que se mueren de hambre en este mundo”.²¹¹ Las ciencias sociales entran en la teología como parte constitutiva, como “materia prima”. La teología tiene su propio objeto pero puede enriquecerse con otras disciplinas. Boff dice “El texto de una lectura teológica con respecto a lo político está preparado y suministrado por las ciencias de lo social. La teología obtiene su texto de estas ciencias y sobre ellas practica una lectura en conformidad con su propio código de tal forma que extrae un significado teológico característicamente adecuado. Consecuentemente, se debe negar que lo sociológico y lo teológico subsisten en el mismo continuo”. Por lo tanto, el papel de las ciencias teológicas es preteológico.²¹²

Por su parte Gutiérrez dice que el uso de las ciencias sociales “nos ayudan a comprender mejor una realidad social. La postura frente a ellas debe ser de discernimiento [...]”²¹³ Esto incluye una actitud crítica y un respeto por la autonomía de las diferentes disciplinas.²¹⁴ La teología apela siempre a sus propias fuentes pero para esto necesita el análisis crítico de las ciencias sociales.²¹⁵

Según Juan Luis Segundo, “Es obvio que el mensaje cristiano nos impulsa a realizar ese camino [de desideologización de la fe] pero no nos brinda los instrumentos científicos concretos para dicha tarea. Con toda lógica podemos suponer que si éstos deben venir de alguna parte, es la sociología, la ciencia de los comportamientos colectivos, la que debe proveernos aquí”.²¹⁶ Segundo no explica por qué la sociología sirve mejor para este propósito.

Para Leonardo Boff “En el afán de detectar los mecanismos generadores de la pobreza, la teología de la liberación se vio urgida a buscar una racionalidad más pertinente que aquella que ha ofrecido la tradición teológica por la filosofía. Esta no ha perdido su función; ganó otras tareas. Las ciencias humanas, especialmente sociales, han ofrecido un instrumental analítico capaz de descubrir las causas estructurales de la opresión y de elaborar modelos alternativos”.²¹⁷

Hugo Assmann dice “... la ‘fe cristiana’, ‘el Evangelio’, o la ‘Revelación’ no existen como realidades (o criterios) tan claramente conferibles en sí, porque *sólo existen históricamente mediatizados*. [...] *el cristianismo ‘como tal’ no lo poseemos como criterio de comparación a priori* –sobre todo hoy en América Latina, cuando la crítica a las funciones legitimadoras de la Iglesia con relación a los vicios del ‘status quo’ es una constante...”²¹⁸

Estas referencias ponen claramente de manifiesto que los teólogos de la liberación comparten la aceptación básica del uso de las ciencias sociales en la TL, con variaciones en el énfasis.²¹⁹ Un análisis más profundo inclusive revelaría contradicciones o por lo menos unas grandes diferencias entre varios teólogos de la liberación en cuanto a cómo y qué entienden por el uso de las ciencias sociales en la teología. Si para Clodovis Boff es “materia prima”,

para Gutiérrez, Segundo y Leonardo Boff es “una herramienta de análisis”, y para Scannone es un “instrumento”; se hace necesaria una diferenciación más grande de lo que realmente se quiere decir con estos conceptos. Creo nuevamente que esta confusión conceptual puede ser superada hasta cierto punto si simplemente hablamos de multidisciplinaridad.

La multidisciplinaridad de ninguna manera es exclusiva de la TL, como veremos en el capítulo sobre la teología feminista, como tampoco es exclusiva de la teología moderna en general. Parecería que la complejidad del mundo moderno y nuestra creciente conciencia de ello lleva inevitablemente hacia una mayor multidisciplinaridad en todas las disciplinas.²²⁰ La TL utiliza otras disciplinas de forma *selectiva*.²²¹ El estatus de las ciencias sociales en la TL y la forma en que han sido aplicadas a ciertas situaciones históricas, es decir, la pobreza y dependencia de América Latina, hasta ahora ha sido la piedra angular del autoentendimiento de que la TL es una teología multidisciplinaria. Tal como Hugo Assmann dice “El gran mérito de la TL radica tal vez en la insistencia de que el punto de partida histórico de su reflexión sea: la situación de “la América (Latina) dominada”.²²²

Concretamente, las teorías no teológicas más importantes para la TL han sido la teoría de la dependencia y el marxismo.²²³ En general, el uso de las ciencias sociales ha sido bastante selectivo y se ha concentrado en el análisis económico y político. Algunos teólogos de la liberación también han considerado que existe la necesidad de la antropología.²²⁴ Aunque la opción por el análisis social científico o por la multidisciplinaridad continúa siendo una constante en la TL, se siente la necesidad de incursionar en campos nuevos. Pablo Richard dice que el diálogo tradicional de la TL con la sociología y la filosofía se ha incre-

mentado en años recientes para incluir la economía, la ecología y la antropología.²²⁵

Gutiérrez también afirma que “Es claro por ejemplo que la teoría de la dependencia, tan usada en los primeros años de nuestro encuentro con la realidad latinoamericana, resulta hoy –pese a sus aportes– una herramienta corta por no tener suficientemente en cuenta la dinámica interna de cada país, ni la vastedad que presenta el mundo del pobre”.²²⁶ Menciona a la sicología, la etnología y la antropología como nuevos campos de cooperación.²²⁷

La incorporación de estas disciplinas en la TL en los últimos años, refleja y coincide con un cambio en la forma de comprender el concepto del pobre por parte de los teólogos de la liberación. “Los pobres” no es una masa sin cara y sin nombre, ni siquiera una clase en el sentido marxista, sino un gran grupo de gente cuyo denominador común es la pobreza, pudiendo diferir entre ellos en el resto de aspectos como por ejemplo raza y género. Para poder entender el racismo, por ejemplo, uno no puede detenerse en un mero análisis de clase. El uso selectivo de las ciencias sociales y la concentración principalmente en los aspectos económicos y políticos de la opresión en la TL, ha sido criticado por otros teólogos de la liberación de otros contextos. Africanos y asiáticos, así como mujeres y minorías raciales y étnicas, han criticado a sus colegas (masculinos, de descendencia europea) latinoamericanos por ignorar otras formas de opresión. Ha sido, sobre todo, esta interacción con otras teologías de la liberación la que primero ha cuestionado, luego ampliado y profundizado, el uso de otras disciplinas por los latinoamericanos.

Es importante tomar en cuenta este avance, ya que con frecuencia se piensa que la TL es algo de los años 70, siendo su posterior desarrollo solamente un tipo de aplicación del

trabajo “más fundacional”. El más reciente entendimiento de que la TL es un movimiento global, amplio y heterogéneo, en que se toma en cuenta la multiplicidad de opresiones, coloca a la TL en un marco diferente. En este proceso, los latinoamericanos no son más que un grupo. En los años 70, la influencia del marxismo y de la teoría de la dependencia, de la economía en general, fue muy fuerte. Bien puede ser que la TL se haya diluido como *theologia proper* desde los años 70, pero se están desarrollando nuevos temas y áreas que con frecuencia son ignoradas, debido a que este trabajo no es realizado principalmente –o solamente– por los “padres fundadores” de la TL.

Desde los años 70, algunas veces se ha llamado a la TL “teología de la vida”,²²⁸ Esto también refleja la necesidad de ampliación y reformulación de conceptos básicos como “el pobre” y “liberación”, incluso “praxis”. Una “teología de la vida” puede hablar más fácilmente de la heterogeneidad de los pobres; y hablar de la “defensa de la vida del pobre” significa hablar de sus condiciones concretas de vida.

La consideración de que el pobre es “una clase” que necesita la “liberación”, refleja el gran énfasis sobre el análisis económico que ponía la TL de los años 70. El entendimiento de los pobres como marginalizados y excluidos en formas múltiples, privados de la plenitud de la vida, en necesidad de una liberación económica, política, racial y sexual, refleja mejor la realidad de las mayorías latinoamericanas.

1.4. Los sujetos de la teología de la liberación

El *locus* de la TL son los latinoamericanos pobres y explotados. Como hemos visto, este es el denominador común de todos los teólogos de la liberación. Se entiende que los

pobres son los sujetos activos de su propia liberación;²²⁹ ellos son los “nuevos sujetos históricos”.²³⁰

La cuestión de los sujetos de la TL es clave, al menos por dos razones. *Primero*, es una reivindicación explícita de prácticamente todos los teólogos de la liberación que, en definitiva, los sujetos de la TL son las clases populares, los pobres y los explotados. *Segundo*, el surgimiento de las “nuevas subjetividades” –las mujeres, los negros, los indios– ha sido excluido de la definición mencionada anteriormente. Estas plantean cuestiones críticas acerca de qué tan seriamente ha sido tomado en cuenta su subjetividad –esto es, la construcción de su identidad específica– en la TL. Si la TL en general ha sido “la voz de los sin-voz”, ahora los que no tienen voz la están encontrando y la expresan ellos mismos. El proceso de ampliación del concepto de “los pobres” en la TL es paralelo al surgimiento de nuevos sujetos en la TL.

En este capítulo examinaré quiénes son realmente los *sujetos* de la praxis en la TL, o, en otras palabras, quienes forman la praxis. En el Capítulo 1.3. esboqué un perfil general de lo que los teólogos de la liberación entienden por praxis. La ambigüedad y la vaguedad de sus definiciones de praxis no sólo se debe a la falta de explicitación en sus escritos, sino también a lo limitado del debate sobre quiénes son realmente los pobres en toda su diversidad. De nuevo, esto se debe en gran parte al uso selectivo de las ciencias sociales, tradicionalmente con un énfasis casi exclusivo en las ciencias económicas y políticas. El preguntarnos explícitamente por el sujeto, puede ayudarnos a clarificar cómo conceptos esenciales como “praxis” y “los pobres” forman la columna vertebral metodológica de la TL. No hay “praxis” sin “los pobres” en la TL.

Al plantear la pregunta de quiénes son realmente los sujetos de la TL, quiero apuntar ciertas deficiencias en la TL que pueden resultar ser las razones parciales de su actual crisis de credibilidad. ¿De quién es la crisis, si es que hay tal? Hay nuevas subjetividades dentro de la TL que reclaman un entendimiento distinto de los conceptos más esenciales de la TL.

Primero explicaré brevemente cómo voy a usar el concepto “sujeto”. No lo estoy usando en el sentido de estar bajo una autoridad o control (“súbditos”), ni como lo opuesto a objeto (la mente o el ego distinto a todo lo que existe fuera de la mente), ni como tema o asunto (materia).²³¹ En lugar de ello, utilizo el término en el sentido de un *agente*, un *actor activo*, tal como se lo utiliza en la teoría feminista contemporánea, en el discurso postmoderno, y en la teoría postcolonial.²³² Incluso en estos discursos, el significado del concepto varía.²³³ Lo que comúnmente se denomina “sujeto” en la teoría política europea, en los E.E.U.U. se traduce como “agente”. Existe una fuerte tradición continental en las teorías feminista y post-colonial, así como en la tradición política y filosófica latinoamericana. Así, al desear exponer al sujeto de la TL, quiero buscar al agente, al “hacedor” colectivo de la TL, que es a veces explícito, otras implícito en los textos de los teólogos de la liberación. Quiero considerar de forma crítica lo que se entiende por “los pobres como sujetos de la TL”.

Debido a mi interés por la ausencia y/o presencia del sujeto femenino dentro de la TL, voy a explorar los límites de la forma de entender la praxis por parte de los teólogos de la liberación, fundamentalmente desde esta perspectiva. Este análisis lo haré principalmente en el Capítulo 3.

Según Gustavo Gutiérrez, los sujetos de la ruptura epistemológica en la TL son las *no-*

personas, aquellos que no son considerados completamente como seres humanos. Lo mejor de la teología occidental después de la Ilustración, ha intentado responder a los retos del no creyente.²³⁴ Sobrino está de acuerdo con Gutiérrez: “El problema fundamental de la teología latinoamericana no ha sido en directo recobrar el sentido de una fe amenazada, sino recobrar el sentido de una realidad no sólo amenazada, sino en la miseria. Hacer teología en su sentido liberador ha significado ayudar a transformar la realidad de pecado. El adversario de la teología no ha sido tanto el ‘ateo’ como el ‘no-hombre’”.²³⁵

Según Gutiérrez, el reto de la teología es algo distinto en América Latina. “Pero en un continente como América Latina el reto no viene en primer lugar del no creyente, sino del *no-persona*, es decir, de aquel a quien el orden social existente no reconoce como tal: el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su ser de hombre, el que apenas sabe que es una persona. El no-persona cuestiona, ante todo, no nuestro mundo religioso, sino nuestro *mundo económico, social, político, cultural...*”.²³⁶ Estas no-personas son “las clases explotadas, las razas marginadas, y las culturas despreciadas”.²³⁷

¿Quiénes son estas “no-personas” de las que habla Gutiérrez? Ha habido un cambio en la definición. Veamos primero lo que los teólogos de la liberación han dicho sobre la pobreza, condición necesaria de la existencia de personas pobres.

1.4.1. La pobreza

De nuevo, de los teólogos de la liberación, fue Gutiérrez el primero en dar una definición sistemática de pobreza. Sus percepciones fueron asumidas en la conferencia de Medellín y en sus documentos finales, y fueron

aceptadas universalmente por otros teólogos de la liberación.²³⁸ Él empieza con la definición bíblica de pobreza.

Primero, la pobreza es la pobreza material, la carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna.²³⁹ En último término, pobreza significa muerte.²⁴⁰ En la Biblia, la pobreza material es un “estado escandaloso” que va en contra de la dignidad humana, y consecuentemente, contra la voluntad de Dios. En la Biblia está denunciada claramente: la pobreza no es una fatalidad porque se la produce dentro de las relaciones humanas. Hay pobres porque hay ricos, siendo los primeros las víctimas de los últimos.²⁴¹ La existencia de la pobreza refleja la falta de solidaridad en las relaciones humanas y en la comunión con Dios. La pobreza es una expresión de pecado, de una negación del amor.²⁴²

Segundo, la pobreza puede verse como una infancia espiritual. Según Gutiérrez, en la Biblia hay un doble aspecto de pobreza. No sólo es un “estado escandaloso”, sino que también es “un poder de acoger a Dios, una disponibilidad a Dios, una humildad ante Dios”.²⁴³ Es una apertura hacia Dios, una infancia espiritual. En este sentido, la pobreza puede entenderse como un ideal que alcanza su expresión más clara en las Bienaventuranzas del Nuevo Testamento.²⁴⁴

Tercero, la pobreza es un compromiso de solidaridad y protesta. El fundamento teológico de este ideal cristiano es cristológico: es cuestión de seguir a Jesús. La pobreza como solidaridad y protesta asume formas política y económicamente concretas, ya que tiene que ser efectiva para ser verdadera.²⁴⁵ Según Gutiérrez, “Solamente una auténtica solidaridad con los pobres y una real protesta contra la pobreza tal como se presenta en nuestros días, puede dar un contexto concreto y vital a un discurso teológico sobre la pobreza”.²⁴⁶

Así, la principal preocupación de la TL es evitar confundir la pobreza con una actitud meramente interna que no está conectada con la realidad histórica de la pobreza real.²⁴⁷ El desarrollo posterior de la teología de Gutiérrez –y de la TL en general - parece concentrarse más en “los pobres” que en “la pobreza”, más en el sujeto que en las estructuras. Este desarrollo se debe al menos parcialmente, a una tendencia posterior de la TL en poner más énfasis en la espiritualidad. La segunda definición de pobreza, la pobreza como infancia espiritual y apertura, empieza a ser una condición para la tercera, para la solidaridad y la protesta.²⁴⁸ Este desarrollo se refleja bien en la introducción de Gutiérrez (1990) en la nueva edición de su *Teología de la Liberación*. Cuando uno va de un simple análisis estructural a un análisis más específico, implica una diferenciación mayor. La pobreza adquiere una cara humana. “La pobreza” como concepto es mucho más abstracto que “los pobres”. Lo último añade sustancia, concreción, y diversidad a la primera.

Como se dijo anteriormente, la TL tiene un nuevo énfasis en el concepto de pobreza, que está basado en la dicotomía vida-muerte. La pobreza es la negación de la vida, no sólo materialmente, sino también cultural y espiritualmente. La TL debe convertirse en *teología de la vida*, de defensa de la vida. Según Pablo Richard, “La muerte de millones de seres humanos en el Tercer Mundo no es sólo un problema económico, político o técnico, es también un problema ético y espiritual. Esta dimensión religiosa se hace especialmente visible en el Tercer Mundo, pues somos un mundo pobre, pero también profundamente religioso...”.²⁴⁹ Y “Esta contradicción fundamental se da entre los *centros de poder* ubicados fundamentalmente en el Mundo desarrollado y las *masas pobres y oprimidas* del Tercer Mun-

do; es lo que se llama normalmente *contradicción Norte-Sur*; es una contradicción entre la vida y la muerte, entre las masas del Tercer Mundo que luchan por la *vida* y los centros económicos, financieros, tecnológicos, políticos, culturales, ideológicos de la *muerte* localizados en el mundo desarrollado. La contradicción no es con los *pueblos* del mundo industrializado, sino con los *centros de poder y muerte* ubicados en ese mundo”.²⁵⁰

Gutiérrez dice que el reto de la no-persona no cuestiona tanto nuestro mundo religioso como nuestro mundo económico y político, mientras la corriente presentada por Richard afirma que sí lo hace. La pobreza masiva se ve como un reto a la “Religión del Norte” y a su credibilidad. Enrique Dussel señala además que “Más que secularización, estamos viendo la divinización de todo el sistema [europeo, norteamericano] y de la conversión del dinero en fetiche”.²⁵¹ Así, “Aquellos que no sirven a los pobres son ‘ateos’ con respecto al Dios creador y redentor porque ellos piensan que los pobres deben servirles y que ‘dios’ (su fetiche) está con ellos. Aquellos que sirven a los pobres son ‘ateos’ con respecto a ellos mismos y al sistema...”²⁵²

El énfasis en la idolatría en vez de fe vs. ateísmo, ha aparecido en la TL especialmente como resultado del equipo de investigación interdisciplinario del *Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)* en San José, Costa Rica.²⁵³ Según esta manera de pensar, “El problema central es la idolatría, como culto a dioses falsos del sistema de opresión. [...] Todo sistema de opresión se caracteriza precisamente por la creación de dioses y generar ídolos sacralizadores de la opresión y la anti-vida. [...] La búsqueda del Dios verdadero en esta lucha de los dioses, nos lleva al discernimiento anti-idolátrico de los dioses falsos, de los fetiches que matan y sus armas religiosas de muerte. La

fe en el Dios liberador [...] pasa necesariamente por la negación y la apostasía de los dioses falsos. La fe se torna anti-idolátrica”.²⁵⁴

Por esta razón, a menudo a la TL se ha denominado la teología de la vida, como se ha indicado anteriormente. El “Dios de la vida” es otro nombre del “Dios de los pobres”. En América Latina la cuestión básica acerca de Dios surge de la alternativa radical entre la vida y la muerte. La oposición más radical al Dios de la vida no es el ateísmo sino la idolatría o el culto a los dioses que dan muerte y que exigen víctimas.²⁵⁵

Según Franz Hinkelammert, “En los años 70, la TL fue elaborada cada vez más como una teología de la vida. La liberación fue concebida como una situación en la cual se garantiza el derecho de vivir para todos, asegurando la satisfacción de las necesidades básicas para todos, a partir de su trabajo”.²⁵⁶

En la última asamblea general del EATWOT, en 1992, Pablo Richard presentó una ponencia que reflejaba esta nueva definición de la TL como teología de la vida. Es precisamente en el contexto del EATWOT donde los teólogos latinoamericanos han sido retados por los teólogos de otros países del Tercer Mundo por su énfasis demasiado exclusivo en el análisis de clase. Así, no es insignificante que sea en este mismo contexto donde la TL en América Latina de los años 90 se presenta como teología de la vida.

Según Richard, la mayor realidad que reta a la TL en el nuevo orden internacional es la muerte masiva de los pobres. Hay dos hechos detrás de esto. Primero, el fracaso del “socialismo histórico” en el Este, y segundo, el fracaso del “capitalismo del desarrollo” en el Sur. El primero ha dado forma al segundo: lo que ahora vemos en el Tercer Mundo es un “capitalismo salvaje”, que excluye a la mayoría de la gente y destruye la naturaleza.²⁵⁷

Richard afirma: “En esta situación de muerte, la teología de la liberación plantea preguntas acerca de la credibilidad de la vida: acerca de la vida para todos y la vida de la naturaleza. Más radicalmente, plantea preguntas sobre la credibilidad de Dios como el Dios de la vida, como el Dios que crea y salva. La Teología de la Liberación responde a esa pregunta al *tomar la opción radical y absoluta por la vida...*”.²⁵⁸ Se refiere a la frase de San Ireneo “*gloria Dei vivens homo, gloria autem hominis visio Dei*”.²⁵⁹ Richard considera que la meta más urgente de la TL es la reconstrucción de la esperanza y la utopía. La base de esta utopía es “la fe en el Dios de la vida como un Dios trascendente”.²⁶⁰

En un tono profético dice: “El Sur existe y tiene su propia teología. El Sur se niega a aceptar su propia muerte y destrucción. El Sur se niega a permitirse que se le pisotee y se le trate desigualmente. El Sur se niega a entregar la soberanía de sus pueblos o a renunciar a la democracia. El Sur tiene una cultura, una ética, una espiritualidad y una identidad. El Sur quiere vivir y vivir en la abundancia. El Sur quiere que todo el mundo (incluyendo el Norte) tenga vida y que se recree el Cosmos y se salve en su totalidad. Este es el contexto en el cual la teología de la liberación busca redefinirse a sí misma como la teología del Sur”.²⁶¹

1.4.2. Los pobres

“Los pobres” han sido considerados los sujetos de la TL desde sus primeros momentos. “La ruptura epistemológica” es la “irrupción de los pobres” en la historia. Según Gutiérrez, “Lo que hemos llamado con frecuencia el “hecho mayor” de la vida de la Iglesia latinoamericana: la participación de los cristianos en el proceso de liberación, no es sino una expres-

sión de un vasto acontecimiento histórico: *la irrupción de los pobres*”.²⁶² La solidaridad con los pobres, la opción por ellos, es el resultado de un hecho más básico: la existencia de millones de seres humanos que carecen de los derechos humanos más fundamentales (derecho a la vida, a la educación, a la salud). Los pobres y los oprimidos y su perspectiva (“desde”), son el punto de partida singular más importante para todos los teólogos de la liberación.²⁶³

Según Julio Lois, Ignacio Ellacuría²⁶⁴ ofrece la síntesis más completa del concepto de los pobres en la TL.²⁶⁵ Primeramente, los pobres es un concepto socio-económico que se refiere a dos tercios de la humanidad: el llamado Tercer Mundo. Los pobres son una realidad histórica; su existencia no depende tanto de factores naturales como de factores históricos. Los pobres son un sujeto colectivo, conflictivo y ético. Esta es la perspectiva sociológica del concepto.²⁶⁶

Desde una perspectiva teológica, hay cuatro maneras principales de “definir” a los pobres. Primero, la perspectiva *teológica*. La columna vertebral teológica de la TL está en la afirmación del misterio de Dios como el Dios de los pobres.²⁶⁷ Los pobres son el “lugar”, el “sacramento” y la “presencia” de un Dios crucificado y sufriente escondido y ausente. Pero al mismo tiempo, los pobres son también la presencia de un Dios liberador que interviene activamente y salvadoramente en la historia. La tensión escatológica entre el “todavía no” y el “ya” del Reino de Dios está presente concretamente en los pobres.²⁶⁸

Segundo, está la perspectiva *cristológica* según Ellacuría. No sólo Jesús mismo era pobre, sino que también puso su vida al servicio de los pobres. Los pobres tenían un lugar especial en su vida y en su misión. Jesús anunció el Reino de Dios desde los pobres y para los po-

bres, y compartió su destino hasta sus últimas consecuencias al morir en la cruz, a manos de los poderosos de su tiempo.²⁶⁹

Tercero, los pobres tiene un significado *soteriológico* específico, ya que la Buena Nueva ha sido anunciada para ellos (la práctica “pasiva” de la salvación). Los pobres son también los portadores de la Buena Nueva, y tienen una “habilidad evangelizadora” especial al haber sido elegidos por Dios (la práctica “activa” de la salvación). Ya que la soteriología cristiana es siempre histórica, los pobres son un instrumento privilegiado del poder salvador de Dios en la historia.²⁷⁰

Cuarto, la concepción *eclesiológica* de los pobres se expresa más destacadamente en lo que se denomina la iglesia de los pobres en América Latina. La opción por los pobres es una de las características de la iglesia verdadera, una iglesia que es pobre y para los pobres. En esta iglesia, especialmente en las comunidades eclesiales de base, los pobres son los sujetos activos.²⁷¹

La concepción teológica de los pobres tiene como objetivo determinar lo que significa la realidad (sociológica) de los pobres para la fe cristiana. Las perspectivas sociológica y teológica son dos perspectivas distintas que no se excluyen o anulan sino que se complementan.²⁷² Según Lois, la perspectiva meramente sociológica de los pobres se profundiza y enriquece con el análisis teológico. La realidad social de los pobres hace lo mismo con las categorías teológicas, “iluminándose mutuamente”.²⁷³

Como se ha dicho anteriormente, la noción de los pobres se ha ido diferenciando o especificando. Los pobres no son sólo los oprimidos económicamente (como clase) sino que también hay aspectos culturales, étnicos, raciales y sexuales en el concepto de pobreza.²⁷⁴ Los más pobres entre los pobres son los indí-

genas, los negros y las mujeres, siendo las mujeres negras o indígenas las más oprimidas de todos por su triple carga de opresión (pobreza material, racismo y sexismo). Según Gutiérrez, la extensión del concepto en esta dirección se debe a los movimientos populares que se dedican a estas causas y al diálogo internacional entre teólogos de la liberación de todo el Tercer Mundo.²⁷⁵ Sin embargo, han sido las propias mujeres latinoamericanas, tanto teólogas como laicas, las que han exigido ser incluidas *como mujeres* dentro de los sujetos constitutivos de la TL. Ellas han sido las protagonistas de su liberación.

El mismo Gutiérrez, en sus primeros trabajos, se refiere a los pobres como “los ausentes de la historia”,²⁷⁶ y “las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas”.²⁷⁷ La “ruptura” entre las teologías tradicional y progresista con la teología de la liberación no sólo es teológica. Según Gutiérrez, primero hay una ruptura política.²⁷⁸ La perspectiva de los pobres no hace automáticamente más científica o más seria a la teología sino que “...la participación directa en un proceso histórico, en las luchas de los pobres, en las expresiones populares de la fe, *permite percibir en el mensaje cristiano aspectos que escapan a otras perspectivas*”.²⁷⁹

Como podemos notar, la perspectiva racial y étnica ya está presente en los primeros trabajos de Gutiérrez. La perspectiva de género es lo último que se ha incluido en la categoría de “los pobres” en los escritos de los teólogos de la liberación.

Según Pablo Richard, “En los últimos diez años, la TL ha profundizado y ampliado el concepto de *pobre* utilizando el término *oprimido*, no sólo en la dimensión económica, sino también en lo racial, cultural y sexista. El concepto de clase fue sobredeterminado por aquellos de raza, nación y sexo. [...] Esta nue-

va forma de pobreza golpea especialmente a los niños, los jóvenes y las mujeres, y los golpea doblemente cuando son indígenas o afro-americanos [...] La opción preferencial por los pobres adquiere una radicalidad cualitativamente diferente”.²⁸⁰ Los nuevos retos que se plantean a la TL son por tanto, la teología de la liberación de las mujeres, la teología afro-americana de la liberación, y la teología indígena de la liberación.²⁸¹ También menciona la nueva perspectiva ecuménica y universal (global) de la TL. Todo esto implica una nueva oportunidad histórica (*kairos*) para un nuevo nacimiento de la TL.²⁸²

Estas mismas observaciones las hace el teólogo protestante uruguayo, Julio de Santa Ana. “[Existe]...la necesidad de dar respuestas a las expectativas de *todos* los grupos *sociales* oprimidos en América Latina. No cabe generalizar sobre los pobres. Tienen otros concretos, cuyas especificidades no pueden ser dejadas de lado. [...] Estos rostros concretos de los pobres desafían a los teólogos de la liberación a desarrollar nuevas líneas de reflexión, a hacer más sustantivos y concretos sus argumentos”.²⁸³ También menciona específicamente a las mujeres, los indios (los pueblos indígenas) y los negros. A su juicio, la TL se ha vuelto más inclusiva en los últimos años.²⁸⁴

Leonardo y Clodovis Boff afirman también esto mismo. La principal característica de los oprimidos en el Tercer Mundo es la pobreza en términos socio-económicos. Esto condiciona todas las otras formas de opresión. Es necesario comenzar desde esta opresión infraestructural si queremos entender correctamente todas las otras formas de opresión.²⁸⁵ Pero, continúan, “Es imposible quedarse en el aspecto puramente socio-económico de la opresión, el aspecto “pobre”, por más fundamental y “determinante” que sea. Es preciso ver también los otros planes de opresión so-

cial, la opresión de tipo racial [...], la opresión de tipo étnico [...], la opresión de tipo sexual...”²⁸⁶

Para Enrique Dussel, “La salvación, la redención y la liberación deben aplicarse a todo ser humano. La ‘espiritualización’ unilateral es tan idolatra como la ‘historificación’ unilateral. [...] La gente es ‘carne’, está estrechamente ligada a la historia, la política, la economía, la cultura y la sexualidad; la gente por naturaleza no es ‘espíritu.’”²⁸⁷

De esta manera, por un lado podemos ver que hay un énfasis fuerte en los pobres como clase en el sentido marxista, pero por otro lado, este énfasis ha cambiado y se está convirtiendo en una definición más inclusiva. También hay diferencias entre los teólogos de la liberación. Algunos más que otros, acentúan los aspectos espirituales y bíblicos de los pobres y de la pobreza más que otros. Los nuevos sujetos dentro de la TL están aportando elementos críticos, especialmente en cuestiones de raza y género, subrayando así la insuficiencia de las definiciones anteriores.

1.4.3. La opción por los pobres

Como se ha dicho anteriormente, desde la conferencia de Medellín “la opción preferencial por los pobres” ha sido *la* opción de la Iglesia latinoamericana, al menos formalmente. Es un concepto creado por los teólogos de la liberación que fue introducido en los documentos de la Iglesia oficial.²⁸⁸ ¿Cuál es realmente el significado de esta opción según los teólogos de la liberación?

Según Lois, “La opción por los pobres consiste en la decisión voluntaria que conduce a encarnarse en el mundo de los pobres para asumir con realismo histórico su causa de liberación integral”.²⁸⁹ Es siempre una opción

cristiana basada en la Fe.²⁹⁰ Esta opción es un deber de todos los cristianos, cualquiera que sea su situación socioeconómica.²⁹¹ La opción debe realizarse tanto al nivel individual-personal, como a nivel eclesial-comunitario. Los creyentes individuales, los grupos y comunidades cristianas, los diferentes sectores eclesiales y la Iglesia en su totalidad son todos responsables de la realización de la opción.²⁹²

Los teólogos de la liberación no han dado definiciones claras de “la opción por los pobres”, pero vamos a ver cómo la han entendido algunos de ellos.

Para Leonardo Boff, la opción por los pobres tiene tres sentidos. Primero, es una *opción política*. Segundo, es una *opción ética* (ya que no se acepta la situación tal cual es), y tercero, es una *opción evangélica* (porque los pobres fueron los primeros destinatarios del mensaje de Jesús).²⁹³ El dice: “... con esta opción preferencial por los pobres se ha producido la gran y necesaria revolución copernicana en el seno de la Iglesia, cuyo significado desborda el contexto latinoamericano y concierne a la Iglesia universal. Sinceramente creo que esta opción significa la más importante transformación teológico-pastoral acaecida desde la Reforma protestante del siglo XVI”.²⁹⁴

Para Gutiérrez, el término “preferencial” rechaza todo tipo de exclusión y se refiere a la universalidad del amor de Dios, dando preferencia a los que han de ser los primeros. La palabra “opción” se refiere al carácter libre y comprometido de una decisión. En última instancia, la opción por los pobres significa una opción por Dios —es una opción teocéntrica y profética.²⁹⁵ Esta es también la línea básica del documento de Puebla. El mensaje cristiano es universal, pero la universalidad sólo puede afirmarse y realizarse desde la particularidad (los pobres).²⁹⁶

Sobrino también pone énfasis en esto: “Parcialidad y universalidad no se oponen, pues. La teología de la liberación recalca el principio de parcialidad porque [...] metodológicamente, mejor y más cristianamente se recupera la universalidad desde la parcialidad que a la inversa...”.²⁹⁷ Para él, la opción por los pobres actúa como una pre-comprensión de la teología cuando se trata de entender las Escrituras y la realidad actual.²⁹⁸ La TL es, por encima de todo, *intellectus amoris*, en contraste con la noción clásica teológica de que la teología es *intellectus fidei*. Y esto es la mayor novedad de la TL.²⁹⁹

Según Julio Lois, los sujetos de la opción por los pobres son todos los creyentes, incluidos los mismos pobres. Pero hay una diferencia notable si el sujeto de la opción está ella/él entre los no-pobres o los pobres.³⁰⁰ Optar por alguien es diferente a optar por uno mismo.³⁰¹

Más que en el caso de “los pobres” homogéneos, los propios oprimidos se están convirtiendo en los sujetos de la teología. Este es exactamente el punto de contacto entre la TL en América Latina y la teología feminista. El encuentro/desencuentro con los pobres es constitutivo de la praxis de la que hablan los teólogos de la liberación. Como hemos visto, la opción por los pobres, la solidaridad con “el Otro”, es punto central de la TL. Sin embargo, es otra cuestión cuando este “Otro” anuncia que él/ella es un sujeto y que quiere participar en la propia definición de teología. Desde el punto de vista de “el Otro”, ni él ni ella son “el Otro”.³⁰² Así, todo el discurso sobre solidaridad con los pobres y la opción por ellos se profundiza, y hasta cierto punto se cuestiona cuando los objetos de esta opción se convierten en los sujetos. Para decirlo directamente, los antiguos “Otros” de la teología occidental

han continuado también siendo los Otros en la TL.

Esto puede ilustrarse con un ejemplo. En un artículo reciente, Clodovis Boff habla de las cuestiones epistemológicas y metodológicas en la TL. Dice: “El ‘teólogo de la liberación’ [...] es una persona *metida* concretamente en la causa de los oprimidos. Por eso se dice que la teología de la liberación nació y sigue naciendo de la *com-pasión con* los que sufren...”.³⁰³ También dice que el “*encuentro con los pobres*” es condición indispensable para la TL.³⁰⁴ El mismo tipo de citas pueden extraerse de todos los teólogos de la liberación. Además de la “ruptura epistemológica” en la TL, las citas reflejan la complicada relación sujeto-objeto que existe entre “los pobres” o “el Otro” y los teólogos de la liberación (o cualquier intelectual). “La opción *por* los pobres” es otro reflejo de estos problemas, aunque Gutiérrez dice que son los mismos pobres los que también deben realizar esta opción.³⁰⁵ Más allá de la mera retórica, es diferente si la opción la hace un pobre que un no-pobre.

En el artículo mencionado más arriba, C. Boff presenta un diagrama que ilustra la distinción entre tres niveles diferentes en la TL: el profesional, el pastoral y el popular. La distinción en sí misma facilita el entendimiento de cómo se relacionan en la TL los teólogos profesionales, las comunidades de base y el clero. Pero es la descripción de estos niveles lo que refleja cierto dualismo e incluso elitismo en su pensamiento. Él dice que la mayor diferencia entre estos distintos tipos de niveles teológicos está en la lógica y, más concretamente, en el lenguaje.

Se describe como “elaborados y rigurosos” y de lógica más “sistemática” a los teólogos profesionales. El nivel pastoral tiene una “lógica de la acción” en contraste con una lógica científica profesional. El nivel popular es

“espontáneo y oral” y produce “comentarios” y tiene una “lógica de la vida”.³⁰⁶ Estos tipos de descripciones son casi sinónimos de las definiciones de varones y mujeres que se han hecho durante siglos, por un lado, y de blancos y negros, por otro. Las categorías ordenadoras implícitas son: racionalidad vs. emociones y teoría vs. práctica. Esto también podría verse como en total contradicción con otras afirmaciones de los teólogos de la liberación cuyo ideal es, como hemos visto, la superación de los dualismos.

Problemas similares aparecen en la metáfora del árbol de Pablo Richard que ilustra los distintos niveles de la TL. Según él, al igual que un árbol, la TL también tiene sus raíces, su tronco y sus ramas. Las raíces de la TL son la espiritualidad del pueblo latinoamericano, en cómo combina la lucha por sus derechos con una espiritualidad profunda y rica. El tronco está formado por las comunidades eclesiales de base en las cuales la espiritualidad popular obtiene su forma comunal y concreta. Este es el nivel en el que trabajan la mayoría de los sacerdotes y monjas. Finalmente, los teólogos académicos forman las ramas del árbol. Este nivel consiste en trabajo teológico explícito y sistemático, la mayoría en forma escrita. Como un árbol, también la TL es un todo en el cual un elemento no existe sin el otro. Sin tronco, no hay ramas y las raíces generan el tronco.³⁰⁷ Estos niveles corresponden a los niveles popular, pastoral y profesional de la TL presentados anteriormente.

Pese al carácter vegetal (y no histórico o cultural) de la metáfora, éste presupone, no obstante, una totalidad orgánica y no caracteriza a los niveles “no profesionales” en términos tan estereotipados como se hace en el esquema de C. Boff. De todos modos el problema subsiste: ¿Quién puede representar al “pueblo”, a los pobres? ¿Qué se quiere decir

cuando se afirma que los teólogos de la liberación hablan por los pobres?

Los teólogos académicos de la liberación prefieren considerarse a sí mismos como “intelectuales orgánicos” en la forma gramsciana. Según Juan Luis Segundo, los teólogos académicos de la liberación han aceptado su papel de intelectuales orgánicos, aceptando que su deber es representar a la comunidad, articular los cimientos de sus demandas intra y extra comunales, y proveerles los fundamentos de una concientización apropiada a sus posibilidades de conocimiento y análisis de la realidad.³⁰⁸ Según él, “No hay duda de que la teología de la liberación, en sus formas más simples y básicas, juega un importante y, en algunos casos extraordinarios, decisivo papel en la satisfacción de estas necesidades”. Él mismo “traduce” este papel del teólogo como “enseñar para analizar la realidad”. Esto, según algunos, es un cambio crucial en el papel del intelectual (teólogo) de una autoridad erudita individual a un abogado reflexivo de la comunidad.³⁰⁹ Aunque sea cierto, también implica problemas que tienen que ver con la cuestión de quién habla por quién y de qué manera.³¹⁰

Según Lois, hay cuatro elementos fundamentales en la “opción por los pobres”.

Primero, hay un elemento de ruptura con la situación social, cultural y política de uno.

Segundo, existe el elemento de encarnación o identificación con los pobres que se expresa en “salir al encuentro del otro”. Esto significa entrar en el mundo de los pobres y asumirlo como propio.

Tercero, existe el elemento de la solidaridad activa con los pobres y la defensa de sus derechos. Ésto equivale a la praxis histórica de liberación.

Cuarto, uno tiene que asumir el destino de los pobres como propio. A menudo ésto significa persecución y martirio. Éste es el criterio de verificación de la autenticidad del segundo elemento.³¹¹ Naturalmente, todo esto es diferente para aquellos que son pobres y para los que no son pobres.

Obviamente, la opción por los pobres y sus consecuencias teológicas, epistemológicas, espirituales y políticas pueden considerarse como las mayores innovaciones de la TL. Pero, como se ha dicho, una pregunta radical y crítica sobre el sujeto de la teología va más allá. La diferenciación y la extensión del concepto “pobre” es aceptada hoy en día por prácticamente todos los teólogos de la liberación. Pero todavía hablan desde un contexto que *no es* el de una mujer, de un indio, de un pobre.³¹²

La crítica de las perspectivas de raza y género se hace presente también en la TL en América Latina. Recientemente, la mayoría de los teólogos de la liberación han incluido estas perspectivas, al menos formalmente y como se mostrará más adelante, en la mayoría de los casos superficialmente.

El supuesto sujeto colectivo (los pobres, el Otro) de la TL ciertamente ha cambiado el papel del intelectual académico. No obstante, la mayoría de los teólogos de la liberación más prominentes son clérigos (con especial significado en la Iglesia católica donde la ordenación femenina no tiene lugar y los sacerdotes no se casan), sumamente educados, varones y de ascendencia europea, es decir, “blancos” a los ojos de los negros y de la población indígena. La crítica de la pretendida universalidad y neutralidad de la teología europea debe extenderse a la propia TL, especialmente en cuestiones de raza y género.

Anteriormente en este capítulo, presenté distintas maneras de periodificar la TL.

Esto se suele hacer aludiendo a etapas históricas que por supuesto hasta cierto punto, son siempre arbitrarias. Esta manera de presentar el desarrollo de la TL refleja causas externas, tales como causas políticas y económicas, más que causas internas o cambios eclesiológicos. Otra manera de entender cómo ha cambiado y evolucionado la TL durante los últimos treinta años es tomando una perspectiva más temática o interna. Tamayo-Acosta describe el desarrollo interno de la TL refiriéndose a “la primera y segunda generación” de teólogos de la liberación (los segundos desde 1975). Él ve el desarrollo como un proceso de evolución de (nuevos) temas tales como la eclesiología, la cristología, la espiritualidad y la religiosidad popular. Entre estos nuevos temas, él menciona también la profundización del concepto de “opción por los pobres” (indios, negros y mujeres).³¹³ Yo argumentaría que una diferencia más radical entre la “primera y segunda generación” de teólogos de la liberación se encuentra en la especificación del sujeto de la teología (el concepto de los pobres, quienes forman la praxis de la TL, por ejemplo). O incluso podríamos hablar de una “tercera generación” de teólogos de la liberación, entre los que se cuentan muchas mujeres.

Los pobres como sujetos de la TL portan la herencia marxista, refiriendo principalmente a la producción y a la conciencia de clase. Investigaciones recientes de los movimientos sociales en América Latina destacan la importancia de no quedarse en la primacía que se le da al concepto de clase para interpretar el éxito o el fracaso de estos movimientos.³¹⁴ Según Slater, el mayor problema del análisis marxista de clase es el fracaso de la teorización de la subjetividad y la identidad.³¹⁵ Nos recuerda que la crítica a la noción de un sujeto unificado, no se ha desarrollado tan eficazmente en ningún otro espacio como en la teo-

ría feminista.³¹⁶ Refiriéndose a Chantal Mouffe, Slater dice que cada agente social está inscrito en una gama de relaciones sociales conectadas al género, raza, nacionalidad, localización, y demás. Cada agente social es el lugar de muchas posiciones de sujeto. Un sujeto oprimido puede también, simultáneamente, ser un sujeto opresor.³¹⁷ Este tipo de perspectiva nos ofrece una explicación de por qué hay conflictos de intereses y luchas de poder dentro de los movimientos sociales. También se puede aplicar a la TL. Los pobres, como un concepto demasiado unilateral (visto primordialmente como clase) y homogéneo necesita ser cuestionado por las “múltiples posiciones de sujeto de cada agente en la lucha”.

1.4.4. *El Otro*

La diferenciación en el concepto de “los pobres” mencionada anteriormente puede examinarse desde otra perspectiva más. Varios teólogos de la liberación usan el concepto de “el Otro” para clarificar la diferencia básica entre la TL y la teología “tradicional”.

La cuestión de el Otro ha sido elaborada más sistemáticamente por Enrique Dussel. Generalmente se le considera como un de los teólogos de la liberación, y con razón, pero sus contribuciones más importantes están en el terreno de la filosofía y la historia. Él es uno de los fundadores de la filosofía de la liberación latinoamericana que tiene afinidades con la TL –un movimiento que desde su comienzo ha estado dividido en varios campos, representando Dussel sólo uno de ellos.³¹⁸ Uno de los conceptos básicos –si no el más importante - y puntos de partida para la filosofía de la liberación es el concepto del Otro, la cuestión de la alteridad³¹⁹, y relacionada con ésta, la cuestión de quién es el sujeto filosofante.

Dussel dice: “... se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimi-

dos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, exterioridad, una ‘filosofía bárbara’³²⁰

Otro término importante utilizado en la filosofía de Dussel es el de “Totalidad” que no se entiende en el sentido meramente clásico de “el Todo ordenado” o como el horizonte último *a priori* del significado sin el cual es imposible dar significado a cualquier objeto, incluyendo al ser humano. Su método anadialéctico (*ana* – más allá) es una manera de ir más allá de la Totalidad dominante, que en un sentido histórico, es el de Europa y Norteamérica. El dice: “Lo Mismo’, como Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental... ‘Lo Mismo’ devora la temporalidad histórica, y termina por ser lo Neutro ‘desde siempre’³²¹ Debido a que el pensamiento moderno ha ido introduciendo demasiado “el Otro” en “lo Mismo”, la Totalidad como única substancia imposibilita una alteridad real.³²²

Lo que permite pensar –o repensar – la Totalidad fuera de sus límites, fuera de su lógica, es la alteridad. La irrupción del Otro en la Totalidad revela no sólo sus límites, sino también su irracionalidad y, en último término, su violencia. La Totalidad dominante es incapaz de reconocer la existencia del Otro en su alteridad/diferencia.³²³

Para Dussel, las concretizaciones básicas de la alteridad se encuentran en las relaciones varón-mujer, padre-hijo (también maestro-discípulo) y hermano-hermano (incluyendo nación-nación). Esto corresponde a tres niveles diferentes: el erótico, el pedagógico y el político.³²⁴

Para Dussel, la alteridad es básicamente una categoría que se refiere a la dominación,

o a la relación dominante-dominado en que el Otro es la parte dominada, o se refiere a la liberación potencial de esta relación opresora. Por ejemplo, las mujeres son el Otro no sólo con relación a los varones, sino también con relación a la “Totalidad”. Por las razones históricas de su opresión y dominación, las mujeres son las principales protagonistas de la liberación, al menos en el terreno de las relaciones mujer-varón.³²⁵

Debido a que para Dussel la ética y la filosofía no son separables,³²⁶ su tesis ética básica es: “Afirmar al Otro y servirlo es el acto bueno; negar al Otro y dominarlo es el acto malo”.³²⁷ Este es el criterio absoluto de la metafísica y la ética.³²⁸ “Lo Mismo” como Totalidad es el *ser* y su conocimiento es la *verdad* (por ejemplo, el *ego cogito* de Descartes, el Saber Absoluto de Hegel, y el Eterno Retorno de lo Mismo de Nietzsche). Así, el que ya no-es (el Otro) hay que sumirlo definitivamente en la nada (por eliminación física, en la guerra y la muerte).³²⁹ “Si el mal es negación del Otro y por ello freno del proceso histórico-analéctico y dialéctico servicial, el bien es afirmación del Otro”.³³⁰ La bondad radical para Dussel es la conversión al Otro oprimido –en términos raciales, políticos, económicos o sexuales. Tener “conciencia ética” es oír-la-voz-del-Otro, voz o palabra que exige, justicia, que exige su derecho. No tener conciencia ética significa haber matado al Otro, que es lo mismo que decir que el Otro guarda “silencio”.³³¹ El “analfabetismo” de la cultura del dominador interpreta al Otro como una “cosa silenciosa”, sin tener en cuenta la necesidad de escuchar.³³²

“El Otro’ se manifiesta por el rostro como lo exterior al horizonte ontológico: más allá de una Totalidad establecida e institucionada. “El Otro” en cuanto exterioridad, es condición de posibilidad meta-física del futuro auténtico, creador y novedoso”.³³³ En un con-

texto latinoamericano específico, esto significa que “el Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes”.³³⁴ El método anadi-léctico de Dussel “parte desde el Otro como libre, como alguien *más allá* del sistema de la Totalidad”.³³⁵ Lo expresa muy concretamente: “El rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el ‘tema’ de la filosofía latinoamericana”.³³⁶ Esto significa “el fin de la pretendida universalidad de Europa”,³³⁷ la habilidad de “juzgar como superada y muerta a la Totalidad”,³³⁸ y una justificación de la liberación de los oprimidos. “La Totalidad misma se le aparece ahora como un sistema óntico, un sistema más, un sistema dado en un momento de la historia, uno de tantos, un sistema ideológico”.³³⁹

Así, de muchas maneras “el Otro” aparece como una categoría más abierta e inclusiva que “los pobres”. Implícitamente, éstos son congruentes en los escritos de la mayoría de los teólogos de la liberación. “Los pobres” pasan a ser más particularizados y especificados como “el Otro”. Sin embargo, no resuelve el problema de la identidad: ¿Quién es el Otro para quién? ¿Quién es el que define a otros como Otros? ¿Es el Otro también un sujeto en sí mismo o misma?

La filósofa finlandesa Sara Heinämaa, explica que para Simone de Beauvoir, la absoluta alteridad de una mujer –lo absoluto de su alteridad - significa el intento del varón de negar su propia carnalidad: la “impureza” de su existencia. Así, la mujer, como el otro absoluto es una proyección del varón. En esta situación, el varón realmente no encuentra a la mujer. La alteridad de la mujer no equivale a la existencia de la mujer por sí misma.³⁴⁰

Muchas teorizantes feministas se distancian de Dussel debido a su forma de utilizar el término alteridad. Stanley y Wise rechazan la noción de “yo y Otro” en la cual el yo supuestamente se define en contra y en oposición a el Otro.³⁴¹

Horacio Cerutti Guldberg ha criticado a Dussel, entre otras cosas, por homogeneizar (no hay *una* escuela de filosofía de la liberación), por definir el papel del filósofo como profeta (mesianismo y elitismo), por crear una “nueva ontología” que es teóricamente insostenible, por confundir teología y filosofía, y por autoritarismo.³⁴² Según Cerutti Guldberg, el centro metodológico de la filosofía de Dussel, la existencia del ámbito de la alteridad antropológica, se acerca mucho a una propuesta de una diferencia ontológica entre “el Tercer Mundo” y “el centro” (Europa).³⁴³

De interés especial para este estudio es la crítica de Cerutti Guldberg sobre el hecho de que el “pueblo” sea el supuesto sujeto de la filosofía de la liberación. Merece la pena recordar que el mismo Dussel participa en ambas formulaciones, teológica y filosófica, de el Otro, los pobres, y el pueblo como el punto de partida del pensamiento latinoamericano. Según Cerutti Guldberg, el papel del intelectual como profeta es problemático. El intelectual es el maestro, el conecedor, el pensador, mientras que el Otro (los pobres y demás) tiene necesariamente el papel del discípulo que es incapaz de pensar por sí mismo o misma.³⁴⁴ La brecha entre el filósofo y el Otro (los pobres, los oprimidos) es evidente. Si se entiende que la filosofía es *ancilla theologiae*, como según Cerutti Guldberg Dussel lo entiende, y que la teología es la máxima verificación de la verdad (“la filosofía como acceso a la trascendencia” en palabras de Dussel), todo ello resulta en una “fi-

lososofía salvacionista”, que para Cerutti Guldberg es inaceptable.³⁴⁵

En resumen, “La filosofía, tal como la entiende este subsector es una actividad específica del filósofo, único capaz de abrirse a la interpelación del Otro pero que no se abre a la interpelación de las ciencias sociales y humanas, sino que más bien les dicta sus límites y posibilidades epistémicas. [...] La filosofía primera es sierva de una teología que responde a la suprema Alteridad incondicionada. La *contra-imagen* de esta filosofía es el pensamiento nordatlántico y su sujeto dominador. El sujeto no es cuestionado y el filósofo-ético aparece en su propia vida como la norma por la cual se puede llegar a la alteridad y la justicia. La *auto-imagen* de esta filosofía no dista mucho de la filosofía perenne [...] La variante está en que, en lugar de ejercer la metafísica como primera, la función se la adjudican a la ética-política. Y esto, aunque parezca, no es ninguna alteración de la dimensión dominadora de la filosofía”.³⁴⁶

Según Cerutti Guldberg, este tipo de pensamiento se hace inmune a la crítica, ya que “se concibe a sí mismo como el nivel más profundo de toda crítica y es incapaz de ser criticado porque es ‘exterioridad’. [...] La única garantía posible de una interpelación permanentemente renovada es postular una absoluta ‘exterioridad’ (Dios). Toda filosofía ‘analítica’ es una filosofía al servicio de una teología redefinida como ‘teología popular’”.³⁴⁷ Cerutti Guldberg llama a la auto-crítica y a la historicidad, y no a una “filosofía de la liberación” sino a “filosofías *para* la liberación”.³⁴⁸

Una crítica similar a la de Cerutti Guldberg es la de Ofelia Schutte. Según ella, la filosofía de la liberación es un movimiento intelectual basado en un análisis fenomenológico de la realidad, pero que la politiza y que tiene

también influencias católicas específicas.³⁴⁹ De forma algo diferente a Cerutti Guldberg, Schutte afirma que el sistema filosófico de Dussel descansa en la primacía de una fusión entre la ética y la metafísica, basada en último término en la premisa de que el origen de todas las cosas es Dios, el Absoluto, como el “enteramente Otro”.³⁵⁰ Debido a esta llamada a Dios y la religión Dussel “justifica su visión de la superioridad moral de la periferia por encima y contra el centro, ya que la periferia representa la voz de los pobres y los oprimidos”.³⁵¹ Postular una fuente de verdad absolutamente incorrupta es problemático. Éticamente, de los dos principios de Dussel, totalidad (maldad) y alteridad (bondad), el último deja de referirse a una alteridad o a una diferencia en el sentido postmoderno, pero designa los fundamentos para un nuevo absoluto.³⁵² Los principios fundamentales de la filosofía de Dussel provienen de la fe y no del conocimiento científico.³⁵³

Schutte advierte sobre el posible autoritarismo del sistema filosófico de Dussel, ya que antes de que uno tenga derecho a hablar o a hacer una afirmación ética, uno debe colocarse como *representante* del Otro (Dios, el Tercer Mundo, el pueblo, etc.).³⁵⁴ Además, el “pueblo” está representado como débil y en necesidad de ayuda de fuerzas superiores, como Dios y sus profetas. El pueblo sigue siendo un objeto sobre el que se piensa, y no un grupo de personas dotadas con capacidad de pensar por ellas mismas.³⁵⁵ En este punto Schutte coincide con la opinión de Cerutti Guldberg sobre Dussel y con mi crítica a los teólogos de la liberación, cuyo auto-entendimiento de “intelectuales orgánicos” podría dar como resultado que se coloquen en una posición superior y alejada de la gente por la que quieren hablar. Ella dice incluso: “El sujeto de la liberación, en su condición metafísica de ‘otro’, está siempre

necesitado e indefenso en la teoría de Dussel. [...] Por lo tanto, la estructura de la teoría de Dussel está construida alrededor de un sujeto que debe revelar su dolor, y que debe decir ‘ayúdame’...’.³⁵⁶ El “pueblo” como un sujeto colectivo singular no logra marcar la diversidad y/o los intereses conflictivos de aquellos que forman “el pueblo”. El significado de “el pueblo” puede fácilmente deslizarse del contexto de una referencia empírica al de un ideal construido normativamente.³⁵⁷

En resumen, la crítica de Schutte no solo a Dussel pero también a ciertas tendencias en la filosofía de la liberación e, implícitamente en la TL, descansa en la asunción de que “El aparato teórico que ellos [Dussel y otros] aportan al problema de la opresión del pueblo latinoamericano no está suficientemente liberado *en sí mismo* como para garantizar la liberación de otros. Necesitamos una buena teoría (crítica) que también pueda servir como teoría de la liberación. Tal teoría no puede descansar esencialmente en el principio de la alteridad y en el conflicto entre el centro y la periferia, ya que hemos visto que estos principios no han escapado a las estructuras dualistas, jerárquicas, autoritarias y dogmáticas que han caracterizado otros sistemas ideológicos opresores en el pasado”.³⁵⁸ Según Schutte, hay tres niveles de absolutismo en el pensamiento de Dussel: político, religioso, y una combinación de estos dos en una ética absoluta del servicio al Otro.³⁵⁹ El “si-al-Otro” de Dussel es el *critério absoluto* de una ética política.³⁶⁰

Aunque tanto Schutte como Cerutti Guldberg debaten principalmente sobre la filosofía de la liberación, no la TL, y se centran principalmente en Dussel, mucha de su crítica podría extenderse también a (otros) teólogos de la liberación. El problema aquí es que sólo unos pocos teólogos de la liberación han siquiera intentado teorizar sobre estas cuestio-

nes desde una perspectiva diferente a la de ellos mismos, que, como hemos visto, eleva a “los pobres” y “el otro” a una categoría que da lugar a cuestiones críticas. Aquí Dussel es importante, ya que es filósofo y también teólogo de la liberación.

1.4.5. *El nuevo sujeto histórico*

En el discurso sobre el sujeto de la TL, también tenemos el concepto de “nuevo sujeto histórico”, desarrollado principalmente en los años 90 por un equipo de investigadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en Costa Rica. Este concepto se acerca mucho a los otros conceptos mencionados, pero implica un sujeto más concreto y activo, comparado por ejemplo con “el Otro”, quien por definición es siempre alguien visto y definido por alguien distinto al Otro mismo o misma. El nuevo sujeto histórico como concepto, además admite más diversidad que el resto de los conceptos. Es un sujeto comunitario, no individual, que crece de movimientos políticos y sociales concretos.

El nuevo sujeto histórico es el sujeto popular, un actor político en el sentido popular (liberador), que se constituye en relación cercana con una teoría crítica radical que tiene como objeto las estructuras sociales que explotan y oprimen. El nuevo sujeto histórico puede usarse como una categoría de análisis dentro de un más amplio esquema conceptual cuyo objetivo es confrontar los sistemas de dominación. Por lo tanto, el concepto anuncia el significado y contenido de una utopía para lograr una sociedad mas justa. Finalmente, el nuevo sujeto histórico es una esperanza radical.³⁶¹

La cuestión del sujeto es un concepto importante en la teorización actual en América Latina —sea filosófica, teológica o socio-po-

lítica. Se propone como la última instancia para una alternativa radical. El término “Alternativa” con A mayúscula se presenta normalmente sin adjetivos, y se refiere a un concepto totalizador que tiene consecuencias políticas, económicas, filosóficas y teológicas. Se refiere a una alternativa a una sociedad capitalista, patriarcal y racista. El “sujeto” se traduce como “la vida real” en su significado biológico, material y corporal. Los seres humanos no son “sujetos de preferencias” (Max Weber) sino “sujetos de necesidades” con el que nuevamente se vuelve a la “vida real”. Así, el concepto de sujeto se usa de forma similar al concepto de “el Otro”. El Otro y el nuevo sujeto histórico son conceptos que se refieren a la confrontación opresión/dominación-liberación. Ambos están constituidos por la opresión (que puede concretizarse en racismo, pobreza, sexismo, etc.) y por la resistencia (liberación). Por tanto, ambos se refieren en último término a una utopía.³⁶²

Según el filósofo chileno Helio Gallardo, “La teología latinoamericana de la liberación se ocupa por el pobre como *sujeto*—con el doble contenido del que soporta y sufre el pecado social de la insolidaridad, y de quien es capaz de iniciativas propias, de quien es capaz de actuar por sí mismo. El empobrecido como sujeto es, por consiguiente, no alguien insignificante, sino un *interpelador radical de prójimos*, la referencia de toda humanidad y con ello, para los creyentes, de la presencia de Dios. Diciéndolo con una imagen: el pobre somos nosotros cuando negamos el reconocimiento y la justicia al prójimo”.³⁶³

Para Gallardo, el pobre es un sujeto (auto)transformador que se refiere no tanto a la carencia sino a la plenitud, o la aspiración a la plenitud. Debido a este entendimiento abierto y amplio de los pobres *como sujeto*, según Gallardo es posible hacer referencia explí-

cita a otras teologías de la liberación, incluyendo a las mujeres como sujetos de la teología. En su carencia de plena subjetividad, así como en su aspiración a ella, las mujeres, también son “pobres”.³⁶⁴ Según Gallardo, “la opción fundamental por los pobres contiene una raíz histórico-social que le entrega corporeidad, temporalidad y politicidad, y al mismo tiempo, es oferta y demanda radical de humanidad (universalismo)”.³⁶⁵ Así, para él, la TL es “teología del pobre en cuanto sujeto”, no sólo una teología *de* algo, entre otras similares como por ejemplo, la teología de la esperanza o la teología de la revolución, sino en el sentido de una “teología del sujeto humano”, en su aspiración a la plenitud y a la liberación.³⁶⁶ Por tanto, podemos ver que “definir” a los pobres como un sujeto histórico colectivo, al menos potencialmente, es más flexible que Dussel al usar el concepto de “el Otro” o el uso teológico de la liberación convencional de “los pobres”.

Según otro miembro del equipo del DEI, Franz Hinkelammert, la TL es una teología concreta e histórica. Su opción por los pobres ha de ser una opción de los propios pobres. El dice, “No como acto de otros que tengan el deber de liberar al pobre, visto éste como objeto. Sin reconocimiento mutuo entre sujetos, en el cual la pobreza resulta ser la negación real de este reconocimiento, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente, sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados [...] Desde el punto de vista de los teólogos de la liberación, el ser humano no puede liberarse para ser libre sin este reconocimiento mutuo entre sujetos. Así, el pobre como sujeto que se encuentra en esta relación de reconocimiento, es el lugar en el que se decide si este reconocimiento se hace efectivo o no”.³⁶⁷

Por lo tanto, son los pobres los que hacen presente la ausencia de reconocimiento mutuo entre los seres humanos. Según la TL, Dios está donde este reconocimiento se hace realidad. La presencia de los pobres, por eso, también revela la ausencia de Dios. Más exactamente, la ausencia de Dios está presente en los pobres. Los pobres son la presencia de un Dios ausente.³⁶⁸ Para Hinkelammert, éste es el gran punto de partida de la TL, a pesar de que los distintos teólogos puedan utilizar distintas expresiones. En este análisis, volvemos también a la praxis, o más específicamente, a cómo se entiende la praxis en la TL desde el punto de vista de los pobres latinoamericanos. Lo contrario de la pobreza no es la abundancia de cosas, sino la plenitud de la vida constituida a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales.³⁶⁹

Como podemos ver, se puede mantener los pobres como sujetos de la TL al mismo tiempo que se extiende, diversifica y concretiza más su definición. Debido a que se ha definido los pobres como sujetos por propio derecho, se ha universalizado y particularizado la praxis como punto de partida de la TL. Es interesante el hecho de que este tipo de giro en la TL no es tanto el resultado del trabajo de ciertos teólogos de la liberación conocidos, sino de un trabajo multidisciplinario concreto³⁷⁰ y del reconocimiento de la existencia de nuevos movimientos sociales y nuevas subjetividades dentro de ellos, incluyendo el movimiento de las mujeres, los que, por su mera presencia, aportan un elemento crítico y heterogéneo al discurso intelectual de la TL.

1.5. Conclusiones

Al principio de este capítulo se afirmó que la TL en América Latina no es comprensible sin el contexto político, económico, social y

religioso de la América Latina de después de la segunda guerra mundial, y más específicamente, de las décadas violentas y represivas de los 60 y 70. Las diversas organizaciones de derechos humanos, los movimientos opositores a la represión, incluidos los grupos guerrilleros armados, las organizaciones eclesiales, y, más ampliamente, los movimientos sociales latinoamericanos son el inmediato punto de referencia práctico de la TL. Más tarde, el diálogo entre las iglesias, los teólogos y los movimientos sociales se abrió globalmente, apuntando a la creación de las teologías del Tercer Mundo.

Debido a los cambios políticos, sociales y religiosos que se han producido en América Latina, la TL se enfrenta a tres retos en su futuro inmediato. Primero, el papel de la Iglesia católica en la formación de la sociedad civil y la democracia depende en gran parte de su desarrollo interno, así como de su habilidad para enfrentarse a los retos de sus propias filas, tales como las diferentes teologías de la liberación. El segundo reto es el rápido crecimiento del protestantismo por todo el continente. Y tercero, la misma razón que dio como resultado el nacimiento de la TL: la pobreza extensiva, que parece estar profundizándose por todo el Tercer Mundo. Hay una necesidad urgente de respuestas tanto locales como globales, en las que la/s religión/es puedan jugar un papel importante.

La realidad de la pobreza y la inmersión de los cristianos en distintas acciones para cambiar la situación, es en gran medida lo que se ha llamado la praxis como punto de partida en la TL. El análisis mostró cómo los teólogos de la liberación toman prestado, principalmente de las teorías sociales y filosofías de orientación marxista, su uso del concepto. No hay mucha originalidad en los teólogos de la liberación cuando usan el concepto como tal. Sin embargo, a pesar de que los

teólogos de la liberación tienen diversas maneras de entender la praxis y la relación entre la teoría y la praxis, es posible hablar de un método teológico de la liberación que tiene la praxis como su punto de partida más importante. Así, hasta cierto punto, se puede decir que la TL presenta un cambio de paradigma en la teología.

Ya que mi interés no ha sido tanto seguir el rastro de las deudas y herencia intelectuales de los teólogos de la liberación, sino más bien observar cómo aplican su declarada metodología a su contexto específico, se puso más énfasis en las áreas que plantean cuestiones críticas sobre la praxis como punto de partida general. Esto se hizo al analizar no sólo el método de la TL en conjunto –tal como lo presentan los mismos teólogos de la liberación– sino también al observarlo desde otro ángulo. La cuestión de los sujetos de la TL es crítica por varias razones.

Primero, “los pobres” como sujetos de la TL ha resultado ser un concepto vago y homogenizador. Esto ha sido reconocido hoy en día por la mayoría de los mismos teólogos de la liberación, y están dispuestos a ampliar el concepto de manera que incluya sujetos más específicos dentro de los pobres, tales como las mujeres y los indígenas. Esta fase nueva dentro de la TL ha permanecido, sin embargo, en gran medida al nivel de una mera inclusión.

Segundo, los pobres como sujetos radicales de vanguardia llevan implícitas connotaciones marxistas –por ejemplo, siendo definidos principalmente como clase. Los defectos de este tipo de análisis han sido clarificados por las ciencias sociales recientes, siendo la teoría feminista una de las más críticas. Las implicaciones de la interrelacionalidad entre las distintas identidades –raza, género, etnia, etc.– han sido planteadas también por la teología

feminista. El reto que plantean a la TL será presentado en los capítulos siguientes.

Tercero, la limitada definición de los pobres en términos principalmente económicos los presenta, ante todo, como un sujeto colectivo productivo y político. En la TL, hay una carencia obvia de teorización sobre un sujeto integral que es además un individuo corporal y reproductivo. La crítica dirigida a los teólogos y filósofos de la liberación, así como algunas propuestas en el diálogo reciente entre teólogos de la liberación y científicos sociales latinoamericanos, ha llevado cada vez más a la TL en esta dirección. Las definiciones de sujeto han pasado a ser más flexibles y diferenciadas. Sin embargo, todavía hay un gran vacío en la TL que tiene que ver con la corporalidad humana, la sexualidad y la ética sexual. El derecho del sujeto femenino a su cuerpo y a su “corporeidad” ha estado ausente en la TL, como también en la teología feminista de la liberación en América Latina, como veremos en los Capítulos tres y cuatro.

Además de los pobres, hay conceptos elaborados dentro de la TL que connotan el supuesto sujeto de la TL, tales como el Otro y el nuevo sujeto histórico. Aunque conceptualmente sean más abiertos y diversos que el concepto de los pobres, se les plantean problemas similares. Es el papel de los teólogos de la liberación como “intelectuales orgánicos” lo que les hace hablar por otros. Esto conlleva un peligro de elitismo y autoritarismo, que se evidencia cuando aquellos grupos representados por los teólogos de la liberación empiezan a representarse y a hablar por ellos mismos.

La TL ha sido crítica con el “falso universalismo” de las tradiciones intelectuales occidentales. Acentuar la importancia de lo particular, lo práctico y lo contextual ha sido central en todas estas teorías (en las ciencias socia-

les, así como en la teología y la ética) que consideran perjudiciales las aspiraciones universalizadoras de los ideales científicos occidentales. Parece que los teólogos de la liberación no abandonan el universalismo como tal, sino un universalismo abstracto. El énfasis en lo particular da origen a un universalismo nuevo y concreto, enraizado en particularidades.³⁷¹

Juan Carlos Scannone, un jesuita filósofo de la liberación, lo denomina *universalidad situada*. Según él, “Puesto que la reflexión se hace a partir de una nueva experiencia particular, aquélla descubre dimensiones de la fe y la Palabra que desde otras experiencias, asimismo particulares, todavía no habían sido plenamente captadas. No se niega la universalidad de la teología, sino que, por el contrario, se la supone y se contribuye a encontrarla más plenamente; pero no se trata de una mera universalidad abstracta, ni de la universalidad concreta entendida a la manera hegeliana, sino de una universalidad *situada*”.³⁷²

Notas

- 1 Algunos trabajos representativos sobre la historia general de América Latina son *The Cambridge History of Latin America*, I-V (1986); Keen y Wasserman 1988; Historia de las Américas, I-IV (1991). Sobre la historia de la Iglesia en América Latina véase Dussel 1981; Levine (ed.) 1986; Mecham 1936; Prien 1978; Richard (ed.) 1981; Rivera Pagán 1991.
- 2 Maduro 1991, p. 2.
- 3 Ibid., p. 2-3.
- 4 Véase Burdick 1993; Casanova 1994, p. 114-134; Keogh (ed.) 1990; Mainwaring y Wilde 1989.
- 5 Utilizaré las siglas en español y portugués (CEB).
- 6 Véanse varios artículos en Escobar y Alvarez (ed.) 1992. Los autores de este volumen no consideran que los movimientos sociales sean solamente “luchas de sobrevivencia”, sino tam-

Al criticar los universalismos falsos, las teorías particularistas y contextuales crearon paradójicamente nuevos universales. Este ha sido el caso de “los pobres” como concepto en la TL, así como de “la experiencia de las mujeres” en la TE. Por lo tanto, podemos analizar de manera crítica a “los pobres universales” desde un punto de vista feminista, afirmando que las particularidades de la existencia femenina nos dice algo esencial de la existencia humana en general (universalmente). Esta espiral crítica entre el universalismo y el particularismo implica que los dos no pueden separarse. Las “teorías particularistas”, tales como la TL y mucho de la teoría feminista y la TE, están por primera vez, en la provechosa posición de poder dialogar críticamente.

En el siguiente capítulo, voy a mostrar que el proceso de diferenciación, similar al de la TL, ha evolucionado en los discursos teológicos feministas.

- bién luchas culturales sobre la producción de significados y como formas colectivas de producción cultural. El surgimiento de estos movimientos también incluye la construcción de identidades colectivas. Véase Alvarez y Escobar 1992, p. 319-320. Esto también es muy cierto al hablar de la TL como movimiento. Véase también Slater 1994.
- 7 Según Daniel H. Levine, la TL no se entiende como un “movimiento” en el sentido estrecho de la palabra, ya que no tiene estructura organizacional ni un líder ni miembros. Más bien, el impacto político de la TL no se debe a los resultados políticos directos, sino a su papel en el cambio del catolicismo latinoamericano. Véase Levine 1990, p. 231. Sobre los recientes cambios y crisis, y sobre las nuevas definiciones de los movimientos sociales izquierdistas latinoamericanos, véanse va-

- rios artículos en Beverley y Oviedo (eds.) 1993; Castañeda 1993; Lehmann 1990.
- 8 “Los nuevos movimientos provenían en parte de la nueva pobreza en América Latina. El movimiento más importante, por estar tan bien anclado en la historia y en el inconsciente de la región, es sin duda la eclosión de las llamadas comunidades eclesiales de base (CEB), que transformó radicalmente el papel de la Iglesia en varios países del hemisferio. Aunque se vincula con la teología de la liberación, dicha eclosión no se puede reducir a, ni tampoco confundir con ella”. Castañeda 1993, p. 244.
 - 9 Ibid., p. 246-249, 254-257.
 - 10 “El tema crucial era la fusión de tres tendencias siempre presentes en la sociedad y la política latinoamericanas, pero que raras veces han convergido: la Iglesia, con la autoridad moral, la historia y la devoción que inspira; la izquierda, perenne pero muchas veces carente de una base de masas; y por último, los movimientos populares, siempre presentes, pero a menudo sin dirigentes e indefensos ante la represión”. Castañeda 1993, p. 256-257. Según Castañeda, en El Salvador en el caso de un eventual cambio de la Iglesia como factor social, era evidente la amenaza que esto significaba para las élites latinoamericanas. “La muerte de Romero y, nueve años después, la de los seis jesuitas de la UCA, simplemente confirmaron lo que era manifiesto en El Salvador desde el principio. Cuando la Iglesia deja de ser una defensora del *status quo* y se convierte en una fuerza de cambio social, las consecuencias son aterradoras para la élites latinoamericanas”. Ibid., p. 256.
 - 11 Castañeda 1993, p. 259, 276-277.
 - 12 “A pesar de que la Teología de la Liberación no obtuvo aprobación sin restricciones, y en ocasiones se encontró con hostilidad, la Iglesia oficial empezó a destacarse por su defensa de los derechos humanos (con excepción de Argentina), mientras que una vasta Iglesia compuesta por comunidades de base, organizaciones de derechos humanos y pastorales se reagrupaba bajo una protección jerárquica, en nuevas formas y a gran escala; convirtiéndose en la base social que la represión había tratado de desmovilizar. [...] Pero desde ‘abajo’ creció un nuevo tipo de movilización, especialmente en Brasil, cuyos progenitores estuvieron armados con la Teología de la Liberación y financiados por una creciente comunidad internacional de organizaciones no gubernamentales. A estos se unió otra red de centros e instituciones de investigación social, y más tarde de acción social, en la cual se reagruparon los intelectuales, ayudados por las mismas entidades mencionadas, pero exponiendo una variedad de posiciones ideológicas. *La combinación de estas formas y niveles institucionales es lo que yo describo como basismo...*”. Lehmann 1990, p. VIII (negrita añadido).
 - 13 Ibid., p. XVI.
 - 14 Ibid., p. 96-101.
 - 15 Ibid., p. 147.
 - 16 Ibid.
 - 17 Ibid., p. 150.
 - 18 Stoll 1990. Phillip Berryman cita a un líder evangelista brasileño: “La Iglesia Católica optó por los pobres, pero los pobres optaron por los evangelistas”. Véase Berryman 1995, p. 109. Berryman se refiere implícitamente al libro de Stoll por el título de su artículo “¿América Latina se está volviendo pluralista?”
En un artículo posterior Stoll afirma que “Diez por ciento o más de la población latinoamericana se identifica como ‘evangélica’, y este porcentaje es sustancialmente más alto en Brasil, Chile y la mayoría de los países centroamericanos. [...] Pero si el crecimiento de las últimas décadas continúa, los latinoamericanos que afirman ser ‘evangélicos’ podrían llegar a convertirse en la cuarta o tercera parte de la población a principios del Siglo XXI”. Stoll 1993, p. 2.
 - 19 Burdick 1992 y 1993 sobre Brasil. Véase Levine 1992 para los casos de Colombia y Venezuela. Tanto Burdick como Levine enfatizan que el número y la fuerza de las CEB han sido sobrestimados. Véase también Stoll 1993, pp. 4-8.
 - 20 Burdick 1993 y 1994; Drogus 1995.
 - 21 Burdick 1992, p. 176; Stoll 1993, p. 8.

- 22 Stoll 1993, p. 8.
- 23 “Vivimos al mismo tiempo en una de las tierras más cristianas y en una de las más inhumanas. No podemos escapar de la conexión entre los dos hechos”. Segundo 1985 (a), p. 20.
- 24 Goizueta 1988, p. 62.
- 25 El teórico del sistema-mundo, Immanuel Wallerstein habla de que el “largo” Siglo XVI (1450-1640) fue el período del surgimiento de la economía mundial europea. Wallerstein 1980, p. 2. Véase también Dussel 1995, pp. 9-12; Pakkasvirta 1992, pp. 23-45; Teivainen 1992, p. 183 y 1994, p. 81.
- 26 Keen y Wasserman 1988, p. 97.
- 27 *Ibid.*, p. 78-80, 97-99.
- 28 Bethell 1986, p. 229-233; Lynch 1986, p. 527-530.
- 29 Prien 1978, p. 73.
- 30 Mecham 1936, p. 200.
- 31 *Ibid.*; Barnadas 1986, p. 512-513; Prien 1978, p. 125-126.
- 32 El debate sobre los motivos de la conquista y la naturaleza de los “Indios” –erróneamente denominados– e inclusive la forma en que deberíamos hablar de los eventos de hace 500 años (conquista, descubrimiento, o encuentro de dos culturas) llegó a su apogeo en el debate del Quinto Centenario en 1992. Véase Meléndez (ed.) 1992; Mires 1991; Pakkasvirta ja Teivainen (eds.) 1992; Quesada y Zavala (comp.) 1991; Rivera Pagán 1991; Vuola 1992.
- 33 Mecham 1936, p. 201, 207; Prien 1978, p. 135.
- 34 Mecham 1936, p. 213.
- 35 Barnadas 1986, p. 513-514; Prien 1978, p. 170-179. Cabe anotar que existe, entre los teólogos de la liberación y los historiadores que simpatizan con la TL, una tendencia a idealizar personalidades tales como Bartolomé de las Casas. Véase Gutiérrez 1993 y Rivera Pagán 1991. Una historiografía más crítica sobre América Latina tiende a, por lo menos, problematizar las actividades de los primeros críticos de la conquista española. Véase Hanke 1965. La actitud más crítica considera que la teología y actividad tipo “Lascasiana” fueron una parte intrínseca de la mentalidad colonialista y paternalista europea que constituyó la columna vertebral de la propia conquista. Según este punto de vista es imposible ser diferente e igual al mismo tiempo. Véase Seed 1993 y Todorov 1984.
- 36 Bethell 1986, p. 229.
- 37 Anna 1986, p. 61-68. Hidalgo es recordado en el México actual como “el padre de la independencia”. Estos dos sacerdotes convirtieron a la Virgen de Guadalupe en la protectora y guardiana de la rebelión. Véase Capítulo 3.4.
- 38 Bethell 1986, p. 230; Lynch 1986, p. 528.
- 39 Lynch 1986, p. 527. Véase también Batllori 1967, p. 441. Se puede inclusive afirmar que los intelectuales criollos latinoamericanos participaron en el *nacimiento* de la modernización. La Europa contrarrevolucionaria, en el espíritu de la Santa Alianza, no fue el centro de la modernización. Europa era todavía un continente de monarquías cuando las repúblicas latinoamericanas nacieron. Véase Pakkasvirta 1996.
- 40 Lynch 1986, p. 528-531. Los desacuerdos más importantes entre los liberales latinoamericanos y los conservadores sobre religión fueron con referencia a la separación de la Iglesia y del Estado y de la secularización de la educación y del matrimonio. Los conservadores generalmente estaban a favor de la conservación de las tradiciones y valores hispánicos, y consideraban a la Iglesia católica como mayor defensora y representante de éstos.
- 41 *Ibid.*, p. 531, 584-585.
- 42 *Ibid.*, p. 586-587; Lehmann 1990, p. 88-90. Según Lehmann, la encíclica papal puso los cimientos tanto para la Acción Católica como para la Democracia Cristiana.
- 43 Véase Lehmann 1990, p. 91-92.
- 44 Lynch 1986, p. 595. Según Keogh, “La lucha de la Iglesia para distanciarse del Estado ha sido una característica de un catolicismo reaccionando hacia el liberalismo del Siglo XIX. Existió una conformidad del clero con el conservadurismo político, que formó un puente entre la América Latina colonial y el dominio oligárquico del Siglo XX. La profundidad del conflicto actual dentro de la Iglesia católica en América Latina se puede remontar a una religión

- que ha dejado de tener su papel tradicional en la sociedad. La alianza tradicional entre el conservadurismo y el catolicismo ha debido enfrentar el reto de las nuevas visiones teológicas...”. Keogh 1990, p. 398-399.
- 45 Keen y Wasserman 1988, p. 172, 208. En el año 1900, el escritor uruguayo José Enrique Rodó publicó un ensayo corto que tuvo una influencia muy grande entre los intelectuales hispanoamericanos durante dos décadas. “Ariel” de Rodó evocó un “espíritu” latinoamericano e identificándolo con un sentido de raza revisado, este artículo inspiró una reafirmación de los valores humanísticos en la cultura latinoamericana. El ensayo incluyó una acusación sobre el utilitarismo y el pragmatismo de los Estados Unidos. Otorgó a los intelectuales latinoamericanos las bases para diferenciar “su” América. Los “arielistas” hicieron esto al referirse a los valores superiores de la cultura hispánica, es decir europea, de la cual, obviamente, la religión católica formaba una parte esencial. Habría que investigar si este “regreso a las raíces” en contra del imperialismo norteamericano por parte de los intelectuales latinoamericanos, también sirvió para reforzar y recuperar a la Iglesia católica tras su crisis del Siglo XIX. Sobre arielismo véase Hale 1986, p. 414-422.
- 46 Keen y Wasserman 1988, p. 208.
- 47 Sobre la revolución mexicana y la Iglesia véase Beteta 1950, p. 80, 233-234; Lynch 1986, p. 590-594; Meyer y Sherman 1987, p. 543, 574; Prien 1978, p. 942-964.
- 48 En América Latina el populismo se refiere principalmente al proyecto brasileño *Estado Novo* del presidente Getulio Vargas en los años 1930, y al peronismo argentino desde los años 40 en adelante (presidente Juan D. Perón), y hasta cierto punto también a los movimientos reformistas como APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) en Perú, y Evita Perón en Argentina. Con estos proyectos y sus líderes carismáticos la política se volvió más personalizada y pudo acercarse más a las grandes masas. Los políticos liberales buscaron una base popular más amplia para ganar más poder político, por lo tanto aparecían como los defensores de las masas pobres. Véase también Keen y Wasserman 1988, p. 268. El ejemplo de un populismo específicamente latinoamericano en nuestros días es el presidente peruano Alberto Fujimori.
- 49 Keen y Wasserman 1988, p. 267.
- 50 Ibid., p. 268.
- 51 Comblin 1979, p.54.
- 52 Keen y Wasserman 1988, p. 268.
- 53 La Comisión Económica para América Latina establecida en 1947 con su base en Santiago de Chile es una agencia de las Naciones Unidas. Sobre la escuela estructuralista latinoamericana de desarrollo véase Kay 1989, p. 25-57.
- 54 Sobre la teoría de la dependencia véase Frank 1969. Véase también Kay, que dice “Una contribución clave de la escuela latinoamericana [de la dependencia] fue el énfasis sobre la especificidad de los países periféricos y la insistencia de que se requería nuevas teorías para explicar sus diferentes estructuras, dinámicas y realidades”. Kay 1989, p. 4.
- 55 Assmann 1971, p. 50. Sobre la influencia de la teoría de la dependencia en los teólogos de la liberación véase Cerutti 1992, p. 68.
- 56 Segundo 1976, p. 93. En un artículo posterior, Segundo tiene un punto de vista un tanto diferente. En este artículo (auto) crítico afirma que la primera fase de la TL nació de movimientos de estudiantes universitarios a principios de los años 60. Por lo tanto, el contexto fue la universidad, la gente de clase media, no fue la gente oprimida sino la clase media, empezando por los estudiantes, quienes recibieron las primeras características de la TL. Véase Segundo 1985 (a), p. 18-21. Gustavo Gutiérrez tiene un punto de vista opuesto: “Es equivocado por consiguiente sostener que esta inteligencia de la fe partió de los sectores medios, y que sólo años más tarde se abrió la experiencia propia a los pobres; la verdad es que sus compromisos, intentos de organización, modos de vivir la fe estuvieron presentes desde el inicio...”. Gutiérrez 1990, p. 32-33.

Pienso que la mayoría de los teólogos de la liberación comparten la última opinión. Sin embargo, la verdad puede encontrarse en algún lugar entre los dos extremos. El deseo de los teólogos de la liberación de presentarse como “intelectuales orgánicos”, algunas veces conduce a la idealización del papel del “pueblo” en los debates que simultáneamente tienen sus raíces en la realidad inmediata y que están dirigidos principalmente a otros intelectuales. Cualquiera que sea el equilibrio verdadero entre las clases sociales en la creación de la TL, ciertamente es una realidad complicada que no debería reducirse a uno o dos factores principales.

Hablar de América Latina como una totalidad también tiene sus peligros, ya que existen grandes diferencias entre los países latinoamericanos; por ejemplo, la historia de la TL y de la Iglesia de los pobres en los países centroamericanos difiere de la historia de los países andinos y de los del Cono Sur. No es posible ni tendría sentido en el contexto de este estudio el analizar en detalle estas diferencias. Históricamente el nacimiento de la TL coincide con el empobrecimiento de las clases medias a lo largo de todo el continente. Por lo tanto, es innecesario poner a “la clase media” y “las masas populares” en oposición total.

- 57 Richard 1990, p. 66. El movimiento popular podría también ser traducido como movimientos de base. Según McGovern, tanto la TL como los movimientos de la liberación surgieron del mismo contexto histórico pero tuvieron diferentes orígenes e identidades. La TL y los movimientos de las comunidades de base tuvieron historias de desarrollo paralelas pero distintas; sin embargo, en América Latina los avances en la teología y en los movimientos sociales no pueden ser separados enteramente. McGovern 1989, p. 228.
- 58 Véase Levine 1992. Levine realizó un estudio empírico sobre las comunidades de base (CEB) en Colombia y Venezuela. El representa un punto de vista sobre las CEB mucho más matizado que de costumbre, ofrecido especialmen-

te por los investigadores que están cercanos al movimiento de la TL. Según Levine, en la práctica, la religiosidad de las CEB es mucho más convencional de lo que uno comúnmente conoce. Para poder comprender el fenómeno en toda su riqueza, Levine crea una tipología de las CEB por la cual existen tres tipos: conservadoras, radicales y socio culturales. De éstas, la última es la que más probablemente ha tenido una influencia a largo plazo, tanto en la Iglesia latinoamericana y en la sociedad como en los más pobres de la población. Levine 1992, p. 46-51, 356-362. Véase también Burdick 1993 y 1994; Drogus 1995.

- 59 Lehmann 1990, p. 108.
- 60 Keen y Wasserman 1988, p. 269.
- 61 Ibid., p. 269-270.
- 62 Véase Bruneau 1979, p. 335.
- 63 Ibid., p. 333. Según Alain Touraine y Sergio Spoerer, “Es como si la Iglesia latinoamericana al momento estuviera atravesando por la tercera fase de su historia. En la primera fase, la Iglesia fue un instrumento de control social y cultural especialmente en las áreas rurales. En la segunda fase, la Iglesia se acercó más a la gente, mostró aspiraciones de cambios sociales [...] y estuvo muy cercana a un partido político particular (la Democracia Cristiana). En la tercera fase, la iglesia, que vivía bajo las dictaduras, es prácticamente la sustituta de la democracia y todo lo que ésta representa...”. Touraine y Spoerer 1978, p. 11.
- 64 Según Mainwaring y Wilde, “Al identificarse [la Iglesia] en mayor grado con el sufrimiento de la sociedad, tomó más de ese sufrimiento para sí misma, y se volvió más claramente dividida al interior. [...] Al distanciarse del poder establecido ganó tanto visibilidad política como autoridad social”. Mainwaring y Wilde 1989, p. 1-2.
- 65 “La originalidad del régimen sandinista, con su mezcla de socialismo y empresa privada, de marxismo y pensamiento católico progresista, sugería las variadas formas que la revolución social podría tener en América Latina. Keen y Wasserman 1988, p. 272. O “Los objetivos me-

- dulares del nuevo gobierno eran la construcción de una democracia pluralista, mantener un sistema económico mixto y una política internacional de no alineamiento a ninguna de las potencias entonces imperantes...". Fonseca 1996, p. 278-279. Según Cleary, la revolución en Nicaragua puede caracterizarse como nacionalista, marxista y cristiana en su inspiración, aunque no hizo uso de estos tres elementos en igual medida. Cleary 1992, p. 212. Sobre la revolución sandinista véase Castañeda 1993, p. 125-132; Dunkerley 1990; Hodges 1986, p. 184-196; Torres-Rivas (coord.) 1993, tomo VI, p. 67-78.
- 66 Véase Fonseca 1996, p. 280.
- 67 El proceso de paz en Centroamérica que culminó con el tratado de paz Esquipulas II en 1987 fue una iniciativa latinoamericana que no contó con el apoyo de la administración de Reagan. Véase Torres-Rivas (coord.) 1993, p. 25-26.
- 68 Véase Cleary 1992, p. 203-204, 209.
- 69 Véase Castañeda 1993, p. 11-13.
- 70 Dussel 1981, p. 332-333. En otro texto hablando de la historia de la Iglesia en América Latina, Dussel reduce estas fases a tres: 1. La Cristiandad Colonial (1492-1808), 2. Crisis de la Cristiandad (1808-1950) y 3. La Iglesia popular (1950-). "La Cristiandad, que se distingue del "cristianismo", es un modelo de relaciones entre la Iglesia y la sociedad, especialmente el Estado, en las que la Iglesia se define a sí misma básicamente a través del Estado (el modelo colonial). Dussel 1982, p. 93-95.
- 71 Véase Seed 1993; Teivainen 1994, p. 81-83; Todorov 1984, especialmente p. 162-167; Vuola 1992.
- 72 Shaull es todavía un teólogo respetado y bien conocido en América Latina. Participa en conferencias y reuniones, y también enseña en instituciones teológicas en América Latina. Su último libro trata sobre la reformatión y la TL basado en el "nuevo ecumenismo" entre los católicos latinoamericanos y los protestantes inspirados por la TL, quienes "opinan que están más cerca los unos de los otros que de los miembros de su propia confesión". Véase Shaull 1991, p. 21.
- 73 Véase Chopp 1989 sobre un estudio comparativo cualitativo entre la teología política europea y la TL latinoamericana. Según ella, un punto de convergencia entre estas teologías es el antropocentrismo: el contenido y el significado de la fe cristiana se interpretan en respuesta a los problemas de la modernidad, tanto al nivel individual como colectivo.
- 74 Levine 1986, p. 8-13; Bruneau 1979, p. 332.
- 75 Lois 1988, p. 31, citando a Pablo Richard.
- 76 Mainwaring y Wilde 1989, p. 8. Véase también Lehmann et al. 1977, p. 108-109; Levine 1986, p. 8-9; Nash 1975, p. 85-91, 112-113. Sobre el Vaticano II y su significado para la TL, véase también Hennelly (ed.) 1990, p. 39-42.
- 77 Lehmann et al. 1977, p. 176.
- 78 Lois 1988, p. 25. Véase también Nash 1975, p. 192-193. Hennelly afirma que "La Constitución Pastoral de la Iglesia en el Mundo Moderno (Gaudium et Spes) tuvo una importancia primordial". Hennelly (ed.) 1990, p. 40.
- 79 Lehmann et al. 1977, p. 176; McGovern 1989, p. 5; Prien 1978, p. 895.
- 80 Dussel 1992 (b), p. 30. Véase también Bruneau 1979, p. 333; Hennelly (ed.) 1990, p. 89.
- 81 Según Gutiérrez, sobre la cuestión concreta de la pobreza, el Vaticano II fue una decepción: "... desde la primera sesión conciliar el tema de la pobreza estuvo presente. [...] El resultado final no correspondió a las expectativas. El Vaticano II alude varias veces a la pobreza pero no hace de ella una de sus líneas de fuerza. "Gutiérrez 1990, p. 321-322. Gutiérrez sugiere que la Conferencia Ecueménica Latinoamericana en Medellín en 1968 fue la que dio un salto cualitativo sobre la cuestión de la pobreza y de la Iglesia. Véase *ibid.*, p. 155-174, particularmente p. 172.
- 82 Sobre la Conferencia de Medellín véase Berryman 1987, p. 22-24; Documentos de Medellín 1969; Hennelly (ed.) 1990, p. 89-119; Levine 1986, p. 10-12. Según Lois, "Sin Medellín y el impulso que su celebración supuso para la vida de la Iglesia y para la reflexión teológica, to-

- da la posterior vitalidad del cristianismo en América Latina sería difícil de explicar”. Lois 1988, p. 39.
- 83 “No deja de ver que América Latina se encuentra en muchas partes ante una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada, porque las estructuras actuales violan derechos fundamentales, situación que exige transformaciones globales, audaces, urgentes, y profundamente renovadoras”. Documentos de Medellín 1969, p. 23. Sobre los Documentos de Medellín véase también Dillon 1979, p. 399; Hennelly (ed.) 1990, p. 89-119.
- 84 Documentos de Medellín 1969, p. 84-88.
- 85 Ibid. “Frente a las tensiones que conspiran contra la paz, llegando incluso a insinuar la tentación de la violencia; frente a la concepción cristiana de la paz que se ha descrito, creemos que el Episcopado Latinoamericano no puede eximirse de asumir responsabilidades bien concretas. Porque crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana”. Ibid., p. 25.
- 86 “...habrá que recalcar con fuerza que el ejemplo y la enseñanza de Jesús, la situación angustiosa de millones de pobres en América Latina, las apremiantes exhortaciones del Papa y del Concilio, ponen a la Iglesia latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar y al que debe responder con diligencia y audacia adecuada a la urgencia de los tiempos. Cristo nuestro Salvador, no solo amó a los pobres, sino que ‘siendo rico se hizo pobre’, vivió en pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres, de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esta pobreza entre los hombres”. Documentos de Medellín 1969, p. 85.
- 87 Documentos de Medellín 1969, p. 22-23.
- 88 Gutiérrez 1990, p. 168-169.
- 89 Documentos de Medellín 1969, p. 21, 25.
- 90 A pesar de no estar expresado literalmente de esta manera, este énfasis es claro en el documento. “Debemos agudizar la consciencia del deber de solidaridad con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad ha de significar el hacer nuestros sus problemas y sus luchas, el saber hablar por ellos. Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre...”. Documentos de Medellín 1969, p. 86.
- 91 Berryman 1987, p. 24; Lois 1988, p. 38; Schutte 1993, p. 266.
- 92 Oliveros 1989, p. 91. Oliveros divide el desarrollo de la TL en tres etapas: 1. Génesis (1968-70), 2. Crecimiento (1971-79) y, 3. Consolidación (1979-). Según Oliveros otros momentos importantes a parte de Medellín, en el desarrollo de la TL son la reunión de El Escorial en 1972 entre teólogos latinoamericanos y europeos, la reunión en México en agosto de 1975 en que se discutió la metodología de la TL, la reunión de Detroit el mismo año entre teólogos norteamericanos y latinoamericanos, y la primera reunión de la Asociación Ecuuménica de Teólogos del Tercer Mundo en Dar es Salaam en 1976. Ibid., p. 89-107. Todos los documentos presentados en estas conferencias han sido publicados. Rosino Gibellini presenta el mismo proceso con un énfasis ligeramente diferente: 1. La fase preparatoria (1962-68), 2. La fase formativa (1968-75), y 3. La fase de sistematización (desde 1976-). La última fase empieza con la formación de la Asociación Ecuuménica de Teólogos del Tercer Mundo en 1976 cuando la TL encontró su lugar en el amplio contexto de la teología del Tercer Mundo. El libro de Gibellini que se publicó por primera vez en 1987, no ofrece ninguna caracterización de los avances posteriores. Gibellini 1988, p. 1-2. Véase también Boff y Boff 1989, p. 84-87.
- 93 El término ‘iglesias históricas’ se refiere a las “antiguas” iglesias protestantes que llegaron a América Latina junto con los inmigrantes europeos a finales del Siglo XIX, en contraste con las “nuevas” iglesias misioneras protestantes, especialmente Pentecostales.
- 94 Alvarez 1987, p. 255-256.
- 95 Ibid., p. 259; Adolf 1992, p. 41-42. Resultaría una investigación interesante el comparar algunos de los teólogos católicos y protestantes de la liberación. Hasta ahora, los puntos de vis-

- ta metodológicos, éticos y políticos más importantes han sido compartidos sobre límites confesionales. Esto es cierto en todas las teologías de la liberación incluyendo la teología feminista. Es tentador pensar que mientras las iglesias en el Primer Mundo batallan con cuestiones de ortodoxia, existe una ortopraxis ecuménica viva en extensas partes del Tercer Mundo que podría ayudar a resolver los desacuerdos confesionales al nivel práctico. ¿En un intento de las iglesias por un mayor acercamiento, tiene este “ecumenismo práctico” consecuencias al nivel más institucional y teológico?
- 96 Nash 1975, p. 269-275, 314-330.
- 97 Ibid., p. 269-281.
- 98 Dussel 1981, p. 327.
- 99 Lois 1988, p. 46, 50. Según Hennelly, “En lo que se refiere a la teología de la liberación, evaluaría esta época [1968-1973] como la más creativa de su historia”. Hennelly (ed.) 1990, p. 121.
- 100 Cabe anotar que hubo sectores de la Iglesia que nunca se adherieron a las conclusiones de Medellín, por ejemplo los obispos colombianos. Véase Bruneau 1979, p. 333. Según Hennelly, “Es más revelador observar a este período [1968-1973] como una época de paradoja extraordinaria o [...] una época de una dialéctica curiosa entre la difusión y la resistencia a los documentos de Medellín. [...] Este fue un período de gran actividad y vitalidad para diseminar el mensaje liberador de Medellín desde Río Grande en México hasta el Cabo de Hornos. Al mismo tiempo, sin embargo, este período fue testigo del surgimiento desde el principio de una poderosa y bien organizada oposición a las líneas claves de Medellín y a la teología de la liberación, que había seguido aquellas líneas”. Hennelly (ed.) 1990, p. 121.
- 101 Dussel 1982, p. 112-117.
- 102 Véase Beozzo 1992, p. 39-40; Hennelly (ed.) 1990, p. 123, 175-176; Keen y Wasserman 1988, p. 557; McGovern 1989, p. 12-15.
- 103 Keogh 1990, p. 399.
- 104 Houtart 1990, p. 78.
- 105 Costello 1979, p. 337; Hennelly (ed.) 1990, p. 175.
- 106 Véase Berryman 1987, p. 43-44, 77-78, 103-104; Dussel 1992 (b), p. 30; Keen y Wasserman 1988, p. 557; Levine 1986, p. 12-13. Según Berryman, la reunión de Puebla podría considerarse como un enfrentamiento entre tres formas de pensamiento de los obispos: los conservadores (que insisten en la autoridad jerárquica y la ortodoxia doctrinal y que combaten a la TL), los liberacionistas (que insisten en el papel importante de las CEB), y los centristas que era el grupo más grande (preocupados con la unidad de la Iglesia). Berryman 1987, p. 103-104.
- 107 Berryman 1987, p. 104; Dussel 1982, p. 116; McGovern 1989, p. 14.
- 108 Keen y Wasserman 1988, p. 557. El documento final de la Conferencia fue reimpresso en español en *Puebla* 1979 y en inglés en Eagleson y Scharper (eds.) 1980. Véase también Hennelly (ed.) 1990, p. 225-258.
- 109 Citado por Lois 1988, p. 69.
- 110 Mainwaring y Wilde 1989, p. 29.
- 111 *Libertatis Nuntius* 1984. Entre varios comentarios realizados alrededor del mundo, Segundo, como siempre minucioso, escribió un libro entero como respuesta a las acusaciones realizadas por el Vaticano. Véase Segundo 1985 (b). Véase también 1990, p. 393-414.
- 112 Véase Cox 1988; Hennelly (ed.) 1990, p. 425-434, donde se incluye tanto el aviso del Vaticano sobre la teología de Boff como su respuesta a la misma.
- 113 *Libertatis Conscientia* 1986. Véase también Hennelly (ed.) 1990, p. 461-497. Según Anselm K. Min, las diferencias entre los dos documentos son mínimas o accidentales y no deberían considerarse como un cambio radical en la política del Vaticano con respecto a la TL. Dado que es el Vaticano que más persistentemente ha criticado a la TL desde 1978, y debido al peso institucional de la autoridad máxima de la Iglesia católica, estos documentos deberían tomarse en serio y deberían ser analizados cuidadosamente; y esto es lo que Min hace. Según su estudio, no hay cambios esenciales entre los dos documentos, especialmente en lo teológi-

- co. El punto de vista del Vaticano y la TL continúan siendo dos teologías irreconciliablemente opuestas. Véase Min 1989, p. 117-122.
- 114 Hennelly (ed.) 1990, p. 498-506; Oliveros 1989, p. 104; Min 1989, p. 119. También aquí el interés de Min es demostrar lo mínimo y, de hecho, lo superficial que fue el posible cambio de actitud del Vaticano.
- 115 Según Stewart-Gambino, las preocupaciones principales del Papa sobre la Iglesia latinoamericana han sido la defensa de la ortodoxia teológica y el mantenimiento de los modelos de autoridad institucional tradicional. Stewart-Gambino 1992, p. 4.
- 116 Véase Cleary 1992, p. 201; Keen y Wasserman 1988, p. 557; Mainwaring y Wilde 1989, p. 31; Stewart-Gambino 1992, p. 8. Los conflictos y tensiones entre los teólogos de la liberación y la jerarquía de la Iglesia han sido ampliamente documentados y comentados. McGovern 1989 y Min 1989 son algunos de los estudios bien documentados sobre los diferentes tipos de crítica dirigidas hacia la TL. Sobre la relación del Vaticano y la Iglesia católica latinoamericana véase varios artículos en la primera parte de Keogh (ed.) 1990.
- 117 Cleary 1992, p. 202.
- 118 'Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana'. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo 12-28 de octubre de 1992. Conclusiones. (Un borrador de la conferencia) Véase también Hennelly (ed.) 1993.
- 119 Richard 1992, p. 2 y 1993, p. 2. Según Richard, a pesar de las presiones, la Iglesia latinoamericana tuvo éxito afirmando su propia identidad y consciencia en Santo Domingo en contra de la actitud rígida y autoritaria del Vaticano. Debemos preguntarnos sin embargo, si esta visión resulta muy optimista. La propia intención de Richard es demostrar que la conferencia de Santo Domingo puede ser interpretada como el continuo de Medellín y Puebla. El dice: "Lo fundamental de la Conferencia de Santo Domingo fue la afirmación de la identidad de la Iglesia de América Latina y el Caribe (ALC). Esta identidad está en clara y explícita *continuidad* con las conferencias anteriores de Medellín y Puebla, y responde a la *práctica de nuestras Iglesias en sus últimos 30 años*". Richard 1993, p. 2 (énfasis en el original). Existen otras evaluaciones más críticas de la conferencia, como por ejemplo la de la venezolana Gladys Parentelli, una de las personas laicas latinoamericanas que estuvieron presentes en el Vaticano II, que se refiere al entusiasmo de las conferencias anteriores. "Los documentos de Medellín y Puebla contrastan con la indiferencia total ante las conclusiones de la VI CELAM. Este documento no corresponde a nuestra realidad, y es patente en él la intervención de Roma". Parentelli 1993, p. 5. Parentelli critica especialmente el punto de vista del documento sobre las mujeres latinoamericanas. Véase también Hennelly (ed.) 1993 y Serbin 1992. Según Serbin, "Muchas de las conclusiones oficiales de Santo Domingo, divergentes de las líneas de Medellín y Puebla, tienen un mensaje definitivamente abstracto y espiritualista...". Serbin 1992, p. 403.
- 120 Sobrino 1993, p. 170-171.
- 121 "El creciente empobrecimiento en el que están sumidos millones de hermanos nuestros hasta llegar a intolerables extremos de miseria es el más devastador y humillante flagelo que vive América Latina. Así lo denunciamos tanto en Medellín como en Puebla y hoy volvemos a hacerlo con preocupación y angustia. [...] La política de corte neoliberal que predomina hoy en América Latina y el Caribe profundiza aún más las consecuencias negativas de estos mecanismos. Al desregular indiscriminadamente el mercado, eliminarse partes importantes de la legislación laboral y despedir a los trabajadores, al reducirse los gastos sociales que protegían a las familias de trabajadores, se han agudizado aún más las distancias en la sociedad". 'Nueva Evangelización' 1992, p. 52-53. "Hacemos nuestro el clamor de los pobres. Asumimos con renovado ardor la opción evangélica preferencial por los pobres, en continuidad con Medellín y Puebla". *Ibid.*, p. 81.

- 122 Por ejemplo, según Rebecca S. Chopp, en comparación con la teología europea moderna, “La teología latinoamericana de la liberación sigue la línea de la preocupación de la teología moderna por el sujeto, el tipo de libertad que representa el cristianismo, y la experiencia de la fe en la historia pero, en una reformulación radical, define el sujeto como el pobre, reinterpreta la libertad para incluir la autodeterminación política, e imagina a la historia como el campo tanto para la liberación como para la redención”. Chopp 1989, p. 19. También dice: “Tal vez el área más significativa del acuerdo y el desacuerdo entre la teología política alemana y la teología latinoamericana de la liberación fue la visión de fe que actúa de una forma crítica hacia el mundo. [...] La teología latinoamericana de la liberación localizó su desacuerdo con la teología política en las cuestiones duales de *cómo* la Iglesia debería ser una institución crítica, y la *naturaleza* de la teología como actividad política. Al localizar la actividad crítica de la Iglesia a través de sus actividades políticas, educativas y sociales con los pobres, la teología latinoamericana de la liberación se comprometió no solamente a interpretar el mundo de una forma crítica, en la tradición de su contraparte alemana la teología política, sino también a transformar ese mundo”. Ibid., p. 20 (énfasis en el original). De esta forma, afirma que la TL al mismo tiempo continúa y se separa radicalmente de la teología moderna. Ibid., p. 153.
- 123 Nesson 1989, p. 56-57. Según McGovern, “Las diferencias [entre los teólogos de la liberación], sin embargo, tienen que ver mayoritariamente con cuestiones de énfasis más que de enfoques conflictivos. Todos los teólogos de la liberación más destacados incluyen alguna mención de praxis, el uso del análisis social y la necesidad de cuestionar los elementos ideológicos en las presentaciones tradicionales del mensaje cristiano”. McGovern 1989, p. 24.
- 124 Ya que la TL es predominantemente católica, se debe recordar que la teología católica en general está más orientada hacia la práctica o es más confesional que la teología protestante. La relación entre la teología académica y las prácticas de la Iglesia es más cercana y más directa que en los países protestantes. En mi propio contexto, la teología académica escandinava no confesional, es el otro extremo, en que la teología académica tiene una relación o consecuencias mucho menos prácticas para la Iglesia o para la sociedad.
- 125 Sobre el entendimiento teológico feminista de la praxis véase Capítulo 2.3.
- 126 Bottomore (ed.) 1988, p. 384. En los escritos de Marx, el concepto está expresado de una forma más significativa en su ‘Tesis sobre Feuerbach’ en la cual el término “praxis revolucionaria” es primordial. Algunas veces parece que sugiere que la teoría debería ser considerada como una forma de praxis, pero luego reafirma la oposición entre teoría y praxis e insiste en la primacía de la praxis en esta relación. Durante un largo tiempo, el concepto original de praxis de Marx quedó en el olvido o fue malinterpretado, en su mayor parte debido a Engels que había difundido solo una de las tesis de Marx sobre praxis, principalmente la que se refiere a la praxis como una garantía del conocimiento fiable y el máximo criterio de la verdad. Esto dio lugar a la opinión de que Marx no era un filósofo sino un teorista científico de historia y un economista político. Más tarde, la interpretación del marxismo como una “filosofía de la praxis” fue impulsado por Labriola, Gramsci, Lukács, Marcuse, el Grupo Praxis Yugoslavo, y la Escuela de Francfort. Ibid., 386-389.
- 127 Kilminster 1993, p. 507. También dice que “A pesar de que los tres significados separados de Marx [sobre la praxis] se han establecido en el pensamiento social moderno, el concepto generalmente se mantiene impreciso, oscuro y elástico en su aplicación”. Ibid.
El *Cambridge Dictionary of Philosophy* dice que “Las cuestiones filosóficas centrales tratadas en la literatura actual sobre la praxis tienen que ver con la relación teoría-praxis y los problemas asociados con una ciencia libre de valores. El impulso general es el de socavar y derribar la

- bifurcación tradicional de la teoría y la praxis a través del reconocimiento de los esfuerzos de praxis que preceden tanto a la construcción de la teoría como a la interpretación de la práctica como mera aplicación de la teoría. Están deshechados tanto el proyecto de ‘teoría pura’, que clama por un punto de vista neutro de valores, como el entendimiento puramente instrumentalista de la práctica, privada de discernimiento y perspicacia”. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* 1996, p. 639.
- 128 Kilminster 1993, p. 508.
- 129 McHugh 1993, p. 70-73.
- 130 Nesson 1989, p. 119. De forma similar, Goldstein dice: “Die Neuartigkeit der Theologie der Befreiung gegenüber anderen Theologien besteht in ihrem fünffachen Bezug zur Praxis: Der Theologe, der sie betreibt, steht (zumindest mit einem Teil seiner Arbeit) *in* der Praxis. Ein guter Teil ihrer Intuitionen erwächst *aus* der Praxis. Und schliesslich soll sie der Veränderung der Verhältnisse dienen: sie arbeitet also *für* die Praxis”. Goldstein 1991, p. 181 (énfasis en el original).
- 131 Bevans 1994, p. 26-28, 64-71.
- 132 *Ibid.*, p. 64.
- 133 *Ibid.*, p. 65.
- 134 *Ibid.*, citando a Phillip Berryman.
- 135 *Ibid.*, p. 66, 70.
- 136 *Ibid.*, p. 71.
- 137 Schreiter 1986, p. 91.
- 138 *Ibid.*
- 139 *Ibid.*, p. 91-92. Aquí utiliza el término teología de la liberación en el sentido amplio de la palabra incluyendo la teología de la liberación negra, feminista y otras teologías del Tercer Mundo.
- 140 *Ibid.*, p. 92
- 141 *Ibid.*, p. xi, 80.
- 142 *Ibid.*, p. 86.
- 143 J. B. Metz considera que tanto la teología política como la teología de la liberación son representantes del mismo paradigma teológico, es decir del paradigma post-idealístico (nachi-idealistisch) que compete con los paradigmas neo-escolástico y trascendental de la teología católica. Existen tres crisis que han dado lugar a este paradigma: 1. el reto del marxismo, 2. el reto del Tercer Mundo, y 3. el reto de la catástrofe del pobre. Según Metz, el primer reto, es decir el marxismo, *no ha sido tomado suficientemente en serio* por la teología sistemática (católica). De esta forma, él presenta una visión un tanto diferente de aquellos que afirman que los elementos marxistas tienen un papel demasiado amplio en la teología moderna, especialmente en la teología de la liberación. El reto del marxismo para la teología radica en la cuestión de la verdad (Wahrheitsfrage) –por ejemplo la relación entre conocimiento e interés (Erkenntnis und Interesse)– y en la cuestión de la historia, que junto con la de la verdad es un tema fundamental en el cristianismo. Metz 1986, p. 147-151.
- 144 La filosofía y la ética de Emmanuel Levinas tienen una importancia especial para muchos teólogos de la liberación, especialmente para Enrique Dussel.
- 145 Chopp 1989, p. 134 (énfasis adicional).
- 146 *Ibid.*, p. 134-155.
- 147 *Ibid.*, p. 151.
- 148 *Ibid.*
- 149 *Ibid.*
- 150 *Ibid.*, p. 152-153 (énfasis adicional)
- 151 “La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; *una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe*, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica”. Gutiérrez 1990, p. 67 (énfasis adicional).
- En la TL no se explica demasiado lo que se quiere decir con “la Palabra de Dios”. Otras teologías de la liberación, especialmente la teología feminista tienen una perspectiva mucho más crítica de la forma en que la Palabra de Dios (las Sagradas Escrituras) ha sido influenciada por la cultura que la rodea, y de cómo ha sido interpretada por la Iglesia a través de la

- historia. Sin embargo, un estudio crítico de la interpretación bíblica en la TL sobrepasaría el ámbito de esta investigación.
- 153 “Por todo esto la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología”. Gutiérrez 1990, p. 72 (énfasis en el original).
- 154 Richard 1987 (b), p. 147 (énfasis en el original). En los años que siguieron a la publicación de este libro, el concepto de la praxis ha sufrido más modificaciones inevitables ya que la TL ha tenido que revisarse. Se verá más adelante que el concepto de “el pobre” ha pasado de ser un simple término para denominar a una clase, a sugerir varios tipos de opresión aparte de lo económico. “La praxis” debe incluir un amplio acervo de experiencias y actividades humanas, y esto no quiere decir que renuncie a su primacía en la reflexión intelectual.
- 155 “En efecto, si la historia humana es, ante todo, una apertura al futuro, ella [la praxis histórica] aparece como una tarea, como un quehacer político...”. Gutiérrez 1990, p. 65. También dice: “Entre la denuncia y el anuncio está, al decir de Freire, el tiempo de la construcción, de la *praxis* histórica. Es más, denuncia y anuncio solo se pueden realizar *en* la praxis. Eso es lo que queremos decir cuando hablamos de la utopía como movilizadora de la historia y subversiva del orden existente”. Gutiérrez 1990, p. 280 (énfasis en el original). Véase también *ibid.*, 312-313.
- 156 *Ibid.*, p. 66.
- 157 Segundo 1975, p. 13. Segundo toma prestado de Rudolf Bultmann el término “círculo hermenéutico”.
- 158 *Ibid.*, p. 14. El concepto de la sospecha hermenéutica se deriva de Paul Ricoeur. Véase Hennelly 1977 (a), p. 717.
- 159 Hennelly 1977 (a), p. 718. La relación entre fe e ideología (que Segundo considera positiva) está más elaborada en el libro de Segundo ‘Fe e ideología’ (1982).
- 160 Segundo 1975, p. 34.
- 161 *Ibid.*, 44. Aquí, Segundo no problematiza su uso del concepto de la “verdad”. Dice sin embargo, que la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia se basa en “hacer la verdad”. Parece que su manera de utilizar la “verdad” se deriva de su uso marxista. Según Marsha A. Hewitt, Segundo comparte explícitamente e implícitamente ciertos trazos básicos generales con la teoría crítica (la Escuela de Francfort). A la luz de la teoría crítica, los escritos de Segundo se vuelven más inteligibles pero, al mismo tiempo, se acercan más a la teoría social que a la teología. Hewitt afirma que la TL persigue el mismo objetivo que la teoría crítica: la actividad práctica y transformadora con un intento emancipatorio para conseguir la liberación. Esto acerca a Segundo “al fin de la teología”. Hewitt 1990, p. 5. “...¿cómo puede una teología, aunque sea crítica y progresista, esperar convertirse en una fuerza emancipatoria y práctica en el proceso histórico, sin transformarse en una teoría que no es una teología en su definición clásica? Esta es una pregunta urgente que casi todos los teólogos de la liberación no se plantean, y al no hacerlo no pueden afrontar una de las contradicciones más profundas inherentes a la teología de la liberación”. *Ibid.*, p. 4. Y “... la teología de la liberación, en virtud de su metodología “subversiva”, especialmente en la forma elaborada por Segundo, en efecto es portadora de las semillas de su propia negación como teología *per se*”. *Ibid.*, p. 167 (énfasis en el original). No trataré de dar respuesta a las preguntas de Hewitt, sin embargo, es importante tomar en cuenta que la TL se mueve en un nivel multi o interdisciplinario que puede llevar a su transformación “en su definición clásica”. El “viraje antropológico” de la teología moderna no quiere necesariamente decir que la teología deja de ser teología si se expresa de una forma más consciente de y desde el punto de vista humano.
- 162 Gutiérrez 1982, p. 52. “La teología de la liberación es un intento de comprender la fe desde la praxis histórica, liberadora y subversiva de los

- pobres de este mundo, de las clases explotadas, razas despreciadas, culturas marginadas". Ibid.
- 163 Ibid., p. 81 (énfasis añadido).
- 164 "En la raíz de toda teología está el acto de fe, pero no en tanto que simple adhesión intelectual al mensaje, sino como acogida vital al don de la palabra escuchada en la comunidad eclesial, como encuentro con el Señor, como amor al hermano. Se trata de la existencia cristiana tomada en su totalidad. [...] Ese es el sentido de *credo ut intelligam* de san Anselmo. [...] La vida de fe no es, pues, sólo el punto de partida; es también el punto de llegada del quehacer teológico". Gutiérrez 1982, p. 75.
- 165 Min 1989, p. 46, cita de Jon Sobrino.
- 166 Ibid. Según Hofmann, "nach diesem Verständnis, ist die Theologie der Befreiung selbst nichts anderes als ein Glaubensgehorsam in der konkreten Form einer reflektiven Glaubens-Praxis." Hofmann 1978, p. 165.
- 167 Cleary 1985, p. 94.
- 168 "En este sentido la diferencia más fundamental entre ambos modos de hacer teología consistiría en la superación de los dualismos. Ciertamente en la teología europea se ha avanzado mucho en esa superación, en el desenmascaramiento de la dicotomía espíritu-cuerpo, persona-sociedad, fe privada-fe pública, trascendencia-historia. [...] Lo que la teología latinoamericana ha pretendido es la superación del dualismo más radical en la teología: el de sujeto creyente e historia, el de teoría y praxis, pero no ya dentro del mismo pensamiento, sino dentro de la existencia real". Sobrino 1976, p. 207.
- 169 Assmann 1971, p. 92.
- 170 Otras teologías de la liberación, particularmente la teología negra y la teología feminista, radicalizan esta crítica desde el punto de vista de la antropología (cristiana). Entre los dualismos básicos están: hombre-mujer, blanco-negro, bueno-malo y espíritu-cuerpo. En un texto posterior Gutiérrez dice: "Tenemos que someter a una radical revisión las nociones corrientes de materia y espíritu, imbuidas del pensamiento griego y filosofía idealista que poco tienen que ver con la mentalidad bíblica. Como decía Berdiaeff, reinterpretando términos frecuentes en los ambientes cristianos a que aludimos, 'si yo tengo hambre, ése es un problema material; si otro tiene hambre, ése es un problema espiritual'". Gutiérrez 1982, p. 267.
- 171 Gutiérrez 1990, p. 118-121.
- 172 Ibid., p. 95, 189.
- 173 Ibid., p. 194.
- 174 Silva Gotay 1983, p. 73-74.
- 175 Boff y Boff 1989, p. 64-65. Véase también Gutiérrez 1990, p. 203-214.
- 176 Min 1989, p. 89.
- 177 Ibid., p. 90.
- 178 Sobrino 1976, p. 204.
- 179 Gutiérrez 1990, p. 257. Esta crítica a la teología europea por su supuesta restricción en metafísica y abstracciones, corresponde a la percepción de los teólogos de la liberación de que en la TL las ciencias sociales han reemplazado a la filosofía, ya que son el elemento no teológico más adecuado en la teología.
- 180 Ibid., p. 266.
- 181 Gutiérrez 1990, p. 43-44, 91-92, 283.
- 182 Ibid., 44. Se refiere al Reino de Dios como la finalidad escatológica de la existencia humana.
- 183 Ibid., p. 92.
- 184 Ibid., 283.
- 185 Min 1989, p. 100, cita de Gutiérrez.
- 186 Gutiérrez 1990, p. 286; Min 1989, p. 100.
- 187 Min 1989, p. 101-102 (énfasis en el original)
- 188 Gutiérrez 1973, p. 236.
- 189 Richard 1990, p. 26-27.
- 190 Ibid., p. 18-21.
- 191 Ibid., p. 21.
- 192 Ibid., p. 22.
- 193 Sobrino 1976, p. 179.
- 194 Sobrino 1976, p. 179.
- 195 Ibid., 181-184.
- 196 Ibid., p. 186. (énfasis en el original)
- 197 Ibid., p. 189.
- 198 Ibid., p. 206.
- 199 Gutiérrez 1990, p. 58-61.
- 200 Min 1989, p. 3.
- 201 Vidales 1974, p. 426.

- 202 Gutiérrez 1990, p. 67.
- 203 Vidales 1985, p. 72.
- 204 Sobrino 1976, p. 200. Los hechos históricos de la realidad como el punto de partida de la teología también son evidentes en el análisis de la teología de “la muerte de Dios” que hace Sobrino. Si la muerte de Dios es la expresión de la crisis de sentido de la teología (en Europa), la muerte del hombre es la expresión de la crisis en la misma realidad. Muerte significa en América Latina no sólo la desaparición de aquello que supuestamente da sentido, en este caso Dios, sino el triunfo de la injusticia, del pecado. Por ello, la ruptura epistemológica no se formaliza tanto desde “la muerte de Dios” sino desde “la muerte del oprimido”. *Ibid.*, p. 201-202.
- 205 Min 1986, p. 548.
- 206 Sobre la teoría del conocimiento marxista, véase Bottomore (ed.) 1988, p. 254-263.
- 207 Véase Capítulo 1.4.1.
- 208 Assmann 1971, p. 65 (énfasis en el original).
- 209 Gutiérrez 1990, p. 27.
- 210 *Ibid.*, p. 38.
- 211 Boff, C. 1987, p. 7 (énfasis en el original)
- 212 *Ibid.*, p. 30-31.
- 213 Gutiérrez 1984, p. 258.
- 214 *Ibid.*, p. 259, 262. Juan Carlos Scannone también señala la instrumentalidad del uso de las ciencias sociales en la TL, y que es intrínseco pero instrumental. Véase Scannone 1990, p. 307. Scannone también hace la diferencia entre tres dimensiones prácticas y teóricas de “la opción preferencial por los pobres”. Ellos son la dimensión teológica (teología), ética humana (filosofía) e histórico-empírica (ciencias sociales). Estas dimensiones son distintas pero están unidas. Véase *ibid.*, p. 322-336.
- 215 Gutiérrez 1984, p. 263-264.
- 216 Segundo 1973, p. 285-286.
- 217 Boff 1976, p. 143.
- 218 Assmann 1971, p. 62 (énfasis en el original)
- 219 Fernando Castillo presenta tres modelos diferentes de cómo se considera en la TL la relación entre teología y las ciencias sociales. Primero, el modelo del cual Juan Carlos Scanno-
- ne es el mejor representante, dice que la teología debe escoger entre diferentes alternativas analíticas y que debe existir una diferenciación teológica entre ellas dependiendo de cómo coinciden con el concepto de la liberación integral. Segundo, Juan Luis Segundo considera que el papel de las ciencias sociales es criticar la ideología, y que debe convertirse en un momento interno de cualquier teología. El tercer modelo representado por Assmann dice que la teología es “el segundo paso” no solamente en relación con la praxis sino también en relación con las ciencias sociales. Véase Castillo 1978, p. 31.
- 220 Es interesante que Juan Carlos Scannone demuestra cómo la mediación teórica y práctica de las ciencias sociales también se aplica en la doctrina social de la Iglesia católica, lo cual es inevitable si esta doctrina pretende ser concretamente histórica y orientada hacia acciones concretas. Varias citas de encíclicas papales apoyan el argumento de Scannone. Véase Scannone 1991.
- Anselm K. Min demuestra que Juan Pablo II presenta términos e ideas como por ejemplo “alienación”, “proletarización” y “explotación” que tienen un origen indudablemente marxista. Tantos términos marxistas se han incorporado a la cultura intelectual de nuestros días, que las utilizamos sin siquiera darnos cuenta de su origen. A pesar del uso de los conceptos marxistas, el “personalismo abstracto” y el dualismo de la forma de pensar del Papa los suaviza. Véase Min 1989, p. 18-19, 152-155.
- 221 Existen otras disciplinas, incluso entre las ciencias sociales, que la TL podría considerar más seriamente para poder ser fiel a sus revelaciones básicas. El énfasis que la TL pone en la economía y las ciencias políticas se debe a su desarrollo histórico –como tal entendible, pero sin embargo abierta a la crítica. La teología feminista ha criticado la “ideologización” de *todo* el conocimiento incluyendo las ciencias sociales que los teólogos de la liberación fácilmente han juzgado como “científicas” y “objetivas”. También existe la crítica hacia la “cientificidad”

- de las ciencias sociales que no proviene de la perspectiva feminista sino de la sociología moderna del conocimiento y de la teoría crítica. Sobre la crítica hacia la TL desde esta perspectiva, véase Rubiolo 1990. Un punto de vista similar es el de Raúl Vidales: "Al admitir la hipótesis moderna de que no hay ciencia "neutra", la teología latinoamericana no puede ser indiferente ante las ciencias, como si por igual le prestaran el mismo aporte". Vidales 1978, p. 29.
- 222 Asmann 1971, p. 24.
- 223 La cuestión de la influencia del marxismo en la TL es uno de los mayores desacuerdos entre el Vaticano y los teólogos latinoamericanos. Existe mucha confusión, malentendimiento, falta de crítica y por supuesto opiniones políticas divergentes en este asunto. No es necesario tratar en este estudio estos asuntos complejos.
- 224 Véase Boff 1976, pp. 137-138; Richard 1991, p. 8.
- 225 Richard 1991, p. 8. Se refiere con esto a las obras que combinan el análisis económico y teológico (por ejemplo, Hugo Asmann y Franz Hinkelammert), la ecología y la teología (por ejemplo, Fernando Mires) y la antropología y la teología, especialmente en relación con los pueblos indígenas. Hinkelammert combina el análisis económico con la teología y la filosofía, y dice que "El discurso teológico como tal no tiene mucha importancia en sí mismo, pero cualquier análisis concreto tiene un aspecto teológico, y esto es lo realmente importante. Reflexionar sobre la teología es científico, pero reflexionar sobre la Trinidad no, por ejemplo". (Conversación personal en marzo 31, 1993 en San José, Costa Rica.) En la TL ha sido siempre muy importante la necesidad de realizar un análisis económico, pero ahora ha habido un cambio. La teoría de la dependencia y el marxismo tuvieron su influencia en los albores de la TL. El discurso posterior entre la teología y la economía ha subido a un nivel más filosófico. La contradicción básica hoy se considera que existe entre "el Dios de la vida" y la idolatría, y no entre el teísmo y el ateísmo. La idolatría produce víctimas, y un sistema (político, económico) que produce víctimas necesita "una teología de la sacrificialidad". Esta clase de teología es criticada por la TL. La sacrificialidad del sistema económico en América Latina necesita ser analizado con herramientas teológicas y económicas. Véase especialmente las obras de Franz Hinkelammert.
- 226 Gutiérrez 1990, p. 25.
- 227 *Ibid.*, p. 26.
- 228 Véase Richard 1987(a). Sobre una perspectiva crítica, véase Capítulos 1.4.1. y 4.1.1.
- 229 "El 'locus' de la teología de la liberación es otro. Está en los pobres del subcontinente, en las masas indígenas, en las clases populares; está en la presencia de ellos como sujeto activo y creador de su propia historia, en las expresiones de su fe y de su esperanza en el Cristo pobre, en sus luchas por liberarse". Gutiérrez 1982, p. 249.
- 230 Véase Gallardo 1992.
- 231 Véase el Webster's New World Dictionary of the American Language 1984, pp. 1417-1418.
- 232 Véase Braidotti 1994; Eriksson 1995, pp. 43-44, 68, 127-144; Fulkerson 1994, especialmente las pp. 8-12, 27-30; los artículos varios en Nicholson (ed.) 1990; Spivak 1994; Slater 1994.
- 233 Pulkkinen 1996, especialmente las pp. 1-2, 27-31, 151-163.
- 234 Gutiérrez 1990, p. 31 y 1982, p. 77.
- 235 Sobrino 1976, p. 206. Como la mayoría de los teólogos de la liberación, Sobrino también se refiere al "ser humano" como "hombre" que tiene las mismas connotaciones machistas en inglés como en español. En este contexto específico, Gutiérrez habla de no-personas mientras que Sobrino habla de no-hombre.
- 236 Gutiérrez 1982, p. 77 (énfasis en el original).
- 237 *Ibid.*, p. 248.
- 238 Lois 1988, p. 104.
- 239 Gutiérrez 1990, p. 323.
- 240 *Ibid.*, p. 22.
- 241 *Ibid.*, pp. 325-327.
- 242 *Ibid.*, p. 330.
- 243 *Ibid.*
- 244 *Ibid.*, pp. 330-332.
- 245 *Ibid.*, pp. 334-338.

- 246 Ibid., p. 338.
- 247 Lois 1988, p. 122.
- 248 Ibid., pp. 124-125.
- 249 Richard 1987(a), p. 44.
- 250 Ibid., p. 93 (énfasis en el original).
- 251 Dussel 1980, p. 199.
- 252 Ibid., p. 201.
- 253 Véase Araya 1987, especialmente pp. 91-104; Hinkelammert 1990 (especialmente la parte III), 1991 (a), 1991 (b), 1995; Richard... [et al.] 1989.
- 254 Richard... [et al.] 1989, p. 7.
- 255 Lois 1988, pp. 182-183.
- 256 Hinkelammert 1988, p. 27.
- 257 Richard 1994, p. 93.
- 258 Ibid., p. 94 (énfasis añadido).
- 259 Ibid., p. 95.
- 260 Ibid., pp. 101-102.
- 261 Ibid., p. 104.
- 262 Gutiérrez 1990, p. 21 (énfasis en el original). La introducción a esta última edición de *Teología de la Liberación*, escrita por él mismo, casi 20 años después de la primera, refleja los cambios tanto de su pensamiento como el de la teología de la liberación en general. Este cambio se refleja en el lenguaje: “la irrupción de los pobres” y “la irrupción del Tercer Mundo” son conceptos adoptados en los encuentros internacionales de los teólogos del Tercer Mundo.
- 263 Este hecho se refleja bien en los títulos de sus libros. Véase ‘Teología desde el reverso de la historia’ de Gutiérrez, ‘Teología desde el cautiverio’ y ‘Teología desde el lugar del pobre’ de Leonardo Boff, y ‘Teología desde la praxis de la liberación’ de Hugo Assmann.
- 264 Este teólogo salvadoreño (originalmente vasco) fue uno de los jesuitas brutalmente asesinados por el ejército salvadoreño en noviembre de 1989.
- 265 Lo que sigue está basado ampliamente en el trabajo de Lois que es una buena síntesis del concepto de “los pobres” de Ellacuría. Véase Lois 1988, pp. 146-175. Véase también Tamayo-Acosta 1990, p.229.
- 266 Lois 1988, pp.147-149.
- 267 Ibid., pp. 149-150.
- 268 Ibid., pp. 156-157.
- 269 Ibid., pp. 157-161.
- 270 Ibid., pp. 161-167.
- 271 Ibid., pp. 170-174.
- 272 Ibid., pp. 149, 175.
- 273 Ibid., p. 175.
- 274 Véase Gutiérrez 1990, pp. 22-27.
- 275 Ibid., pp. 24-25. En un artículo anterior, Gutiérrez afirma: “*Sólo* la superación de una sociedad dividida en clases, *sólo* un poder político al servicio de las grandes mayorías populares, *sólo* la eliminación de la apropiación privada de la riqueza creada por el trabajo humano, puede darnos las bases de una sociedad más justa”. Gutiérrez 1973, pp. 240-241 (énfasis añadido). Hay un cambio obvio tanto en el lenguaje utilizado como en lo que él considera el camino hacia una sociedad más justa. También cambió el título de uno de sus últimos capítulos de su “Teología de la liberación” - “Fe y lucha de clases” en 1972, “Fe y conflicto social” en la edición de 1990. Es importante anotar, sin embargo, que el cambio no es ni meramente semántico ni superficialmente político (p.e., la crisis del socialismo, la desintegración de la Unión Soviética o la “pérdida de significado” del discurso socialista). El cambio implica cambios sustanciales y una profundización conceptual dentro de la propia TL.
- 276 Gutiérrez 1977, pp. 35, 43. De ahí el título del libro *Teología desde el reverso de la historia*.
- 277 Ibid., pp. 43, 54. “Los sectores sociales explotados, las razas despreciadas, las culturas marginadas son los sujetos históricos de una nueva inteligencia de la fe”. Ibid., p. 59. Y “La teología de la liberación es un intento de entender la fe desde una praxis histórica, liberadora y subversiva de los pobres de este mundo, de las clases explotadas, las razas despreciadas y las culturas marginadas”. Gutiérrez 1982, p. 52 (originalmente escrito en 1973).
- 278 Gutiérrez 1977, p. 35.
- 279 Ibid., p. 38 (énfasis añadido).
- 280 Richard 1991, p. 4 (énfasis en el original)
- 281 Ibid., p. 6.
- 282 Ibid., p. 8.

- 283 Santa Ana 1988, p. 235 (énfasis en el original).
- 284 Ibid., pp. 237-239.
- 285 Boff y Boff 1989, p. 35.
- 286 Ibid., p. 39. Los Boff también incluyen a la teología feminista en el concepto "teología de la liberación mundial". Ibid., pp. 93-98.
- 287 Dussel 1980, p. 211.
- 288 Es interesante notar cómo este concepto ha llegado a ser el nexo de las tres conferencias episcopales (Medellín, Puebla, Santo Domingo). Aquellos que desean ver una continuidad entre las conferencias, destacan el significado de "la opción por los pobres" como un concepto presente en los tres documentos. Los que tienen más dudas, destacan cómo el significado del concepto en realidad ha cambiado de Medellín a Santo Domingo.
- 289 Lois 1988, p. 195.
- 290 Ibid.
- 291 Ibid. pp. 195-196.
- 292 Ibid. pp. 196.
- 293 Boff 1981, pp. 74-75.
- 294 Ibid., p. 193.
- 295 Gutiérrez 1990, pp. 28-30.
- 296 Lois 1988, p. 199, citando el documento de Puebla.
- 297 Sobrino 1988, p. 253. No está claro si utiliza intencionalmente *parcialidad*, en lugar de *particularidad* como el opuesto de *universalidad*.
- 298 Ibid. p. 249.
- 299 Ibid. p. 259.
- 300 Lois 1988, pp. 195-196. Véase también Lois 1991, p. 9.
- 301 La opción de la que hablan los teólogos de la liberación es un reminisciente de cómo los teólogos de la liberación se consideran idealmente "intelectuales orgánicos". Aquellos que realmente han optado por ser pobres son pocos. Los teólogos de la liberación no son necesariamente infieles a su mensaje si permanecen viviendo como clase media. Más bien, la cuestión está en la tensión entre la imagen estereotipada e idealizada de los teólogos de la liberación como inmersos en la vida de los pobres (una imagen que ellos mismos han estado ansiosos de promover) y la realidad.
- 302 Leonardo y Clodovis Boff observan esto cuando dicen que "Los pobres no acostumbran llamarse 'pobres' por un sentimiento de honor y dignidad. Son los no-pobres los que así los llaman". Boff y Boff 1989, pp. 41-42. Sobre el concepto de Otro, ver el Capítulo 1.4.4.
- 303 Boff, C. 1991, p. 89 (énfasis añadido).
- 304 Ibid., p. 90 (énfasis añadido).
- 305 Gutiérrez 1990, p. 28.
- 306 Boff, C. 1991, pp. 92-93. El mismo diagrama aparece en Boff y Boff 1989, p. 22.
- 307 Richard 1987(a), p. 59.
- 308 Segundo 1985(b), p. 150. Acerca del teólogo como "intelectual orgánico", véase también Boff 1986(b), pp. 137-142, 227-252.
- 309 Engel y Thistlethwaite 1990, p. 2.
- 310 Según Horacio Cerutti Guldberg, los problemas teóricos y las dificultades existentes en la opción por los pobres han sido generalmente obviadas. Si la mayoría de los teólogos de la liberación afirman que "sólo los explotados y los que se ponen en su lugar pueden ver la perversidad del sistema" (refiriéndose a José María Vigil), ¿cómo cambiar de lugar?, pregunta Cerutti Guldberg. Él critica la opción por los pobres en la TL (con excepción de Raúl Vidales) diciendo que es un tipo de garantía de ortodoxia y ortopraxis, lo que no está lejos de "la acriticidad insostenible de una ciencia proletaria". Cerutti Guldberg 1996(b), pp. 10-12. También afirma que: "Esta opción, que en verdad es un conjunto de opciones o decisiones existenciales renovadas en diversas coyunturas, no garantiza nada. Posibilita, sitúa, brinda perspectiva, abre horizontes pero exige una permanente alerta racional y autocrítica para seguir avanzando". Ibid., p. 13. Según Cerutti Guldberg, los teólogos de la liberación confunden diferentes niveles de análisis, que es una cuestión de cardinal importancia y difícil de resolver. Ibid., p. 14.
- Cerutti Guldberg trata el mismo tema en otro texto de una manera un poco diferente: "...habría una identificación cuasi natural entre teoría de liberación y pueblo pobre, una especie de armonía preestablecida y de relación no

conflictiva entre el pueblo y el pensamiento de su liberación efectuado por otros...”. Cerutti Guldberg 1996(a), p. 3.

311 Lois 1991, pp. 11-12.

312 Como se verá en capítulos siguientes –principalmente en el Capítulo 4– esto tiene consecuencias prácticas. Los teólogos de la liberación han tomado conscientemente “la América Latina dominada y dependiente” como su punto de partida, pero no han criticado tanto otros “lugares” que definen su teologización, como raza y género. Por ello es tan importante el diálogo creciente entre las diferentes teologías de la liberación. No significa que se debiliten las opciones e innovaciones básicas de la TL o se las ridiculice. Al contrario, significa tomárselas más en serio. Por ello debemos ser críticos con afirmaciones idealizadoras como ésta, del teólogo español Juan José Tamayo-Acosta: “... en el Primer Mundo se han desarrollado las ‘teologías *de*’, mientras que América Latina es la cuna de las ‘teologías *desde*’. Esto significa que los teólogos de la liberación son conscientes de los límites y condicionamientos de su teologización”. Tamayo-Acosta 1990, p. 68, citando a J. I. González Faus (énfasis en el original). Continúa diciendo: “Ésto es algo de capital importancia, ya que estos condicionamientos constituyen ‘un factor hermenéutico indispensable.’” Ibid. Si por límites y condicionamientos se entienden sólo factores económicos, políticos y sobre todo sociales, es cierto, especialmente si se compara la TL con la teología europea y norteamericana. Pero seguramente hay otros límites y condicionamientos, de los cuales los teólogos de la liberación no son mucho más –o incluso menos– conscientes que sus colegas europeos o norteamericanos.

313 Tamayo-Acosta 1990, pp. 120-123. Es cierto que la “segunda generación” de los teólogos de la liberación han profundizado más en las cuestiones teológicas clásicas –como por ejemplo la cristología– que sus predecesores, aunque también hay un desarrollo interno individual en cada teólogo. Gutiérrez, por ejemplo,

ha ido desarrollando una espiritualidad de la liberación en sus últimos trabajos. Juan Carlos Scannone ve la TL como un movimiento, pero con cuatro corrientes internas. Estas son: 1. La teología sobre la base de la praxis pastoral de la Iglesia institucional (varios obispos); 2. sobre la base de la praxis de grupos revolucionarios (teólogos de la liberación con orientación socialista); 3. sobre la base de la praxis histórica que da importancia a los pobres como sujetos de su propia liberación (la mayoría de los teólogos de la liberación); y, 4. sobre la base de la praxis de los pueblos de América Latina (religiosidad popular y aspectos culturales). Citado en McGovern 1989, pp. xvi-xvii; Gibellini 1988, p. 12. McGovern considera que hay problemas en esta forma de distinciones. El presta atención a la heterogeneidad de la TL y no habla de ella como de una entidad estática. Esta es una perspectiva nueva entre muchos estudios sobre la TL. También considera que estos cambios reflejan los cambios en la sociedad y en la Iglesia. Con esto, se refiere al contexto histórico cambiante de la TL –como por ejemplo la democratización de los estados latinoamericanos. Esto por supuesto, es cierto, pero según mi opinión, no presta suficiente atención a causas más internas, como la crítica planteada por las mujeres y las minorías étnicas. Las menciona pero no va más lejos en su planteamiento. Ibid., pp. 19, 229-232.

314 Véase Slater 1994, pp. 12-13.

315 Ibid., p. 13.

316 Ibid., p. 15.

317 Ibid., pp. 15-17.

318 Sobre un análisis sistemático de la filosofía de la liberación, véase Cerutti Guldberg 1988-89 y 1992. El diferencia cuatro versiones o manifestaciones de la filosofía de la liberación. Las dos primeras: ontologicista y analéctica (*ana* – más allá) que las caracteriza como populismo anti-historicista. Según la primera versión, el pensamiento latinoamericano sólo puede ser tal [latinoamericano] si empieza desde cero, desde una ignorancia explícita y voluntaria de la total tradición filosófica mundial, elaborando

- una nueva racionalidad capaz de expresar lo que específicamente pertenece a la cultura latinoamericana. El sujeto de esta “racionalidad esencial propia de América Latina” debe ser el “pueblo” latinoamericano. La segunda versión refleja un punto de partida que se denomina la crítica a una modernidad “eurocéntrica” o “del Atlántico Norte”. La filosofía de la liberación analéctica afirma comenzar con la realidad de América Latina. El papel del filósofo es el de un maestro profético que “informa” y “opta por” los pobres. Cerutti Guldberg no lo dice explícitamente, pero es obvio que coloca a Dussel en este grupo (así como la mayoría de los teólogos de la liberación por sus razonamientos). La tercera versión, historicista, de la filosofía de la liberación tiene como objetivo desarrollar una historiografía sistemática latinoamericana para así trazar la historia de las ideas del continente. La última, la modalidad problematizadora, rechaza cualquier búsqueda de originalidad como prerequisite. Reivindica el hecho de que toda tradición humana es “útil y críticamente instrumental para afirmar lo que es genuinamente nuestro”. El problema para esta filosofía son las urgencias reales generadas por la praxis socio-histórica y política latinoamericana. Lo que importa es el “proceso de liberación”. Cerutti Guldberg 1988-89, pp. 46-56.
- Finalmente, Cerutti Guldberg dice que es prácticamente imposible hablar de una filosofía de la liberación. En su lugar uno debería hablar de filosofías *para* la liberación en plural. Ibid., p. 57. Esto corresponde a avances similares en la teología, ya que hoy en día es más acertado hablar de teologías de la liberación.
- 319 Dussel basa su uso del concepto en la filosofía de Emmanuel Levinas. Según Ofelia Schutte, Dussel manipula el principio de alteridad de Levinas. Véase Schutte 1991, p. 282.
- 320 Dussel 1985, p. 24.
- 321 Dussel 1987:I, p. 97.
- 322 Ibid., p. 108.
- 323 Ibid., pp. 118-127.
- 324 Ibid. p. 128.
- 325 Dussel 1988:III, p. 115. Es la mujer la que concretiza la alteridad de una manera más radical debido a su sumisión histórica. Hay contradicciones en el pensamiento de Dussel que serán analizadas en el Capítulo 3.3.1.
- 326 Dussel 1987:II, p. 163.
- 327 Dussel 1988:III, p. 183. En el texto original en español, el Otro se define en masculino (*el Otro*) a pesar de la afirmación explícita de la alteridad de la mujer y su necesidad de liberación.
- 328 Ibid.
- 329 Dussel 1987:II, p. 14 (énfasis en el original).
- 330 Ibid., p. 37.
- 331 Ibid., p. 56.
- 332 Ibid., pp. 56-57.
- 333 Ibid., pp. 59-60.
- 334 Ibid., p. 161.
- 335 Ibid. (énfasis añadido)
- 336 Ibid., p. 162.
- 337 Ibid., p. 173.
- 338 Ibid., p. 176.
- 339 Ibid., pp. 176-177.
- 340 Heinämaa 1996, pp. 150-151.
- 341 Stanley y Wise 1993, p. 195. Véase también Benhabib 1992, pp. 148-177; Code 1992, pp. 86, 324 (aquí habla de que las mujeres no quieren seguir siendo el Otro); Smith 1989, pp. 145-161.
- 342 Cerutti Guldberg 1992, pp. 42-43, 46, 230-237, 256-261, 277.
- 343 Ibid., pp. 236-237. Irónicamente, considerar que América Latina es sólo un reflejo repetitivo de Europa necesitada de liberación, puede resultar en la negación de la historia del pensamiento latinoamericano. Ibid., p. 238. Véase también Cerutti Guldberg 1988-89, p. 49.
- 344 Cerutti Guldberg 1992, pp. 256-258, 277-278; Cerutti Guldberg 1988-89, pp. 50-51.
- 345 Cerutti Guldberg 1992, pp. 279-281.
- 346 Ibid., pp. 283-284 (énfasis en el original).
- 347 Cerutti Guldberg 1988-89, pp. 51-52.
- 348 Ibid. pp. 56-59.
- 349 Schutte 1991, p. 275. En realidad, Schutte argumenta que Dussel busca “reemplazar teórica-

- mente al marxismo con algo más –siendo este algo más una teoría de la “liberación” basada en una metafísica religiosa derivada de la tradición católica patriarcal y de una ética de “alteridad” prestada en gran parte, pero también partiendo significativamente del trabajo del fenomenólogo francés, Emmanuel Levinas”. Ibid., p. 276. Para Schutte, Dussel no es marxista, sino que “quiere hacer de Marx un Dusseliano”. Ibid., p. 278.
- 350 Ibid., p. 276.
- 351 Ibid., p. 277. Ella dice también que “En efecto, Dussel aquí hace del Tercer Mundo el representante simbólico ético de Dios en la tierra”. Ibid., p. 276.
- 352 Schutte 1993, pp. 178-179.
- 353 Schutte 1991, p. 278.
- 354 Ibid., pp. 280-282. Schutte no habla de una dificultad más de esta configuración: ¿Cómo puede uno llegar a ser representante de otro? ¿Quién le da al filósofo/teólogo la legitimidad para representar a alguien además de él mismo/una misma?
- 355 Ibid., pp. 281-283.
- 356 Ibid., p. 283. Sobre la crítica de Schutte a Dussel desde una perspectiva feminista, véase el Capítulo 3.3.1.
- 357 Schutte 1993, p. 162.
- 358 Schutte 1991, p. 287 (énfasis en el original). Hay dificultades similares en la teología feminista cuando se considera acriticamente a la “experiencia de las mujeres” como *el* único criterio de la teología y la ética, que discutiré en el Capítulo 2.3.
- 359 Schutte 1993, pp. 187-188.
- 360 Ibid. p. 187, citando a Dussel (énfasis en el original).
- 361 Véase Gallardo 1992, pp. 40-42.
- 362 Véase Acosta 1992.
- 363 Gallardo 1994, p. 15 (énfasis en el original).
- 364 Ibid.
- 365 Ibid., pp. 15-16. Gallardo destaca además que hay una variedad de criterios para definir esta opción por los pobres en la TL.
- 366 Ibid., p. 16.
- 367 Hinkelammert 1995, p. 2.
- 368 Ibid.
- 369 Ibid., p. 3.
- 370 Hinkelammert es economista; Gallardo es un filósofo que se considera a sí mismo ateo. Esto no es sino un ejemplo de que la TL es una parte intrínseca del discurso intelectual en América Latina. La TL es un punto de referencia importante en el trabajo de los no-teólogos.
- 371 Según Anselmo K. Min, esta perspectiva “concretamente universal” evita el particularismo puro y el universalismo ahistórico. La TL ubica esta perspectiva concretamente universal en los pobres y los oprimidos quienes, como víctimas de la injusticia de la estructura económica, encarnan y sufren en su propia situación de vida la crisis humana universal del momento. Los pobres encarnan lo universal éticamente, estructuralmente y económicamente. Véase Min 1986, pp. 545-546.
- 372 Scannone 1990, p. 316 (énfasis en el original). Sobre una crítica de las posturas filosóficas y teológicas de Scannone, véase Cerutti Guldberg 1992, pp. 278-284.

LA TEOLOGÍA FEMINISTA

Es perfectamente posible considerar a la teología feminista como parte de las *investigaciones sobre la mujer* —aplicando el análisis feminista a las investigaciones sobre religión, especialmente a la teología cristiana—, y también como parte del *paradigma de la teología de la liberación*. Como se ha dicho en la introducción, una definición más amplia de la teología de la liberación nos permite incluir en el concepto de “teología de la liberación” no solo la TL en América Latina sino también otras teologías. Esta es la opinión de los teólogos de la liberación y las teólogas feministas que han participado en el diálogo global entre los teólogos del Tercer Mundo y del Primer Mundo, especialmente en el proceso de la ASETT. Entre las teólogas feministas, es un grupo específico el que se define a sí mismo como teólogas feministas de la liberación. No todas las teólogas del Tercer Mundo son feministas, e incluso menos teólogas feministas del Primer Mundo se consideran teólogas de la liberación. En este estudio la TF se entiende como parte del paradigma de la teología de la liberación.

Como se clarificará a lo largo de este capítulo, sería más correcto hablar de *teologías feministas en plural*.¹ Las teologías *womanist* y *mujerista* de Norteamérica señalan la diferencia que raza o etnia tienen en el paradigma de la TF. Las teólogas feministas de América Latina relevantes para este estudio, prefieren denominarse a sí mismas teólogas feministas latinoamericanas de la liberación. Debido únicamente a la conveniencia de abreviar, TF se refiere a la teología feminista en singular. El contenido de este capítulo dejará claro que yo

entiendo que la TF es un fenómeno heterogéneo y polifacético.

En este capítulo analizaré la TF desde dos perspectivas distintas. Por un lado, es imposible imaginar el nacimiento de la TF sin el movimiento secular de las mujeres y las investigaciones sobre mujeres en otras disciplinas. Así, describiré brevemente el debate intelectual dentro de la teoría feminista y el lugar de la TF en él (2.1.). Este debate continúa en el Capítulo 2.3. en cuestiones metodológicas. Visto desde un discurso más intrateológico, el contexto más natural de la TF es el movimiento o paradigma de la teología de la liberación (2.2.1.). Esto se basa en razones metodológicas que se explicarán más adelante. Ambas corrientes teológicas tienen como su fundamentación intelectual la referencia a la praxis, aunque puedan usar palabras diferentes. Los teólogos latinoamericanos de la liberación prefieren hablar de “praxis” y las teólogas feministas prefieren hablar de “experiencia,” mientras que algunos denominan a ambas perspectivas “contextuales”. El debate acerca de los puntos de contacto entre las diferentes teologías de la liberación, especialmente la TF y la TL en América Latina, se hará en el Capítulo 3. Yendo más lejos, hoy en día no hay una teología feminista, sino que la TF se define por su heterogeneidad (2.2.2.) y pluralidad (2.2.3.). En la última parte de este capítulo, analizaré cómo se entiende la “experiencia de las mujeres” (*women’s experience*) como concepto central en la TF, especialmente por algunas teólogas feministas de la liberación (2.3.).

2.1. Teología feminista, feminismo y teoría feminista

La teología feminista nació como un aspecto del “nuevo movimiento feminista” de los años 60, principalmente en países europeos occidentales y en los Estados Unidos. La TF tiene sus raíces inmediatas en la realidad extra-eclesial y extra-académica.¹ Esto es cierto globalmente, a pesar de que las mujeres blancas del Primer Mundo han tenido un acceso anterior y más fácil a la educación y a la participación política. Pero el movimiento de las mujeres –o movimiento feminista– es verdaderamente un fenómeno global que tiene naturalmente muchas facetas, tantas como existen culturas diferentes. La conexión práctica y política de la TF con el movimiento de mujeres, dentro y fuera de las iglesias, está más cerca de lo que los teólogos latinoamericanos de la liberación denominan la inseparabilidad de la teoría y la praxis. La praxis feminista informa a la teoría feminista y viceversa.

Las investigaciones sobre la mujer han sido “el brazo académico del movimiento para la liberación de las mujeres”.² La construcción de la teoría feminista en varias disciplinas académicas ha sido un fenómeno innovador y de rápido crecimiento, especialmente en las ciencias sociales y las humanidades. Ha desafiado a los mayores paradigmas de nuestro tiempo, tales como el marxismo y el freudianismo, por su imagen distorsionada de la mujer, y ha exigido la presencia de las mujeres en el mundo académico y creado nuevos conceptos, nuevos métodos, y nuevas prácticas. Las investigaciones sobre las mujeres son interdisciplinarias o multidisciplinarias.

La teoría feminista es un concepto para un amplio orden de asuntos³ En líneas generales, “busca crear un entendimiento más profundo de la situación de las mujeres” y “empie-

za con la experiencia de opresión de las mujeres y argumenta que la subordinación de las mujeres va desde circunstancias privadas a condiciones políticas”.⁴ Esto es, por supuesto, la definición más amplia y general posible.

Es común que las teólogas feministas apliquen estudios psicológicos, sociológicos y filosóficos a la teología, y generalmente están más familiarizadas con las teorías feministas de otras disciplinas que las no-teólogas con la TF.⁵ La razón de esto puede encontrarse en el carácter general de distintas disciplinas. Por ejemplo, la cuestión filosófica de la posibilidad de una epistemología feminista es de gran importancia para todas las disciplinas. Otra razón puede ser la marginalización de cuestiones concernientes a la religión en sociedades secularizadas. En una perspectiva global, la situación es distinta. En países como los de América Latina, es importante ser capaz de analizar críticamente el papel que juega la religión en la sociedad y la cultura.⁶

Según Elizabeth Schüssler Fiorenza, “Muchos de los escritos teológicos feministas aceptan un presupuesto doble: que la raíz de la opresión de las mujeres está en un pensamiento dualista o en el patriarcado como una estructura mental o una proyección, y que las religiones monoteístas, el judaísmo y el cristianismo, constituyen la base del patriarcado occidental”.⁷ Esta afirmación contiene el supuesto implícito de la relevancia que tiene la TF en el feminismo y la teoría feminista en otras disciplinas.

De forma similar, Daphne Hampson dice: “Son los cristianos conservadores los que, junto con las feministas más radicales, perciben que el feminismo representa no sólo una crisis entre muchas, ya que el reto feminista afecta a las bases de la cristiandad”.⁸ Ella dice además: “Las mujeres se dan cuenta, como feministas, de cómo la historia cristiana ha per-

judicado a las mujeres, cómo el hecho de que a Dios se le ha visto como “masculino” en occidente ha servido para minar un sentido de la mujer como hecha a imagen de Dios”.⁹

Según Anne-Louise Eriksson, “El objetivo de la teología feminista cristiana es entender cómo la mujer ha estado subordinada en los contextos teológicos, y su meta es iniciar cambios para transformar la teología de forma que no subordine a las mujeres”.¹⁰

Lo que se ha denominado “la crisis de identidad de la teoría feminista”¹¹ es en realidad, la existencia de respuestas distintas a la cuestión de la posibilidad de una epistemología feminista. Estas diferencias se han caracterizado además por definiciones como “esencialismo” por un lado, y “postestructuralismo” o “constructivismo” por otro. El énfasis inicial de la teoría feminista (incluyendo la TF) estaba en la comunalidad o la universalidad de las experiencias de las mujeres. Las mujeres eran todas iguales en su “feminidad” y “opresión”. En los años 80, esto se criticó cada vez más, enfatizando las diferencias entre mujeres.¹² La crítica feminista postestructuralista o postmoderna se centra en los criterios por los que se legitima las afirmaciones del conocimiento.¹³ Para las postestructuralistas, el feminismo se ha convertido en una especie de metanarrativa filosófica o, al menos, una teoría social muy amplia que presupone algunas suposiciones esencialistas, comúnmente sostenidas aunque sin garantías, sobre la naturaleza del ser humano y las condiciones para la vida social.¹⁴ La teoría feminista postmoderna reemplazaría así las nociones unitarias de la mujer y de la identidad de género femenino con conceptos plurales de identidad social, complejamente contruidos, considerando el género como una rama relevante entre otras, pero tomando en cuenta también la clase, la raza, la etnicidad, la edad y la tendencia sexual.¹⁵ Este tipo de aná-

lisis feminista puede lógicamente incluir “estudios sobre los varones,” el análisis crítico de la construcción social de la masculinidad. Aún más, de este tipo de feminismo y teoría feminista es mejor hablar en plural, como la práctica de feminismos.¹⁶

Hay también teorizadoras feministas que se niegan a situarse en el terreno esencialista o en el postmodernista. Para ellas, el postmodernismo implica el peligro de disolver los distintos sujetos en “una pluralidad perpleja de diferencias, ninguna de las cuales puede ser teórica o políticamente privilegiada sobre las otras”.¹⁷ En el caso de las mujeres, “ella se disuelve en *él*”.¹⁸ El postmodernismo nos conduce al relativismo (ético y epistemológico).¹⁹ Rosi Braidotti, al hablar de la deconstrucción del sujeto moderno, dice “Uno no puede deconstruir una subjetividad que no ha sido nunca completamente dada”.²⁰

Muchas teorizadoras feministas dudan en acogerse a la idea de que la afectividad, la especificidad corporal, la intersubjetividad, y la “localidad” cognitiva no pueden informar a la construcción del conocimiento. Se encuentran entre el reconocimiento del valor productivo y emancipador de las posiciones cognitivas comúnmente devaluadas como “femeninas,” y un reconocimiento del origen de esas posiciones opresivas reservadas para las mujeres.²¹

El conflicto en la teoría feminista se ha definido también como un conflicto entre dos tradiciones, la “humanista” y la “ginocéntrica”.²² La primera está basada en la suposición de que no hay diferencias significativas entre los varones y las mujeres, mientras que la última establece, al menos implícitamente, que hay una diferencia esencial entre varones y mujeres, y que esta diferencia se refleja en las distintas maneras de saber.

En los años 90, la teoría feminista ha tratado de teorizar de nuevas formas sobre el

“sexo” y el “género”, para así superar el potencial dualismo mente-cuerpo de esta caracterización, en la que el “sexo” se refiere a la biología (como algo dado y natural) y “género” a la socialización, “atribuida” de alguna manera a esta biología inalterada.²³

La “crisis de identidad de la teoría feminista” presentada superficialmente más arriba no ha sido resuelta, pero se ha puesto de manifiesto lo problemático que es hablar de “experiencias” sin tener en cuenta las “diferencias”. Y ¿cómo puede hablarse de “diferencias” sin caer en “esencialismos”? ¿Cómo puede uno construir una teoría de la moral y una agenda política que sirva a la liberación de la mujer sin caer en un falso esencialismo y universalismo? En palabras de una teóloga feminista, “¿Cómo podemos las mujeres trascender nuestra construcción social como *mujeres* y, al mismo tiempo, llegar a ser sujetos históricos como *mujeres* que luchan contra la dominación patriarcal? Si la subjetividad es vista como completamente determinada por el género, uno cae en el esencialismo femenino; si se la entiende como sin-género, entonces se cae en el sujeto humano genérico del liberalismo para quién el género, la clase, o la raza son irrelevantes”.²⁴ O, ¿Cómo puede uno simultáneamente defender a la mujer real de carne y hueso (u oponerse al sexismo) y deconstruir a la Mujer?²⁵

Dentro de la TF, uno puede identificar posiciones similares a las de la teoría feminista reciente, aunque no de una manera clara. Un tipo de feminismo “ginocéntrico” está claramente presente en una TF radical postcristiana. Las teólogas feministas postcristianas tienden a poner más énfasis en la especificidad biológica de las mujeres.²⁶

El concepto de “mujer” propiamente se ha disuelto en las diferencias entre las mujeres. La diferencia entre una mujer del Primer

Mundo, educada, blanca, y una mujer campesina, guatemalteca, india maya, por ejemplo, es mucho mayor que sus respectivas diferencias con los varones de sus comunidades. No nos sorprende que la crítica al esencialismo y al universalismo en la “experiencia de las mujeres” ha provenido en su mayoría de mujeres desfavorecidas económica, social y racialmente, cuya cultura ha sido definida como inferior comparada con la cultura del Primer Mundo que es tecnológicamente avanzada, homogéneamente blanca y supuestamente superior.

2.2. La versatilidad de la teología feminista

2.2.1. La teología feminista como teología de la liberación

Según una definición amplia de la TL, distintas teologías de la liberación nacieron más o menos al mismo tiempo. A pesar de que no se desarrollaron totalmente independientes unas de otras, no es correcto afirmar que las otras teologías se “derivaron” de la TL en América Latina. Esto se ve claro cuando uno se da cuenta de cuándo se publicaron los primeros libros sobre la teología negra, la TL en América Latina y la TF.²⁷ Este hecho histórico es uno de los argumentos a favor de que se hable de teologías de la liberación en plural. Los cambios globales políticos, eclesiásticos y socio-culturales de los años 60 son el factor singular más importante detrás de las teologías de la liberación. Como vimos en el Capítulo 1.1., las teologías de la liberación pueden considerarse como “movimientos sociales,” ya que a menudo se corresponden con procesos reales en iglesias y sociedades y que tienen fuertes y efectivos lazos con los grupos de base y movimientos para el cambio social. El la TF, esto es especialmente válido en países del Tercer Mundo, y en menor medida, en los Estados

Unidos. En Europa y en los países escandinavos, no hay necesariamente una conexión entre la TF académica y las activistas feministas dentro y fuera de la Iglesia.

Todas las teologías de la liberación toman en consideración situaciones concretas de vida, vistas a través de las lentes del sufrimiento humano, individual y colectivo. Se utilizan distintas palabras y conceptos para referirse a este principio metodológico: praxis, experiencia, contexto, etc. Este punto de vista de hablar de las teologías de la liberación en plural, así como asumir que metodológicamente tienen suficientemente en común para poder hablar de ellas como un paradigma, es compartido por la mayoría de los mismos teólogos de la liberación.²⁸

Según el *Dictionary of Feminist Theologies*, “Las teologías de la liberación se desarrollaron en medio de luchas globales armadas y negociadas para una justicia cultural y social que fueron iniciadas y mantenidas por los pobres, los colonizados, los vencidos, los segregados, los marginados, los desheredados, los sin voto, las mujeres, los varones y los niños invisibles del Tercer Mundo”.²⁹ Además, “Las teologías feministas, como otras formas de la teología de la liberación, no sólo reflexionan sobre la praxis sino que buscan activamente formar parte de la praxis: dar forma a la praxis cristiana alrededor de normas y visiones de emancipación y transformación”.³⁰

Según Ruy O. Costa, “Una premisa metodológica común a todas las teologías de la liberación es que ninguna producción teológica está libre de mediaciones de sus situaciones socio-históricas”.³¹ José Míguez Bonino afirma: “Así, un hecho importante para la relación de las teologías de la liberación es éste: el punto de partida de una conciencia de la opresión y una lucha por la liberación puede darse en cualquier lugar dentro de este amplio espectro

(económico, institucional, jurídico, cultural, religioso), pero, si se sigue en profundidad y extensión, uno conducirá a los otros”.³²

Según la definición de Phillip Berryman, la teología de la liberación es:

1. una interpretación de la fe cristiana desde el sufrimiento, la lucha y la esperanza de los pobres,
2. una crítica a la sociedad y a las ideologías que la sustentan; y
3. una crítica a la actividad de la Iglesia y los cristianos desde el punto de vista de los pobres.

“Los pobres, no-blancos, y las mujeres están encontrando un nuevo significado en la fe cristiana, así como revelando los defectos de las interpretaciones hechas por los varones blancos occidentales”.³³

Theo Witvliet se refiere a una afirmación hecha en la primera asamblea de la ASETT en 1976, de que hay tres cuestiones metodológicas básicas que plantean las teologías de la liberación. Estas cuestiones pueden diferenciarse, pero, a pesar de todo, se superponen.

La primera es la cuestión de la contextualidad, que es algo más que un mero reconocimiento de que todo el lenguaje teológico está condicionado social y culturalmente. La contextualidad presupone una interacción creativa entre la lectura de la Escritura y la lectura de la realidad social del día-a-día, no siendo la autoridad mediadora entre estos dos elementos un teólogo individual sino la praxis de una comunidad.³⁴

La segunda cuestión es la relación entre teoría y praxis y la definición de teología como reflexión crítica de la praxis.

La tercera cuestión trata de la crítica a la ideología, que incluiría la autocrítica.³⁵

Parece que todos los analistas y teólogos de la liberación comparten estos supuestos básicos como fundamento común para las distintas teologías de la liberación:

- el contexto de la opresión, sentida individual y colectivamente;
- una transformación activa de ese contexto y su análisis (la relación teoría-praxis);
- la crítica a la sociedad e instituciones religiosas, incluyendo la teología, desde este contexto;
- y la reinterpretación de los textos y las tradiciones religiosas.

Lo último es la tensión entre los elementos opresivos y liberadores de una tradición religiosa dada.

Las teologías de la liberación se han influenciado unas a otras, hasta cierto punto, desde el principio, y esta ha sido la tendencia creciente en los últimos años, desde que los teólogos de todos los continentes se han reunido para definir el paradigma y la práctica teológica de la liberación. Teóricamente, esto corresponde a la afirmación teológica de la liberación de que las distintas formas de opresión (económica, cultural, racial, sexual) están interrelacionadas y no pueden separarse. Sin embargo, la mayoría de las teólogas feministas de la liberación están de acuerdo en que en la práctica, la perspectiva de género ha sido la última en incluirse en la “agenda teológica de la liberación,” y que en gran medida, todavía es una cuestión de mera inclusión formal.³⁶ Hay un conflicto aparente entre los ideales comunes establecidos y el diálogo real en el movimiento global de la teología de la liberación.

El feminismo necesita ser entendido no solo como una lucha contra el sexismo, sino también “contra el racismo, clasismo, colonia-

lismo y militarismo como estructuras de explotación y opresión de las mujeres”.³⁷ El autoentendimiento y el análisis del feminismo deben así cambiar de una preocupación por un dualismo de géneros para ocuparse de la interestructuración del sexo, la raza, la clase, la cultura y la religión en los sistemas de dominación. Solo cuando el patriarcado se entienda no como una estructura transcultural universal sino como un sistema político histórico de dominaciones entrelazadas, podrá ser cambiado.³⁸ Teológicamente, si los teólogos de la liberación insisten en que Dios está al lado de los pobres, es necesario preguntar qué es lo que realmente significa que Dios está al lado de las mujeres pobres y de los niños dependientes de las mujeres.³⁹

Para la mayoría de las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación, así como para las teólogas negras e hispanas en los Estados Unidos, esta interestructuración de las opresiones es su punto de partida explícito. La colombiana Ana María Bidegain, una historiadora de la Iglesia, dice que “La discriminación racial, el sexismo y la explotación capitalista en América Latina constituyen la triada que mantiene a las mujeres subyugadas”.⁴⁰

Un diálogo serio entre las diferentes teologías de la liberación y entre las teologías feministas del Primer y Tercer Mundo es un fenómeno bastante reciente. Ha habido encuentros internacionales, la mayoría en el contexto de la ASETT. Los trabajos de las teólogas del Tercer Mundo están siendo cada vez más conocidos internacionalmente. Pero todavía, las teólogas feministas del Primer Mundo se comunican sobre todo con teorizadoras feministas de otras disciplinas y con la “tradición;” las teólogas feministas del Tercer Mundo dialogan sobre todo con otros teólogos de la liberación de sus países o continentes. Los teólogos de la liberación discuten con la “tradición” (consi-

derada “europea”) y entre ellos. Según Tissa Balasuriya, la gran limitación de la TL en América Latina está en su permanencia en el marco de la dominación masculina, blanca, occidental del mundo. No toma en cuenta seriamente la situación de los indígenas y de las mujeres de América Latina.⁴¹

Los teólogos de la liberación han sido muy lentos e incluso reacios a incluir los problemas de las mujeres pobres como parte de su “opción preferencial por los pobres”. Esta situación está cambiando, no tanto porque los teólogos de la liberación conocidos hayan revisado sus opiniones, algo tan necesario, sino por el creciente número de obras teológico-feministas que se están incorporando en la TL. La diferenciación del concepto “los pobres” en la TL ha sido un proceso similar al del concepto de “mujer” o de “la experiencia de las mujeres” en la TF. Estos conceptos han sido necesarios y centrales en la construcción de un paradigma crítico (teoría feminista, teologías de la liberación, otras teorías críticas no eurocéntricas). La teoría postcolonialista feminista del Tercer Mundo es una intersección poderosa entre estos discursos.⁴²

Las cuestiones sobre la relación entre poder y conocimiento, los intereses del conocimiento, y el carácter contextual del conocimiento reúnen a estas distintas teorías. En todas las teologías de la liberación, la crítica al universalismo abstracto surge de la experiencia de estar al margen del entendimiento “cristiano” de la humanidad. La praxis como punto de partida enfatiza la importancia de la vida cotidiana y de la corporalidad humana, así como la antropología holística, para superar los dualismos privado-público (individuo-comunidad) y cuerpo-alma (materia-espíritu). Una fuerte demanda ética de cambios concretos en la sociedad y en la Iglesia es un factor

adicional que tienen en común las distintas teologías de la liberación.

Sin embargo, las teólogas feministas que se definen como teólogas de la liberación –las que se autodenominan *teólogas feministas de la liberación*– al mismo tiempo están de acuerdo con otros teólogos de la liberación y tienen serios desacuerdos con ellos. Un grupo multi-racial norteamericano de teólogas feministas⁴³ dice: “La diferencia significativa entre las afirmaciones hechas por los teólogos de la liberación y las hechas por los teólogos que presumen de ser teológicamente objetivos –los que dicen que sus ideas no están “contaminadas” por la ideología– es que los primeros admiten fácilmente hasta dónde sus vidas cotidianas proporcionan la sustancia de sus teologías, mientras que los últimos rara vez lo hacen. Para decirlo sencillamente, los teólogos de la liberación afirman que teologizan en la praxis; la mayoría de los otros teólogos no reconocen explícitamente que tienen una praxis, como si de alguna manera sus doctrinas flotarían libres de las contingencias de la vida humana. [...] Nosotras hemos sido influenciadas por la teología de la liberación en América Latina. La mayoría de nosotras hemos aprendido mucho de este movimiento teológico acerca de la praxis como contexto de la teología..”⁴⁴

Ellas explican entonces sus dos principales desconexiones de la TL en América Latina (masculina) y de la teología negra norteamericana (masculina).

Primero, los teólogos de la liberación no feministas fallan al no considerar seriamente que el sexismo y el heterosexismo son cuestiones políticas y teológicas fundamentales. Esto es un defecto en la visión, en la teología y en el proceso de la liberación.

Segundo, según estas teólogas feministas, la mayoría de los teólogos de cualquier co-

lor, cultura o continente tienden a pasar por alto que los “pequeños lugares” de sus vidas forman una praxis teológica. Hay un entendimiento peligrosamente superficial de la lucha por la justicia racial y económica, así como de los movimientos por la liberación sexual.⁴⁵ Los teólogos de la liberación, además, deberían mirar lo que está ocurriendo dentro de sus propias paredes.

Estas teólogas feministas definen así las condiciones de su propia praxis. La primera condición es su *responsabilidad*, que quiere decir que su teologización se hace en relación con el interés de ciertas gentes en particular –por ejemplo, las mujeres negras e hispanas.

Segundo, la *colaboración* condiciona la praxis teológica feminista. Esto distingue a las teólogas feministas del modelo clásico del investigador solitario. También significa que las teorías no sólo son confirmadas o criticadas por otros sino que se conciben en la praxis de la colaboración.

Tercero, ellas opinan que toda investigación, enseñanza, y aprendizaje debería *empezar “por nuestras propias vidas-en-relación”*. Esto quiere decir que, como individuos, no se pueden salir de sus comunidades. No empezamos como individuos aislados sino más bien como miembros de comunidades particulares de personas. Empezar con la propia vida es hacer una afirmación pedagógica y epistemológica. El conocimiento es relacional (nacido en diálogo con otros) y relativo (contingente de la diferencia que marca en nuestras vidas y las de otros).

La cuarta condición para la praxis teológica feminista es la *diversidad de culturas*. La TF no funciona bajo el supuesto de que cualquier teología puede aplicarse universalmente. Esta quiere criticar la arrogancia de la suposición de que una teología construida sobre la base de las experiencias de los varones tiene un

significado universal, mientras que la teología construida sobre la base de las experiencias de las mujeres no lo tiene.

La quinta y última condición es un *compromiso compartido*. La praxis teológica feminista es estratégica y está orientada a la acción.⁴⁶

Según las sociólogas Liz Stanley y Sue Wise, “El feminismo radical argumenta que debe haber una relación entre la teoría y la praxis que no solo considere que están inseparablemente entrelazadas, sino que considere que la experiencia y la práctica son la base de la teoría como el medio para cambiar la práctica”,⁴⁷ Ellas proponen una relación similar entre la teoría, la experiencia y la investigación. En esta configuración, la teoría y la práctica no están separadas sino que por el contrario tienen una relación constante y dialéctica entre ellas.⁴⁸ Esta es una visión de la relación entre teoría y praxis muy similar a la de la TL en América Latina, e implícitamente, de la TF –implícitamente, porque ninguna de las teólogas feministas que estoy analizando son tan explícitas sobre su método como Stanley y Wise y las científicas sociales feministas en general. La diferencia con la TL, si hay alguna, radica en el uso feminista de “práctica” y “experiencia” intercambiabilmente y sinónimamente.

Para Stanley y Wise, la experiencia “es la base de todo análisis”.⁴⁹ Para una teoría de la opresión, es la misma experiencia de opresión la que se convierte en normativa.⁵⁰ Ellas también apuntan cómo los oprimidos no pueden ser simultáneamente opresores.⁵¹ Esta noción ha sido criticada por feministas negras y del Tercer Mundo. Las teólogas feministas de la liberación, a pesar de entender de forma similar la relación entre teoría y praxis expuesta aquí, basan sus análisis de la opresión en una perspectiva bien distinta. Para ellas es la interrela-

ción de opresiones lo que permite a un individuo ser ambas cosas, oprimido y opresor, simultáneamente. Este es exactamente el punto de partida de las teólogas feministas de la liberación para criticar a los teólogos de la liberación, así como para mantener su actitud auto-crítica hacia sus propias generalizaciones sobre “la experiencia de las mujeres”.

En un epílogo escrito diez años más tarde, Stanley y Wise revisan algunos de sus presupuestos anteriores, como respuesta a la crítica dirigida a ellas en el rápido desarrollo de la teoría feminista en los años 80. Su ontología feminista “rechaza nociones binarias y oposicionales de ‘uno mismo’ y su relación con el ‘cuerpo’ y la ‘mente’ y las ‘emociones.”⁵² Ellas rechazan, en contraste con algunas feministas especialistas en ética como Nancy Chodorow y Carol Gilligan, un modelo diferente de desarrollo psicológico para los varones y para las mujeres. Las teólogas feministas no han teorizado mucho sobre cuestiones metodológicas. Sus presupuestos acerca de la relación entre teoría y praxis y “la experiencia de las mujeres” están basados en la teoría feminista en otros campos, por un lado, y en la teología de la liberación, por otro. El problema estriba en la escasez de teorización *teológica* feminista que podría explicitar estas conexiones.

En la TF, la relación entre teoría y praxis se entiende en gran medida de la misma forma que en otras teologías de la liberación. La definición clásica de Gutiérrez según la cual la teología es “una reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la palabra de Dios aceptada en la fe” es naturalmente cierta solo para las teólogas feministas comprometidas con la tradición cristiana y quienes se consideran a sí mismas teólogas feministas de la liberación. Sin embargo, es importante tener en cuenta la relación mucho más crítica de las teólogas fe-

ministas con la Biblia y con la interpretación bíblica estándar dentro de la TL.

La praxis en la TF es *a la vez más inclusiva y más específica* que en la TL en América Latina. La praxis no se entiende meramente como una praxis liberadora de los oprimidos para su liberación. Cuando la praxis se traduce como “la experiencia de las mujeres” —este es el término utilizado por la mayoría de las teólogas feministas— surgen nuevos aspectos de la praxis que escapaban a las definiciones más “abstractas” o generales de los teólogos latinoamericanos de la liberación.⁵³ La praxis teológica feminista es más inclusiva en el sentido de que incluye explícitamente (y parte de) cuestiones tales como la sexualidad y la reproducción, la vida cotidiana, los niños, las relaciones entre los seres humanos y el resto de la naturaleza, y una crítica teológica mucho más radical que la de otros teólogos de la liberación. Para la mayoría de las teólogas feministas, el “ser humano” incluye explícitamente *a varones y mujeres*, y la liberación humana es por definición entendida como liberación tanto de varones como de mujeres, de las estructuras opresivas económicas, sociales y sexuales.

Al mismo tiempo, se puede decir que el entendimiento feminista de lo que significa la praxis es más específico. Esto no se contradice con lo anterior. Si la mera posibilidad de una experiencia humana universal es cuestionada, la TF ni siquiera pretende expresar universalidades abstractas. Todas las teologías de la liberación son autoconscientemente prácticas, contextuales e históricas. Esto *implica* diferencia y particularidad. Si la praxis y el sujeto de la TL no reflejan la realidad de las mujeres latinoamericanas, ¿qué tipo de praxis es ésta? Es como si los teólogos de la liberación dijeran: “No hay una experiencia masculina universal, hay distintas experiencias masculinas”.

Sin embargo, como se clarificará en capítulos siguientes, “la experiencia de las mujeres” en la TF ha adquirido la categoría de una “universal nueva,” planteando cuestiones importantes sobre el papel de la experiencia y de la praxis en las teologías de la liberación.

El papel de la Biblia como fundamento para la praxis cristiana potencialmente liberadora es bastante diferente en la TF que en las otras teologías de la liberación. Por ejemplo, es menos complicado para la TL en América Latina basarse en la Biblia que para la TF. Las teólogas feministas tienen más dificultades al reinterpretar la tradición, especialmente ciertos textos bíblicos, que sus colegas (varones) latinoamericanos. La definición clásica de la TL como “reflexión crítica de la praxis a la luz de la Palabra de Dios” no se acepta tan fácilmente en la hermenéutica feminista. La “teología de la pobreza” de la TL en América Latina tiene una base bíblica sólida. Es mucho más difícil –si no imposible– crear una teología a favor de la liberación de las mujeres basada en los textos bíblicos.⁵⁴

Para tomar otro ejemplo, la historia del Éxodo como paradigma de la liberación es complicada para la visión feminista.⁵⁵ La Biblia todavía se usa frecuentemente para legitimar la categoría secundaria de las mujeres. La naturaleza sexista contradictoria e innegable de la Biblia es probablemente una de las razones de la fuerte dispersión dentro de la TF, comparada con otras teologías de la liberación. No existen teólogos postcristianos latinoamericanos de la liberación. Al contrario, incluso los teólogos católicos de la liberación a menudo son casi acríticamente “bíblicos,” aunque ellos utilicen las ideas de la exégesis histórico-crítica moderna.⁵⁶

A pesar de la crítica feminista, el lenguaje de la teología de la liberación sigue sien-

do sexista y exclusivista, tanto en español como en inglés.⁵⁷ El androcentrismo en la antropología teológica y en la imagen de Dios no es más que un ejemplo de las dificultades a las que se enfrentan las teólogas feministas de la liberación.⁵⁸ Las cuestiones éticas han permanecido en su mayoría al nivel de ética económica y política. La notable carencia de reformulaciones de ética sexual en las teologías de la liberación es uno de los puntos de este estudio (véase Capítulo 4). Según Hugo Assmann, uno de los errores más serios de las teologías anteriores ha sido “la totalización teológica” en oposición a la historicidad. La situación social de un teólogo no se ha considerado importante. Ahora, lo que hacen las teólogas feministas es extender esta exigencia a otras “ubicaciones” sociales, tales como el género. Los teólogos de la liberación se han resistido a considerar que el género es una parte formativa de la ubicación social, que en términos más generales aceptan como constitutiva para la teologización de cada uno.

Las teólogas feministas piden a los teólogos de la liberación que tomen más en serio sus presupuestos metodológicos, y no que renuncien a ellos. A la afirmación de Sobrino de que “Una pregunta clave para establecer comparaciones entre diversas teologías el preguntar qué interés mueve real y no intencionalmente a los diversos conocimientos teológicos”,⁵⁹ las teólogas feministas responden preguntando lo mismo a los propios teólogos de la liberación, y afirman que el género es uno de los “intereses reales” que mueven nuestro trabajo teológico. Sobrino plantea esta pregunta en el contexto de su crítica a la teología europea moderna. Pregunta también, “de qué y para qué ha liberado y libera el conocimiento teológico en las distintas teologías”,⁶⁰ Desde una perspectiva de género, puede que haya

menos diferencia entre la teología europea y la teología de la liberación establecida, de lo que los teólogos de la liberación creen.

Como se dijo en el Capítulo 1.4., la ampliación de la consideración de los pobres como sujetos de la teología de la liberación se ha producido en parte debido a la crítica feminista. Un simple “añadir” las mujeres a los pobres no es suficiente. La ruptura epistemológica que los teólogos de la liberación afirman en relación con su herencia europea, ha sido desafiada por las “formas contextualizadas del conocimiento, en las cuales uno sabe a través de la conexión emocional y discursiva con otros”⁶¹ de una epistemología feminista. En la ética feminista se reconoce que la dimensión emocional del conocimiento es constitutiva de la consciencia,⁶² lo que no quiere decir que no se necesiten interpretaciones abstractas.⁶³ La aceptación de las experiencias individuales, incluyendo las emociones y las relaciones personales, en la ética y teología feministas constituye una crítica implícita al “colectivismo” de las teologías de la liberación en el cual sólo la subjetividad colectiva es valorada, y en el que se critica el “individualismo occidental” a veces de forma poco crítica. La opresión de la que hablan tanto los teólogos de la liberación como las teólogas feministas es a menudo también un tipo de experiencia más íntima y personal para las segundas que para los primeros —en el campo de la sexualidad, por ejemplo. Para decirlo sin rodeos, mientras un teólogo de la liberación opta por alguien distinto a él mismo, una teóloga feminista casi por definición, se incluye a sí misma como un individuo entre aquellas personas por las que habla.

Como se explicará en el Capítulo 2.2.2., la relación de las teólogas feministas con las instituciones y tradiciones religiosas es mucho más compleja que la de la mayoría de los teó-

logos de la liberación. Hay, por supuesto, una razón obvia para esto: las mujeres como grupo han estado —y en muchas iglesias todavía lo están— excluidas de los puestos más valorados, especialmente de la ordenación. Solo recientemente se les ha permitido a las mujeres estudiar teología. Las experiencias personales del sexismo en las iglesias han calado hondo en la mayoría de las teólogas feministas. La mayoría de los teólogos de la liberación son sacerdotes y pastores, y a pesar de conflictos de autoridad y ortodoxia, continúan siéndolo. Especialmente en América Latina, los documentos formales de la Iglesia afirman muchas posiciones de la TL. La denuncia de la pobreza y la opción por los pobres son enseñanzas oficiales de la Iglesia católica, pero no se ha denunciado el sexismo ni se ha mejorado de la posición de la mujer *en la Iglesia*.

Según Elizabeth Schüssler Fiorenza, “Ya que la teología feminista trata la crítica teológica, eclesial y cultural y se ocupa del análisis teológico de los mitos, mecanismos, sistemas, e instituciones que mantienen oprimida a la mujer, comparte la preocupación de la teología crítica y la expande. [...] Pero debido a que los símbolos y el pensamiento cristianos están profundamente arraigados en las tradiciones patriarcales y las estructuras sexistas, y debido a que las mujeres pertenecen a todas las razas, clases, y culturas, su alcance es más radical y universal que el de las teologías crítica y de la liberación”⁶⁴

En otro texto Fiorenza dice: “Pero una teología feminista crítica de la liberación no habla de opresores masculinos y femeninos oprimidos, de todos los varones sobre todas las mujeres, sino más bien del patriarcado como un sistema piramidal y una estructura jerárquica de la sociedad y la Iglesia...”⁶⁵ Por lo tanto, una teología feminista crítica de la libe-

ración “busca facilitar que las mujeres cristianas exploren teológicamente el pecado estructural del sexismo patriarcal”.⁶⁶

Un problema evidente, y para nada trivial, es el bajo nivel de educación de las mujeres en todo el Tercer Mundo. En muchas regiones, las mujeres con doctorados en teología pueden contarse con los dedos. El hecho de que tantas teólogas de la liberación del Tercer Mundo están incluyendo cuestiones de género en su teologización, apunta hacia una correlación positiva entre educación superior y una concienciación feminista también en las teólogas de la liberación. La educación teológica de las mujeres tiene mayor importancia en regiones como América Latina, donde los argumentos concernientes al estatus de las mujeres son largamente teológicos o, al menos, están basados en códigos morales católicos.

Aquí es importante destacar la significación que ha tenido el movimiento ecuménico, especialmente el Consejo Mundial de las Iglesias, para las teólogas del Tercer Mundo. El CMI ha posibilitado económicamente la educación superior a muchas teólogas del Tercer Mundo. El CMI ha sido un foro de solidaridad internacional y de concreción de nuevas ideas para aquellas teólogas feministas protestantes que han decidido permanecer dentro de sus tradiciones religiosas.

En el lado católico, el Concilio del Vaticano II ha tenido el mismo efecto en la TF y en otras teologías de la liberación católicas, especialmente en América Latina. La radicalización de las monjas católicas en cuestiones de género datan de los años post-Vaticanium del *aggiornamento*. Estos contactos tienen que tomarse en consideración cuando hablamos de referencias no académicas de la TF. En teología, los contactos ecuménicos tienen un significado específico, que no tienen otras disciplinas. Especialmente en el caso de las teólogas

feministas de la liberación del Tercer Mundo, por tanto, no es sólo el movimiento secular de las mujeres el que se considera que es la base socio-política de la teorización feminista.

Según Ruether, los movimientos de liberación del Tercer Mundo, basados en la teoría socialista, han demostrado su ambivalencia hacia las mujeres. Esta ambivalencia combina los sentimientos de masculinidad herida de los varones colonizados, descargando su resentimiento en las mujeres, con la tradicional hostilidad marxista hacia cualquier feminismo que no se subordine a la lucha de clases. Al feminismo se le condena por ser un movimiento de la clase media meramente blanca, occidental, sin ninguna relevancia para las mujeres del Tercer Mundo. Esta hostilidad hacia el feminismo se ha reflejado también en la teología de la liberación elaborada por teólogos negros y del Tercer Mundo.⁶⁷

Hay teólogas feministas en todas las grandes iglesias cristianas, y hoy en día también en tradiciones no cristianas (por ejemplo, la teología feminista judía o budista).⁶⁸ Como en otras teologías de la liberación, las diferencias doctrinales y confesionales entre iglesias tienen menos significancia que una práctica compartida. Un ejemplo concreto es la mariología. Tanto las teólogas católicas como las protestantes están interesadas en la Virgen María y han participado en la creación de una mariología ecuménica feminista.⁶⁹ Entre las mujeres católicas y las protestantes, las mayores diferencias se encuentran en la cuestión de la ordenación de las mujeres y en la jerarquía/autoridad de la Iglesia en general, y posiblemente en menor grado, en las cuestiones de ética sexual.

Actualmente es un hecho el que la pobreza generalizada en el Tercer Mundo y los distintos “proyectos de desarrollo” para mejorar la situación afectan de manera diferente a

varones y a mujeres. Las teologías feministas del Tercer Mundo insinúan que hay necesidad de realizar un análisis crítico de la(s) religión(es) en el contexto de la pobreza. Por ejemplo, los análisis de género del Islam que las propias mujeres musulmanas han llevado a cabo, destacan la hegemonía de las interpretaciones “cristianas” del Islam, incluyendo a las feministas del Primer Mundo, y la necesidad de reinterpretación de las tradiciones religiosas.⁷⁰

El término “feminización de la pobreza” apunta a tres realidades. Primero, tanto en el Tercer como en el Primer Mundo, las mujeres están generalmente en situación de mayor desventaja económica. Segundo, las madres con hijos a su cargo corren riesgos adicionales. Y tercero, las mujeres de color que viven en comunidades históricamente pobres donde las instituciones sociales se han deteriorado, muy probablemente son pobres.⁷¹ En los capítulos siguientes volveré sobre estas cuestiones con más detalle.

2.2.2. *La teología feminista como un movimiento heterogéneo*

Al igual que otras teologías de la liberación, la TF tiene su aspecto crítico, deconstructivo, en relación con la tradición, y su aspecto constructivo que pretende crear una práctica y discurso teológicos más inclusivos y no sexistas. El primero cubre prácticamente todo aspecto de la historia de la teología cristiana, y concomitantemente, mucho de la filosofía occidental. Revelar el sexismo y el androcentrismo en la teología cristiana ha sido uno de los primeros y más importantes objetivos de la TF desde sus comienzos. Al tomar al género como el criterio hermenéutico, la TF revela no sólo que las mujeres como grupo han

sido excluidas de la teología, sino también que el androcentrismo permea la propia estructura interna de la teología cristiana.

En la exegética, es de mayor importancia el uso de una interpretación histórico-crítica combinada con una hermenéutica feminista. En la medida en que la interpretación bíblica feminista ha sido motivada por una recuperación apologética de la autoridad bíblica, ha centrado su atención en textos bíblicos sobre mujeres, en los mandamientos masculinos para las mujeres, en las enseñanzas bíblicas sobre la femineidad, en las grandes mujeres de la Biblia, o en el lenguaje y los símbolos femeninos de la Biblia.⁷² La hermenéutica feminista ha intentado reducir la particularidad histórica y la pluriformidad de los escritos bíblicos a un “canon dentro del canon” feminista, o a un “principio organizador” liberador como el centro normativo de la Biblia.⁷³ La propia Fiorenza toma la lucha contemporánea por la liberación como el punto de partida de la exegética, buscando “cambiar el enfoque [...] no sólo en el discurso sobre ‘las mujeres en la Biblia’, o la reconstrucción feminista de los orígenes cristianos, sino también del entusiasmo en construir un canon bíblico unificador y principio universalista a un debate sobre el proceso de la interpretación y evaluación bíblicas que podrían exponer y evaluar las funciones opresoras y liberadoras que cumplen algunos textos bíblicos...”⁷⁴

En la historia de la Iglesia, por un lado, es importante exponer el sexismo de las enseñanzas y la práctica de la misma. Así, ningún teólogo cristiano importante se ha librado de la crítica feminista. Por otro lado, las mujeres son también el “reverso de la historia,” y es necesario reconstruir la historia olvidada y a menudo no escrita de las mujeres. Las mujeres siempre han estado presentes en la historia. La

“historiografía teológica feminista” ha hecho más visible la vida y obra de mujeres de generaciones anteriores.

En la teología sistemática, la crítica feminista llega hasta lo más profundo de las estructuras de la teología cristiana. Las enseñanzas de las iglesias católicas, ortodoxa y protestante y sus principales dogmas aparentan ser sexistas hasta el punto de que era invisible antes del análisis feminista. Las cuestiones particulares más importantes han sido la imagen de Dios, la cristología, la antropología teológica, la ética y, hasta cierto punto, la mariología. Las mujeres han sido excluidas de lo sagrado, concreta y simbólicamente, e incluídas en un “principio femenino” que funciona como la parte más baja, carnal e inmanente/profana de una construcción dualista de los dogmas teológicos.

En la teología práctica, la teología feminista se ha concentrado en las cuestiones del lenguaje y los símbolos y en la importancia que tienen para la teología y la práctica de la Iglesia. Por supuesto, todas las cuestiones mencionadas están entrelazadas, de manera que no se puede separar la cuestión del lenguaje de la cuestión de Dios, por ejemplo. Nuestro entendimiento de la naturaleza humana en sus diferencias sexuales afecta a la eclesiología. Como expresa bien claro el discurso católico sobre la ordenación femenina, la antropología teológica no puede separarse ni de la cristología ni de la soteriología.

La investigación feminista dentro del contexto cristiano está unificada en su percepción crítica de que el sexismo es una enorme distorsión dentro de la tradición histórica y teológica, y en la atención que otorga a la experiencia de las mujeres que se interpreta como una fuente de reflexión religiosa y teológica.⁷⁵

Pero, como se dijo anteriormente, no hay una sola TF. Primero, las teólogas feminis-

tas están divididas en su relación con la tradición y sus respectivas comunidades religiosas. Segundo, se ha desarrollado una crítica interna que ha llevado a la constitución de teologías que no quieren ser denominadas “feministas”, aunque compartan muchos de los postulados básicos de lo que se ha llegado a denominar TF.

Desde los comienzos de la TF, se observaba una gran disparidad entre las distintas teólogas feministas en su relación con la tradición. La manera generalizada de mostrar esta división hoy en día se hace colocándolas en dos grupos: “las reformistas” y “las radicales”.⁷⁶ A veces las últimas se han denominado “las rechazantes” o teólogas feministas post-cristianas.

Las reformistas son aquellas teólogas feministas que continúan una relación vital con las tradiciones cristianas (o Judías). El mensaje cristiano continua siendo una auténtica revelación para ellas, aunque seriamente distorsionado por el sexismo y otras injusticias sociales. Pero existen elementos en las Escrituras y en la tradición que pueden servir a la liberación humana, incluida la de las mujeres. Estas mujeres a menudo afirman que el mensaje principal de la Biblia es de liberación. Aquí coinciden con otras teologías de la liberación. Estas teólogas feministas creen que es más importante y más sabio intentar “reformular” la tradición que “ignorarla” o “rechazarla”.⁷⁷

Las radicales o “las revolucionarias,” como también se denominan, niegan la validez de la tradición judía y cristiana. Según ellas, el mensaje principal y el simbolismo de estas tradiciones son tan sexistas que no hay esperanza de reforma o transformación. Las mujeres no deben desperdiciar su energía en esfuerzos inútiles por cambiar su herencia religiosa. Estas *teologas*⁷⁸ feministas y las femi-

nistas religiosas han creado nuevas tradiciones religiosas para las mujeres. La adoración a la Diosa ha resurgido en el contexto feminista. En él, una religión pre-bíblica de una Diosa matriarcal se combina a menudo con la tradición de brujería de las mujeres (Wicca).

En este grupo, también hay mujeres que niegan cualquier deidad personal, sea femenina o masculina. Para ellas, hay otras fuentes más auténticas de espiritualidad feminista centrada en las mujeres: los procesos corporales de las mujeres o los fenómenos naturales, por ejemplo. Es interesante el hecho de que las teólogas feministas postcristianas normalmente renuncian a una tradición religiosa en favor de otra. El fuerte ethos espiritual se canaliza a través de la creación de una nueva comunidad religiosa, en lugar de convertirse en “postreligiosas”. Desde el punto de vista histórico, no hay nada especialmente radical o transformador en este giro. Así es como todas las tradiciones y sub-tradiciones religiosas existentes han surgido. Sin embargo, las opciones religiosas existenciales de ciertos individuos y comunidades no deben mezclarse con los estudios feministas académicos, aunque una separación total de los dos también podría parecer arbitraria.

La mera existencia de estos dos grupos, después de solo un par de décadas de TF, pone en claro la profundidad del conflicto que tienen las feministas religiosas con sus tradiciones. La TL en América Latina, con toda su radicalidad y crítica de sus raíces, no ha sufrido una división similar. Según mi conocimiento, no hay teólogos postcristianos de la liberación en América Latina, aunque algunos de los teólogos católicos de la liberación (por ejemplo, Leonardo Boff) han abandonado sus órdenes religiosas y su sacerdocio –pero no la Iglesia– por sus continuos conflictos con el Vaticano.⁷⁹ Básicamente, la diferencia entre estos dos gru-

pos se cristaliza en la cuestión de si la inferioridad de las mujeres (y otros grupos oprimidos) se considera que está incorporada en la tradición cristiana o si es posible encontrar en la misma un apoyo incondicional a la igualdad entre todos los seres humanos.

Las teólogas feministas reformistas normalmente critican a las radicales por la ausencia de un análisis histórico e historicidad (cuando afirman, por ejemplo, un pasado matriarcal que probablemente nunca existió), de dualismo (a “femenino” y “masculino” se les da la vuelta y ahora las mujeres son “lo bueno” y los varones son “lo malo”) y de esencialismo (se considera que todas las mujeres, por su biología común, son poseedoras de “experiencias de mujeres” comunes que los varones no pueden tener). Las radicales, por su parte, acusan a las reformistas de falta de valor (las mujeres permanecen en las iglesias por convencionalismos o por seguridad psicológica) y de falta de honestidad intelectual (si el cristianismo y el judaísmo son tan sexistas como la TF ha revelado, la única consecuencia lógica es dejárselos a los varones, por quienes y para quienes fueron realmente creados).⁸⁰

Esta división entre los dos grupos, por supuesto no favorece a las teólogas feministas a título individual. Muchas teólogas feministas reformistas utilizan fuentes pre y no-cristianas, incluyendo religiones de Diosa: al crear liturgias no sexistas por ejemplo.

Muchas teólogas feministas actualmente postcristianas fueron alguna vez cristianas y tienen una educación teológica tradicional. Uno debe tomar en serio su conflicto doloroso y real con la tradición, no solo teológicamente sino también institucionalmente. Si las mujeres están activamente excluidas de una completa participación en la Iglesia, ¿quién realmente deja a quién? Psicológicamente, para la mayoría de las teólogas feministas hay ve-

ces en las que se cree en una *metanoia* de la Iglesia y la teología; otras veces, se siente una frustración tan grande que dejar la religión de una vez por todas parece ser la mejor opción.

La división de las teólogas feministas en estos dos grupos surgió en los Estados Unidos y, como tal, refleja la realidad de ese país. La relación entre la teología académica y las iglesias es distinta en los EEUU y en los países escandinavos y muchos otros países europeos, donde el trabajo académico de un determinado/a teólogo/a no refleja necesariamente sus creencias religiosas.

Al mantener la división cristiana/postcristiana o agruparse según la afiliación religiosa en general, las propias teólogas feministas pueden ser obstáculos para un mayor desarrollo de la investigación no confesional sobre la religión y pueden continuar con un dualismo o-esto-o-lo-otro bastante infructuoso. “Posicionarse” como investigador/a es otra característica típica de Norteamérica, especialmente en la investigación feminista. En la TF, este “posicionamiento” tiene como uno de sus criterios las creencias religiosas, lo que para alguien fuera de esa cultura puede parecer extraño. Aquellos que critican la TF –así como otras teólogas de la liberación– a menudo exigen que haya un criterio religioso para la investigación teológica. Es posible que con la división cristiana/postcristiana, las teólogas feministas estén sometiendo su trabajo a un criterio parecido.

Sin embargo, los Estados Unidos han sido el centro de la TF cuantitativa y cualitativamente. Por lo tanto, la clasificación es útil para ilustrar las diferencias internas de la TF, así como su evolución hasta ahora. Puede ser, sin embargo, que este tipo de clasificación ya no sirva, ya que la TF se hace más global. En Europa y en los países del Tercer Mundo, la

evolución es necesariamente distinta a la de Norteamérica.

Según la británica, actualmente postcristiana Daphne Hampson, la cuestión de si el feminismo y el cristianismo son compatibles, es si la igualdad de las mujeres es compatible con una religión que procede de una era patriarcal del pasado.⁸¹ Hay diferentes respuestas a esta pregunta.

Primera, hay una respuesta conservadora, que toma el pasado como normativa: el plan de Dios ha sido establecido para todo el tiempo, incluyendo los distintos papeles del varón y la mujer.⁸²

Segunda, existen algunos teólogos liberales, incluidas muchas feministas, que intentan cerrar la brecha entre el pasado y el presente. Dentro de esta respuesta, hay tres tipos de enfoques. El enfoque “Kairos” afirma que el pasado es normativo, pero que puede haber evolución y cambios al ser el cristianismo una religión histórica. Para Hampson, esta posición es éticamente incoherente, ya que el sexismo no se ve como algo malo, y el pasado ha sido blanqueado.⁸³ Otro enfoque dentro del segundo tipo de respuesta es lo que Hampson denomina enfoque del “hilo de oro,” muy popular especialmente en la teología luterana y en la teología de la liberación. Hampson sitúa a Rosemary Ruether en este grupo, ya que ella toma como norma “la tradición profético-liberadora de la fe bíblica” (criticada por Elizabeth Schüssler Fiorenza).⁸⁴

Tercera, existe la posición “ética a priori,” que afirma que la voluntad de Dios está con lo que es bueno. Según Hampson, esta posición, como las dos anteriores, no toma en serio la historia sexista.⁸⁵ La tercera respuesta es la de aquellas feministas cristianas que niegan la existencia de una “brecha” o discontinuidad.

Entre estas teólogas, Hampson encuadra a las exegéticas feministas Fiorenza y Phyllis Trible.⁸⁶ La *cuarta* y última respuesta a la cuestión de la compatibilidad del Cristianismo y el feminismo es la posición postcristiana que sólo toma al presente como normativa. Esta es la posición de la propia Hampson. Ya que la teología tiene la misma relación con el pasado que las otras ciencias humanas, el cristianismo no puede ser cualitativamente diferente ni excepcional.⁸⁷

A partir de ahora, me concentraré exclusivamente en las teólogas feministas reformistas. Esto es lo más razonable, ya que las teologías de la liberación como movimiento mundial, son teologías cristianas y tienen una relación vital –aunque a veces crítica– con las iglesias institucionales, y mi objetivo es analizar la TF como parte de este movimiento. Además, las teólogas feministas que se consideran explícitamente teólogas feministas de la liberación, pertenecen todas a la corriente reformista.

2.2.3. *Las teologías feministas en plural*

Desde la perspectiva de las teólogas feministas no blancas y del Tercer Mundo, las diferencias mencionadas anteriormente entre reformistas y postcristianas pueden parecer insignificantes. Ambas posiciones representan a la teología convencional si se toman en consideración las relaciones de poder fácticas de la sociedad.

En 1990, la TF creció hasta convertirse en un movimiento ecuménico mundial y global. Existen teólogas feministas en todas las grandes religiones, incluidas las no cristianas. Esta globalización de la TF ha sido similar al proceso que ha seguido la TL. Es un proceso de globalización y particularización simultáneas: un falso universalismo abstracto es

reemplazado por el particularismo y el universalismo concreto.

Las mujeres provenientes de las minorías raciales de los Estados Unidos han elevado sus voces en contra del universalismo vacío de la “experiencia de las mujeres” en la TF. Si la TF en sus comienzos acusó a la teología “tradicional” de reflejar solo las experiencias de los varones blancos, educados, de clase media y alta, y negaba su afirmación de universalidad, ahora son las mujeres afro-americanas las que dicen que la “experiencia” de la que hablan las teólogas feministas es realmente la experiencia de las mujeres blancas, educadas, y de clase media y alta.⁸⁸ Históricamente, las mujeres negras nunca han sido capaces de separar el sexismo del racismo. Ellas han sido, y todavía son, víctimas de ambos, y no quieren construir “jerarquías de opresión” (si están “más oprimidas” como mujeres o como miembros de una raza despreciada) y por tanto preferencias políticas. Aunque hubo una sólida presencia femenina en el movimiento anti-esclavista y en el posterior movimiento por los derechos civiles en Norteamérica, las cuestiones de las mujeres negras fueron consideradas secundarias.

El movimiento feminista norteamericano ha sido marcadamente blanco desde el siglo pasado. El “universalismo feminista” es criticado ahora por las mujeres que han sido víctimas no solo del sexismo sino también del racismo y de las desventajas económicas.

Según Rosemary Ruether, la TF cada vez más incursiona en una situación pluralista. Ahora, hay una expresión multi-contextual de la reflexión feminista sobre la religión. La misma crítica de imperialismo cultural que el feminismo ha hecho a la teología blanca masculina necesita también hacerse a la teología feminista blanca cristiana de occidente.⁸⁹ Sin embargo, lo que todas las mujeres cristianas,

sean blancas, negras, asiáticas, latinas, o lo que sea, tienen en común son los mismos problemas básicos con las Escrituras y la tradición cristianas. Ellas se enfrentan al mismo pasado androcéntrico y misógino. Por lo tanto, según Ruether, la hermenéutica bíblica feminista y la crítica feminista hecha por académicas feministas en un contexto occidental blanco es relevante para todas las mujeres cristianas,⁹⁰ teniendo presente que es de importancia primordial para las feministas considerar los efectos de la cristianización y la occidentalización en las mujeres del Tercer Mundo.⁹¹

Similarmente, Elisabeth Schüssler Fiorenza dice: “No existe una teología feminista o la teología feminista sino muchas expresiones y articulaciones distintas de la teología feminista. Estas articulaciones no sólo comparten las distintas presuposiciones y perspectivas de los estudios feministas sino que también funcionan dentro de los marcos de las perspectivas teológicas divergentes...”⁹²

En sus comienzos, la teología negra también reproducía este sexismo contra las mujeres negras.⁹³ La teología de las mujeres negras surgió de la crítica hacia la teología negra y hacia la teología feminista (blanca) dominante. Para marcar las diferencias, las mujeres negras no utilizan el término “teología feminista” sino *womanist* en su teologización. El término se ha extraído del libro de Alice Walker, *In Search of our Mothers' Gardens* (En busca de los jardines de nuestras madres) (1983), donde explica que *womanist* es un término más correcto para expresar la conciencia de la mujer negra que el término “feminista”.⁹⁴ Según Jacquelyn Grant, una *womanist* es una mujer negra fuerte a la que muchas veces se la ha etiquetado erróneamente de dominante, matriarca castradora, pero que ha desarrollado estrategias de sobrevivencia a pesar de la opresión para salvar a su familia y a su pueblo.⁹⁵

Un término relacionado es “teología mujerista” que utilizan algunas teólogas latinas norteamericanas que tampoco quieren utilizar el término “feminista”. Una de las teólogas “mujeristas” más conocidas es Ada María Isasi-Díaz, de origen cubano, que afirma: “...el hecho de que la palabra ‘mujer’ se refiera únicamente a las mujeres blancas de clase media y alta, demuestra quién decide lo que es normativo. El resto de nosotras, para no ser totalmente invisibles, tenemos que añadir adjetivos a la palabra: mujeres *pobres*, mujeres *negras*, mujeres *hispanas*”.⁹⁶

Las distinciones feminista/*womanist*/mujerista, así como la distinción entre las teologías feministas de rechazo y de reforma, son productos de la cultura e historia norteamericanas. Han llegado a ser una manera estándar de “definir” la TF y su heterogeneidad, pero puede que sean confusos, especialmente para alguien que no comparte los presupuestos históricos y culturales que conllevan (como por ejemplo la historia de la esclavitud en EEUU).

Es importante resaltar que sólo algunas teólogas norteamericanas de la teología negra feminista quieren llamarse *womanists*. El concepto no se deriva de un movimiento social o religioso o de una corriente intelectual con un impacto especial en las mujeres negras. Las teólogas latinoamericanas negras prefieren llamar su trabajo “teología negra feminista de la liberación”. La comunidad negra latinoamericana tiene su propia historia, y el término *womanist* se refiere a un contexto particular de la tradición literaria y teológica de las mujeres negras norteamericanas.⁹⁸

Lo mismo puede decirse de la teología “mujerista” en los EEUU. Hay teólogas latinas en los EEUU, incluyendo a María Pilar Aquino, que ha sido una de las mayores exponentes de la teología feminista latinoamericana de la liberación y de la teología feminista hispánica,

que no quieren que se las llame mujeristas. Aquino, entre otras, ha criticado ciertos problemas del mujerismo.⁹⁹

Un área importante en la que también se ha cuestionado la normatividad de la experiencia universal de las mujeres es la de la orientación y preferencias sexuales. Las mujeres lesbianas y bisexuales afirman tener una “experiencia” que no es la de las mujeres heterosexuales en una sociedad patriarcal. En la teología, estas mujeres han prestado especial atención al análisis crítico de la sexualidad y el heterosexismo en la tradición cristiana y a la afirmación positiva del cuerpo humano y de la sexualidad, en toda su riqueza, como expresiones de lo divino.¹⁰⁰

A escala mundial, existe una teología feminista latinoamericana, asiática y africana en la mayoría de los casos dentro y como parte del amplio movimiento de la teología de la liberación.¹⁰¹

Lo que estas teologías tienen en común es un análisis del sexismo y del patriarcado en el contexto más amplio de la clase y la raza. No es sólo el género sino también la raza, la situación económica y la pertenencia al Tercer Mundo lo que define su “experiencia”. Para ellas la interrelacionalidad de la opresión es un hecho, en un sentido diferente de aquellas teólogas feministas que definieron primero lo que es “ser una mujer en una sociedad sexista”. Las mujeres en el Tercer Mundo sufren una opresión triple –por ser mujer, por ser ciudadanas del empobrecido Tercer Mundo (imperialismo, colonialismo) y a menudo por pertenecer a una raza despreciada especialmente si son negras o indígenas. Por un lado, sufren las actitudes sexistas tradicionales de los varones de sus culturas y por otro lado son las que más sufren (junto con sus hijos) con las estructuras económicas y políticas neocolonialistas típicas del Tercer Mundo. En su crítica del sexismo y

de las estructuras económicas injustas critican tanto a los teólogos de la liberación como a las teólogas feministas del Primer Mundo. La gran mayoría de los más pobres entre los pobres, las mujeres y los niños, no ha sido incluida ni en “el pobre” ni en “la mujer” en la TL y en la TF.

En muchos sentidos, la teología de la liberación como movimiento mundial, en su definición más amplia, no es sólo un movimiento teológico innovador moderno sino que también es uno de los más autocríticos. A pesar de su corta historia ya ha aparecido una crítica interna que orienta el “paradigma original” hacia nuevas direcciones. La crítica feminista a los teólogos varones de la liberación; la crítica de los teólogos negros a las teologías latinoamericana y blanca de la liberación; la crítica mutua entre las teologías asiática, africana y latinoamericana de la liberación, y finalmente la crítica de las teólogas *womanist*, mujeristas y del Tercer Mundo a sus colegas blancas de Primer Mundo, hacen de la TL un paradigma teológico vivo, dialogante y abierto que se define mejor como un proceso o como un movimiento, más que como “una escuela”.

2.3. La experiencia de las mujeres en la teología feminista

Si para las teólogas feministas la praxis se traduce como la “experiencia de las mujeres” ¿Qué quieren decir con ello? ¿Es alguna experiencia biológica que sólo pueden tener las mujeres? ¿Es una experiencia esencialmente femenina y por tanto no puede cambiarse? ¿Qué es lo que hace que una experiencia sea una experiencia específicamente femenina?

Cuando se entiende la teología como una reflexión crítica de la praxis, se colocan en el centro de la teología: las experiencias humanas históricas, concretas, e incluso corporales,

especialmente aquellas de opresión y sufrimiento, ya que reflejan la privación de plena humanidad. Pero, como ya se ha dicho, la experiencia o praxis como norma de la teología no significa reducir la teología a la experiencia o a la praxis. En las teologías de la liberación, incluyendo la TE, la experiencia se convierte en una herramienta crítica para la crítica y reconstrucción de la realidad.

En su más amplio sentido posible, la “experiencia de las mujeres” se refiere a mujeres como un grupo definido por su biología. Aquí hacemos frente a problemas que tienen que ver con la distinción sexo-género y el significado de “mujer” en la teoría feminista, mencionados en el Capítulo 2.1.

Las teólogas feministas de la liberación como Ruether y Fiorenza quieren hacer hincapié en los aspectos históricos y culturales –y no tanto en los biológicos– de la experiencia de las mujeres (a pesar de que no consiguen ser consistentes, como ya veremos) y tienden a dar énfasis a las particularidades de las situaciones en las que viven las mujeres. Se oprime a las mujeres de varios modos en todas las sociedades, pero estos modos difieren histórica y culturalmente. Las mujeres necesitan así desarrollar una consciencia crítica como mujeres pero no desligadas de su especificidad social, cultural y racial. A esto se denomina pluralidad de las diferentes teologías feministas.

Esto permite hablar, por un lado de mujeres como un grupo, y por otro de la gran diversidad y diferencias entre ellas. En la teoría feminista, incluyendo a las teólogas feministas, hay un gran acuerdo sobre la situación de subordinación de las mujeres en el contexto de patriarcado y sexismo, tanto en la dimensión privada como social de la vida humana. Las feministas se unen en esfuerzos para analizar la injusticia fundamental en esta situación y en la discusión de estrategias para vencerla.¹⁰²

Según Beverly Wildung Harrison, una feminista norteamericana especialista en ética que puede considerarse como teóloga feminista de la liberación, dice: “...dadas las diferencias histórico-culturales en la socialización del varón y la mujer, debemos por lo menos suspender cualquier imputación de una diferencia irreductible entre varones y mujeres que tiene sus raíces en la distinción biológica. Esto es especialmente importante para evitar equiparar los conceptos culturales de ‘masculinidad’ y ‘feminidad’ con la identidad concreta de las mujeres y de los varones como individuos o como grupos, porque las nociones de feminidad y masculinidad están muy cargadas de estereotipos culturales. El género es cultural e históricamente importante, pero no tiene importancia ontológica”.¹⁰³ Tiene más sentido analizar las diferencias históricas que las biológicas ya que ninguna diferencia biológica o psicológica imaginable puede justificar distinciones en el poder social, el prestigio y la riqueza, basadas en el género.¹⁰⁴ Es importante, sin embargo, analizar la biología y las diferencias biológicas como una ideología o argumento para la subordinación de las mujeres.

Harrison está dispuesta a no usar la noción de “feminidad” porque es una construcción masculina y es siempre un término ambivalente.¹⁰⁵ Lo que las feministas deben hacer es examinar experiencias concretas de las mujeres, modos femeninos de ser y cultura de las mujeres y defenderlas, y no la “feminidad”. En esta tensión entre “renunciar a la feminidad” y “celebrar el-ser-mujer” Harrison propone concreciones: las feministas necesitan “celebrar las vidas concretas de las mujeres sin caer de nuevo en el dualismo del género”.¹⁰⁶ Para Harrison “la experiencia de las mujeres” es casi lo mismo que las experiencias diarias concretas de las mujeres, tanto positivas como negativas. Las fuentes de la experiencia de las

mujeres en la TF y en la ética feminista son las actuales luchas históricas de las mujeres. El rechazo del uso de la condición biológica de la mujer como base suficiente para la TF no significa desprecio por el cuerpo, y especialmente por el cuerpo femenino. Harrison propone el término “corporalización” (*embodiment*) para superar la división cuerpo/mente y para reconocer que todo nuestro conocimiento está mediatizado por el cuerpo.¹⁰⁷

Para Rosemary Ruether, el principio de “experiencia” no es único de la TF, como si las teologías clásicas tuvieran fuentes más “objetivas” de la verdad. De hecho toda reflexión teológica tiene su base en la experiencia. Según ella: “Las que han sido llamadas fuentes objetivas de la teología, las Escrituras y la tradición, son en sí mismas una experiencia humana colectiva codificada”.¹⁰⁸ Ella dice: “La singularidad de la TF no descansa en el uso de su criterio de la experiencia, sino más bien en su uso de la experiencia de las *mujeres*, que en el pasado ha quedado casi completamente fuera de la reflexión teológica. El uso de la experiencia de las mujeres en la TF, por lo tanto, estalla como una fuerza crítica, exponiendo la teología clásica, incluyendo sus tradiciones codificadas, como basada en la experiencia *masculina*, más que en una experiencia humana universal”.¹⁰⁹ Aquí ella se muestra metodológicamente muy cercana a los teólogos latinoamericanos de la liberación en sus críticas a la “teología europea”. Las tradiciones religiosas entran en crisis cuando las interpretaciones recibidas de los paradigmas redentores contradicen marcadamente a la experiencia¹¹⁰ o cuando toda la herencia religiosa parece ser corrupta y un medio de esclavitud y alienación.¹¹¹ Pero Ruether propone aún permanecer en la tradición porque existe una necesidad humana de situarse uno mismo en la historia de manera significativa.¹¹² La experiencia de opre-

sión de las mujeres y su conciencia de ello es seguramente una de las razones más importantes de la actual crisis de la religión. La TF, entre otras teologías de la liberación, revela tanto el carácter contradictorio de la mayor parte de la teología cristiana como el alto grado de corrupción teológica en las iglesias cristianas.

Según Ruether, “*el principio crítico de la TF es la promoción de la plena humanidad de las mujeres*”. Todo lo que niegue, disminuya o distorsione la plena humanidad de las mujeres, se valora por tanto como no redentorio. Teológicamente hablando, todo lo que disminuya o niegue la plena humanidad de las mujeres, debe suponerse que no refleja lo divino o una auténtica relación con lo divino. [...] Este principio negativo también implica un principio positivo: lo que promocióne la plena humanidad de las mujeres es de lo sagrado...”¹¹³ De nuevo, como la experiencia no es algo único de la TF, tampoco lo es “el principio de auténtica y plena humanidad”. La particularidad de la TF es el hecho de que *las mujeres demandan este principio para sí mismas*, nombrándose a sí mismas como sujetos de auténtica y plena humanidad.¹¹⁴

Probablemente haya muchos que podrían decir que la plena humanidad nunca fue negada a las mujeres. Un cuidadoso estudio de la historia de la teología revela que esto no es cierto. A través de la historia de la teología cristiana, se ha definido que las mujeres (y otros Otros) son menos o diferentes de la auténtica *imago dei* que solo los varones (libres) presentan normativamente. Esta cuestión sobre la plena humanidad de las mujeres está todavía en el centro del debate sobre la ordenación en la Iglesia católica.¹¹⁵

El *androcentrismo* y la *misoginia* de la teología son los dos blancos principales de la crítica feminista. El primero toma al varón co-

mo el representante normativo y dominante de la especie humana. La mujer nunca aparece en la teología patriarcal como representante de la humanidad como tal. Cuando las mujeres retan esta definición, la teología patriarcal no sólo se convierte en androcéntrica (centrada en el varón) sino también abiertamente misógina. Esto significa defender el derecho masculino de definir y controlar a las mujeres.¹¹⁶ Es más difícil de desenmascarar lo primero que lo segundo, porque es inconsciente y se da por supuesto en la cultura occidental. Lo que hacen las teólogas feministas es poner en tela de juicio la autoridad de esta teología y llamar malvado al patriarcado. Esto vuelve a ser un proceso similar al de la TL en la cual la pobreza es declarada pecado.¹¹⁷ Esto puede decirse que es la parte crítica y negativa de la TF.

La parte positiva y constructiva apunta a la búsqueda de tradiciones alternativas, dentro y fuera de la cristiandad, que apoyen la humanidad plena y autónoma de las mujeres. Puede decirse que una gran parte del trabajo anterior de las teólogas feministas se concentraba en el aspecto crítico mientras que las mejores contribuciones posteriores de la TF son constructivas. Según Ruether, un tercer momento o aspecto en la TF es una reformulación de las normas y métodos de la teología misma a la luz de la crítica y de las tradiciones alternativas. Éste es también el momento más constructivo de la TF a pesar de que (o porque) significa el replanteamiento de las categorías básicas de la teología. Esto permite nuevas visiones, tales como experimentar lo divino en campos en los que no se había permitido experimentarlo antes, nuevos símbolos y relatos, aunque no tengan que estar en total discontinuidad con el pasado. Pero tampoco ha habido ningún “buen momento original” en el pasado ya que no se ha podido descubrir un período tal para las mujeres. Esto significa

que la TF tiene una actitud mucho más crítica ante las Escrituras y la tradición que otras teologías de la liberación. Para la TF reformadora las Escrituras son *tanto* sexistas *como* liberadoras.¹¹⁸

Ruether no entra en una discusión detallada sobre lo que ella entiende por “experiencia de las mujeres” pero a la luz de sus escritos parecía claro que para ella la experiencia de las mujeres no está basada en una naturaleza esencialmente femenina: es un principio hermenéutico y analítico en la crítica del sexismo en la Iglesia y en la sociedad. *Puede* incluir experiencias biológicas o psicológicas en el sentido más tradicional de la palabra, pero principalmente está más cerca de lo que los teólogos de la liberación entienden por praxis, por “el lugar” o *locus* (el “de dónde”) y por el contexto humano de la teología. Por lo tanto, para Ruether, no hay una experiencia arquetípica y normativa de las mujeres, que sería común a todas las mujeres por encima de los límites raciales y culturales. Si se hablara en plural de la TF lo mismo debería hacerse con la experiencia de las mujeres como punto de partida metodológico caracterizado por la pluralidad y la multiplicidad.¹¹⁹

Según Ruether “...no estamos hablando de las experiencias de las mujeres fundamentalmente en términos de experiencias creadas por diferencias biológicas en sí mismas sino más precisamente de las experiencias de las mujeres creadas por la apropiación social y cultural de las diferencias biológicas en una sociedad dominada por los varones. En una sociedad tal, las mujeres incluso experimentan sus diferencias biológicas influidas y filtradas por la dominación del varón y por su propia marginalización e inferiorización”.¹²⁰ Lo que las teólogas feministas quieren decir por experiencia de las mujeres es “la clave para una hermenéutica o teoría de la interpreta-

ción [...] que surge cuando las mujeres toman consciencia crítica de estas experiencias falsificadoras y alienadoras que les impone como mujeres una cultura dominada por los varones. [...]. Este proceso de enunciamiento crítico de la experiencia de las mujeres de una cultura androcéntrica es a lo que nos referimos cuando decimos que la experiencia de las mujeres es la clave de interpretación de la teología feminista”.¹²¹

Rosemary Ruether reconoce, como hacen otras teólogas feministas de la liberación, que la experiencia de las mujeres del sexismo difiere tanto individual como colectivamente. Sin embargo, para ella, “el patriarcado por su propia naturaleza proporciona un conjunto común de experiencias que las mujeres incluso de diferentes culturas y religiones encuentran comunes”.¹²² Esto es una respuesta a la crítica sobre la universalización de la experiencia de las mujeres, pero que todavía no responde a las preguntas más teóricas mencionadas antes.

Algunas teólogas feministas de segunda generación que están más influenciadas por los recientes avances en la teoría feminista, han criticado las nociones de experiencia propuestas por Ruether y otras teólogas feministas “de la primera generación”. En un estudio reciente, Anne-Louise Eriksson aborda el uso de este concepto en la TF en relación con la teoría feminista no teológica.¹²³ Según ella, la TF representada por Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza (ambas también son relevantes para este estudio) ha elaborado la experiencia de las mujeres como una norma, en tal sentido que implica una posición epistemológicamente privilegiada para las mismas. Ruether y Fiorenza se aproximarían así a un enfoque ginocéntrico que afirma que las experiencias de las mujeres proporcionan una base potencial para hacer unas afirmacio-

nes de conocimiento más completas y menos distorsionadas que las de los varones.¹²⁴

Según Eriksson, Ruether no dice que la experiencia de las mujeres sea la norma *per se*, sino que la norma es un principio que Ruether estima que está presente como “los atisbos de verdad” en la historia, como por ejemplo las tradiciones alternativas de las mujeres dentro de las tradiciones patriarcales dominantes.¹²⁵ En la teología de Ruether, es la igualdad entre las mujeres y los varones que adquiere un estatus ontológico.¹²⁶ No obstante, dado que a la experiencia de las mujeres se le da explícitamente un privilegio epistemológico (como fuente y criterio de verdad), esta experiencia, según Ruether, debe establecer de alguna manera una correlación con lo que es verdad.¹²⁷ Según Eriksson, Ruether propone un feminismo en el que se otorga un privilegio epistemológico a las mujeres, marginadas como “género” (a pesar de que lo que ella entiende por “género” no queda claro).¹²⁸ Así, a pesar de que Ruether está explícitamente en contra de definir la experiencia de las mujeres en términos de diferencias biológicas, según Eriksson, ella sin embargo, tiene una fuerte tendencia hacia afirmaciones ginocéntricas que tienden a considerar que “la diferencia de las mujeres” –feminidad– es esencial.

Este tipo de lectura de Ruether es posible. Sin embargo, yo afirmaré que ya que Eriksson interpreta a Ruether exclusivamente en el marco teórico de la teoría feminista no teológica, no presta atención a cómo se aparece la posición de Ruether en un contexto más teológico. Este contexto es la teología de la liberación y su entendimiento de la praxis como punto de partida de la teología. Una lectura más matizada de Ruether señalaría que la naturaleza abiertamente “política” de la teología feminista de la liberación da a la “experiencia de las mujeres” un carácter táctico o retórico y

no meramente epistemológico. Lo que la teoría feminista revela claramente en la TF es la poca atención que se presta al tipo de reflexiones teóricas presentadas más arriba. No obstante, esto no es lo mismo que afirmar que las teólogas feministas encajen perfectamente en las categorías no teológicas que las mismas teorizadoras feministas atacan por ser demasiado estrechas y rígidas.

La falta o escasez de reflexiones teóricas sobre las pretensiones a la verdad en la TF es similar a la TL. Por ello creo que estos problemas aparecen como el resultado de fundamentar el concepto de teología en la praxis. Hay una carencia obvia de un discurso más teórico dentro del paradigma de la teología de la liberación, incluyendo a TF, que podría ser crítico de sus propias premisas. Parece que si este tipo de análisis crítico no se realiza, una teología que pretende ser liberadora puede terminar siendo dogmática y acrítica. El estatus epistemológico asignada a “las mujeres” y su “experiencia” en la TF es analógica al rol de “los pobres” en la TL en América Latina. Sus problemas inherentes también son similares. Volveré a estas cuestiones más adelante en este capítulo.

Según Eriksson, Elisabeth Schüssler Fiorenza, otra teóloga de la liberación feminista utiliza “la experiencia de las mujeres” para referirse; primero y principalmente a la experiencia feminista e histórica de las mujeres a pesar de que el concepto sigue estando lejos de ser unívoco en el trabajo de Fiorenza.¹²⁹ En su teología, hay una aparente ambivalencia entre los enfoques “humanista-feministas” y los “gino-céntricos” que crea incoherencias y dilemas. Por un lado, Fiorenza considera que el género es fundamental y de importancia decisiva¹³⁰. Pero por otro lado, y por su énfasis en la teología de la liberación, no quiere dar preferencia exclusiva a la opresión por género (la experiencia de la opresión por la pobreza, la raza,

etc. es una experiencia que las mujeres comparten con muchos varones); Fiorenza conceptualiza el patriarcado en una forma que debilita la primacía y el significado epistemológico del género.¹³¹ Según Eriksson, “las pretensiones de Schüssler Fiorenza de que la ‘experiencia de las mujeres’ no sólo es fuente sino norma en teología (esto es, ‘experiencia de las mujeres’ teorizada como epistemológicamente privilegiada) la fuerza a abandonar el modelo humanista-feminista y a adoptar nociones gino-céntricas de experiencias de género como una categoría separadora”.¹³²

Lo que según Eriksson hacen ambas, Ruether y Fiorenza, es mantener una diferencia epistemológicamente significativa entre mujeres y varones (Ruether) y entre no-personas –sobre todo mujeres– y otras personas (Fiorenza). Reclaman para las mujeres lo que han criticado a los varones por haber reclamado para sí mismos, manteniendo de este modo el género físico como una categoría separadora.¹³³

Es interesante que Eriksson sitúe a Ruether y a Fiorenza cerca del enfoque gino-céntrico ya que ambos se definen por lo general como no esencialistas en relación con la experiencia de las mujeres. Creo que interpretaciones conflictivas se deben en gran parte al modesto nivel de reflexión teórica existente en la TF en relación con las teorías feministas no teológicas. Las teólogas feministas han sido por lo general clasificadas como reformistas o como radicales (o cristianas/ postcristianas) y no tanto según sus antecedentes teóricos en la teoría feminista. Como ya se ha dicho antes, las postcristianas se han definido por tener una tendencia esencialista, mientras que las reformistas como Fiorenza y Ruether se han visto representando el enfoque no gino-céntrico.

Eriksson propone abstenerse de toda afirmación de una posición privilegiada que

diferencie a algunas personas de otras, no privilegiando un género físico sobre otro cuando se formula la cuestión de verificar o falsificar afirmaciones teológicas.¹³⁴ Tampoco están las experiencias de las mujeres limitadas al área restringida que se ha construido culturalmente como femenina, a pesar de que las feministas tiendan a enfatizar aquellas experiencias de la vida de las mujeres que los varones no comparten (funciones biológicas como el embarazo y la menstruación, experiencias cotidianas debido a la división sexual de trabajo y las experiencias de marginalización de las mujeres en una cultura patriarcal).¹³⁵

Eriksson afirma que la experiencia de marginación por el género físico es de suma importancia para la TF, pero *esto no significa afirmar la posición marginal como un punto de vista privilegiado epistemológicamente*.¹³⁶ La posición marginal de las mujeres no dice nada de lo que las mujeres *son*, pero sí dice mucho sobre cómo se trata a las mujeres y cómo lo femenino y la feminidad se construyen dentro de un marco dado de significado. La gente que está al margen no son objetos sino conocedores y sujetos de sus propias vidas.¹³⁷

Según ella, "...necesitamos una concepción de 'mujeres' que no separe varones de mujeres, pero que sin embargo posibilite situar a las mujeres 'como mujeres' en la esfera masculina (y al varón en la esfera femenina). 'Las mujeres' no debe percibirse como un grupo homogéneo negando la diversidad entre las mujeres y 'la experiencia de las mujeres' no debe ser entendida como universal.¹³⁸ Ella no sugiere la experiencia de las mujeres en general sino la "experiencia interna" de un "Yo" que es histórico y social y abierto en su identidad como punto de partida para la TF.¹³⁹ Las mujeres forman parte de este grupo de personas que comparten la experiencia de ser marginadas por su género físico, acepten o resistan "la

visión del espectador" que construye a las mujeres como subordinadas y supuestamente sumisas.

Aquellas mujeres que resisten son partícipes de una desestabilización sistemática del marco de significado que estructura el género dentro de una jerarquía cargada de valor.¹⁴⁰ Para Eriksson, *resisto ergo sum* resume una posición teológica feminista coherente, que ni presupone un privilegio epistemológico ni deja de hablar de las realidades de las mujeres *qua* mujeres.¹⁴¹

Eriksson es una de las pocas que analiza la TF en un marco teórico feminista. Haciendo esto es capaz de revelar cuestiones teóricas importantes que en gran parte están sin resolver en la TF. Parece que los problemas de la teología de Ruether y de Fiorenza se derivan de una escasez de este tipo de reflexiones. Esta carencia de teorización explícita de cuestiones epistemológicas –con la ayuda de la teoría feminista no teológica– tiene como consecuencia que su teología se vuelva vulnerable y abierta a distintas lecturas.

Según Morny Joy, ni Ruether ni Fiorenza creen en una forma esencial de ser-mujer; debe entenderse dentro el marco de la hermenéutica feminista, que incorpora un autoentendimiento actual de un modo que supera la distinción sujeto/objeto.¹⁴² Joy quiere presentar una visión "puente": en la hermenéutica (feminista), "se permite a las mujeres hablar de sus propias experiencias sin recurrir a generalizaciones sin fundamento. Todo esto ocurre dentro de una aceptación global de la crítica continua y la corrección de los contenidos y métodos que uno emplea. Esto presupone muchos enfoques diferentes por las mujeres. [...] Este tipo de enfoque al parecer evita los extremos tanto del relativismo como del esencialismo que ronda al postmodernismo y a sus remedios".¹⁴³

Con respecto al papel de “la experiencia de las mujeres” en la TF, Rebecca S. Chopp por su parte admite –refiriéndose al filósofo Whitehead– que la palabra “experiencia” es “una de las más engañosas”, y que tiene una cierta vaguedad inextricable que nunca puede ser plenamente explicada. Cuando se aplica la palabra a la TF, Chopp quiere ubicarla en su propia praxis, es decir, la experiencia práctica e histórica del feminismo cristiano. Esta *ubicación* de la experiencia se establece desde tres observaciones.

Primero, la crítica a la opresión de las mujeres y sus efectos (la experiencia diaria de ser otro y de la opresión vivida).

Segundo, la experiencia de las mujeres en el campo de lo práctico (las experiencias prácticas religiosas de las mujeres con toda la paradoja que conllevan).

Tercero, la anticipación del cambio en la experiencia práctica (crítica a la ideología).¹⁴⁴

Según Chopp, la TF se aproxima a la experiencia a través de una afirmación de historicidad: la experiencia debe concebirse como algo *particular y concreto* más que como algo absoluto y general. Un ejemplo es la experiencia de las mujeres de abuso físico y violencia sexual. Además, la experiencia en la TF se entiende siempre como algo *estructural e individual*, social y personal, natural e histórico. Aparte de la particularidad y de la interconectividad, la experiencia también se define por *pluralismo*: la variedad de experiencias.¹⁴⁵ La diferencia entre este tipo de comprensión de la experiencia y la teología clásica, no es sólo que la TF sustituya a los varones por las mujeres. La construcción feminista de la experiencia también crítica y se opone a la forma en que ésta es considerada por la “teología proper”.¹⁴⁶

Chopp concluye que la posición y los temas de la experiencia en la teoría feminista requiere una “pragmática de la investigación”, una manera de interpretar y de transformar la experiencia, pero también se necesita una visión nueva de la realidad y esto es exactamente la radicalidad de la TF.¹⁴⁷

Sheila Greeve Davaney presenta, aunque por diferentes razones, una posición similar a la de Eriksson en la que demuestra que las reformistas y las radicales tienen mucho más en común de lo que generalmente se piensa. Davaney basa su crítica a la TF en las afirmaciones del feminismo postmoderno que están en contra de “la búsqueda de la verdad segura, inspirada en la Ilustración y en el reconocimiento contramoderno del carácter histórico, y por tanto relativo, de todas las pretensiones a la verdad. [...] estos temas han reaparecido en la afirmación de una visión normativa de la TF y en su aseveración del carácter parcial y condicionado de todo el conocimiento humano”.¹⁴⁸ Estos, de nuevo tienen una relación problemática y sin resolver en la teoría feminista.¹⁴⁹ Davaney es crítica tanto de las teólogas feministas que se sitúan fuera de la tradición bíblico-cristiana como de las reformistas que “no desvelan adecuadamente los entendimientos de la verdad y conocimiento operativos dentro de la TF”.¹⁵⁰ Según ella entre los dos “bandos” de la TF hay profundas similitudes en sus “continuos presupuestos de que existe correspondencia entre las visiones feministas y la realidad ontológica”.¹⁵¹ Con esto ella quiere decir que ambos grupos han continuado buscando la validación ontológica de sus posiciones, ya sea “la realidad divina” o “Dios” (Fiorenza), “la matriz primaria” (Ruether), o “la Realidad Ontológica o Elemental” (Daly).¹⁵²

Esto se parece mucho a la crítica que Ofelia Schutte y Horacio Cerutti Guldberg han

hecho a la TL y a la filosofía de la liberación. ¿Qué tipo de pretensiones a la verdad pueden hacerse desde una posición oprimida? ¿Qué tipo de estatus epistemológico tienen estas afirmaciones? Una tendencia de la FL y en gran medida de la TL que ha sido criticada por Horacio Cerutti Guldberg es aquella de dar al “pueblo” latinoamericano una posición de “sujeto de la filosofía” (“los pobres” en la TL), que presupone una racionalidad esencial propia latinoamericana de algún tipo.¹⁵³ Cerutti lo llama moderadamente “bajo nivel de elaboración teórica”¹⁵⁴ Similarmente la tendencia elitista de la filosofía de la liberación (especialmente la de Dussel) funda una “nueva ontología”¹⁵⁵ que presupone la aceptación de un origen divino y creacional.¹⁵⁶ Cerutti critica por razones similares a Juan Carlos Scannone, otro filósofo católico de la liberación que también se cuenta entre los teólogos de la liberación. Según Cerutti, Scannone ofrece la posibilidad de situarnos más allá de todas las ideologías para poder juzgar todos los proyectos desde fuera.¹⁵⁷ Esto equivale a dar un estatus divino o trascendental a las afirmaciones políticas de cada uno donde la filosofía sólo sirve como *ancilla theologiae*.

Ofelia Schutte también ha criticado a la TL, especialmente a Dussel, por la “postulación de una fuente absolutamente intachable o una autoridad indiscutible sobre el origen de sus [enfoque de Dussel] afirmaciones de la verdad o la justicia”.¹⁵⁸ Este enfoque permite a Dussel ser crítico con muchas cosas pero no con el punto de vista de que un criterio absoluto de la verdad esté disponible para el filósofo “de la liberación”.¹⁵⁹ La interpretación de los escritores postmodernos sobre la alteridad (otredad) deja de referirse a una alteridad o a una diferencia pensada para ir “más allá del conocimiento absoluto”. También deja de referirse a los marginados: *viene a designar las ba-*

*ses de un nuevo absoluto, pero de uno construido en nombre del pobre, del explotado, del oprimido.*¹⁶⁰

Las críticas de Cerutti y de Schutte a la TL, son similares a la crítica dirigida a la TF sobre el estatus de la experiencia de las mujeres y las apelaciones a las verdades trascendentes universales. Schutte critica mucho las posibles aplicaciones políticas de la ética de Dussel, y no menos en lo que tiene que ver con las mujeres.¹⁶¹ Parece que la praxis como punto de partida en el paradigma de la TL –incluyendo a la TF, especialmente a las teólogas feministas de la liberación– se está volviendo un punto de referencia cada vez más débil si estas teologías quieren ser teóricamente coherentes y políticamente emancipatorias.

Con respecto a lo último son de importancia vital las nociones de diversidad, diferencia y pluralidad. También haciendo absoluta una praxis –ya sea la del pobre o la de las mujeres– contradice irónicamente la misma afirmación de la praxis. Si la “praxis” o la “experiencia” de las mujeres pobres no se expresa en la praxis del pobre en la corriente dominante de la TL ni en la experiencia de las mujeres en la corriente dominante de la TF ¿qué es lo que nos dice del uso general de la praxis como punto central de referencia?¹⁶²

Además como hemos visto, los teólogos de la liberación en general dan a la perspectiva del pobre un estatus epistemológico que, supuestamente, propicia un entendimiento “más verdadero” de la realidad y, teológicamente, de la revelación. La ruptura epistemológica de la teología de la liberación en América Latina, es decir, el papel central que se le ha dado a la praxis, y el estatus de la experiencia de las mujeres en la TF, están por tanto, sujetos a una crítica similar referente a las pretensiones universales a la verdad. La escasez de la reflexión teórica autocrítica de la praxis

en la TF y en la TL permite interpretarlas en formas que contradicen sus ideales establecidos. En la práctica ambas pueden desembocar en un dogmatismo contrario al carácter abierto y liberador en el que dicen estar basadas.

Si la TF dejase de recurrir a la realidad ontológica como base de la validación de sus posiciones, se podría entenderla como una construcción profundamente humana que tiene el mismo estatus ontológico que las perspectivas masculinas. Davaney propone un nuevo pragmatismo en lugar de medir cuál de las perspectivas esta más cercana a la “verdad” o a la “realidad”.¹⁶³ Lo mismo pasaría con los símbolos religiosos: podrían ser comprendidos como productos de la imaginación humana y no como referentes de una verdad objetiva.

La crítica de Davaney a las tensiones y contradicciones dentro de la TF puede ser válida, pero mucho de lo que dice se refiere a la teología en general y no sólo a la TF u otras teologías de la liberación. ¿Cuál es el carácter de las afirmaciones teológicas? Parece que lo que ella propone es que, debido a que la TF es necesaria, o por lo menos importante para la liberación de las mujeres y para el feminismo, debería volverse deliberadamente profana y dejar de pretender que hay fundamentos trascendentales para la teología en el mundo moderno. Esto es, por supuesto una cuestión que está fuera del ámbito de esta investigación y a la que los teólogos responderían de formas diferentes dependiendo de su visión global del mundo.¹⁶⁴

En un libro en el que varias teólogas feministas norteamericanas examinan la influencia del feminismo francés en su pensamiento, se constata que la TF es cuestionada simultáneamente desde dos direcciones que ya he mencionado antes.

Primero, el hecho de que la TF no reconoce la diversidad de las mujeres, lo que resulta en una complicidad con la discriminación por raza y género, ha sido mayoritariamente observado por mujeres no blancas.

Segundo, la TF ha sido desafiada por enfoques postmodernos que rechazan las afirmaciones de la modernidad por una verdad universal.¹⁶⁵ Ambas críticas tienen que ver con los supuestos metodológicos de la TF.¹⁶⁶ Las teólogas feministas han tendido a hacer de la “experiencia de las mujeres” el estándar ontológico de las fuentes e interpretaciones teológicas (Davaney).¹⁶⁷

Esto implica dos tareas para la TF en el futuro. Primero las teólogas feministas deben intentar descubrir toda suposición metafísica escondida de las metodologías que usan. Segundo, dada la importancia del estatus “experiencia de las mujeres”, la TF debe replantear los supuestos antropológicos que la informan. ¿Cómo entendemos el sujeto “mujer” para quien la percepción de lo divino tiene tanta importancia? Y, de forma más reveladora, ¿Cómo entendemos y tomamos en cuenta la diversidad de sujetos que se indican con el nombre de “mujer”?¹⁶⁸

Los problemas del hecho de recurrir a la experiencia de las mujeres en la TF también han sido clarificados por Mary McClintock Fulkerson. Según ella, la TF no ha podido ofrecer teorías de lenguaje, de posición social, de poder y de género capaces de exponer la diferencia. Ella quiere radicalizar la apreciación feminista del carácter constitutivo de la posición social: clase, raza y preferencias sexuales. Para ella, la experiencia no es el *origen* de la teología en el sentido de ser evidencia de nuestras afirmaciones, sino la realidad que necesita ser ex-

plicada.¹⁶⁹ El peligro está en que la TF reproduzca el “sujeto universal” cartesiano cuando fundamente su metodología en la recurrencia a la experiencia de las mujeres. Lo esencial no es perder el sujeto “mujer” sino *cambiar el sujeto* en el sentido de que nuestra forma de pensar parta de la producción compleja de identidades múltiples.¹⁷⁰ Por tanto, ella no propone un feminismo sin mujeres como algunos críticos del postestructuralismo temen.¹⁷¹

McClintock Fulkerson argumenta que tomar seriamente el desafío de la teoría feminista sobre el sujeto —que no hay una “verdadera mujer”— es crucial para nuestra capacidad de hablar de la situación de diferentes mujeres. Una aproximación a las diferencias debe ofrecer categorías que tomen seriamente la forma en la que los sujetos se construyen como consecuencia de las relaciones sociales que presentan formas múltiples de opresión por género. La reflexión teológica feminista, por lo tanto, *no* es la praxis liberadora fundamentada en la experiencia de las mujeres (como podrían afirmar teólogas feministas de la liberación como Ruether y Fiorenza), sino que es en sí misma una práctica cognitiva producida, inextricable de las relaciones sociales. Esto significa que el lugar de la teología feminista es parte de su significado.¹⁷²

Según Fulkerson, el problema con las teologías feministas de la liberación ha sido que la cuestión de la diferencia entre las mujeres hasta ahora sólo ha producido una “interminable lista de excluidos”. Ha conseguido bloquear la hegemonía de la experiencia de las mujeres blancas euro-americanas; pero no es suficiente. ¿Cómo puede uno valorar tanto la multiplicidad como la diversidad del sujeto oprimido como las “mujeres” como grupo?¹⁷³ Su análisis del uso de la experiencia de las mujeres en la TF revela el hecho de que la mayor parte de las teólogas feministas asumen impli-

citamente un reino prelingüístico de experiencia, compartido por toda la humanidad (en términos de Ruether “auténtica humanidad”). Cuando la experiencia de las mujeres se usa para justificar una afirmación, se concede implícitamente a esa experiencia el estatus de conciencia universal y compartida. Aquellos con el poder de producir conocimiento pueden afirmar que una identidad común es humana.¹⁷⁴ Esto apenas es lo que las teólogas feministas quieren.

Fulkerson propone una descripción provisional de una epistemología liberacionista ideal que está en consonancia con compromisos feministas, y hay cinco elementos en ella.

Primero, el término “liberacionista” indica que la teología en sí misma tiene posibilidades ideológicas u opresivas. El conocimiento no está *contaminado* por intereses: *es* interés.

Segundo, los intereses están conectados a las condiciones sociales que incluyen los aspectos económicos, políticos y civiles o culturales de una formación social. Los intereses funcionan a niveles que trascienden al individuo. Una epistemología liberacionista teológica debe articular la relación entre estas condiciones sociales y los sistemas de significado.¹⁷⁵

Tercero, la mejor manera de relacionarlos es con un marco conceptual materialista más que con uno idealista. Esto significa que las imágenes de actos o prácticas son fundamentales en el pensamiento sobre la verdad y son preferibles a las imágenes de correlación.

Cuarto, no hay que aceptar las teorías simplistas de reflexión en las que se considera que el lenguaje o las ideas son el reflejo de las relaciones sociales. Las fuerzas sociales convergen en formas múltiples en las mujeres, de manera que las opresiones y las posibilidades de emancipación se expresan de maneras compli-

cadadas en los discursos de las mujeres. Esto es lo que muchas teólogas feministas de la liberación han llamado el carácter multiplicador de la opresión de las mujeres.

Y *quinto*, debería haber una definición mínima del sujeto que nos permita respetar las diferencias entre mujeres. Es necesario mantener el aspecto individual y social de este sujeto.¹⁷⁶

El elemento teológico específico de esta construcción es la “concepción social de finitud que apunta lo que no puede ser causado ni probado sino sólo atestiguado: sus condiciones esenciales, es decir, la realidad redentora de Dios”. Por tanto, no existe elección falsa entre una agencia humana y la causalidad divina.¹⁷⁷

La crítica de Fulkerson sobre ciertas tendencias de la TF, es similar a la mía sobre la TL en América Latina (1.4.). Tomando la diferencia muy en serio, significa que, primero tenemos que mirar nuestra propia situación y especialmente cómo nosotras, en tanto que teólogas académicas, creamos el conocimiento del otro. Debemos ser capaces de ver las formas en que nuestro discurso *produce* al otro como resultado de lo que *nosotros* somos.¹⁷⁸

Según Fulkerson, los procesos de reconocer y respetar las diferencias son más sutiles y problemáticos que la mera noción de que las mujeres son diferentes, de que representan a diferentes razas, clases, preferencias sexuales, etc. No podemos “ver” la diferencia simplemente “mirando” al otro.¹⁷⁹ Las definiciones de “el otro” que no toman en serio la inestabilidad radical del discurso y la conexión íntima de poder/conocimiento tienden a ignorar las formas en que nuestras definiciones de “el otro”, realmente, no nos permiten tener un “otro”.¹⁸⁰

Fulkerson reconoce que hay dos posibles formas por las que la teología podría representar al otro. Primero, debemos reconocer que nuestro discurso sobre ‘el otro’ no “representa” en el sentido filosófico y cultural al otro, sino que media la diferencia. Segundo, estamos llamados a representar (es decir, “hablar por”) a quien está fuera del estado del bienestar, debido a la visión de que Dios se preocupa por la Creación.¹⁸¹ Para poder hacer esto, ella propone una “teología feminista de la afinidad” en lugar de la identificación o solidaridad con el otro.¹⁸²

Morny Joy responde a las críticas de Rebecca Chopp y de Sheila Greeve Davaney con respecto a la TF.¹⁸³ Desde un paradigma postmoderno cualquier recurrencia a la experiencia de las mujeres y a Dios como objetivo absoluto es sospechosa.¹⁸⁴ Como ya se ha visto anteriormente, la intención de Joy no es interpretar a Ruether y a Fiorenza como “esencialistas”, sino que propone una posición política o feminista-táctica. Dice: “...por un tiempo, debería haber una moratoria sobre los pronunciamientos teóricos, o sea la muerte de Dios, la naturaleza relativista de todo conocimiento, etc. Desde una perspectiva feminista, tales postulados teóricos excluyen a las mujeres de la escena a la que acaban de obtener acceso y, en la que necesitan tiempo/espacio para expresar su experiencia”.¹⁸⁵

Este proyecto implica la pluralidad y la diversidad de las experiencias. Según ella, es importante “ser conscientes de que estamos arraigados a la realidad concreta poniendo atención en los problemas de vital importancia en la vida de las mujeres”.¹⁸⁶ En este sentido, la reflexión de Joy se asemeja a la de las teólogas feministas de la liberación, incluyendo a Ruether y a Fiorenza, que entienden que su teología es inherentemente práctica y polí-

tica. Con el fin de evitar el dogmatismo, esta posición no debe excluir otras elaboraciones teóricas.

2.4. Conclusiones

Tal como este capítulo ha dejado claro, la TF hoy en día es un proyecto teológico pluralista, diverso, global y abierto sobre el que es difícil pronunciar cualquier afirmación definitiva. Es posible analizar la TF tanto como parte de los estudios académicos de las mujeres o de la teoría feminista y como parte del paradigma teológico de la liberación. La TF se ve diferente desde estos dos ángulos.

La TF comparte premisas metodológicas y un punto de partida similares con otras teologías de la liberación. Sin embargo, la TF también funciona como correctora crítica de otras teologías de la liberación, y se diferencia de ellas en varios aspectos.

Los avances más recientes en la TF se deben a un mayor debate teológico en la teoría feminista no teológica. Las generaciones más jóvenes de teólogas feministas han tenido mayores deseos que sus antepasadas de entrar en debates sobre las epistemologías feministas, las teorías postmodernistas, el feminismo francés, etc. Esta interacción ha dado lugar al surgimiento de preguntas metodológicas y teóricas sobre la TF que son similares a las que han surgido en otras disciplinas. También en la TF, la gran pregunta es cómo hablar de las realidades concretas de las mujeres, obviamente marginadas, aunque en diferentes formas y en diferentes niveles en todas las sociedades existentes, y no caer en posiciones absolutistas y esencialistas que reivindican una esencia femenina y un privilegio epistemológico para “la experiencia de las mujeres”.

En recientes debates sobre la metodología teológica feminista, las teólogas feminis-

tas de la liberación —especialmente Ruether y Fiorenza— han sido criticadas y han estado ausentes. Su trabajo ha sido pionero y fundacional, pero no han tomado parte en los debates posteriores respecto a la experiencia de las mujeres como herramienta adecuada de análisis en la TF. Lo mismo puede decirse de las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación que cuando tocan temas metodológicos, confiesan a menudo tener una afinidad con el método de la TL sin plantear más cuestiones teóricas fundamentales que podrían ser de importancia tanto para ellas como para la TL en general.

Es similar la crítica que se ha dirigido a los presupuestos sujetos colectivos en la TL (el pobre) y en la TF (las mujeres, la experiencia de las mujeres). Esto es definitivamente un área en la que la TF y la TL han tenido, metodológicamente hablando, mucho en común pero en el que ambas también han tenido que afrontar nuevos retos. Tanto la TF como la TL se encuentran en una situación decisiva en al menos dos sentidos.

Primero, los teólogos y las teólogas que han echado los cimientos del paradigma de la teología de la liberación han obviamente ya aportado lo que pueden. Las nuevas generaciones están planteando preguntas diferentes que a veces se presentan como crítica hacia la generación anterior. Cualquiera que sea el futuro del paradigma de la teología de la liberación ahora es el momento de dar espacio a nuevas definiciones.

Segundo, el clima en el cual se crearon las teologías de la liberación ha cambiado. No es solo que las nuevas generaciones planteen nuevas cuestiones *per se*, también viven en un mundo diferente.

Mujeres de todas partes del Tercer Mundo conforman el puente entre los diferen-

tes discursos (la teoría feminista –incluyendo a la TF–, las teologías de la liberación, el postmodernismo, la crítica postcolonialista, etc.), y parece que este puente está desarrollando cada vez más dos sentidos. Por un lado, las mujeres del Tercer Mundo pueden utilizar críticamente muchas de las revelaciones de la teoría feminista que se desarrolló en el Primer Mundo. Por otro lado, debido en gran parte a la crítica de las mujeres del Tercer Mundo, el tema de la diferencia con todo su peso político y teórico se incorporó no solo a las teorías feministas sino también a otros “discursos emancipatorios” en su propio entorno cultural dominado por los varones. Cualquiera que sea el énfasis en la experiencia de las mujeres, las diferencias o similitudes entre las diferentes mujeres, es cierto que el concepto ha sido atacado principalmente desde dos direcciones.

Primero, de las mujeres que consideran que la experiencia de la que habla la TF es la experiencia de “mujeres blancas, de clase media, educadas y heterosexuales”; y segundo, de la crítica de los enfoques postmodernos que rechazan las afirmaciones de la modernidad por una verdad universal.¹⁸⁷

“La experiencia de las mujeres” como fundamento de la TF se ha hecho imposible debido a sus propias premisas. Incluso cuando las mujeres de diferentes razas, orientaciones sexuales y clases corrijan la tendencia universalista de usar la experiencia en la TF, no se ofrece criterios para considerar cuál de estas experiencias estuviera más cerca de “la verdad”. Es el propio llamado a la experiencia que plantea la pregunta de cómo se supone que debe reflejar “la realidad”. Implícitamente existe el presupuesto de una realidad objetiva o de una verdad sobre ella que las diferentes experiencias tratan de explicitar.

En este sentido, la TF en su fase actual se enfrenta a retos similares a los de la TL en América Latina con respecto a la particularidad como base de crítica por un lado, y la posible universalidad de estas afirmaciones particulares por otro. La crítica sobre un universalismo, sea “eurocentrismo”, “masculinidad” o “experiencia de las mujeres privilegiadas”, no sirve de mucho si estos universalismos son simplemente reemplazados por unos nuevos o si a todas las experiencias particulares se les da el mismo estatus. Este tipo de relativismo haría imposible abordar críticamente temas de poder que, ética y políticamente, confirman el fundamento de todo proyecto feminista.

No es accidental que los desafíos a los problemas del marco teórico de la TF que vimos en el Capítulo 2.3., parecen apuntar en la misma dirección. Como ya se ha dicho anteriormente, la crítica sobre la experiencia de las mujeres también ha sido un resultado de un diálogo con la teoría feminista no teológica, que hasta recientemente casi no existía en la TF. La crítica sobre el hecho de que la experiencia de las mujeres sea un firme punto de referencia también cuestiona nociones universales del ser-mujer. Las cuestiones de diferencia, mucho más radicales que antes, son fundamentales en los discursos teológicos feministas más recientes: la diferencia entre varones y mujeres, la diferencia entre mujeres, etc. Las posiciones blanco-y-negro (por ejemplo las acusaciones de esencialismo) han sido reemplazadas por perspectivas más sintéticas.

La teoría feminista no teológica ha teorizado durante algún tiempo sobre temas fundamentales como “el sexo”, “el género” y “las mujeres”. Este debate ha estado bastante ausente en la TF por lo que obviamente es fácil destacar sus contradicciones y lagunas. Sin embargo, a pesar de que afirmo que un uso más extenso de la teoría feminista no teológi-

ca podría servir a la TF en temas importantes e incluso fundamentales, yo no me precipitaría a etiquetar a teólogas feministas como Rosemary Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza, de esencialistas o ginocéntricas. Su teología aparece un tanto diferente cuando se la analiza en el contexto del paradigma de la teología de la liberación.

La escasez de elaboraciones teóricas referentes al estatus epistemológico de la “experiencia de las mujeres” en la TF crea problemas similares a los que enfrenta la TL en América Latina con respecto al papel de la praxis y de “el pobre”. El estatus “experiencia de las mujeres” es tan débil, analíticamente, como “el pobre”, especialmente cuando se lo usa en un sentido normativo y acrítico. Cualquiera que sea la posición de particularidad desde la que se expresan, las dos están sujetas a una crítica similar con respecto a las afirmaciones por una verdad universal. Es posible interpretar tanto la TL y la TF en sentidos que contradicen sus ideales establecidos. En la práctica, ambas pueden desembocar en un dogmatismo contrario al carácter abierto y liberador en el que afirman estar fundamentadas.

Es importante que para su futuro desarrollo, la TF tome en cuenta estos temas. Como es evidente que hay problemas similares en otras teologías que adoptan la praxis o la experiencia como sus puntos centrales de partida parece que es necesario que el paradigma teológico de la liberación como tal sea más crítico con sus propias premisas. Por lo tanto, la TF debería aclarar sus premisas no *solo* en relación con la teoría feminista no teológica sino (intra-teológicamente) también con el paradigma de la teología de la liberación.

A pesar de que la crítica sobre el estatus que la experiencia de las mujeres tiene en la TF proviene de diferentes posiciones teóricas, las teólogas feministas que se interesan por cues-

tiones epistemológicas de la TF y por un diálogo con la teoría feminista no teológica, ponen énfasis en que *las condiciones concretas de vida de las diferentes mujeres en varios contextos* son un punto de partida más provechoso que las nociones teóricas unificadoras de una condición común de mujer.

Anne-Louise Eriksson, como ya hemos visto, propone como punto de partida de la TF una “experiencia interna”, de un “yo” histórico y social que ha experimentado la marginación debido a su género, en vez de la “experiencia de las mujeres”, como punto de partida de la TF en general. La resistencia ante esta marginación no presupone un privilegio epistemológico para las mujeres pero permite hablar de las mujeres y desde sus propias experiencias.¹⁸⁸

Rebecca Chopp habla de la experiencia práctica e histórica del feminismo cristiano. La experiencia es particular y concreta en vez de absoluta y general: es estructural e individual. Además, se define por el pluralismo, es decir, la variedad de experiencias.¹⁸⁹ Sheila Greeve Davaney hace un llamado a “un nuevo pragmatismo” en lugar de medir qué posición está más cerca de la “verdad” o de la “realidad”.¹⁹⁰

Mary McClintock Fulkerson hace lo que propone: permite que la voz de las mujeres de fuera del entorno académico y feminista sea escuchada al interior de la TF. Las teólogas feministas deben ser muy auto-críticas cuando producen sus discursos sobre la diferencia y la representación. Las posiciones sociales deben tomarse más seriamente. La relación entre las condiciones sociales y los sistemas de significado está mejor creada dentro de un marco conceptual materialista que en uno idealista.¹⁹¹

Para las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación ‘la vida cotidiana’ es un importante punto de partida. En muchos sen-

tidos, las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación responden a las demandas de tomar en cuenta en la teología experiencias concretas y más diversas de las mujeres. Sin embargo, aunque su perspectiva no siempre es teorizada como tal, aporta un elemento crítico a la TF y a la TL en América Latina. De hecho, utilizan la “praxis” o “experiencia” de las mujeres pobres de América Latina como correctivo crítico para la TL en América Latina —el “pobre

homogéneo” — y en gran medida para la TF —el sujeto femenino universal. Implícitamente, las cuestiones de ética, especialmente las de ética sexual, son muy importantes en las demandas de que se tome en cuenta las múltiples formas de marginación y opresión que sufren las mujeres, especialmente en el llamado Tercer Mundo. En el siguiente capítulo abordaremos estos temas.

Notas

- 1 Un diccionario teológico reciente sobre la TF se llama *Dictionary of Feminist Theologies*. Las editoras dan por sentado el plural por la abundancia de perspectivas y puntos de vista, así como de contextos culturales. Véase Russell y Clarkson (eds.) 1996.
- 2 Como en la TL, hay teólogas feministas que buscan “reconstruir” una “historiografía feminista teológica” que vaya más allá de las últimas dos décadas. En la historia, en la misma Biblia, existen mujeres a las que se puede llamar “proto-feministas”. Lo mismo es cierto en la era monástica, la Edad Media, la Reforma y en los distintos movimientos religiosos del siglo XIX. El movimiento sufragista produjo líderes que llevaron la cuestión de los derechos de las mujeres también a la Iglesia y a la teología. En los Estados Unidos, una de las más conocidas fue Elizabeth Cady Stanton, quien escribió *The Woman’s Bible* en 1890, y varias mujeres negras, como Sojourner Truth y Jarena Lee, líderes tanto de sus comunidades religiosas como del movimiento anti-esclavista. Se puede decir lo mismo de las sufragistas inglesas de finales del siglo XIX. En América Latina, “la primera feminista de América” fue Sor Juana Inés de la Cruz, una monja del siglo XVII, poeta e intelectual. Pero no ha sido hasta este siglo que las mujeres han adquirido sus derechos civiles formales y el acceso a la educación superior en la mayoría de las regiones del mundo. La teología y las comunidades religiosas han sido grandes excepciones. La educación teológica formal ha sido una de las últimas carreras abiertas a las mujeres. Todavía carecen de “derechos civiles” en muchas comunidades religiosas, incluyendo las iglesias cristianas, no sólo porque no pueden ordenarse sino porque ellas forman la mayoría laica en una comunidad jerarquizada donde o son exclusivamente o predominantemente los varones los que tienen las posiciones de poder y prestigio.
- 3 Carr 1990, p. 64.
- 4 En este estudio, me refiero principalmente a los discursos en ciencias sociales y filosofía que debaten, entre otras cosas, la naturaleza, la base, y los conceptos centrales de la teoría feminista, tales como la mujer, el sexo y el género. Estas teorías también tienen una relación directa con asuntos teológicos. Incluso acerca de los conceptos más importantes, todavía hay un amplio espectro de definiciones que contrastan unos con otros. Ya que mi meta no es analizar la teoría feminista como tal, no puedo entrar en detalle en este debate, por lo tanto, mi presentación no favorece a la riqueza de la realidad.
- 5 Humm 1990, pp. 223-224. Según Humm, la teoría feminista es simultáneamente política y científica porque las teorizadoras feministas usan una compleja red de enfoques conceptua-

- les, normativos, empíricos y metodológicos. Ibid. p. 224.
- En el *Dictionary of Feminist Theologies*, se usa también el plural para las teorías feministas. “Estas teorías proporcionan un análisis crítico de las fuerzas que subordinan a la mujer al varón. [...] las teorías feministas tienden a ser interdisciplinarias y a emplear varios métodos de investigación y análisis. [...] A través de varios de estos enfoques, las teorías feministas cuestionan las estructuras de dominación masculinas y patriarcales, y los sistemas de género que los acompañan”. Brock 1996, p. 117.
- 6 Este parece ser el caso en Europa y en los Estados Unidos. Mi propia experiencia personal en América Latina apunta a un mayor interés y apertura hacia cuestiones teológicas en las ciencias sociales latinoamericanas así como en las investigaciones sobre la mujer. Esto se debe a un menor grado de secularización en América Latina y a la importancia de la religión en la sociedad.
- 7 Acerca de la importancia de la crítica feminista a todas las tradiciones religiosas, véase O’Neill 1990. Según ella, “... para las mujeres, así como para otras personas que buscan su liberación, hay una conexión vital entre justicia social y religión. Esta conexión exige que el debate sobre la una incluya la otra. [...] muchas mujeres se están dando cuenta de que comprender los asuntos religiosos es básico para cambiar la situación de las mujeres. Las tradiciones religiosas de una cultura son sus bases para un dar-sentido, un dar-imagen, y para la creación de un mundo ordenado y un ethos. [...] la lucha por los derechos de la mujer en el terreno secular se verá debilitada si no reconoce la dimensión religiosa del problema”. O’Neill 1990, p. 55.
- 8 Fiorenza 1984(c), p. 296.
- 9 Hampson 1990, p. 1. Y “La revolución en la religión afectará a la sociedad, ya que la religión constituye un sustento para nuestras vidas”. Ibid., p. 6. Esto, además, implica la necesidad y la importancia que la crítica teológica feminista tiene para la teoría feminista.
- 10 Ibid., p. 45. “Es precisamente a nivel simbólico que la historia cristiana ha perjudicado a las mujeres”. Ibid. p. 46. Elizabeth A. Johnson enfatiza también la importancia de los símbolos. En la medida en que “el símbolo da origen al pensamiento” (Paul Ricoeur), la crítica feminista al simbolismo religioso cuestiona las estructuras patriarcales prevaletentes. Johnson 1994, p. 6.
- 11 Eriksson 1995, p. 12. Dice también que “El feminismo se interesa por cuestiones de género y dominación, y el feminismo aplicado a la teología se centra en asuntos relacionados con el género dentro de la teología”. Ibid.
- 12 Alcoff 1988, pp. 405-436.
- 13 Code 1992, pp. 299-300. Fraser y Nicholson 1990, p. 27.
- 14 Nicholson 1990, p. 3.
- 15 Fraser y Nicholson 1990, pp. 26-27.
- 16 Ibid., pp. 34-35.
- 17 Ibid., p. 35.
- 18 Di Stefano 1990, p. 77.
- 19 Ibid. (énfasis en el original).
- 20 Benhabib 1990, pp. 107-130.
- 21 Citada en Eriksson 1995, p. 54. Véase también Braidotti 1993 y 1994.
- 22 Code 1992, p. 121.
- 23 Young 1985, p. 173.
- 24 Algunos trabajos recientes que han problematizado esta distinción son Butler 1990 y 1993; Gatens 1991 (originalmente 1983); Grosz 1994; Heinämaa 1996. En el contexto teológico, véase Eriksson 1995, especialmente pp. 33-41.
- 25 Fiorenza 1989, p. 317 (énfasis en el original).
- 26 Véase Braidotti 1993 y 1994.
- 27 Anne-Louise Eriksson considera que hay unas tendencias muy fuertes hacia posiciones gino-céntricas también en teólogas feministas reformistas como Ruether y Fiorenza (véase 2.3). “La dualidad humanista/ginocéntrica capta una tensión que se percibe en muchos trabajos teológicos feministas...” Eriksson 1995, p. 18. Y “El debate teórico feminista de décadas recientes ha problematizado conceptos tales como mujer, sexo, y género de maneras que de-

- ben ser consideradas también en la teología feminista". Ibid., p. 16. El propio trabajo de Eriksson es una respuesta a la negligencia de elaboraciones teóricas feministas en mucho de la TF.
- 28 Por ejemplo, los primeros libros sobre la teología negra de James Cone (*A Black Theology of Liberation* en 1970 y *Black Theology and Black Power* en 1969) fueron publicados antes de que Gutiérrez publicara su Teología de la Liberación. También hubo publicaciones teológicas feministas en los años 60.
- 29 Según Ferm, la teología de la liberación como término hace hincapié en la liberación de todas las formas de opresión: social, económica, política, racial, sexual, medioambiental, y religiosa. Las distintas teorías de la liberación comparten el convencimiento de que la teología debe ser verdaderamente indígena. Así, las teologías africanas y asiáticas de la liberación no son meros retoños de la TL en América Latina. Ferm 1986, pp. 1-2.
- Tissa Balasuriya, teólogo católico de Sri Lanka, nos ofrece la más inclusiva y amplia definición de la teología de la liberación. Entre otras cosas, la teología cristiana tradicional ha estado:
1. culturalmente atada e implícitamente etnocéntrica, servidora de la expansión occidental;
 2. centrada en la Iglesia, tendiendo a equiparar el reino de Dios universal y el bienestar común de la humanidad con la expansión de la Iglesia;
 3. dominada por los varones, sin la aceptación fundamental de la igualdad entre varones y mujeres. Para él, el planeta tierra entero debe verse como un contexto para la teología (de ahí el nombre de su libro, *Planetary Theology*). También propone un ecumenismo de todas las religiones. Balasuriya 1984, pp. 3-5, 15, 140. Es uno de los pocos teólogos de la liberación del Tercer Mundo que incluyen una perspectiva de género radical en su teología: "El sistema mundial en sus aspectos sociales, tiene muchas líneas interrelacionadas de afinidad y división basadas en el color, la clase y el sexo. Son globales, además de locales y personales. Un entendimiento de estas interrelacionalidades es esencial para la causa de la liberación humana integral". Ibid., pp. 45-46. Véase también Balasuriya 1986.
- 30 Copeland 1996, p. 284.
- 31 Chopp 1996, pp. 222.
- 32 Costa 1992, p. 18.
- 33 Bonino 1992, p. 34. Entre estas distintas instancias de opresión y liberación, hay una interconexión clara. Sin embargo, cada una de ellas tiene cierta autonomía y no puede reducirse simplemente a un efecto mecánico de una sobre otra. Esto significa que la teología sólo puede hacerse hoy en día como un ejercicio interdisciplinario. Ibid., p. 34.
- 34 Berryman 1987, p. 6. Esta definición, aunque amplía al incluir la teología feminista, por ejemplo, es limitada cuando habla sólo de los pobres y cuando limita la teología de la liberación a la Cristiandad. Muchas teologías asiáticas de la liberación, incluso las formalmente cristianas, son sincretistas y toman el diálogo ecuménico entre religiones como su punto de partida.
- 35 Witvliet 1985, pp. 26-29.
- 36 Ibid., pp. 29-31.
- 37 Véase a Cone sobre el hecho de cómo la teología negra norteamericana carecía al principio de un análisis de género y sobre el significado de la teología negra feminista. Cone 1984, pp. 122-139.
- 38 Fiorenza 1989, p. 316.
- 39 Ibid.
- 40 Ibid., p. 323.
- 41 Bidegain 1989, p. 116. Sobre la teología feminista latinoamericana de la liberación, véase Capítulos 3.1. y 3.2.
- 42 Balasuriya 1978, pp. 131-134. En los años posteriores a la aparición de este artículo, han sido precisamente las cuestiones mencionadas por Balasuriya las que han resultado críticas para la TL en América Latina.
- 43 Escritoras como Gayatri Spivak, Chandra Talpade Mohanty, Trinh Minh Ha y Chantal Mouffe.
- 44 Colectivo La Flor del Lodo (*The Mudflower Collective*), como denominan a su trabajo co-

- lectivo, está formado por la teóloga “mujerista” y especialista en ética Katie G. Cannon, la especialista en ética Beverly Wildung Harrison, la teóloga feminista hispana Ada María Isasi-Díaz, y Bess B. Johnson, Mary D. Pellauer, Nancy D. Richardson, y Carter Heyward.
- 45 Cannon et. al. 1988, p. 18.
- 46 Ibid., pp. 19-21.
- 47 Ibid., pp. 23-27.
- 48 Stanley y Wise 1993, p. 58. Este libro, uno de los clásicos de la sociología feminista, salió por primera vez en 1983.
- 49 Ibid., p. 56.
- 50 Ibid., p. 89.
- 51 Ibid., p. 87.
- 52 Ibid.
- 53 Ibid., p. 195.
- 54 “La teología feminista representa ante todo una ampliación del concepto de teología. La teología es aquí una reflexión sobre la praxis que la precede y que forma parte de ella; una reflexión sobre las experiencias recogidas, sobre el análisis de las estructuras injustas, en este caso sexista. [...] Así, la teología feminista es un instrumento analítico para comprender mejor lo que ha acontecido en el curso de la historia y un medio estratégico para ahondar, enriquecer y ampliar todo lo que es la Iglesia, ministerio, carisma y profecía. De este modo puede contribuir a la aparición de una nueva realidad”. Halkes 1980, pp. 126-127.
- 55 “Las teólogas feministas no encuentran en la Biblia un principio o tradición explícita crítico-feminista. En su lugar nos encontramos con el hecho de que la Biblia está escrita en lenguaje masculino, que refleja y perpetúa la cultura y religión patriarcales”. Fiorenza 1984(b), p. xxi.
- 56 Incluso el lenguaje y el concepto de liberación pueden parecer “masculinos” para algunas feministas, u “occidentales” o “blancos” para alguien ajeno a la cultura occidental. La teóloga feminista coreana Kwok Pui-lan dice: “Al intentar articular un nuevo paradigma para la teología asiática, he aprovechado las ideas de Delores S. Williams. En su estudio sobre la literatura de las mujeres negras, ella encontró que las mujeres negras no usan el lenguaje de la liberación. En su lugar, hablan de crear un contexto para la sobrevivencia y de la importancia de la calidad de vida”. Kwok 1992, p. 104.
- 57 Sobre la interpretación feminista de la Biblia en el contexto de la TL, véase Tamez 1988 y Fiorenza 1984(a) y 1989. Según Ruether, las teólogas feministas tienen una relación mucho más ambivalente con los orígenes bíblicos que los teólogos de la liberación, que a menudo consideran a la teología de la liberación como simplemente la recuperación de la verdadera fe bíblica. Ruether 1988, p. 2.
- 58 Con frecuencia se “corrige” el lenguaje sexista de los teólogos latinoamericanos de la liberación al traducir sus obras al inglés. Esto permite que parezcan más “políticamente correctos” de lo que realmente son ante una audiencia norteamericana.
- 59 Acerca de la imagen de Dios en la TL en América Latina, véase Araya 1987.
- 60 Sobrino 1976, p. 179.
- 61 Ibid., p. 180.
- 62 Tomm 1992, p. 107.
- 63 Ibid.
- 64 Ibid., p.108.
- 65 Fiorenza 1975, pp. 616-617.
- 66 Fiorenza 1984(b), p. 5.
- 67 Ibid., p. 7.
- 68 Ruether 1988, pp. 55-56.
- 69 Véase Cooley et. al. (eds.) 1994; Eck y Jain (eds.); O’Neill 1990; varias partes en Russell y Clarkson (eds.) 1996.
- 70 Véase Capítulo 3.4.
- 71 Según Bonino, “[La religión] funciona como un instrumento de dominación al crear en los oprimidos una aceptación ‘religiosa’ de dominación como un deber sagrado e incluso como un medio de salvación. La religión de los oprimidos, como su conciencia, está dividida [...] Debido a que la ambigüedad de la religión es el instrumento privilegiado de la dominación ideológica, pero que también es el lugar donde la conciencia dividida encuentra su expresión más profunda, la religión es un instrumento

importante en la lucha por la liberación”. Bonino 1992, pp. 32-33.

De forma similar, Maura O’Neill dice: “En los actuales diálogos entre religiones, los participantes son cada vez más conscientes de la necesidad de explorar las formas en las cuales las creencias religiosas abstractas afectan y son afectadas por las situaciones sociales en las que se practica las religiones. [...] La década anterior ha indicado el papel tan importante y poderoso que puede jugar la religión, para bien o para mal, en provocar una transformación socio-política”. O’Neill 1990, pp. 53-54. Muchas mujeres no solo buscan una conexión vital entre justicia social y religión sino que están entendiendo que la religión, incluyendo las imágenes religiosas, es profundamente influyente en la determinación de las actitudes hacia las mujeres, incluso en las sociedades más seculares. *Ibid.*, p. 55.

Véase Ahmed sobre un análisis crítico del papel que tuvo el feminismo británico pionero en los empeños imperialistas del gobierno británico. “...El paternalismo colonial Victoriano se apropió del lenguaje feminista para ponerlo al servicio de su ataque a las religiones y culturas de Otros hombres, y en particular del Islam, para darle un aura de justificación moral a ese ataque al mismo tiempo que combatía el feminismo en su propia sociedad...” Ahmed 1992, p. 152.

72 Couture 1996, p. 121.

73 Fiorenza 1989, p. 313. Sin duda, la obra más importante sobre exegética feminista es *En Memoria de Ella* de Fiorenza (1983).

74 *Ibid.*, p. 314.

75 *Ibid.*

76 Carr 1990, p. 95.

77 Véase la introducción en Christ y Plaskow (eds.) 1979, pp. 9-13.

Rosemary Ruether considera que hay tres y no solo dos grupos distintos en la TF. Primero, están las “feministas evangélicas” que creen que el mensaje de las Escrituras es fundamentalmente igualitario. Lo que se necesita es una mejor exégesis. La segunda es la posición “libe-

racionista” que es más crítica de las Escrituras. La visión redentora de la tradición bíblica trasciende las inadecuaciones del pasado. Esto puede denominarse la tradición profética normativa, en que no se niega el sexismo bíblico, sino que pierde su autoridad. La misma Ruether se acerca mucho a este grupo. El tercer grupo sería lo que otros llaman las “revolucionarias,” la religión de la Diosa. Ruether 1981(a), pp. 399-400.

Es importante notar, sin embargo, que Elizabeth Schüssler Fiorenza entraría más fácilmente en el segundo grupo (y define su teología como teología feminista crítica de la liberación) pero no está de acuerdo con el “principio profético” y el “pasado utilizable” de Ruether. Según Fiorenza, probablemente la teóloga feminista más rigurosa exegéticamente, Ruether hace un dibujo idealizado de las tradiciones bíblicas y proféticas y pasa por encima de los elementos opresores androcentristas de estas tradiciones. Esto se debe a que Ruether no analiza la tradición profética como fenómeno histórico, sino que la utiliza como patrón interpretativo crítico abstracto. Véase Fiorenza 1983, pp. 16-17.

78 “Mi opinión es que la opción feminista será capaz de desarrollarse con más fuerza en esta época si asegura espacios en las iglesias cristianas existentes y las usa para comunicar su opción por grupos mayores de gente. [...] Las feministas que afirman haber rechazado todas las instituciones ‘masculinas’ no se dan cuenta de que mucha de su capacidad para funcionar se basa en un uso constante de instituciones que ni han creado ni han mantenido”. Ruether 1988, p. 39.

79 El término *teología* se usa a veces para describir las reflexiones feministas sobre la Diosa. En griego la palabra *thea* es el femenino de divino.

80 Hay una red de mujeres en Chile llamada Con-Spirando, que es en América Latina lo que más se parece, de lo que conozco, a los grupos feministas postcristianos centrados en la Diosa. Este grupo no se ha disociado de sus tradiciones religiosas, pero su revista (Con-Spirando)

- muestra un interés claro en la espiritualidad ecofeminista de la diosa. Por supuesto en América Latina abundan cultos religiosos sincretistas que contienen elementos similares que también afirman más a la mujer que la tradición cristiana, pero no se pueden comparar con los grupos que se distancian conscientemente de la Cristiandad por razones feministas.
- En Africa y en Asia, donde hay otras tradiciones religiosas muy fuertes y antiguas, la situación es algo distinta. Los teólogos africanos y asiáticos (cristianos) de la liberación están buscando también elementos liberadores en las religiones pre- y no-cristianas de sus continentes. Sobre Asia, consultar por ejemplo Chung 1990; Koyama 1974 y 1985; Song 1989 y 1991. Sobre Africa, consultar Gibellini (ed.) 1994; Mbiti 1970 y 1990; Pobe 1996.
- 81 Véase 2.3. sobre la afirmación de Anne-Louise Eriksson de que desde una perspectiva teórica feminista, los dos grupos puede que no sean tan diferentes uno del otro, incluso en la cuestión del esencialismo.
- 82 Hampson 1990, p. 11.
- 83 Ibid., pp. 12-21.
- 84 Ibid., pp. 22-24.
- 85 Ibid., pp. 25-29.
- 86 Ibid., pp. 29-32.
- 87 Ibid., pp. 32-40.
- 88 Ibid., pp. 41-46.
- 89 “En los años 70 y 80, la afirmación de que la experiencia de las mujeres era fuente y substancia, la mayoría de las veces era la experiencia de mujeres blancas, europeo-americanas, de clase media, heterosexuales. El clasismo, el heterosexismo, el racismo, etc. de las teologías de las mujeres blancas han sido expuestos una vez que las mujeres afro-americanas, indias, de la clase trabajadora de varias étnias, latinas, lesbianas de diversas razas y clases sociales, asiático-americanas, las mujeres que tienen que vivir con capacidades mentales y físicas únicas, etc., han empezado a hablar en voz alta y a exponer sus experiencias propias y únicas”. Mayo 1996, p. 107.
- 90 Ruether 1992, p. 49. Esta definición pluralista e inclusiva de la TF ha sido una señal distintiva de la teología de Ruether. Ya en 1975 escribió: “...cualquier movimiento de mujeres que sólo se preocupe por el sexismo y no de otras formas de opresión, debe mantenerse como un movimiento de mujeres blancas de la clase alta, ya que este es el *único* grupo de mujeres cuyo *único* problema es ser mujer, porque, de cualquier otra forma, pertenecen a la clase dominante. [...] Por tanto, me parece esencial que el movimiento de las mujeres alcance e incluya en su lucha la interestructuración del sexismo con todas las otras formas de opresión, y reconozca un pluralismo de movimientos de las mujeres en el contexto de distintas agrupaciones. De otra forma tenderá a seguir siendo un movimiento de mujeres de la clase dominante que puede ser usado para consolidar el poder de esa clase dominante contra los pobres y los no blancos de ambos sexos”. Ruether 1975, p. 125 (énfasis en el original).
- 91 Ibid., p. 50.
- 92 Ibid., p. 59.
- 93 Fiorenza 1984 (b), p. 3 (énfasis en el original).
- 94 Cone 1984, p. 132. James Cone, probablemente el teólogo negro norteamericano más conocido, admite su propio sexismo y el de las iglesias negras, y el de la teología negra en general, en este último trabajo. Según él, la ceguera sobre la situación de las mujeres negras ha sido la gran carencia y debilidad de la teología negra.
- 95 Grant 1989, pp. 203-204. Walker 1983, p. xi. Véase también Cannon 1988 sobre otra obra de la teología *womanist*. Sobre la respuesta de las teólogas feministas blancas a la teología *womanist*, consultar Thistlethwaite 1989. De lo que conozco, las mujeres negras de otras disciplinas no utilizan el término *womanist*.
- 96 Grant 1989, p. 205.
- 97 Isasi-Díaz 1988, p. 97 (énfasis en el original).
- 98 Aquino 1997, pp. 11-12, 26-27.
- 99 Como término, ‘mujerismo’ tiene connotaciones esencialistas de las mujeres. El término fue acuñado por un grupo de mujeres peruanas que se distanciaron del movimiento feminista

- a finales de los años 70. De este modo el término “mujerista” tiene unas connotaciones específicas en la historia del feminismo latinoamericano y no puede usarse como tal para referirse a un proyecto explícitamente feminista. La “teología mujerista” no está respaldada en movimientos de mujeres con propio peso social o político. Aquino 1997, pp. 11-12. Según Raquel Rodríguez, la traducción de *womanist* como “mujerista” en español tiene un significado diferente con connotaciones negativas para el movimiento feminista latinoamericano. Rodríguez 1991, p. 11. Similarmente, Virginia Vargas dice: “Esta idea de la unidad natural de las mujeres –el mujerismo– ha sido el fantasma que recorre el feminismo...” Vargas 1989, pp. 146-147.
- 100 Véase Harrison 1985, pp 135-151; Heyward 1989(a) y 1989(b).
- 101 En el *Dictionary of Feminist Theologies* hay entradas separadas para las teologías feministas asiática, europea, judía, norteamericana, africana, latinoamericana, de las islas del Pacífico y del sur de Asia. Véase Russell y Clarkson (eds.) pp. 100-116. Las mujeres del Tercer Mundo han escrito libros colectivos con el objeto de definir una teología feminista del Tercer Mundo. Cultural y racialmente, por supuesto, hay grandes diferencias entre los diferentes países del Tercer Mundo. Véase Fabella y Oduyoye (eds.) 1988; King (ed.) 1994; Russell [et al.] (eds.) 1988; Thistlethwaite y Engel (eds.) 1990. Sobre los trabajos colectivos de teólogas feministas latinoamericanas de la liberación véase Aquino (ed.) 1988; Foulkes (ed.) 1989; Mujer latinoamericana 1981; Tamez [et al.] 1986; Tamez 1989. Sobre teología de mujeres asiáticas véase Chung 1990; Fabella y Sun Ai Lee Park (eds.) 1990; Katoppo 1979; Mananzan (ed.) 1992. Sobre teología feminista africana véase Oduyoye 1986 y 1995.
- 102 Carr 1990, p. 118.
- 103 Harrison 1985, pp. 29-30.
- 104 Ibid., p. 30.
- 105 Ibid., p. 34.
- 106 Ibid., p. 31.
- 107 Ibid., pp. 12-13. Dice: “Irónicamente, ninguna dimensión de nuestra herencia cultural occidental se ha distorsionado tanto por el dualismo cuerpo/mente como lo ha hecho nuestra teología moral y nuestra filosofía moral, razón por la que una teología moral feminista es tan necesaria”. Ibid.
- 108 Ruether 1983, p. 12. Aquí coincide, de hecho, con la comúnmente aceptada tradición teológica liberal que dio luz a la exégesis histórico-crítica de la Biblia.
- 109 Ibid., p. 13 (énfasis en el original).
- 110 Ibid., p. 16
- 111 Ibid., p. 17
- 112 Ibid., p. 18
- 113 Ibid., (énfasis añadido)
- 114 Ibid., p. 19 (énfasis añadido)
- 115 Según la visión católica las mujeres no pueden acceder al sacerdocio porque no pueden representar a Cristo, no pueden ser imágenes de Cristo. Si las mujeres son completamente iguales a los varones como *imago dei* ;Cómo es posible que no puedan ser *imago Christi*? Hoy en día, según la visión oficial del Vaticano, las mujeres son iguales en el orden natural creado (esto no ha sido siempre así en la historia de la teología), pero esto no tiene implicaciones en el orden eclesial o sacramental. Según Ruether, la teología anterior (Santo Tomás por ejemplo), por lo menos era coherente al otorgar plena naturaleza humana sólo para los varones y, consecuentemente, son sólo los varones los que pueden representar a Cristo, que tenía que nacer varón para poseer la humanidad plena. La enseñanza moderna de la Iglesia “da” humanidad plena a las mujeres y apoya todos sus derechos humanos en la sociedad civil. La gran excepción es la Iglesia misma. La antropología católica moderna es “antropología de la complementariedad” lo que significa dos ontologías opuestas. Si antes la teología dijo que las mujeres eran inferiores en naturaleza pero iguales en gracia, una contradicción prevaleció entre la creación y la cristología (soteriología). Hoy la dirección de la contradicción es la

- opuesta: las mujeres son iguales por naturaleza y completamente *imago dei*, pero siguen sin poder representar a Cristo. Si esta incapacidad es del orden de la gracia ¿significa que la gracia traída por Cristo no incluye plenamente a las mujeres? Si las mujeres no pueden ser ordenadas tampoco podrían ser bautizadas según este tipo de teologización. La afirmación de la humanidad plena de las mujeres *en* naturaleza y en gracia hace colapsar los argumentos teológicos contra la ordenación de las mujeres en la Iglesia católica. Véase Ruether 1991.
- 116 Ruether 1985 (a) pp. 704-705.
- 117 Es importante recordar que a pesar de los conflictos entre la jerarquía de la Iglesia y la TL en América Latina este tipo de proclamaciones son proclamaciones oficiales de la Iglesia (Medellín, Puebla). La Iglesia nunca ha declarado que el sexismo sea pecado estructural y maldad.
- 118 Ruether 1985 (a) pp. 707-711.
- 119 Sólo hay un artículo de Ruether en el que ella trata explícitamente con lo que significa la experiencia de las mujeres en la TF. Véase Ruether 1985 (b). Véase también Young 1990.
- 120 Ruether 1985 (b), p. 113.
- 121 *Ibid.*, p. 114. La experiencia de las mujeres es, de este modo, “un acontecimiento de gracia en sí mismo” o “experiencia de conversión” *Ibid.*
- 122 *Ibid.*, p. 115.
- 123 Eriksson 1995.
- 124 *Ibid.*, pp. 42, 46-47.
- 125 *Ibid.*, pp. 110-111.
- 126 *Ibid.*, p. 112.
- 127 *Ibid.*, pp. 112-113.
- 128 *Ibid.*, pp. 118-119.
- 129 *Ibid.*, pp. 96-98.
- 130 *Ibid.*, p. 100.
- 131 *Ibid.*, pp. 101-102.
- 132 *Ibid.*, p. 105.
- 133 *Ibid.*, pp. 131-132.
- 134 *Ibid.*, p. 132.
- 135 *Ibid.*
- 136 *Ibid.*, p. 134 (énfasis añadido).
- 137 *Ibid.* (énfasis en el original).
- 138 *Ibid.*, p. 135.
- 139 *Ibid.*, pp. 141-142.
- 140 *Ibid.*, p. 143.
- 141 *Ibid.*, pp. 143-144, 150.
- 142 Joy 1995, p. 132.
- 143 *Ibid.*, p. 133.
- 144 Chopp 1987, pp. 242-243.
- 145 *Ibid.*, pp. 244-245.
- 146 *Ibid.*, p. 246.
- 147 *Ibid.*, p. 252.
- 148 Davaney 1988, pp. 79-80.
- 149 *Ibid.*, p. 80.
- 150 *Ibid.*, p. 84.
- 151 *Ibid.*, p. 92.
- 152 *Ibid.*, pp. 88-90
- 153 Cerutti Guldberg 1988-89, pp. 48-49. Véase también Capítulo 1.4.4.
- 154 *Ibid.*, p. 49.
- 155 Cerutti Guldberg 1992, p. 52.
- 156 *Ibid.*, p. 42.
- 157 *Ibid.*, p. 279.
- 158 Schutte 1993, p. 178.
- 159 *Ibid.* Véase también Schutte 1991, esp. pp. 276-277.
- 160 Schutte 1993, p. 179 (énfasis añadido).
- 161 “El razonamiento empírico puede señalar el daño que pueden ocasionar las implicaciones políticas y sociales de una posición filosófica como la de Dussel en la que una perspectiva revolucionaria izquierdista y un código moral absolutista se mezclan sin tener conciencia de los resultados de esta combinación”. Schutte 1993, p. 200. Estudiaré la crítica de Schutte a Dussel acerca de las mujeres en el Capítulo 3.3.1.
- 162 Sin embargo, si la crítica de Schutte respecto a Dussel es correcta en el sentido de que Dussel intenta “crear un ‘espacio’ libre de error o culpa, del que la verdad podría surgir enfrentándose dramáticamente a un sistema ‘diabólico’ y opresivo” (Schutte 1991, p. 281), debe observarse que este tipo de tendencia es negada explícitamente por la mayoría de las teólogas feministas, especialmente por aquellas que se consideran teólogas feministas de la liberación. Todas hacen hincapié en la importancia de no invertir las posiciones (las mujeres sobre los

- varones) y en la necesidad de liberar también al opresor, ya sea eso “los blancos”, “los varones”, o “el Primer Mundo”.
- 163 Davaney 1988, p. 93.
- 164 La teóloga feminista postcristiana Carol P. Christ ha publicado una respuesta a Davaney en la que le crítica de “nihilista” y así advierte a las feministas para que no adopten esa posición. Christ 1989, p. 14.
- 165 Introducción en Kim, St Ville y Simonaitis (eds.) 1993, p. 2.
- 166 *Ibid.*, p. 3.
- 167 *Ibid.*, p. 4.
- 168 *Ibid.*, p. 5. Sobre el entendimiento del concepto “mujer” y “experiencia de las mujeres” en la TF, véase especialmente los artículos de Rebecca S. Chopp y de Ellen T. Armour en este volumen.
- 169 Fulkerson 1994, pp. vii-viii.
- 170 *Ibid.*, pp. 6-7. Ella misma utiliza el análisis del discurso para ubicar los diferentes modos de la existencia de las mujeres en lugares tan diversos como los Apalaches y los grupos de mujeres presbiterianas.
- 171 *Ibid.*, p. 11.
- 172 *Ibid.*, p. 7.
- 173 *Ibid.*, pp 13-18.
- 174 *Ibid.*, pp. 55-56.
- 175 *Ibid.*, pp. 25-26.
- 176 *Ibid.*, pp. 26-27.
- 177 *Ibid.*, p. 29.
- 178 *Ibid.*, pp. 377-381.
- 179 *Ibid.*, p. 381.
- 180 *Ibid.*, p. 382.
- 181 *Ibid.*, p. 383-384.
- 182 *Ibid.*, p. 384.
- 183 Joy 1995.
- 184 Sin embargo, cabe anotar que hay feministas en ambos lados –también en teología–: aquellas que teóricamente se apoyan en los proyectos deconstruccionistas postmodernos y aquellas que desconfían más de hecho de abandonar la modernidad y sus afirmaciones, especialmente las que tienen que ver con la subjetividad. Véase Nicholson (ed.) 1990.
- 185 Joy 1995, p. 140.
- 186 *Ibid.*
- 187 Introducción en Kim, St Ville y Simonaitis (eds.) 1993, p. 2.
- 188 Eriksson 1995, pp. 134-144.
- 189 Chopp 1987, pp. 242-245.
- 190 Davaney 1988, p. 93.
- 191 Fulkerson 1994, pp. 25-26, 377-382.

EL DIÁLOGO ENTRE LA TEOLOGÍA FEMINISTA Y LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

3.1 La irrupción dentro de la irrupción: la teología feminista latinoamericana de la liberación

El diálogo entre la TL en América Latina y la TF ha tenido lugar, hasta la fecha, en el contexto de las conferencias ecuménicas internacionales. El proceso ASETT en particular ha sido de gran importancia al ligar las perspectivas feministas a las teologías de la liberación del Tercer Mundo. Al nivel de teólogos individuales han sido principalmente algunas teólogas feministas las que han hecho el esfuerzo de definir su labor teológica en ambas direcciones: la feminista y la de la liberación. Destacan entre ellas unas cuantas teólogas feministas latinoamericanas. También ocupan el “puente” de la manera más “natural” (natural en el sentido de que como personas hablan desde ambos contextos simultáneamente). La TF en el Tercer Mundo debe entenderse dentro del amplio contexto de ambas: de la TF y de la TL, así como de una teología distinta del Tercer Mundo.¹

Algunos de los teólogos (varones) de la liberación en América Latina, aunque sorprendentemente pocos, han entrado en un diálogo serio con las teólogas feministas ya sean latinoamericanas o de otros continentes.² La agenda feminista durante encuentros internacionales de diferentes teologías de la liberación ha logrado que las cuestiones de género se tomen en cuenta aunque sea superficial-

mente. En las obras de los teólogos varones de la liberación se menciona que las mujeres son las doble o triplemente oprimidas y la necesidad de su liberación se expone formalmente en “el desfile de la opresión”.³ Cualquier implicación más seria que la perspectiva feminista pueda tener para la TL en América Latina no se refleja por ninguno de los más conocidos teólogos de la liberación. Esbozando una imagen de la situación actual y especialmente apuntando hacia posibles áreas de un diálogo más serio, quiero enfatizar la posibilidad de tal diálogo y su necesidad.

No es sólo que el diálogo entre la TF y la TL en América Latina haya sido escaso. Cuando abordado, se lo hacía superficialmente y con cautela, tratando de evitar conflictos. De nuevo esto es comprensible por ambas partes. Las teólogas feministas de la liberación no quieren crear divisiones ni ser traidoras, con razones levemente diferentes para las latinoamericanas y las extranjeras. Existe una antigua contradicción entre estar unidos por una causa común o contra un enemigo común, y especificando diferentes formas de opresión experimentadas al nivel personal (en otras palabras, la dificultad de ser capaz de ver en un movimiento político tanto la opresión “de fuera” como la “de dentro”).

Enfocaré el problema desde dos perspectivas. En primer lugar me basaré en lo que se dijo en capítulos anteriores sobre el punto de partida de la praxis en las dos teologías, me

fijaré en cómo algunas teólogas feministas de la liberación, principalmente latinoamericanas, han criticado y reinterpretado la TL en América Latina (3.2.). En segundo lugar analizaré lo que han dicho sobre las mujeres y el feminismo dos principales teólogos de la liberación: Enrique Dussel y Leonardo Boff (3.3.). Y finalmente, trataré algunos de los temas que se han abordado en este diálogo, concentrándome en la mariología (3.4.).

Enfocaré la primera cuestión principalmente preguntando sobre el supuesto sujeto de la teología. Continuando con el debate del Capítulo 1.4. preguntaré ¿quiénes son “los pobres”, los sujetos ideales de la TL? ¿Qué ocurre con los pobres cuando también se les considera como sujetos reproductivos y con género? *Metodológicamente*, la crítica feminista parece reinterpretar y ampliar el concepto de “el pobre” dándole un aspecto más concreto, aunque no sólo en lo referente al género. La propia praxis es críticamente reinterpretada cuando la ‘vida cotidiana’ se toma como un punto de referencia importante. La separación de los asuntos en macroniveles y microniveles en la TL se acerca a la tan criticada distinción entre lo privado y lo público que es fundamental para cualquier preocupación feminista.

Este tipo de cuestiones más metodológicas se tratarán en los Capítulos 3.2. y 3.3.

Un enfoque más *temático* mostrará cómo ciertos presupuestos metodológicos referentes a la praxis y al sujeto de la TL se concretan en el contenido de la TL. Pero no lo haré enumerando temas, sino que tomaré un ejemplo de importancia fundamental: la mariología. Tanto teólogos como teólogas de la liberación, parecen ligar el destino de la mujer en cierta medida a reinterpretaciones mariológicas. Una mariología teológica feminista de la liberación servirá como ejemplo de un área de diálogo ya existente entre la TL y la TF. Las

reinterpretaciones mariológicas también tienen un vínculo importante con la comprensión feminista de praxis como ‘vida cotidiana’. Este es el vínculo entre discursos metodológicos y temáticos y se lo analizará en el Capítulo 3.4.

Muchos de los temas que se refieren a (la presencia de) las mujeres en la TL pueden estar presentes en una forma bastante implícita. Hay teólogos de la liberación, como Leonardo Boff, que escriben más sustancialmente sobre las mujeres y “los asuntos de las mujeres”. Sin embargo, un análisis crítico revela imágenes de mujeres y de feminidad que apenas pueden tomarse como terreno común para una teología feminista de la liberación. Sólo una perspectiva feminista *crítica* podría corregir supuestos previos y crear un espacio para un diálogo más constructivo. Esto ocurre por dos razones; primero, la novedad de un discurso feminista sobre las mujeres ha sido el cuestionar la naturalidad de la “naturaleza” de las mujeres y sus papeles en la sociedad y en la Iglesia. Esta perspectiva revela diferencias entre las mujeres, dependiendo de otros factores que su género; segundo, una perspectiva feminista es política hasta el punto de que busca cambios concretos. Más específicamente, hasta ahora, la TL ha formulado discursos sobre las mujeres que no han creado espacios para debatir sobre las condiciones de vida de las mujeres (pobres), y en particular las cuestiones reproductivas y la ética sexual. La supuesta naturalidad del papel subordinado de la mujer está muy clara en la ética sexual tradicional de la Iglesia católica. Ésta, sin embargo empuña un extenso poder político en áreas como la legislación en la mayor parte de los países de América Latina. Estas cuestiones se abordarán con más detalle en el Capítulo 4.

El hecho de que las mujeres encuentren una voz propia dentro del movimiento global

de la teología de la liberación, se ha descrito como “la irrupción dentro de la irrupción”⁴. Ha sido en los últimos diez años cuando la producción teológica de mujeres del Tercer Mundo ha crecido en proporciones considerables, tanto en calidad como en cantidad⁵

Las preocupaciones de las mujeres, expresadas por movimientos feministas, han sido “la irrupción dentro de la irrupción” también en el contexto de los movimientos sociopolíticos, especialmente en América Latina, a menudo izquierdistas. Esto ha sucedido tanto en movimientos seculares como en movimientos religiosos, como la TL y la iglesia popular. Los líderes y activistas masculinos con orientaciones marxistas se han apresurado a considerar que el feminismo y la crítica al sexismo pertenecen “a una minoría de mujeres descontentas y con exceso de tiempo libre, de clase media, del occidente capitalista”⁶. Esta actitud ha tenido graves consecuencias tanto para el desarrollo de los movimientos de las mujeres como para el destino de posibles experimentos socialistas en América Latina. Incluso cuando se ha visto que éste es un tema importante, se ha supuesto que tan pronto como se lleve a cabo una revolución (socialista), los problemas específicos de género de las mujeres también se resolverán automáticamente. La Revolución Sandinista de Nicaragua es uno de los ejemplos de que esto no es verdad.⁷

La historia de los movimientos de las mujeres y del (de los) feminismo(s) en América Latina se ha documentado en varios contextos.⁸ Las feministas contemporáneas latinoamericanas no forman más que una parte de un movimiento de mujeres mucho más amplio, polifacético, social y políticamente heterogéneo. Tanto las participantes en estos movimientos como los científicos sociales, hacen una distinción entre movimientos “femeninos” y “feministas” de mujeres.⁹ Los *movi-*

mientos de mujeres o *movimientos femeninos* abarcan todo desde organizaciones de derechos humanos dirigidas por mujeres (por ejemplo las madres de los desaparecidos) a estrategias de sobrevivencia (cocinas comunales, servicios de salud y de cuidado de niños, etc.). Lo más frecuente es que no se definan a sí mismos como grupos feministas.

Los conflictos y la oposición entre estos dos movimientos políticamente activos han dado forma a las características específicas del (de los) feminismo(s) en América Latina. En los años 90 se han acercado los unos a los otros creando un feminismo distintivo latinoamericano con una agenda política mucho más amplia que la de los países industrializados. El mayor reto que afrontan los feminismos en América Latina y el Caribe en los años 90, es incorporar las demandas de un ‘movimiento de mujeres’ cada vez más feminista para la construcción de un proyecto transformador feminista más inclusivo, consciente de cuestiones de raza y clase¹⁰.

De este modo, puede que sea innecesario definir una clara línea de división entre los los grupos. Según Amy Conger Lind, las mujeres latinoamericanas han adoptado una posición firme frente a diversas formas de poder representadas en su vida cotidiana. Esto ha sido posible porque han podido construir una identidad colectiva. La lucha de las mujeres no es sólo una lucha para abordar el tema de su trabajo reproductivo y relaciones género/clase. También es una lucha para superar su falta de poder, principalmente mediante la transformación y la politización de la identidad. Las necesidades básicas no están ligadas únicamente a la sobrevivencia sino más bien a las construcciones de identidad y a las relaciones de poder¹¹. Las organizaciones populares de mujeres han revelado y desafiado a las relaciones desiguales de poder manifestadas en la es-

fera cotidiana, cruzando en muchos sentidos las nociones tradicionales de “lo privado” y “lo público”¹².

Según Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, ha ocurrido una transformación significativa, tanto en la realidad como en sus formas de análisis respecto a los movimientos sociales en América Latina. Lo “antiguo” se caracteriza por un análisis formulado en términos de modernización y dependencia, siendo principalmente la clase trabajadora y la vanguardia revolucionaria los tradicionales actores políticos. Las nuevas teorías consideran que los movimientos sociales contemporáneos efectúan una transformación fundamental en la naturaleza misma de la práctica política y en la teorización. Una multiplicidad de actores sociales establece su presencia y sus esferas de autonomía en un espacio político y social fragmentado, en que las antiguas divisiones entre la burguesía y el proletariado se están dejando de lado¹³.

En la “nueva” configuración, la lucha política no se considera simplemente en términos de acceso a los mecanismos de poder, sino también como una lucha cultural por la búsqueda de diferentes identidades. Los movimientos sociales tienen un impacto en la democratización de la vida cultural, social, económica y política. Según Escobar y Álvarez esto es especialmente importante con respecto al terreno de la ‘vida cotidiana’, porque en este nivel muchas de las formas de protesta de hoy emergen y ejercen su acción e influencia¹⁴. También dicen, “en el nivel más básico debe verse a los movimientos sociales como fuerzas cruciales en la democratización de las relaciones sociales autoritarias. Esta influencia se hace más evidente, por supuesto, en los casos de los movimientos feminista, gay y racial-etnico”¹⁵.

He citado extensamente a estos científicos sociales ya que pienso que ofrecen, implícitamente, por un lado una explicación válida para la crisis de la TL como movimiento, y por otro un área potencial y común de diálogo entre el movimiento feminista y la TL en América Latina. Tal como se planteaba en el primer Capítulo, las CEB y otros círculos cercanos a la TL están perdiendo terreno frente a otras formas de religiosidad, particularmente frente al pentecostalismo. Simultáneamente, han perdido según parece gran parte de la influencia política que tenían hace dos décadas. Como hemos visto, muchos investigadores han ofrecido como una explicación la incapacidad de la TL y de las CEB para considerar los problemas “domésticos” o “privados” como problemas “reales”, siendo esto especialmente contradictorio para muchas mujeres¹⁶ que forman la gran mayoría de los miembros activos de las CEB.¹⁷ Si sigo la definición de Escobar y Álvarez, la TL y las secciones de la Iglesia cercanas a ella representarían de este modo al movimiento social de tipo “antiguo” que tiene nociones tradicionales de identidad y actividad política.

Las feministas religiosas, como son las teólogas feministas de la liberación, se encontrarán entonces atrapadas entre dos discursos, si se considerase que el feminismo y otros movimientos de mujeres representan el “nuevo” tipo de política y forma de movimiento social. Lo que Álvarez y Escobar calificaron como “el terreno de la vida diaria” es exactamente lo que las teólogas feministas de la liberación quieren decir con la ‘vida cotidiana’. Si es cierto que se necesitan nuevas comprensiones teóricas para explicar la variedad de movimientos sociales y discursos en la América Latina contemporánea¹⁸ —y la religión, incluyendo a la TL, se encuentra ciertamente dentro de este

campo— la intersección entre los sectores religiosos progresistas y las preocupaciones feministas podrían llegar a formar un área tal para un nuevo discurso. Por una parte, un entendimiento más profundo del feminismo y de las cuestiones de las mujeres podría ayudar a la TL y a los grupos religiosos de base (especialmente los católicos) a superar su crisis actual. Por otro lado, el tomar seriamente la religión y el peso moral que tiene en América Latina, podría ayudar a solucionar el conflicto entre las feministas y los grupos de mujeres del tipo ‘movimientos de mujeres’. Por último, pero no por ello menos importante, una perspectiva amplia de las realidades de las mujeres (pobres), podría crear un espacio en el que temas delicados como, por ejemplo, los derechos reproductivos, podrían debatirse sobre una base más amplia.

Escobar y Álvarez también señalan que, la noción “desarrollista” de que las necesidades de la gente pobre, especialmente de las mujeres, es exclusiva y predominantemente material, se cuestiona en los discursos y actividades de la misma gente pobre. De este modo, se debe volver a teorizar “la política de las necesidades”. Y es especialmente la batalla de los grupos populares de mujeres —los definidos tradicionalmente como no feministas— la que, según Álvarez y Escobar, presiona por una reinterpretación de la política de las necesidades¹⁹. Implícitamente, este punto de vista cuestiona los enfoques más tradicionales de la pobreza en la TL, a pesar de que los teólogos de la liberación, ya que son teólogos, nunca han considerado que las necesidades de la gente pobre fuesen meramente materiales. Pero puede que definiciones limitadas de pobreza y de pobre (Capítulo 1.4.) hayan dificultado el tratamiento de temas como la ética sexual y la identidad individual que son fundamentales en los discursos y prácticas feministas.

Escobar y Álvarez dicen que, la misma idea de lo que constituye una “lucha de sobrevivencia” debe extenderse y volver a conceptualizarse para que incluya las dimensiones no económicas. Para las mujeres de todos los sectores sociales, la lucha por la sobrevivencia necesariamente incluye la eliminación de la violencia que amenaza la vida de las mujeres²⁰. Esto vuelve a señalar implícitamente la necesidad de examinar críticamente las cuestiones de sexualidad, de ética sexual y de derechos reproductivos de los pobres.

La distinción entre “femenino” y “feminista” también ha estado presente en la producción teológica de las mujeres en América Latina. No todas las teólogas de la liberación han querido etiquetar su trabajo de “feminista”²¹. Es importante tener en cuenta que el pensamiento y práctica feministas en América Latina (también los teológicos) son tan diversos como en otros países. Históricamente, la manera más común de etiquetar el trabajo de las mujeres en el marco de la TL ha sido “la teología desde [la perspectiva de] la mujer”. Según M^a. Pilar Aquino, “aún cuando la reflexión teológica desde la perspectiva de la mujer en América Latina no se auto-denomina *teología feminista*, como es identificada en el Primer Mundo, existen importantes convergencias con los trabajos de teólogas norteamericanas y europeas significativas que no conviene desestimar. Tales perspectivas son conscientes de la diversidad de contextos, pero en virtud de sus presupuestos, su punto de partida para la reflexión, su método y objetivos, suscriben su reflexión en el marco de la TL. Por otra parte, en nuestra opinión, no existen motivos serios para no hablar de una *teología feminista de la liberación desde América Latina*”²².

No obstante, al menos desde diciembre de 1993, tras un encuentro de teólogas latinoamericanas que tuvo lugar en Río de Janeiro,

Brasil,²³ ha habido un grupo de teólogas que definen explícitamente su trabajo como *teología feminista latinoamericana de la liberación*²⁴. Estas se alejan conscientemente de conceptos como “femenino” y “mujerista”. Y es aquí exactamente donde realizan su aportación más crítica en relación con la TL. El uso de “feminista” implica un análisis crítico de la forma de hablar de las “mujeres” y de la “feminidad” en la TL. Según María Pilar Aquino, éstos son conceptos androcéntricos que no analizan críticamente la forma en que se utilizan para mantener y reproducir las instituciones y relaciones patriarcales. Su carácter abstracto les hace atractivos para muchos teólogos de la liberación, incluidas las mujeres, que no quieren utilizar conceptos como feminismo/ta ²⁵. Las mujeres han sido incluidas en el discurso de la TL e incluso exhaustivamente por algunos teólogos. Una teología *feminista* en tal contexto observará con ojo crítico incluso la naturaleza y el grado de tal inclusión.

En su libro “Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer”,²⁶ Elsa Tamez entrevistó a quince teólogos y tres teólogas latinoamericanos de la liberación sobre cómo veían la situación de las mujeres en América Latina y cómo ésta debería ser incorporada a la TL. El libro ofrece una imagen interesante de los teólogos de la liberación que son, al menos en teoría, conscientes y abiertos sobre muchos temas candentes con respecto a las mujeres de América Latina, cuando se enfrentan a estas preguntas que les plantea una de las más destacadas teólogas de la liberación. También son autocríticas. Parece que hay un conflicto entre los ideales establecidos y la realidad vivida. Se afirma la legitimidad de las inquietudes feministas, pero no se la toma como un serio desafío para la teología, ya sea teología de la liberación o no. Las teólogas feministas se enfrentan a esta misma situación en todas partes. Sin

embargo, los teólogos latinoamericanos de la liberación son sensibles a la opresión y a las desigualdades, hecho que rara vez se observa en los teólogos establecidos de otras partes del mundo.

Daré preferencia a aquellos pronunciamientos que combinen las dos perspectivas, la liberacionista y la feminista, y que se consideren teólogas feministas de la liberación. Éstas mantienen un diálogo crítico, tanto con la TL en América Latina como con las teólogas feministas de la liberación del Primer Mundo, que también consideran su trabajo como un intento de unir críticamente la TL y la TF. Por claridad, *llamaré a todas ellas teólogas feministas de la liberación*.

Aquellos teólogos de la liberación, varones y mujeres, que han incluido las preocupaciones de las mujeres en la TL, parecen estar más cerca de los presupuestos y objetivos políticos e ideológicos del ‘movimiento de mujeres’ más que de un movimiento explícitamente feminista. Esto queda claro más tarde en este capítulo cuando veamos el tipo de cuestiones que han estado considerando e, incluso tanto más, las que han excluido de sus discursos. Hay varias razones por las que las feministas dentro de las iglesias se han sentido más cómodas con el tipo de ‘movimiento de mujeres’.

Los ‘movimientos de mujeres’ han estado práctica e ideológicamente unidos a la izquierda latinoamericana, incluyendo la rama progresista de la Iglesia católica. Muchas de las estrategias de resistencia cotidiana de las clases populares latinoamericanas nacieron, de hecho, en organizaciones eclesiales, además de los partidos de izquierda y los sindicatos.²⁷ Las primeras feministas latinoamericanas dieron una gran prioridad al trabajo con las mujeres pobres y de clase trabajadora que estaban activas en el movimiento más amplio, ayudando-

las a organizar luchas de supervivencia comunitaria, mientras fomentaban la toma de conciencia de cómo los roles sexuales estaban configurando su activismo político.²⁸ Aún hoy, en muchas organizaciones populares de mujeres vinculadas a la Iglesia católica progresista o a la izquierda secular, las mujeres son continuamente amonestadas en contra de la adopción de “malas” creencias feministas como el derecho al aborto y el derecho a la autodeterminación sexual, ya que se considera que son intrínsecamente burguesas y que probablemente “dividirían” la lucha unida de la clase trabajadora.²⁹

Debido a la supuesta preocupación de los teólogos de la liberación por los más pobres y más vulnerables de la sociedad, se han sentido más cercanos al movimiento de mujeres que aborda explícitamente temas candentes como las condiciones de vida, la nutrición, el trabajo y la salud; pero, nuevamente como ya veremos, han sido selectivos en darles prioridad sobre los temas abordados por grupos más conscientemente feministas. El último está probablemente más influenciado por el movimiento internacional de mujeres y las ideas feministas, dando mayor énfasis a las cuestiones feministas “clásicas” como sexualidad, reproducción, violencia, etc.³⁰

Los movimientos feministas seculares están a menudo formados por mujeres educadas, de clase media, que ya no tienen lazos fuertes o lazo alguno con las iglesias. De hecho la Iglesia, especialmente la católica, es considerada como el archienemigo. Sin embargo, tanto los teólogos como las teólogas progresistas, se mantienen en silencio sobre cuestiones de ética sexual, que son tan urgentes para las mujeres pobres como cualquier otro aspecto de la pobreza. Esto nos lleva a una situación en la que una gran cantidad (si no la mayoría) de mujeres latinoamericanas -pobres, sin educa-

ción y religiosas- no encuentran a nadie que exprese sus preocupaciones más íntimas.³¹ Para ellas la religión juega un papel importante, aunque contradictorio.

Los estudios realizados sobre las contradicciones del feminismo de clase media y los ‘*movimientos de mujeres*’, generalmente no logran ver el eslabón perdido: las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación o las feministas dentro de las iglesias, que están familiarizadas con el lenguaje y los valores religiosos y quienes hablarían de la praxis de las mujeres desde las clases populares. La base práctica para hacer esto existe; por ejemplo, las monjas católicas que trabajan con las mujeres pobres. Se debe hacer frente al monopolio católico en la ética sexual con las herramientas adecuadas de análisis y de acción. Ni los movimientos feministas seculares ni las mujeres católicas sin educación formal alguna (especialmente en teología) cumplen con esta necesidad. Lo mismo puede decirse de los teólogos de la liberación más destacados que no sólo debido a su ideología política, sino también a razones intraeclesiales.³² Por eso es de extrema importancia que haya personas y grupos que mantengan una distancia crítica, tanto del movimiento feminista secular de clase media como del tradicional discurso teológico de la liberación, o que formen alianzas con los “nuevos” movimientos sociales y sus discursos presentados por Escobar y Álvarez. La intersección de la TL y la TF podría ser, por lo tanto, la posición potencial desde la que se pueda hablar crítica y constructivamente de cuestiones de ética sexual y de género a un nivel teórico.

Entonces no es de extrañar que la primera persona en hablar abiertamente del aborto desde dentro de la Iglesia y del movimiento de la TL haya sido una monja católica que trabajaba con mujeres pobres en el nor-

deste de Brasil. Ivone Gebara, una de las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación más conocidas, fue sometida a un proceso eclesiástico por el cual, o se retractaba de su afirmación de que el aborto no es siempre un pecado, o tendría que afrontar la expulsión de su orden religiosa.³³

3.2. La opción por el pobre como una opción por la mujer pobre

Como ya se ha mencionado, la TL en América Latina toma al “pobre” como su sujeto ideal, colectiva e individualmente, pero con un énfasis firme en la naturaleza colectiva del concepto. Son los pobres los sujetos de la praxis que los teólogos de la liberación toman como principal punto de referencia.

También se ha planteado que “el pobre” en tanto que concepto se ha ido diferenciando desde los años 70. El peso casi exclusivo dado a los pobres en calidad de clase ha cambiado a nuevas formas de identidad que reflejan otras formas de represión aparte de la económica. Racismo y sexismo no funcionan como formas separadas de opresión pero están interrelacionadas.

En este capítulo quiero analizar críticamente algunos de los temas abordados en los Capítulos 1.3. y 1.4. ¿Cómo ha cambiado la definición de “el pobre” y “la opción por el pobre” en el diálogo entre las teólogas feministas y los teólogos de la liberación? ¿Ha cambiado?.

El artículo “Opción por el pobre como opción por la mujer pobre” (1987) de Ivone Gebara es uno de los primeros intentos de interpretar la TL en América Latina y algunos de sus conceptos centrales desde el punto de vista de las mujeres. Según Gebara “la opción por el pobre no es una afirmación genérica y abstracta, sino histórica y concreta. Esto quiere decir que, en los diferentes países y culturas, el

pobre debe ser identificado, situado históricamente como aquel a partir del cual debe nacer algo nuevo...”³⁴. Ha habido una extensión del término “pobre” que permite incluir a las mujeres como sujetos que buscan elemental reconocimiento en la sociedad. La mujer es tanto sujeto como objeto de la opción por los pobres. En tanto que sujeto, representa el poder de la resistencia, en gran parte para poder sobrevivir³⁵.

En otro artículo, Gebara habla de cómo las mujeres han ido dando forma a la teología latinoamericana. Lo que es distintivo en la forma de hacer teología de las mujeres en América Latina, es en cómo los elementos de la vida cotidiana se mezclan íntimamente al hablar sobre Dios y en cómo las realidades vividas son su despegue para elaborar sus propuestas teológicas³⁷. Aquí ella se refiere acriticamente a algunas cualidades “femeninas” como por ejemplo la intuición, y la realidad de la mujer como “aquella que pare, amamanta y nutre”³⁸.

Dos teólogas brasileñas, Ana María Tepefino y Margarida L. Ribeiro Brandão confirman explícitamente el compromiso de las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación con el movimiento más amplio de la TL³⁹. También ellas hablan de las “experiencias concretas” como punto de partida para la teología. Aquí, por supuesto, afrontan los mismos problemas que las teólogas feministas de otras latitudes que fundamentan su teología en la “experiencia” sin un análisis conceptual suficiente de lo que se quiere decir con esa experiencia y de cómo posiblemente se diferencian de otras experiencias. Sin embargo, en el contexto de la TL, quieren concretar conceptos como el pobre y la opción por el pobre⁴⁰. “La feminización de la pobreza”, en América Latina así como en otras regiones incluyendo el Primer Mundo, ha creado una situación en la

que proporcionalmente una gran parte de las familias más pobres se componen principalmente de mujeres y de sus dependientes (niños y personas mayores)⁴¹.

Tepedino especifica en otro texto esta “experiencia concreta”. Es la experiencia individual y colectiva de la opresión con referencia especial a las personas más pobres⁴², y también enfatiza las realidades de la vida cotidiana. En 1992, en la Asamblea General de ASETT en Kenia, expuso: “nosotras desde América Latina tenemos una actitud autocrítica hacia algunos aspectos de la teología de la liberación. Y lo que es más, no podemos hablar de una teología de la liberación sino de teologías de la liberación. La teología de la liberación es la interpretación de la vida que vivimos, al menos una parte de la vida, de las vidas de los pobres en general. Ahora comprendemos que esto no es suficiente; el pobre tiene muchas caras: mujeres indígenas, negros y otras personas están desafiando a la teología de la liberación. [...] Hay problemas que siguen sin solucionarse. Para las mujeres, la teología de la liberación es patriarcal y para los indígenas no hay una verdadera comunicación entre la teología de la liberación y la teología indígena”⁴³.

La colombiana, historiadora de la Iglesia, Ana María Bidegain, analiza la historia de la TL y del movimiento de Acción Católica de la juventud laica detrás de ella desde la perspectiva de las mujeres que participaron activamente en él. Describe un panorama de un ambiente antisexual y antifeminista que, sin embargo, dio lugar a nuevas comprensiones teológicas, pero no en ética sexual ni desde una perspectiva feminista: “...nosotras [las mujeres] teníamos que convertirnos en varones o al menos presentarnos como seres asexuales. Este también era el ambiente en el que nació la teología de la liberación. Obviamente, enton-

ces, aquella teología no iba a abordar la situación de las mujeres en la Iglesia y en la sociedad, ni tampoco a preocuparse de las relaciones varón-mujer”⁴⁴. Dentro de la TL actual, está surgiendo una teología feminista que, según ella, necesita revisar la concepción puritana de la sexualidad como el fundamento ideológico de la opresión sexista, y hacer una denuncia profética de la feminización de la pobreza⁴⁵.

En la misma compilación de artículos realizada en honor del sesenta cumpleaños de Gustavo Gutiérrez, la brasileña María Clara Bingemer se une a sus compañeras afirmando que “de la masa de caras de la gran mayoría de América Latina, en especial tres tipos están emergiendo y atrayendo la atención, presentando nuevos retos a la Iglesia y a la sociedad: los negros, los amerindios y las mujeres. Estos grupos, oprimidos durante siglos por su color, raza y sexo, *son ahora esenciales para hacer una evaluación de la teología de la liberación y para cualquier intento de vislumbrar su futuro*, porque aportan a la teología nuevos temas, un nuevo método y un nuevo lenguaje”⁴⁶. Bingemer quiere afirmar la bondad de la corporeidad y del deseo como los retos que las mujeres pueden aportar a la TL⁴⁷. Incluso llega a decir: “movida por el deseo, fuerza totalizadora [la mujer] hace teología, tanto con su cuerpo, su corazón y sus manos, como con su cabeza...”⁴⁸.

Este tipo de afirmaciones se basa en un concepto de mujer bastante discutible, así como el método que supuestamente contiene. Expresiones similares pueden encontrarse prácticamente en todas las teologías feministas latinoamericanas de la liberación. Éstas reflejan la carencia de elaboración teórico-crítica de conceptos tan importantes como son las mujeres, la experiencia de las mujeres y sexo vs. género. Muy pocas teólogas feministas lati-

noamericanas diferencian teóricamente entre mujeres como seres biológicos (sexo) y las expresiones históricas y culturales de feminidad o de condición de mujer (género). Esto puede llevar a estereotipar la realidad de la que ellas quieren hablar. Además se enfrentan a problemas teóricos similares a los de sus colegas que no son suficientemente explícitas sobre cómo usan sus conceptos más importantes (Capítulo 2.3.). No obstante, las teólogas feministas latinoamericanas no utilizan la ‘vida cotidiana’ en el mismo sentido que la experiencia de las mujeres es utilizada principalmente por las teólogas feministas de la liberación del Primer Mundo. El llamado a considerar la vida cotidiana con seriedad, bien podría ser una respuesta particular a las críticas presentadas contra el uso poco crítico de “experiencia de las mujeres”.

La vida cotidiana de las mujeres latinoamericanas varía según las mismas variables que en otras latitudes. Las sociedades de América Latina son sociedades de clases en un sentido mucho más tradicional y sólido que la mayoría de las sociedades industrializadas. El énfasis que ponen las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación en las condiciones de vida de las mujeres *pobres*, es una elección consciente⁴⁹. Sin embargo, algunas veces este énfasis es confundido con los discursos poco diferenciados y muy generales sobre *mujeres*, como los citados anteriormente.

El análisis más sistematizado y más desafiante que se ha escrito sobre la teología feminista desde una perspectiva latinoamericana, es la tesis doctoral de la mexicana María Pilar Aquino⁵⁰. En ella aborda la cuestión del sujeto de la TL, y ofrece una presentación detallada del trabajo de las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación hasta hoy⁵¹. No propone un nuevo método de una teología feminista latinoamericana de la liberación, si-

no una ampliación del método de la TL, y es tanto positiva como crítica de la TL. Algunos de los factores para ampliar la comprensión de la praxis de la TL son las praxis de la ‘vida cotidiana’⁵², tanto la pública como la privada: la división del trabajo social por sexos, los estereotipos de género que afirman la superioridad masculina, y la sexualidad⁵³. Según Aquino, “la incorporación de estos elementos, antes postergados en la TL, se encuentra estrechamente ligada a la emergencia de un ‘nuevo sujeto histórico y teológico’ dentro del ‘sujeto popular’: las mujeres. Son los compromisos, las prácticas y las reflexiones que ellas han generado, las que aportarán una riqueza enorme a la TL, permitiéndole ampliar su horizonte, método y contenidos”⁵⁴.

Según Aquino, “en el centro de esta perspectiva teológica [teología feminista latinoamericana] se encuentra la preocupación por solucionar la opresión de las mujeres, esto es, la transformación global y concreta de las causas de sus sufrimientos”⁵⁵. También dice, que la incorporación de la vida cotidiana como un factor fundamental en la reflexión de la fe, es una de las mayores contribuciones de la teología feminista latinoamericana. “Para la teología feminista latinoamericana, la vida cotidiana ha sido el ámbito prioritario en que se produce y reproduce el orden presente de relaciones sociales asimétricas que actúan organizadamente contra las mujeres”⁵⁶.

El énfasis en la vida cotidiana es fundamental para prácticamente todas las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación, y como tal, presenta un aspecto que ciertamente ha estado ausente en el paradigma de la TL. También da cabida a preguntas con respecto al ámbito privado (así como cuestionando la propia división entre los ámbitos privado y público), que es de especial importancia al abordar cuestiones de ética sexual. De manera

similar a sus colegas latinoamericanas, Rosemary Ruether enfatiza la necesidad del análisis de las *realidades concretas* de las mujeres pobres latinoamericanas⁵⁷.

La especificidad de un sujeto con género dentro del sujeto histórico más amplio es necesaria por varias razones. Aquino se refiere a uno de los primeros artículos de Elsa Tamez⁵⁸, según el cual la especificidad de las mujeres como sujetos históricos, hace alusión a la opresión de las mujeres en tanto que mujeres, dentro de su clase social, familia, relación de pareja y en la sociedad en general, que se ha hecho invisible en movimientos que por lo demás eran críticos de las estructuras sociales existentes. El sujeto histórico (masculino) apunta hacia lo racional, lo objetivo, etc., mientras que las mujeres, incluso dentro de los nuevos movimientos sociales han sido definidas por una presupuesta subjetividad femenina, incluyendo características como intuición y ternura. Esto también es cierto para la mayor parte de los teólogos de la liberación⁵⁹. Ya en 1979, Tamez exige incluir la opresión de las mujeres como un elemento constituyente de la TL, y no sólo como un tema más⁶⁰.

Según Aquino, este proceso de incorporación de la reflexión teológica de las mujeres en el contexto más amplio de la TL ha sido lento y tardío, y de hecho, aún hoy es algo bastante nuevo, y se debe a la dicotomía entre la práctica y los planteamientos teóricos en la propia TL⁶². Aquí, Aquino utiliza la afirmación metodológica más importante de la TL: la unidad de teoría y praxis, como un espejo para la autorreflexión crítica de la propia TL. Hay una contradicción interna en la TL. “En cuanto reflexión crítica, debería hacer un análisis serio de los mecanismos que actúan en contra de la vida del pueblo y aquí, identificar los que oprimen a las mujeres como pobres y como mujeres,” dice Aquino⁶⁴.

Si la TL quiere ser la interpretación del mundo de los pobres y conscientemente asume como su horizonte de reflexión los intereses, las utopías y luchas de los oprimidos, debe favorecer la autoexpresión de las mujeres⁶⁵. Si no, la TL corre el riesgo de convertirse en mera retórica al abstraerse de los rostros concretos que formalmente la posibilitan y la verifican, incluyendo a las mujeres. La sospecha de este *deslizamiento ideológico* que deja de lado o posterga los elementos sexistas y machistas de la sociedad, la Iglesia y la teología, fue posible gracias a la presencia de mujeres en el quehacer teológico⁶⁶. “Se trataba y se trata, pues, de un reclamo que “... *profundiza el lugar hermenéutico de la TL y representa, en este sentido, una ampliación mayor de su campo epistemológico. [...] Por ello se habla de una nueva etapa en el quehacer teológico latinoamericano y de una nueva manera de hacer teología*”⁶⁷.

En la obra de Aquino se evidencia como el concepto de la opción *por* el pobre que ha cambiado debido a la crítica feminista. Ella dice: “...no se trata de hablar *sobre las mujeres*, como si éstas fuesen un objeto de reflexión extrínseco al sujeto de la TL y al momento mismo de teologizar. Tampoco se trata de un discurso elaborado *para las mujeres*, como si éstas fuesen sujetos pasivos a la espera de que otros –varones, en la mayoría de los casos– definan su destino. Tampoco se trata de hablar *por las mujeres*, como si fuesen sujetos incapaces de inteligencia y limitadas racionalmente para articular la sabiduría y justificación de la fe. No es ya hablar *en su nombre*, sino concebir a la mujer como *sujeto* de su propia elaboración teórica, desde su propia conciencia y su realidad”⁶⁸. Aquino está de acuerdo con Ivone Gebara, cuando traduce la opción por el pobre como una opción por la mujer empobrecida⁶⁹.

Aquí podemos ver cómo las teólogas feministas de la liberación aceptan y utilizan el

método de la teología de la liberación. Los pobres como sujetos de la teología se especifican como las mujeres pobres como sujetos de la teología. Ninguna de las teólogas feministas de la liberación cuestiona esta afirmación metodológica esencial de la TL: los pobres como sujetos y su praxis como el punto de partida sigue siendo primordial a pesar de que el género de este sujeto haya cambiado. La cita de Aquino mencionada arriba, es una típica formulación teológica de la liberación. Podría preguntarse, sin embargo, si una actitud más crítica hacia los presupuestos metodológicos de la TL desde una perspectiva feminista, podría revelar más claramente la dificultad de situar a las mujeres como sujetos en el centro de la TL.

En otro texto, Aquino enumera algunas características de la teología feminista latinoamericana. Está elaborada a partir de las realidades concretas, por tanto, la contextualidad es una de sus características principales. Refiriéndose al “mundo real” y a la ‘vida cotidiana’, la TF en América Latina pretende enfatizar la unidad estructural entre inteligencia y emociones, así como entre privado y público. El objetivo de la TF en América Latina es también incorporar en la teología la realidad tal como que se nos presenta en toda su unidad, complejidad y diversidad. Además, la TF en América Latina enfatiza la función transformadora de la teología del mismo modo que la TL. Este tipo de TF admite el conflicto del actual sistema capitalista patriarcal que no está orientado hacia una mayor justicia. Para la TF en América Latina, lo esencial es la vida, la integridad humana, la justicia y la liberación de todas las mujeres. Todo esto implica la necesidad de dar nombre a los mecanismos de dominación y también transformarlos. De este modo la TF en América Latina enfatiza la praxis liberadora e histórica de las mujeres.⁷⁰

En un texto reciente, Aquino es más concreta. Señala las nociones antropológicas dualistas de las teologías androcéntricas, incluyendo la TL en América Latina, de las cuales una teología feminista latinoamericana de la liberación debe críticamente distanciarse⁷¹. También menciona explícitamente la salud de las mujeres y los derechos reproductivos, así como la violencia doméstica como temas clave para la teología feminista latinoamericana de la liberación⁷².

De esta corta presentación del pensamiento de algunas teólogas feministas latinoamericanas de la liberación podríamos extraer las siguientes conclusiones.

Primero, todas parecen definir su teologización en el más amplio contexto de la TL. Sus propios trabajos son tanto una confirmación de las principales afirmaciones de la TL como una reinterpretación crítica de ellas, que lleva a la demanda de una reconstrucción más auto-crítica del paradigma de la TL⁷³.

Segundo, todas están de acuerdo en que aunque sus colegas masculinos parecen ser muy conscientes de la opresión de las mujeres, especialmente cuando se trata de las mujeres más pobres, esta conciencia no ha conducido a los teólogos de la liberación a hacer una auto-crítica seria de su teoría y su praxis. Las teólogas feministas latinoamericanas también son críticas de aquellos teólogos de la liberación que deseando abordar la “cuestión de la mujer” definen a las mujeres y la feminidad en un sentido muy tradicional y, aparentemente, no están muy familiarizados con los escritos feministas⁷⁴. Hay también una aparente “división sexual del quehacer teológico” en la TL⁷⁵.

Tercero, a pesar de la carencia de claridad conceptual en los términos principales (como mujeres, punto de vista de las mujeres, etc.), estas teólogas parecen entender que el

punto de vista de las mujeres o la crítica feminista constituye un reto epistemológico para la TL. Piden a la TL que tome en serio sus afirmaciones epistemológicas centrales, haciendo el sujeto de la TL más concreto y más diversificado y demandando más autocrítica de los propios teólogos de la liberación como creadores de teología. En esto, se enfatizan las experiencias concretas de la vida cotidiana de las mujeres pobres.

Cuarto, el sujeto en una teología feminista de la liberación no es “una mujer” como tal, sino el sujeto popular –los pobres, el nuevo sujeto histórico, “el Otro”– de la TL con una cara más concreta. Esto puede referirse al género pero también a otros aspectos como raza y clase. Aquellas teólogas feministas que se definen como teólogas de la liberación no quieren separar el género de otros factores que afectan a las personas en una sociedad altamente opresiva.

Por lo tanto, hablan de los pobres en el mismo sentido que lo hacen sus colegas masculinos, pero no como una masa indefinida de personas sin diferenciación. Quieren demostrar cómo el género o la raza marcan la diferencia incluso en cómo la pobreza afecta las vidas reales de la gente.

Quinto, y este está íntimamente ligado a la cuestión del sujeto, es el énfasis dado a la vida cotidiana, entendida en el sentido más privado de la palabra y en una forma más pública. Este énfasis en la concreción de las condiciones de vida posibilita el abordaje de cuestiones que han sido evitadas en la TL, como familia y violencia sexual, la desigualdad de la carga del trabajo entre varones y mujeres, y hasta cierto punto, cuestiones de ética sexual. Estos son problemas que afectan a las mujeres *en cuanto mujeres*, como sujetos con género, pero los efectos negativos de estos problemas parece que se intensifican con la pobreza.

No obstante, los problemas inherentes en la propia praxis como punto de partida son visibles también en la teología feminista de la liberación. Esto es totalmente evidente cuando, *tanto* los teólogos *como* las teólogas de la liberación no han querido debatir abiertamente la ética sexual como una parte intrínseca de su teologización. ¿Hasta qué punto el sujeto femenino de las teólogas feministas de la liberación sigue siendo el mismo que el de los teólogos de la liberación? ¿Qué significa realmente “cambiar el género” del sujeto?

Según Carol Ann Drogus, las CEBs como una expresión comunal en el nivel de base de la TL, han proporcionado a las mujeres (que conforman al menos dos tercios del total y que podría incluso llegar al 90 % de los miembros más activos de las CEBs) habilidades prácticas y les ha abierto un campo de nuevas posibilidades para la participación en el ámbito público⁷⁶. Sin embargo, ya hemos visto que el género puede ser una de las razones principales de la declinación de las CEBs. La Iglesia ha animado el activismo de las mujeres, pero no les ha ayudado a entender el sexismo ni a solucionar los problemas domésticos. Muchas mujeres son cada vez más conscientes de los problemas que afrontan como mujeres⁷⁷. Así, por un lado, si las CEB y la TL no pueden responder seriamente a esta situación, podrían perder aún más terreno. Por otro lado, las teólogas feministas de la liberación parece que están poniendo mucha atención exactamente en las condiciones de vida de las mujeres pobres, de una forma muy concreta, como tema central de la TL. Las cuestiones de género y los problemas específicos de las mujeres podrían convertirse en uno de los temas medulares –sino *el* tema medular– en la renovación o declive de la TL en el futuro.

Según M.P. Aquino, “el enfoque teológico masculino ha encubierto las relaciones

opresivas que se viven en el terreno privado y ha ocultado las relaciones de dominio ejercidas en lo doméstico, donde las mujeres llevan siempre la peor parte. La vida cotidiana, para la visión androcéntrica, no comporta un valor epistemológico ni forma parte de su horizonte de comprensión de la realidad, por tanto, no afecta al quehacer teológico. Lo que aquí sucede, en efecto, es que el enfoque teológico masculino otorga a la vida cotidiana privada un carácter de *naturalidad*⁷⁸. En otro texto refiriéndose al uso del concepto ‘vida cotidiana’, dice: “[eso] permitió reconocer explícitamente la posición androcéntrica y sexista de la teología de la liberación elaborada no únicamente pero en su mayoría por hombres, célibes, blancos, de posición social desahogada y algunos con tendencia homofóbica; por otro lado, genera un modo distinto de pensar y entender la experiencia de fe a partir de la dinámica real de la vida socio-eclesial”⁷⁹. Esto significa un mayor realismo y honestidad.

Como se expuso en el Capítulo 2.2.1., hay teólogas feministas del Primer Mundo que se identifican explícitamente como teólogas feministas de la liberación. También se explicó que esta definición las liga, junto con sus colegas del Tercer Mundo, a dos grandes corrientes teológicas, la teología feminista y la teología de la liberación. En este sentido, tomaré principalmente a Rosemary Ruether y a Elizabet Schüssler Fiorenza, que han llevado a cabo un diálogo explícitamente crítico con la TL latinoamericana. También son ellas las teólogas a las que las teólogas feministas latinoamericanas más se refieren cuando hablan de sus afinidades intelectuales con el Primer Mundo.

Según Rosemary Ruether, “a menudo se ha dicho que las mujeres de clase trabajadora y del Tercer Mundo sufren una ‘doble opresión’: opresión como mujeres y como miembros de grupos oprimidos por su clase y raza.

Pero el significado de esta frase no ha sido completamente explicado. ‘Doble opresión’ no significa solamente un tipo de opresión como mujeres y otro como miembros de grupos oprimidos, sino que además, doble tipo de opresión *sexista* que proviene de la opresión de múltiples niveles, que las mujeres de los grupos oprimidos experimentan”⁸⁰.

En una conferencia que Ruether dio en marzo de 1993 en San José, Costa Rica, definía cuatro etapas en el diálogo entre la TL latinoamericana y la TF.

Primero, desde mediados de los años sesenta hasta finales de la década, hubo una ignorancia considerable en la TL sobre las cuestiones de sexismo. La categoría “pobre” no tenía ninguna diferenciación de género.

Segundo, durante los años setenta las teólogas en ASETT comenzaron a criticar algunos modelos de pensamiento de la TL. Esto es lo que Mercy Amba Oduyoye ha denominado la “irrupción dentro de la irrupción”. En 1983 hubo una declaración común de las mujeres del Primer Mundo y del Tercer Mundo en la conferencia ASETT en Ginebra, en la que se dijo que aunque el feminismo es una preocupación común, son sólo las mujeres del Tercer Mundo las que definen sus propios feminismos. Desde 1984 ha habido una abundancia de reflexión sobre la TF en el contexto del Tercer Mundo (así como encuentros internacionales). No se puede negar la existencia y el desafío que plantean las teologías feministas de la liberación. La tercera etapa se caracterizaría por una respuesta más positiva por parte de los teólogos (varones) de la liberación. Aquí es donde las mujeres “son añadidas a la lista de oprimidos”. Las teólogas son aceptadas pero sólo en “un rincón femenino” donde los temas de las mujeres se ven literalmente como tales. No hay una conciencia real de la necesidad de

cambio en el contenido y método de la TL⁸¹. La cuarta y última etapa se caracterizaría por una cierta crisis de la TL (desde 1990 en adelante) que es el resultado de diversos factores, como el colapso del socialismo y la severa actitud del Vaticano hacia la TL. Según Ruether, las teólogas del Tercer Mundo no experimentaron esta crisis de un modo similar al de sus colegas varones, ya que no compartían las mismas expectativas. Por lo tanto, la TL solamente tiene futuro si incluye a nuevos protagonistas (sujetos) en su propio derecho y con su propia voz, lo que no significa delegarles un espacio específico de actividad. Debe haber una transformación en el contenido y el método de la propia TL, y un nuevo tipo de visión de la sociedad.⁸²

María Pilar Aquino señala que la conferencia ASETT que se celebró en São Paulo, Brasil en 1980, reconoció la validez de las luchas de las mujeres en la medida en que se introducen en el marco global de las luchas de los pobres, pero no en la medida en que representan a las mujeres como un grupo social por derecho propio⁸³. Hay conciencia de la condición subordinada de las mujeres, pero no se las reconoce como actores sociales y eclesiásticos (los movimientos de mujeres en la sociedad y en la Iglesia)⁸⁴. Aquino, junto con muchas otras, señala que la conferencia ASETT en Nueva Delhi en 1981, marcó un hito para las cuestiones de género en las teologías de la liberación del Tercer Mundo⁸⁵. Esta nueva actitud supone entender que las mujeres son protagonistas en la sociedad⁸⁶. Aquino considera que el primer encuentro de teólogas latinoamericanas que tuvo lugar en Buenos Aires en 1985, fue el punto de partida de la reflexión teológica feminista en el continente⁸⁷. Otro encuentro importante fue la conferencia internacional de teólogos del Tercer Mundo en Oaxtepec,

México en 1986, organizado por la Comisión de Mujeres de ASETT, en la que se reunieron mujeres de Asia, Africa y América Latina⁸⁸.

Según Elizabeth Schüssler Fiorenza, “si los teólogos de la liberación hacen de ‘la opción por el oprimido’ la clave de sus esfuerzos teológicos, entonces deberían tomar conciencia del hecho de que ‘los oprimidos’ son mujeres. La teología feminista, por lo tanto, no sólo reta a la teología académica a tomar seriamente sus propios presupuestos intelectuales, sino que *también pide a otras teologías de la liberación que concreten su opción por los oprimidos*”⁸⁹.

Fiorenza recuerda a los teólogos latinoamericanos de la liberación que ellos mismos no son pobres, y por lo tanto, para ellos la opción es más una elección altruista que un reconocimiento de su propia opresión. Las mujeres experimentan la opresión de forma diferente, lo que tiene consecuencias epistemológicas importantes que Fiorenza analiza principalmente en el contexto de la interpretación bíblica.⁹⁰ Más generalmente, afirma que no podemos hablar de existencia humana ni de opresión en general sin identificar de quién es la existencia humana a la que nos referimos. Por lo tanto, según ella, “las teologías de la liberación, por su opción por un grupo específico de gente oprimida, p. ej. las mujeres o los indígenas norteamericanos, deben desarrollar dentro del enfoque interpretativo general de una teología de la liberación crítica, modelos heurísticos interpretativos más adecuados a las formas específicas de opresión”⁹¹.

Fiorenza denomina a su teología “teología crítica feminista de la liberación”⁹², y desafía con esto a “todas las formas de la teología de la liberación a considerar seriamente que su ‘opción’ preferencial por los pobres y los oprimidos, es la opción por las mujeres pobres del Tercer Mundo, porque la mayoría de los po-

bres y explotados hoy en día son mujeres y niños que dependen de las mujeres para sobrevivir”⁹³. La TL debería abordar el tema de la dominación patriarcal y la explotación sexual de las mujeres⁹⁴, e incluso más, ya que “la obediencia religiosa, la dependencia económica y el control sexual constituyen la fuerza que sostiene al patriarcado eclesiástico”⁹⁵.

Decir todo esto no es un requisito sólo para incorporar “las cuestiones de las mujeres” en el marco de la TL, sino que es un llamado a elaborar un marco teórico y un análisis diferentes⁹⁶. Esto es muy similar a lo que las teólogas feministas latinoamericanas han denominado desafío epistemológico de la TF.

Fiorenza también es crítica del “discurso totalizador del feminismo universalista occidental”. Si “los pobres” tienen que ser desestructurados en la TL para desentrañar la complejidad de las realidades opresivas, “la mujer” también. El feminismo necesita un compromiso político no sólo con la lucha contra el sexismo sino también con las luchas contra el racismo, el clasismo, el colonialismo y el militarismo, ya que son estructuras de explotación y opresión de las mujeres⁹⁷. De un modo similar, no debe entenderse el patriarcado como una estructura binaria transcultural y universal, sino como un sistema político e histórico de dominaciones entrelazadas. Fiorenza propone una agenda feminista de “deconstrucción crítica y continuada de las políticas de la Otredad, afirmando y reconstruyendo nuestras identidades, historias y experiencias particulares” y “nutriendo una reflexión permanente sobre nuestras diferencias comunes”⁹⁸. La opción por los oprimidos es una *opción por nosotras mismas*⁹⁹.

La teóloga feminista alemana de la liberación Dorothee Sölle, también saca a relucir cuestiones sobre el sujeto y la epistemología en el diálogo entre la TF y otras teologías de la li-

beración. La cuestión del sujeto de la teología es fundamental en todas las teologías de la liberación, pero es de especial importancia para la TF. La teología como “hablar de Dios” es institucionalmente y sustancialmente androcéntrica¹⁰⁰.

También ella dice que la deconstrucción y la reconstrucción de nuestras tradiciones religiosas plantean más dificultad para la TF que para cualquier otra teología de la liberación, ya que la represión patriarcal se encuentra en la misma Biblia, que es, además del texto fundacional del cristianismo, un documento patriarcal¹⁰¹.

La relación dialéctica de la crítica feminista con otras teologías de la liberación también ha sido enfatizada por la norteamericana Beverly Wildung Harrison, especialista en ética social con educación en teología. Según ella “el feminismo supone una crítica específica hacia cada cultura y tradición teológica cristiana particular. Las mujeres dentro de cada tradición deben desarrollar estas críticas [...] Frente a la resistencia de afamados teólogos de la liberación, las feministas deben apelar a la tesis capital del método teológico de la liberación...”¹⁰². El primero es un proyecto crítico, el último un llamamiento más constructivo a lo que se considera como primordial en la TL: el método.

Tanto las teólogas feministas de la liberación del norte como del sur, han puesto especial énfasis en el entramado de las diferentes formas de opresión. Es primordial la demanda de holismo no sólo en teoría y praxis sino en antropología y ética teológicas también¹⁰³. La relacionalidad es de vital importancia en la teología y en la ética feminista. En este sentido, la crítica feminista “va más allá de la posición crítica con respecto al cristianismo dominante desarrollada por la teología de la liberación más progresista”¹⁰⁴. Si tenemos en cuenta el

sexismo y sus antiguas raíces históricas, sería difícil anunciar que las Escrituras y la tradición cristianas son la fuente de la liberación humana plena.¹⁰⁵ El cuerpo humano, especialmente en su forma femenina está en el centro de esta crítica al cristianismo y a su tendencia a espiritualizar la vida¹⁰⁶. Lo que las teólogas feministas latinoamericanas denominan vida cotidiana, Harrison lo llama “experiencias concretas de mujeres, modos femeninos de existencia y cultura de mujeres”. Esto contrasta con lo que tradicionalmente se ha entendido por “feminidad”¹⁰⁷.

Decir, como Milagros Peña, que las feministas cristianas en América Latina habrían “rechazado varias versiones de la teología de la liberación porque la teología de la liberación supone que las mujeres están en proceso de liberación”¹⁰⁸ no es completamente correcto y es también contradictorio en su argumento. Las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación no parten conscientemente de la TL, ya que consideran que los postulados básicos de ella son importantes y válidos¹⁰⁹; ellas *están* “en el proceso de liberación”. Criticar no significa rechazar. Esta manera dialéctica de enfocar, tanto la teología tradicional como la de la liberación (crítica y construcción, deconstrucción y reconstrucción) ha sido el método teológico feminista desde sus comienzos y es especialmente cierto para aquellas teólogas feministas que se definen como teólogas feministas y teólogas de la liberación, ya sean del norte o del sur.

Peña tiene razón al enfatizar el tenaz trabajo crítico de algunas teólogas feministas, ya que éste es el único motivo por el que las cuestiones feministas aparecen actualmente en la agenda de la teología de liberación¹¹⁰. No obstante, aún hoy es poco común ver a un destacado teólogo de la liberación tomar en cuenta las obras teológico feministas.

Está claro que aquellas teólogas feministas, ya sean de América Latina o de los países industrializados, que estén conectadas con el paradigma de la teología de la liberación en su significado más amplio, tienen muchas cosas en común unas con otras. Sin embargo, hay diferencias entre las que provienen de América Latina y las del Primer Mundo. Por un lado, el mero hecho de que vengan de diferentes contextos ha forjado su forma de hacer teología. Las teólogas del Sur tienen mucho menor acceso a la educación, la literatura, y a los contactos internacionales, que sus colegas del Primer Mundo. Ellas, especialmente las mujeres con familia, tienen mucho menos tiempo y menos posibilidades económicas para poder dedicarse a la investigación a tiempo completo. Por otro lado, las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación están en la posición más legítima para hablar con autoridad sobre temas que conciernen a las mujeres latinoamericanas. Probablemente sean más escuchadas por sus colegas (varones) latinoamericanos. Si la TL puede interpretarse no sólo como un movimiento intelectual sino como uno profundamente religioso, entonces las teólogas feministas de la liberación comparten mayoritariamente los presupuestos básicos de la TL con sus colegas varones. Se consideran que pertenecen a la misma comunidad política, cultural y religiosa, lo que hace que su crítica sea más difícil de tratar pero también más seria. En este sentido, las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación –al menos las que están nombradas aquí– hablan desde un contexto mucho más comúnmente compartido que sus colegas en los países industrializados.

Y finalmente, las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación están en la difícil pero privilegiada posición de ser capaces de hablar de las realidades de las mujeres po-

bres desde dentro; de un modo muy diferente al de sus colegas feministas del Primer Mundo o de sus colegas varones latinoamericanos.

3.3. Los teólogos latinoamericanos de la liberación y el reto de la teología feminista

Según María P. Aquino, no sólo la mayor parte de los teólogos (varones) de la liberación no conocen el análisis teológico feminista, sino que también ha habido una resistencia activa a aceptar que la teología feminista latinoamericana sea teología de la liberación. Ella lo denomina “control de calidad”¹¹¹. Tras un compromiso explícito de la mayor parte de las teólogas de la liberación con la teología feminista de la liberación, la separación entre “mujeres” y “lo femenino” por un lado, y “feministas” por otro, ha permanecido, sin embargo, en gran parte del discurso teológico de los teólogos (varones) de la liberación (junto con el discurso católico oficial y algunas teólogas de la liberación a las que Aquino no nombra). Esto significa que un discurso teológico de mujeres sobre las mujeres es admisible mientras que no se llame “feminista”¹¹².

Aquino, que es probablemente la teóloga feminista latinoamericana más directa en su crítica a sus colegas varones, menciona varios “mitos” acerca del feminismo y la TF en la teología en América Latina. Entre ellos están:

1. El feminismo es un producto del Primer Mundo;
2. Por lo tanto, el feminismo no interesa a las mujeres de los sectores (pobres) populares;
3. El feminismo expresa sólo los intereses de las lesbianas.
4. La TF representa una fractura del marco teórico central y llevaría a una división de objetivos liberadores genéricos; y,
5. El discurso feminista dentro de la TL es sólo parcial, periférico, reductivo, muy contextual, que viene a fragmentar un discurso que porta fines más universales¹¹³.

Aquellos teólogos de la liberación, tanto mujeres como varones, que sean cautos sobre la perspectiva feminista generalmente presuponen que las mujeres y sus problemas específicos de género ya están incluidos en la categoría principal “el pobre”. Es exactamente en este punto donde la crítica feminista gana su validez. La categoría en sí misma oculta el “empobrecimiento múltiple, el inhumanismo estructural, y la violencia cotidiana ejercida contra las mujeres”¹¹⁴. Omite también la subjetividad de mujeres *qua* mujeres¹¹⁵ y como un marco analítico no favorece a las mujeres ni a la propia realidad¹¹⁶. Aquino incluso dice que la realización de las estructuras desiguales de poder entre los sexos es “el terreno teológico más ignorado por los teólogos latinoamericanos de la liberación”¹¹⁷.

Leonardo Boff y Enrique Dussel son prácticamente los únicos teólogos de la liberación que han escrito y de forma explícita sobre las mujeres, cosa que es excepcional entre los teólogos de la liberación y muy importante como tal. Ambos han abordado este tema en el contexto de un marco intelectual más amplio, como un tema interesante entre otros, no tanto como un reto epistemológico a la forma de hacer teología. Su conocimiento y uso de la investigación (teológica) feminista son escasos. Dussel, al ser filósofo, historiador y teólogo con orientación filosófica, habla de la liberación de las mujeres en el contexto de su teoría de la Otredad y de la filosofía de la liberación. Boff, quien entre otras cosas, se ha interesado en la mariología y en la espiritualidad, escribe sobre las mujeres principalmente en el contexto de reinterpretaciones mariológicas.

Primero brevemente presentaré el pensamiento de Dussel, luego el de Boff, siendo éste último la conexión con el Capítulo 3.4 sobre María.

3.3.1. Enrique Dussel y la mujer como el Otro

En el Capítulo 1.1.4. presenté brevemente la tesis principal de Dussel sobre la cuestión de “el Otro” y de la alteridad, y una parte de la crítica dirigida a la filosofía de Dussel. Se estableció que las concreciones básicas de la alteridad son las relaciones varón-mujer, padre-hijo (también maestro-discípulo) y hermano-hermano (incluso nación-nación). Éstas corresponden a tres niveles diferentes: el erótico, el pedagógico y el político.¹¹⁸

La conquista de América no fue solamente una empresa política, económica y cultural, sino también erótica: la mestización de los pueblos americanos es el resultado de la violencia del conquistador europeo.¹¹⁹ El ego moderno del conquistador también se revela a sí mismo como un ego fálico que es violento por naturaleza: mientras el conquistador asesina al indio varón o lo somete a la servidumbre, se acuesta con la mujer, a veces en presencia del marido.¹²⁰ “Los españoles dieron rienda suelta a su libido puramente masculina a través de la subyugación erótica de “el Otro” como mujer india”, dice Dussel.¹²¹ Este “machismo unilateral”¹²² lleva tanto al erotismo alienado¹²³ como al nacimiento de la modernidad basada en la práctica irracional de la violencia.¹²⁴ Si la conquista de América supuso el comienzo de la era moderna, como se afirma a menudo, entonces, según Dussel, debemos vencer a la modernidad no por medio de un ataque posmodernista sobre la razón, sino oponiendo la violencia irracional de la modernidad basada en la razón de “el Otro”.¹²⁵ “Negar la inocencia de la modernidad y afir-

mar la alteridad de “el Otro”, la víctima inculparable, revela la otra cara escondida y sin embargo esencial para la modernidad. Este Otro abarca el mundo colonial periférico, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño subyugado y la cultura popular alienada – todas son víctimas de la acción irracional de la modernidad en contradicción con su propia idea racional”, dice Dussel.¹²⁶

Aquí, “el Otro” es el oprimido racial, cultural, política y sexualmente. Dussel (al igual que otros filósofos y teólogos de la liberación) está fuertemente influenciado por Emmanuel Levinas y su idea de “el Otro”.¹²⁷

Además de sus textos histórico-filosóficos, donde la mujer aparece como una concreción de la alteridad, Dussel también escribe sobre cuestiones más orientadas hacia la práctica. De hecho, es uno de los pocos teólogos varones de la liberación que trata asuntos de ética sexual y la Iglesia.¹²⁸ Habla de las mujeres como objetos sexuales educados para la opresión,¹²⁹ pero al mismo tiempo tiene un sorprendentemente negativo entendimiento del feminismo.¹³⁰

Al hablar de diferencia, Dussel trata implícitamente varias cuestiones teóricas trabajadas en la teoría feminista moderna. Como el uso del concepto de “el Otro” en Dussel –sobre todo en el contexto de la alteridad erótica– se basa en la diferencia, llega a definiciones muy parecidas sobre las mujeres y sobre la femineidad (en oposición al varón y a la masculinidad) (Dussel utiliza ‘femineidad’) con la reciente antropología teológica católica, especialmente como la expresan algunas declaraciones oficiales sobre el papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad.¹³¹ Podría ser que este hecho reflejase simplemente el marco católico de Dussel.

Para Dussel “La liberación de la mujer supone que ésta sepa discernir adecuadamente sus distintas funciones analógicamente diversas. Una función es ser la mujer de la pareja. Otra es ser la procreadora de su hijo. Otra es ser la educadora. Otra es ser una hermana entre los hermanos de la sociedad política. Y si cada una de estas funciones no se saben discernir, se cometen errores tremendos.”¹³²

Él establece la diferencia entre “femineidad”, “mujer” y “persona humana”. La mujer no se corresponde con la femineidad, pero una mujer, como ser humano “porta privilegiadamente la femineidad humana”.¹³³ Varones y mujeres comparten equitativamente la personalidad humana, pero la femineidad se diferencia de la masculinidad incluso aunque haya algo de femenino en un varón y algo de masculino en una mujer.¹³⁴

Lo que Dussel llama “la metafísica de la femineidad”¹³⁵ es una noción dialéctica que no se entiende en sí misma, sino en relación con la masculinidad (la relación erótica heterosexual), con el hijo (maternidad) y con el hermano (terreno político).¹³⁶ Todo esto se incluye en la masculinidad igualmente (paternidad, relaciones varón-mujer, o hermano-hermana).¹³⁷ Dussel trata cuidadosamente de no absolutizar lo que él llama femineidad y de no identificarla exclusivamente con la mujer (ni persona humana con el varón).

La dificultad de dar nuevos significados a estos conceptos (femineidad y masculinidad) al operar en el sistema binario que ellos mismos implican como conceptos, es bien claro al volverse Dussel más concreto. Dice: “La mujer, persona humana, porta la femineidad esencialmente en su nivel sexuado erótico en la pareja, ante un varón, igualmente persona humana, que porta la masculinidad en ese mismo nivel. Las diferencias son claras y la igualdad en la distinción debe ser defendida en concreto en

todos los detalles.”¹³⁸ En otros textos afirma: “El feminismo lo que nos propone es un angelismo asexual, aunque no parezca, porque nos propone que desaparezca la alteridad sexual y que cada uno cumpla consigo el amor. [...] No. La liberación de la mujer no es por indistinción, sino justamente por distinción.”¹³⁹ “La liberación no es negación pura de la dominación por la negación de la diversidad sexual (como cuando el feminismo propone la homosexualidad, los hijos en probetas, etc.). La liberación es distinción real sexual...”¹⁴⁰

Estos pasajes podrían pertenecer a cualquier documento reciente del Vaticano sobre la mujer. Es exactamente la “igualdad en la distinción”, tomada natural y acríticamente como hace Dussel, que las teólogas feministas católicas han criticado.¹⁴¹ El uso que hace Dussel de estos conceptos tan problemáticos como son la femineidad y la masculinidad, parece suponer una tendencia hacia definiciones tradicionales tanto de las relaciones reales entre géneros como de la “esencia mujer / varón”. O más bien, como aclara el reciente debate en la teoría feminista sobre la diferencia, no son las nociones de diferencia en sí mismas (ya sean entre varones y mujeres o entre mujeres) las que implicarían la diferencia en la calidad o ciertas relaciones jerárquicas. El blanco de la crítica feminista ha sido la supuesta naturalidad de la diferencia y sus consecuencias sociales y políticas.

Las implicaciones implícitas de Dussel de la naturalidad de la diferencia entre géneros le acerca a las declaraciones católicas oficiales donde “diferente pero igual” y “complementariedad” de las diferencias componen la base de los argumentos tradicionales que tratan de una forma claramente sexista a la mujer y a su papel en la sociedad y en la Iglesia (la maternidad como vocación principal de la mujer, las mujeres no pueden ser ordenadas, etc.).

De este modo, no resulta sorprendente que Dussel proponga la “liberación de la mujer” como un concepto alternativo al “feminismo” que, como hemos visto, él entiende en términos bastante negativos. Sin embargo, la “liberación de la mujer”, tanto histórica como conceptualmente se iguala al “feminismo” para las mujeres feministas, incluso en el propio continente de Dussel. En este contexto, utiliza argumentos contra el feminismo similares a los que se usan a menudo contra la TL, sobre todo por parte del Vaticano.¹⁴²

Dussel tiene una idea del feminismo como algo que elimina la diferencia entre el varón y la mujer y que conduce, inevitablemente, a una definición homosexual de las relaciones eróticas.¹⁴³ Esto, de nuevo, conduciría (inevitablemente) a la supresión de la maternidad biológica.¹⁴⁴

Cuando habla de feminismo, Dussel se refiere explícitamente al feminismo norteamericano y europeo.¹⁴⁵ Esto significa dos cosas.

En primer lugar, como ha sido el caso en la TL en general, Dussel puede ignorar al feminismo como algo que concerniese mayoritariamente –o incluso únicamente– a las mujeres del Primer Mundo, utilizando argumentos anti-imperialistas (el feminismo como “burgués” o “extranjero”). Las teólogas feministas latinoamericanas identifican esta manera de evitar el desafío del feminismo latinoamericano como una expresión de patriarcalismo en la TL.¹⁴⁶

En segundo lugar, los intelectuales latinoamericanos ignoran la historia del feminismo latinoamericano, que tiene raíces profundas en el continente, al hablar del feminismo como de un fenómeno únicamente norteamericano y europeo.

Esto es especialmente cuestionable en el caso de Dussel, quien como historiador, ha estado especialmente interesado en reescribir

la historia de América Latina, “la historia no escrita”, dando crédito a las formas indígenas de rebelión.¹⁴⁷

Resulta interesante, específicamente en Dussel, encontrar este entendimiento categorico y conservador de que las feministas “quieren ser hombres” (aunque usa “hombres” para “seres humanos”), borrando la diferencia sexual (definida con términos muy tradicionales) en favor de un “angelismo asexual”¹⁴⁸ y que no son femeninas (que es prácticamente igual a eliminar la diferencia sexuales en sus términos), ya que él mismo con tanto entusiasmo está comprometido con la liberación de las mujeres.

Muchos de los puntos que recoge están implícitamente presentes en los textos de otros teólogos de la liberación. Como han apuntado las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación, la omisión de todo el tema del feminismo en la TL se debe a las mismas razones que Dussel expone explícitamente: ver al feminismo principalmente como un fenómeno extraño a la realidad latinoamericana y preferir un uso acrítico e indiferenciado de conceptos tales como mujeres y feminidad. Así, no resulta totalmente incorrecto considerar que los puntos de vista de Dussel expresan unas opiniones más extendidas entre los teólogos de la liberación.

Trataré algunas de las consecuencias prácticas del pensamiento de Dussel en el área de la ética sexual, en el Capítulo 4.1.1.

3.3.2. *Leonardo Boff y “el eterno femenino”*

La consideración que hace Leonardo Boff de las mujeres es a la vez similar y diferente a la de Dussel. Boff es más teológico, más espiritual, hasta místico. Parece que condiciona el destino de la mujer a reinterpretaciones mariológicas. Se asemeja a Dussel en un nivel más

filosófico. Ambos comparten la ambigüedad de definir a las mujeres y su realidad desde la “feminidad” más que desde las realidades históricas. Ambos se acogen a la estructura binaria de la masculinidad y la feminidad, sin realizar un análisis crítico suficiente de los conceptos.

Leonardo Boff tiene varios textos sobre las mujeres, sobre la masculinidad y la feminidad, sobre la sexualidad y sobre la Virgen María.¹⁴⁹ Trataré los asuntos más claramente mariológicos (aunque a veces no se pueden separar fácilmente de su punto de vista sobre las mujeres y la feminidad) en el Capítulo 3.4.2. Su punto de partida fundamental tanto para la mariología como temas de género está basado en una concepción de la sexualidad y de la diferencia sexual como estructuras ontológicas del ser humano.

Según Boff, “A la luz de su análisis ontológico, la sexualidad no es ninguna cualidad meramente regional o genital del hombre. Consiguientemente, no constituye sólo una dimensión biológica. Invade todas las capas existenciales del ser humano. Todo lo que el hombre es y cuanto hace está marcado por la sexualidad, ya que lo es y lo hace siempre como un ser sexuado. El sexo no es algo que tiene el hombre; éste es un ser sexuado. En otros términos: el hombre es varón y mujer. Ser lo uno o lo otro constituye dos modos diferentes de ser y estar en el mundo.”¹⁵⁰ Parece que Boff identifica la existencia de dos sexos, los varones y las mujeres, con una sexualidad heterosexual. La sexualidad es, por definición, algo entre varones y mujeres. No se hace mención a la homosexualidad.

Como Dussel, Boff también da un salto desde su definición ontológica de la sexualidad a las cualidades correspondientes a la masculinidad y a la feminidad. Éstas se definen según la diferencia, la reciprocidad y la

complementariedad. Hagan lo que hagan un varón o una mujer, lo hacen de maneras diferentes debido a la diferencia fundamental que existe entre ellos.¹⁵¹ También en Boff está presente el lenguaje de la antropología católica tradicional.

Aunque Boff, al igual que Dussel, afirma que la masculinidad no es algo que pertenece exclusivamente a los varones, ni la feminidad a las mujeres (de hecho “cada uno es varón y mujer al mismo tiempo”¹⁵²) no queda claro lo que esto significa. Parece que tanto para Dussel como para Boff, “masculinidad” y “feminidad” funcionan como términos adecuados con una referencia natural a los varones y las mujeres existentes. Esta naturalidad no se cuestiona, sino que se da por sentada.

Boff es más específico que Dussel a la hora de aclarar qué quiere decir con “feminidad” y “masculinidad”. Su antropología teológica, basada en la teoría de Jung, define lo femenino y lo masculino como dos polos o dimensiones diferentes de la existencia humana. Lo femenino expresa un de los polos “de oscuridad y de noche, de misterio y profundidad, de muerte, de interioridad, de tierra, de sentimiento, de receptividad, de poder generador, de vitalidad humana”, mientras que lo masculino expresa “la luz, el tiempo, el impulso, el poder suscitador, el orden, la exterioridad, la objetividad y la razón.” El carácter femenino implica “el reposo, la inmovilidad, la oscuridad que desafía la curiosidad y la investigación, la inmanencia, la añoranza del pasado.” En oposición, lo masculino conlleva “el dinamismo transformante, la agresividad, la trascendencia, la claridad que distingue y separa, la capacidad de ordenar y de proyectar hacia el futuro.”¹⁵³

Se ha analizado minuciosamente estas “listas” de cualidades femeninas y masculinas como la estructura simbólica del sexismo en la

filosofía y en la teología occidental. Por ejemplo, según Rosemary Ruether, esta estructura dualista ha calado en el núcleo de la teología cristiana desde los primeros padres de la Iglesia.¹⁵⁴

En el caso de Boff, no está claro por qué piensa que es necesario usar conceptos como “masculinidad” y “feminidad”, si también dice que no son precisos debido a su potencialidad reductora e incluso a sus posibles consecuencias sociales graves.¹⁵⁵ El conflicto aparente no se soluciona diciendo: “¿Por qué lo femenino y lo masculino están radicalmente opuestos?. No lo sabemos. Se trata de un desafío misterioso.”¹⁵⁶ Tampoco está totalmente claro qué es lo que Boff considera como la relación entre la masculinidad y la feminidad por un lado, y entre los varones y las mujeres por otro. “Las dos maneras diferentes de ser en el mundo” que Boff identifica podrían o no referirse a nociones esencialistas de ser varón o mujer. Si se toma en el contexto de la estructura filosófica entera de Boff, parece que tiene una fuerte tendencia a interpretar a los varones y a las mujeres según una noción dualista de la masculinidad y de la feminidad. También puede ser que Boff se contradiga en este punto.

Beverly Wildung Harrison afirma que “Una opinión fundamental de un análisis teológico feminista es que la supresión de la mujer y la posición de la mujer como propiedad del varón están dialécticamente relacionadas con la mistificación de la “naturaleza” de la mujer. Esta mistificación se hace visible siempre cuando se afirma que la mujer es “opuesta” o “complementaria” del varón en su naturaleza humana, sea la implicación o no que la mujer encaje mejor con las funciones reproductoras y domésticas. El análisis feminista ha revelado que la separación entre cuerpo y mente está en el corazón de la espiritualidad cristiana occidental.”¹⁵⁷ En la TL, esto crea la

dificultad de percibir el carácter concreto de la opresión real o de la liberación humana, ya que todo el sufrimiento humano se subsume bajo una categoría analítica: la opresión de clase. Para Harrison, una perspectiva genuina de liberación es responsable de una práctica que da la prioridad al bienestar concreto de la gente.¹⁵⁸

Algunas teólogas feministas latinoamericanas de la liberación han analizado críticamente las presuposiciones de Boff.¹⁵⁹ María Pilar Aquino critica a Boff el uso de un lenguaje sexista, pero también muestra cómo cae en lo mismo que combate, al no querer interpretar la “masculinidad” y la “feminidad” como construcciones socio-culturales o la subordinación de la mujer como un proceso histórico.¹⁶⁰ Según Aquino, la gran dificultad en la perspectiva de Boff es su biologismo, que no presta suficiente atención a los factores históricos, culturales y sociales.¹⁶¹ “El problema de fondo con la posición de Boff es que traslada a la dimensión ontológica lo que es una creación cultural determinada históricamente”, dice Aquino.¹⁶²

El uso que hace Boff de los conceptos de “masculinidad” y “feminidad” se enfrenta a los mismos problemas que en el caso de Dussel. Teóricamente, resulta muy difícil –si no imposible– tratar de resolver cuestiones de sexismo o de la relación varón-mujer desde unas presuposiciones ontológicas acriticas donde el “yo” es, casi por definición, un sujeto masculino y las mujeres son “el Otro”, o el polo opuesto de esa subjetividad. Históricamente se ha identificado la feminidad con la subordinación y la masculinidad con la superioridad. Las diferencias biológicas presupuestas entre los varones y las mujeres no están libres de su significado histórico.

Los conceptos pierden su poder simbólico “naturalizado” cuando la mujer, como su-

jeto, se niega a simbolizar ese otro polo “femenino” de la existencia humana y comienza a definir lo que la humanidad significa para ella *qua* mujer. Algo destacable es el hecho de cómo todas estas teólogas feministas que prestan atención a la ontología de Boff, le acusan de ahistoricidad, lo que implica la invisibilidad de la opresión de la mujer y de las luchas feministas contra ello.¹⁶⁴ Leonardo Boff fue silenciado por el Vaticano en 1985 debido a su eclesiología. Su crítica de una Iglesia jerárquica, autoritaria y, por supuesto, sexista es probablemente la crítica eclesiológica más radical que haya hecho un teólogo de la liberación.¹⁶⁵ En este punto se asemeja más a muchas teólogas feministas que a sus colegas teólogos latinoamericanos varones que no plantean abiertamente la cuestión de las estructuras de poder en la Iglesia. Sin embargo, no es el único que está a favor de la ordenación de las mujeres en la Iglesia católica. Muchos teólogos católicos de la liberación responden estar a favor cuando se les pregunta sobre el tema.¹⁶⁶

Se tratarán las implicaciones de la percepción de Boff sobre las mujeres en la ética sexual en el Capítulo 3.4.2. (en un contexto mariológico) y en el Capítulo 4.1.1.

3.4. La Virgen María y las reinterpretaciones mariológicas en la teología de la liberación

Además de los tipos de temas más metodológicos que se presentaron en el Capítulo 3.2., han aparecido otros temas más sustanciales en los debates sobre la mujer en la TL. Existen trabajos muy generales, como los dos libros editados por Elsa Tamez, que tratan críticamente la cuestión de las mujeres en la TL. La mujer se ve expresada normalmente como “la triplemente oprimida” por parte de los teólogos de la liberación, tanto varones como mujeres. También aparecen regularmente temas

eclesiológicos, al igual que la cuestión de la ordenación de las mujeres. Se reconoce el sexismo como un tema crítico en la teología, aunque normalmente no significa (por lo menos para los teólogos varones) que usen los trabajos feministas sobre el sexismo. Otros contextos que parecen fácilmente adecuados para las interpretaciones feministas en la TL son la “lectura popular de la Biblia” o trabajos exegéticos académicos. Además de éstos, análisis más profundos sobre la mujer se centran en cuestiones de método y sujeto(s) de la TL (Capítulo 3.2.) y en la mariología. En el discurso de la TL faltan otros asuntos concernientes a las mujeres, como la ética sexual, que será analizada en el Capítulo 4.

Parece que por la sencilla razón de que María es la única mujer en la “jerarquía divina”, las especulaciones teológicas sobre la mujer se ligan fácilmente a cuestiones mariológicas, por lo menos en la teología católica. Esto también es cierto en la TL donde, tanto los teólogos como las teólogas, vinculan explícitamente el destino de las mujeres (en la Iglesia) al destino de María y a nuevas reinterpretaciones mariológicas potenciales. Esta es la razón por la que estudio más de cerca a la mariología. La abordaré haciendo preguntas tales como: ¿Existen reinterpretaciones mariológicas alternativas en la TL? ¿Cómo se conectan a mujeres reales? ¿Son posibles las interpretaciones feministas de María en el contexto de la TL? ¿Podría una “mariología de la liberación” abrir el camino a maneras alternativas de tratar asuntos de género en la TL? ¿Qué significaría todo esto para la ética sexual?

3.4.1. La Virgen María como Reina de las Américas

La colonización hispánica fue colonización mariana.¹⁶⁷ El culto mariano fue fomen-

tado sistemáticamente para “civilizar” a los pueblos indígenas de América. Los conquistadores españoles y portugueses incluso veían a María como la impulsora de la empresa colonialista, como La Conquistadora.¹⁶⁸ Durante los primeros años de la conquista se produjeron varias apariciones y milagros de la Virgen María.¹⁶⁹ De este modo, los indios veían en la Virgen María a la protectora y el símbolo principal de sus enemigos. La Virgen María se convirtió en uno de los símbolos centrales y de mayor controversia de la conquista de América.¹⁷⁰

María vino a incorporar los atributos de las deidades femeninas precolombinas, como había ocurrido en la antigua Europa y en Oriente Próximo con las diosas precristianas. En la región andina, todavía existe un culto paralelo a la Virgen María y a la Pachamama.¹⁷¹ En otras regiones de América Latina, las Vírgenes más populares guardan a menudo una estrecha continuidad con sus predecesoras, no sólo visualmente, sino también funcionalmente.¹⁷² En muchos lugares los propios misioneros promovieron de forma activa los cultos a María para reemplazar los cultos a las diosas precolombinas y la continuación de la idolatría.

Curiosamente, estas mismas Vírgenes se han convertido en los símbolos principales del nacionalismo mestizo de América. Las más importantes han sido declaradas patronas de sus respectivos países. Si, como afirma González Dorado, existe un cambio de María Conquistadora a María Libertadora, éste resulta de una fase de una “María Libertadora” nacionalista. En 1810 la Virgen de Guadalupe fue declarada patrona y Reina de las Américas: Nuestra Señora de América. En algunos sitios, la Virgen María se convirtió en el símbolo del nacionalismo y de la independencia. José de San Martín en el sur declaró a la Virgen del

Carmen general de su ejército. En México, había dos sacerdotes católicos, los Padres Hidalgo y Morelos, que encabezaron las primeras rebeliones independentistas. Declararon a la Virgen de Guadalupe protectora de su rebelión y patrona de la independencia hispanoamericana. Su lema era: “¡Viva Nuestra Señora de Guadalupe! ¡Viva la independencia!”

Es exactamente aquí donde las Vírgenes “latinoamericanizadas” desempeñan un papel nacional(ista): puesto que no son meras copias de los cultos marianos españoles, sirven como representantes y símbolos de la cultura mestiza en oposición a la cultura española.¹⁷³ Ya en el siglo XVII, la Virgen también sirvió de “prueba” del nivel de cristianización de América. Si los indios veneraban a María, no era posible que fueran paganos. Las numerosas apariciones a gente común y humilde debían de ser un mensaje de que María (Dios) había elegido hablarles directamente a ellos, no a través de misioneros y sacerdotes europeos. Este hecho se ve subrayado en los casos en que María hablaba, supuestamente, la lengua indígena local, no el español o el portugués. También racialmente se identifica con los mestizos de tez oscura y de mezcla de sangres.

Según González Dorado, la maternidad de María es lo que crea la relación afectiva y vital entre ella y sus “hijos” latinoamericanos. María “adoptó” al mestizo a través de sus apariciones. Es la madre universal, La Morenita.¹⁷⁴

Pero hay Vírgenes competidoras. La Virgen María sirve como un símbolo nacional y militar para los estados-naciones independientes prácticamente en toda la América Latina moderna. Desde las épocas de las guerras de independencia, también ha servido como un símbolo de revolución o de rebelión. Es importante hacer énfasis aquí sobre el uso que se hace de ella como símbolo ya que, ni la Ma-

ría militante ni la militar, tienen mucho que ver con la María histórica de Nazaret. Debido al papel tradicional de María como mediadora entre Dios y la humanidad, este papel, en un contexto militar o político, recibe nuevas connotaciones: es como si transmitiera directamente órdenes del propio Dios. En muchas batallas, María fue la única mujer presente —ya fuera entre los zapatistas de la revolución mexicana o de la rebelión indígena de los noventa, o en los movimientos guerrilleros o en los ejércitos nacionales represivos, o en las dictaduras militares.

Ha sido especialmente la Virgen de Guadalupe la que ha sido interpretada en el contexto de la identidad del (varón) mestizo latinoamericano. El premio Nobel mexicano, Octavio Paz, la ve como la “buena madre”, en contraste con Doña Marina (Malinalli, Malinche), la princesa india intérprete de Cortés, que fue a la vez su concubina y madre de su hijo. La identidad del varón mexicano/latinoamericano se basa en este conflicto: él es hijo de puta (aún hoy en día, el peor insulto para un varón latinoamericano), el hijo de una madre indígena traidora y de un padre europeo violento. Según Paz, este conflicto de la mestización violenta se resuelve en la figura de la Virgen de Guadalupe, que es la madre mestiza pura y que reconcilia los elementos conflictivos de la cultura latinoamericana.¹⁷⁵ Paz también explica que el machismo mexicano es el resultado del rechazo violento del hijo hacia el padre europeo violador.

Todo esto podría ser completamente cierto desde el punto de vista del nacionalismo masculino. La mujer como símbolo de nación es un fenómeno universal. Lo que resulta controversial en la figura de María es su función como “el símbolo dominante” en la cultura latinoamericana: capaz de condensar significados múltiples y contradictorios simultánea-

mente.¹⁷⁶ “La morena contra la blanca, la indígena contra la española, la Virgen sin niño contra la Virgen con niño, la del Tepeyac¹⁷⁷ contra la de la catedral, la del pueblo contra la de los poderosos...”, según Margarita Zires.¹⁷⁸ La Virgen María es un punto de convergencia entre diferentes grupos sociales.¹⁷⁹

Evidentemente, muchas de las vírgenes latinoamericanas tienen elementos precolombinos, herencia de la gran Madre Diosa, al igual que en Europa. Muchas de ellas son morenas, hecho que ciertamente es más justo para la María histórica que para las Marías rubias del arte occidental. En varios lugares de América Latina, María ha reemplazado a las diosas precolombinas, que siguen existiendo en ella en una forma sincrética. La más famosa y venerada es la Virgen de Guadalupe, que se apareció, diez años después de la conquista de México, en un lugar de peregrinación de la diosa azteca Tonantzin, donde se erige hoy en día la actual Basílica Guadalupe.¹⁸⁰ Las vírgenes morenas latinoamericanas morenas fueron encontradas por gente sencilla en situaciones de opresión y caos.

La manipulación de estas “vírgenes de base”, al servicio del nacionalismo mestizo o blanco, tiene poco que ver con sus raíces culturales. El conflicto que rodea a estos símbolos, extremadamente populares y cargados de significados, implica la necesidad de una María “no occidentalizada” que, en los continentes colonizados por Europa, goza de una fuerte y viva presencia; no sólo en América Latina, sino también en África y Asia.

3.4.2. *Leonardo Boff: María, el arquetipo de lo femenino*

En prácticamente todos los textos de los teólogos católicos de la liberación encontramos alguna referencia a María, pero no ne-

cesariamente como una interpretación alternativa a la tradicional, sino más bien como una muestra de devoción mariana.¹⁸¹ Leonardo Boff es el teólogo latinoamericano de la liberación que presta mayor atención a María y a la mariología.

Como se comentaba en el Capítulo 3.3.2., para Boff lo femenino representa todas las dimensiones de ternura, delicadeza, interioridad, sentimiento, receptividad, donación, intuición y misterio. Todo esto impregna la realidad concreta de cada ser humano, y entonces no pertenece exclusivamente a la mujer, pero se encuentra más densamente en ella.¹⁸² Este dualismo antropológico en la teología de Boff también se encuentra en sus reinterpretaciones mariológicas.

Según Boff, María es a la vez el arquetipo de lo femenino y una dimensión de Dios; “el rostro materno de Dios”. María mantiene una relación especial con el Espíritu Santo, que representa el principio femenino de la Trinidad. De este modo, Boff le da a María un lugar muy importante en la historia de la salvación.¹⁸³

La principal tesis teológica de Boff sobre María se basa en el hecho de que ella es el lugar de encarnación para el Espíritu Santo. Boff afirma que se trata de algo “herético para la teología normal”, ya que implica que tanto María como Jesús pueden ser adorados.¹⁸⁴ María no es una mera colaboradora de su hijo, sino que es, con él, la mediadora absoluta. Boff diviniza a María tanto como lo hace la devoción popular latinoamericana.¹⁸⁵

Para Boff, esta María divinizada tiene la implicación antropológica de toda mujer como portadora de divinidad. Boff acepta todas las doctrinas mariológicas tradicionales pero intenta darles un nuevo significado e interpretaciones innovadoras. Así, la Inmaculada Concepción (1854), según la cual María estaba li-

bre del pecado original, no implica que María no pudiese sentir las diferentes pasiones de la vida, sino que consiguió dirigir estas pasiones hacia el plan sagrado. “Finalmente apareció en la creación un ser que es sólo bondad”, dice Boff.¹⁸⁶ La Inmaculada Concepción es un misterio, un secreto y, como tal, gana su significado más profundo en “la preparación para la futura espiritualización de la humanidad.”¹⁸⁷

La doctrina de la virginidad perpetua (553) tiene varios significados para Boff. Tiene que ser analizada principalmente en un contexto cristológico y pneumatológico por encima de la mariología.¹⁸⁸ Para Boff, la virginidad no es un estado meramente biológico (y aquí se acerca a la psicología de Jung y a algunas interpretaciones mariológicas teológicas feministas) y, como tal, la virginidad no tiene ningún valor en sí misma, sino solamente al servicio de Cristo.¹⁸⁹ Sin embargo, la virginidad *in partu* significa ausencia de dolor y de inviolabilidad del himen incluso tras el alumbramiento.¹⁹⁰ En resumen, la virginidad perpetua de María “no disminuye su femineidad, sino que la eleva transfigurándola en una fecunda maternidad.”¹⁹¹

En la mariología de Boff hay muchos elementos que no afirman la visión tradicional de la Iglesia. En cierto modo, Boff radicaliza la visión católica tradicional sobre María afirmando teológicamente el carácter divino que en realidad ya tiene en la devoción popular y en parte también en la teología. Boff adopta una posición clara, cosa que no hace la doctrina católica sobre María, debido a su exaltación y limitación simultánea. Un estudio más profundo sobre la mariología de Boff probablemente revelaría afinidades con algunas interpretaciones teológicas feministas, especialmente en relación con la motivación de darle a María una posición más significativa.

Boff tiene una sensibilidad o disposición hacia lo que él mismo denomina “lo femenino”, algo que no se encuentra habitualmente en otros teólogos, ya sean teólogos de la liberación o no. Sin embargo, lo que resulta problemático es exactamente su punto de partida, la exaltación de lo femenino en la figura de María. Puesto que Boff no adopta una posición crítica hacia el contexto anti-sexual de las doctrinas mariológicas, él mismo termina confirmando el carácter anti-sexual y anti-mujer (que no es lo mismo que anti-femenino) de la mariología tradicional católica.¹⁹²

Por ejemplo, Boff no explica el origen (anti)sexual de la doctrina del pecado original. Aceptar e incluso reinterpretar la doctrina sin un análisis crítico de sus orígenes, lleva a Boff a la devaluación de la sexualidad humana. La “espiritualización de la humanidad” tras el modelo de María, afirma la visión anti-corporal y dualista de la espiritualidad como algo que está contra las realidades corporales y sexuales.

La mayoría de las teólogas feministas de la liberación parten de Boff, al menos implícitamente, en la exaltación de lo femenino a expensas de las mujeres reales y de la condición corporal de la mujer. Esta subvaloración de todas las mujeres excepto de María (porque ninguna puede ser como ella) es una de las consecuencias de la mariología clásica. Y es exactamente aquí donde Boff es incapaz de crear nuevas interpretaciones. Si se toma en serio las realidades corporales de la sexualidad, del embarazo y del alumbramiento, y la necesaria interconexión que existe entre ellas, resulta imposible adoptar la doctrina de la perpetua virginidad en su forma clásica. Por un lado, afirmar que la virginidad no es algo exclusivamente biológico y, por otro, que, biológicamente, el himen de María no se desgarró en el alumbramiento, es intentar mantener si-

multáneamente dos puntos de vista contradictorios. A nivel simbólico, este tipo de imágenes de la corporeidad de la mujer, son probablemente las más violentas de la tradición cristiana. Una simple y clara afirmación de la corporeidad humana, especialmente en su forma femenina (en el contexto mariológico), hace innecesaria la separación de María del resto de las mujeres.

El tipo de imagen de la mujer que emerge de la mariología de Boff –incluso en un modo que contradice su objetivo manifiesto– no es sólo dualista, sino también romántico, en el sentido de que la mujer aparece más como una idea o como una fantasía que como un ser humano de carne y hueso. Según Boff: “La potencialidad maternal impregna todos los tejidos de la vida de la mujer. Es la dimensión de la acogida, del cuidado y del estar en casa protegida. Aunque no tenga ningún hijo, toda mujer es madre, porque corresponde a ella el criar y gestar...”¹⁹³

Desde el punto de vista de la propia TL, “estar protegida en casa” no es la situación de la mayoría de las mujeres latinoamericanas. La realidad sí es que a ellas “les corresponde” responsabilizarse de sus hijos. Sin embargo, esta misma realidad es la causa principal del sufrimiento de las mujeres más pobres, puesto que la vida de sus hijos depende únicamente de ellas.

La praxis como punto de partida en la TL se torna vacía en cuanto a las mujeres. La ahistoricidad de “lo femenino” se hace visible tanto en la mariología tradicional (ni hablar de cuestiones de ética sexual) como en la mariología de la TL. Aunque “lo femenino” tenga algo de las características que Boff lista, ser fiel a la historicidad y a la praxis, categorías tan centrales en la TL, significa comenzar con la realidad concreta y las condiciones de vida de la gente –en este caso de las mujeres– y no pos-

tularlas a un nivel ontológico. Esta realidad incluye la violencia sexual, la violencia doméstica y los abortos ilegales clandestinos. “Lo femenino” como concepto es, por definición, ahistórico y no puede alcanzar la variedad de realidades a las que se han tenido que enfrentar las mujeres de diferentes épocas, culturas y realidades.

Por supuesto, ésta no es la única y entera realidad de la mujer. Hablando de la realidad de las mujeres pobres en cuanto al trabajo, a la sobrevivencia de ella y de su familia o a su papel en la comunidad, ya entramos en lo que tradicionalmente se considera como algo “masculino”. Según Boff, esto es “...el movimiento hacia la transformación, la agresividad, la trascendencia, la capacidad de ordenar y de proyectar hacia el futuro.”¹⁹⁴ Es extremadamente importante tomarse en serio lo que las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación llaman la vida cotidiana, y lo que ésta implica para la TL. Esto significa que los teólogos de la liberación deberían tomarse en serio el análisis feminista (tanto en teología como en otras áreas).

Boff quiere crear una mariología latinoamericana que sea relevante y liberadora tanto para las mujeres como para los varones, así como para la situación socioeconómica del continente. Sin embargo, no consigue darse cuenta de que es un proyecto extremadamente difícil si no se tiene la voluntad de romper con el antiguo esencialismo dualista en que se basa la mariología tradicional. El sistema sexual binario en que se basa la antropología católica, según el cual los varones y las mujeres son complementariamente diferentes, es también la base de la mariología oficial. El énfasis feminista sobre la praxis toma en serio la corporeidad humana, la sexualidad y las experiencias históricas de las mujeres y demuestra que éstas a menudo establecen un claro con-

traste con la “feminidad”, que tanto la antropología teológica como la mariología se empeñan en exaltar. Parece ser que justamente en estas dos la TL latinoamericana ha sido incapaz de desafiar la enseñanza tradicional.¹⁹⁵ Pero, por supuesto, si por un lado el destino de la mujer está vinculado a la antropología teológica y por otro a la mariología, en la TL esto es un argumento fuerte para la necesidad de un análisis teológico feminista de ambas.

En contraste con esta concepción de María como alguien por encima y más allá de las mujeres reales, es interesante ver que las teólogas feministas, tanto del Primer Mundo como de América Latina, parecen aspirar a lo opuesto: encontrar una María que afirme y comparta es estado de la mujer humana. Más aún: al menos en las experiencias cotidianas de la mujer, esto es en gran medida la imagen que tiene de María la devoción popular, a pesar de la doctrina oficial.¹⁹⁶

Algunas teólogas feministas latinoamericanas de la liberación se refieren explícitamente a Boff al criticar ciertas formas de presentar a la mujer en la TL. Leonor Aída Concha dice de *El rostro materno de Dios* de Boff: “Mi preocupación principal es que, al hablar de rostro materno de Dios, se introduzca la valoración de la maternidad como única fuente de valoración de la mujer, sin haber cuestionado el rol de la maternidad como se ha vivido en el transcurso de la historia de casi todos los pueblos del mundo.”¹⁹⁷ Dos teólogas brasileñas, Nancy Cardoso Pereira y Tania Mara Vieira Sampãio consideran que la elaboración de Boff de las cualidades “femeninas” y “masculinas” es sexista.¹⁹⁸ También critican implícitamente a Boff al afirmar: “Hay también que desconstruir el mito de una espiritualidad que se mantiene por la negación del desarrollo con lo cotidiano, que se fundamenta en el celibato, en la virginidad, desespiritualizando la sexual-

lidad y la maternidad. La mujer que fue incluida más directamente en los discursos sobre la divinidad y asumida como símbolo en la espiritualidad fue María – madre despojada de la sexualidad, exiliada en la virginidad, direccionada exclusivamente en función del ministerio y sufrimiento y gloria del hijo.”¹⁹⁹

María Teresa Porcile Santiso presta atención a la misma tensión en el pensamiento de Boff mencionada en el capítulo anterior. Por un lado, Boff habla a favor de la ordenación de la mujer en la Iglesia católica y del papel tan importante que desempeña la mujer en las comunidades de base. Por otro lado, al hablar de las mujeres en un nivel más teológico, utiliza ese lenguaje misterioso y esencialista. Existe una contradicción evidente en su pensamiento entre el nivel teológico (teórico) y el pastoral (práctico).²⁰⁰

Hay teólogos varones de la liberación de otras latitudes que poseen una visión más histórica de María y de las relaciones de las reinterpretaciones mariológicas con la realidad de las mujeres. El teólogo católico de Sri Lanka, Tissa Balasuriya, hace una reinterpretación de la doctrina del pecado original (que está detrás de las doctrinas marianas, sobre todo de la de la Inmaculada Concepción) como algo anti-sexual y anti-mujer y de sus consecuencias (desprecio de la maternidad humana, y el celibato y la virginidad como estados superiores de ser, y la santificación de la superioridad masculina).²⁰¹ Además, la mariología tradicional sufre por la falta de una relación clara y sistemática con la transformación social, que es exactamente el mismo punto que yo quería enfatizar en mi crítica a Boff.²⁰²

Según Balasuriya, una nueva mariología de la teología de la liberación debe fundamentarse en las experiencias reales y concretas de los seres humanos individuales, particularmente de las mujeres pobres del Tercer Mun-

do. Lo que significa que se necesita lo contrario de lo que Boff desea hacer: humanizar a María en lugar de deificarla. El punto de partida de este proyecto puede encontrarse en la realidad social, política, económica y sexual de la mayoría de las mujeres del mundo pero, sobre todo, en las más pobres.

3.4.3. *La María de las mujeres latinoamericanas*

Ivone Gebara y María Clara Bingemer describen como la mariología tradicional habla de María en términos “femeninos”, idealizándola al basarse en ciertas cualidades que se consideran femeninas, una determinación tomada desde un punto de vista masculino. Una relectura de María conllevaría una relectura de los fundamentos del sistema religioso patriarcal.²⁰³

También dan ciertas suposiciones para la relectura de los dogmas marianos para que sean relevantes en el contexto latinoamericano.

Primero: la suposición antropológica, que tiene como objetivo superar el androcentrismo, el dualismo, el idealismo y el unilateralismo individualista de la antropología occidental tradicional.

Segundo: la suposición teológica, que presenta la idea del Reino de Dios como un factor unificador de la teología cristiana. Facilita que veamos el potencial de los dogmas marianos para anunciar la venida del Reino de Dios.

Tercero: la suposición feminista, que implica una relectura de lo femenino concentrado en María.

Y *cuarto:* la suposición pastoral, que parte de una María pobre, desposeída y simple, como los latinoamericanos pobres a los que ella declaró liberados en el *Magnificat*.²⁰⁴

Estas suposiciones conducen a Gebara y Bingemer a realizar interpretaciones de los dogmas marianos bastante diferentes a las de Boff,²⁰⁵ aunque también compartan muchos aspectos de su mariología.

Según Gebara y Bingemer, las comunidades eclesiales de base tienen una María presente en la vida cotidiana del pueblo. Además de como una madre celestial, santa y compasiva, también se la ve como una hermana terrenal, una compañera de camino, madre de los oprimidos, madre de los despreciados. Es la protagonista y el modelo de una nueva espiritualidad, nacida en el “pozo” de la vida, del sufrimiento y de las alegrías del pueblo latinoamericano.²⁰⁶

La María de esta teología de la liberación es pobre, profética y fuerte, madre de todos, que se compromete con la justicia y anuncia el Reino de Dios. Esta interpretación se inspira en el *Magnificat* (Lucas 1, 46-53): “Celebra todo mi ser la grandeza del Señor y mi espíritu se alegra en el Dios que me salva porque quiso mirar la condición humilde de su esclava, en adelante, pues, todos los hombres dirán que soy feliz. En verdad el Todopoderoso hizo grandes cosas para mí reconozcan que Santo es su nombre, que sus favores alcanzan a todos los que le temen y prosiguen en sus hijos. Su brazo llevó a cabo hechos heroicos, arruinó a los soberbios con sus maquinaciones. Sacó a los poderosos de sus tronos y puso en su lugar a los humildes, repletó a los hambrientos de todo lo que es bueno y despidió vacíos a los ricos.”²⁰⁷

En este texto María aparece en su rol tradicional como símbolo de la Iglesia. Pero ¿de qué tipo de Iglesia? Como encarnación de la Iglesia, María representa una Iglesia que, sobre todo, es una comunidad de los pobres, de los débiles y de los oprimidos. O, como dice Rosemary Ruether: “Una mujer pobre de raza

despreciada está a la cabeza de la Iglesia.”²⁰⁸ Es posible que no sea una casualidad que el mariólogo Boff haya sido también uno de los más fuertes críticos del modelo jerárquico y elitista de la Iglesia.

María puede ser vista también como un modelo de la madre sufrida,²⁰⁹ pero las mujeres latinoamericanas también tienen esa otra María: pobre como ellas, pero elegida por Dios, cuyo sufrimiento personal alcanza un significado y un horizonte de esperanza en un contexto socio-político más amplio.²¹⁰

Tanto Leonardo Boff como Enrique Dussel tienen una interpretación más histórica de María en el contexto del *Magnificat*. Cuando “el principio femenino” deja de guiar su interpretación, María se vuelve más concreta, más real y menos aislada de la experiencia humana. Al interpretar a la María del *Magnificat* como una “madre liberadora” y “una profetisa comprometida con la liberación” (Boff)²¹¹ o “mujer libre y liberadora” y “maestra de la subversión” (Dussel),²¹² ambos están en una mayor armonía con el método teológico global de la TL, dando prioridad a las realidades históricas y a la praxis.

Según M.P. Aquino, María es el “paradigma de la fe, de la oración y de la solidaridad con todos los oprimidos y con todas las mujeres de la tierra.”²¹³ Refiriéndose a Boff, dice: “La teología de la liberación desde la perspectiva de la mujer está empezando a examinar a la persona de María de acuerdo con sus propios criterios teológicos para la liberación de la mujer. El trabajo actual expresa algunos puntos clave feministas sobre la opción por los pobres, pero aún se mueve en el contexto de la clásica división androcéntrica entre lo femenino y lo masculino y afirma que María es la dimensión femenina de Dios.”²¹⁴

Sin embargo, la teología feminista de la liberación no ve a María en función de su na-

turalidad femenina, en sus roles como virgen, esposa y madre. De acuerdo con Aquino, en las comunidades eclesiales de base, María no es un objeto de adoración, sino una participante activa en los procesos de liberación.²¹⁵ El énfasis no está en las virtudes individuales de María, sino en su solidaridad con el proyecto común de crear un nuevo orden. No es considerada exclusivamente como la madre de Jesús, sino en relación con el Reino de Dios que está irrumpiendo en la historia.²¹⁶

Aquino también hace hincapié en el mismo elemento que otras teólogas feministas enfatizan en María, basadas en las experiencias reales de las mujeres corrientes: María no es una criatura celestial, sino una mujer como ellas, que comparte sus vidas como una camarada y hermana en la lucha.²¹⁷

Una característica central de la María latinoamericana es su cotidianidad. Por ejemplo, uno puede ver imágenes suyas no sólo en cualquier casa católica, sino también en hospitales para mujeres y en otros sitios donde las mujeres acuden a dar a luz. Para una mujer en parto, María es, por un lado, una hermana o una madre con la misma experiencia y, por otro, una persona divina a la que pedir ayuda en una de las situaciones más difíciles de la vida de toda mujer. María puede incluso aliviar los dolores del parto. Así que María comparte y confirma la experiencia cotidiana de la mujer, pero también va más allá de sus experiencias. En lo vivido, María es “la que me escucha”, “la que me entiende”, “la que sufrió” y “la que es mujer como yo.”²¹⁸

La patrona de Costa Rica es la Virgen de los Angeles, La Negrita para el pueblo. Materialmente, es una figura diminuta de una María de tez morena en la basílica de Cartago, la antigua capital del país. Los muros que rodean su santuario (parecido a una cueva) están plagados de exvotos, representaciones en

miniatura, la mayoría en metal, de diferentes partes del cuerpo humano –piernas, manos, ojos, pulmones, hasta pechos e intestinos– y de trofeos de equipos de fútbol; de cualquier cosa que materialice los miedos y las esperanzas cotidianas de la gente. También hay algunas figuras que representan la pelvis femenina, que podrían referirse a la infertilidad, al miedo al parto, puede que hasta a abortos clandestinos, contra los cuales hay carteles en las columnas de la propia basílica.

Ivone Gebara y María C. Bingemer dicen: “En el corazón de la tensión dialéctica entre angustia y esperanza, entre amor y dolor, María y el pueblo de las comunidades eclesiales de base levantan su grito profético de denuncia de las injusticias y anuncio de liberación que ya aconteció para aquellos que esperan en Dios.”²¹⁹

Indirectamente, la Virgen María, como uno de los símbolos latinoamericanos más poderosos, ha sido tratada y reinterpretada por movimientos de derechos humanos no feministas tales como Madres de Plaza de Mayo (Argentina), Grupo de Apoyo Mutuo (Guatemala) y COMADRES (El Salvador). Su “maternidad política”²²⁰ es una nueva forma del tema de la “madre sufrida”; tema universal pero con connotaciones especiales en América Latina. Estas mujeres están reclamando un espacio público de resistencia en el seno de sociedades extremadamente represivas y violentas, llorando abiertamente la “desaparición” de sus hijos. Pero no solamente se lamentan, sino que también piden que los responsables del destino de sus hijos sean juzgados. La imagen femenina del catolicismo les garantiza cierta, aunque limitada, inviolabilidad política y personal. Además, se le da un nuevo significado crítico al mismo simbolismo utilizado en el nacionalismo represivo: las madres cuestionan la separación público/privado convirtién-

dose en “madres subversivas.”²²¹ Estas mujeres le han tomado la palabra a la Iglesia y al Estado. Al intentar mantener a sus familias unidas, la maternidad y la familia, símbolos que el estado afirma respetar y proteger, se vuelven contra él. La Iglesia, con una larga tradición de obediencia y sacrificio de la mujer por la familia, ha proporcionado una base para que la mujer sea capaz de retar a los regímenes represivos y de ejercer el poder público.²²²

En estas mujeres se aúnan muchos de los temas que he estado tratando, al menos de manera simbólica: María como defensora de los pobres y de los oprimidos, la identificación de las mujeres con (el destino histórico de) María, la madre sufrida como un símbolo con especial significado en América Latina, la controversialidad de María como un símbolo político y nacional(ista) y, finalmente, la apropiación y la reinterpretación de María llevada a cabo por mujeres en diferentes situaciones sociales, culturales, religiosas y políticas. Como persona divina, María da fuerza y una esperanza trascendental a estas mujeres y a las actividades que éstas realizan.²²³

¿Cuál es, entonces, la correlación entre la veneración de María y la posición de la mujer en la Iglesia y en la sociedad? En las iglesias protestantes, el culto a María no se considera correcto. Las doctrinas marianas son algunos de los obstáculos en el diálogo ecuménico. De cualquier modo, son las iglesias protestantes anti-marianas las pioneras en la ordenación de mujeres. Podría decirse que en los países donde existe una fuerte veneración por María la posición de la mujer, tanto en la Iglesia como en la sociedad, es baja.²²⁴

Según M. P. Aquino, “En la historia de la Iglesia latinoamericana, esta tradición [mariológica] ha sido incapaz de eliminar el machismo predominante de nuestra cultura. Existe una convergencia entre la gran reveren-

cia hacia María y la tendencia machista de la cultura latinoamericana, a la que la propia Iglesia ha ayudado a mantener. La correspondencia teórica y práctica entre estos dos fenómenos no es casual.”²²⁵

En las sociedades donde la posición social de la mujer es baja, la polarización de los roles sexuales y la idealización de la madre suelen ser características fundamentales.²²⁶ Ambos factores se combinan con la veneración de María. Las razones son probablemente muy complejas. Michael P. Carroll nos da una explicación, al menos desde el punto de vista masculino que, por supuesto, es especialmente interesante para este tipo de estudio. Según sus argumentos más bien psicoanalíticos, el culto a María alcanza sus más altas cotas en regiones como el sur de Italia o España, donde uno de los factores estructurales de la familia es la falta o debilidad de la figura paterna. A esto se añade un comportamiento exageradamente masculino (complejo de machismo, como él lo llama), que requiere una conducta sexual agresiva e incluso violenta.²²⁷ Para Carroll, “La ferviente devoción al culto mariano, por parte de los varones, es una práctica que permite a los varones caracterizados por un fuerte deseo reprimido hacia la madre, disipar de un modo aceptable la energía sexual que se ha creado como resultado de su deseo.”²²⁸

Podríamos basarnos en Marit Melhuus, una antropóloga noruega que ha llevado a cabo investigaciones en México (uno de los países más “marianos” del mundo), para dar un ejemplo de punto de vista femenino. Para ella, la Virgen María, en especial la Virgen mexicana de Guadalupe, es un símbolo de maternidad y de sufrimiento. Según Melhuus, en México operan, al menos, dos moralidades específicas para cada sexo y complementarias, a las que ella llama machismo y marianismo.²²⁹

En una sociedad que exige la preservación de la virginidad de la mujer (también en el matrimonio, en forma de castidad) y el mayor número posible de conquistas sexuales por parte del hombre, la Virgen María puede servir como un símbolo en que la contradicción se reconcilia. La Virgen de Guadalupe es la encarnación perfecta de la mujer ideal. Una mujer corriente sacrifica su virginidad (ya que no existe otra posibilidad para ser madre) y se avergüenza. Puede mantener su pureza mediante la castidad, aunque ya no es virgen. María es perfecta, pero ella también tuvo que sufrir por su hijo. Estos elementos de la maternidad y del sufrimiento se aúnan en un concepto: la maternidad sufrida como núcleo de la identidad mexicana de la mujer.²³⁰

Hay un artículo de Ivone Gebara en el que parece criticar más duramente la devoción popular tradicional a María que en sus trabajos anteriores. Según ella, existe una “dependencia” de María que rara vez se cuestiona y que es vista como algo positivo y saludable. Quiere adoptar una actitud más crítica preguntando si esta “dependencia” favorece el fatalismo y la falta de autonomía. Tiene que existir la posibilidad de realizar una evaluación crítica de la cultura y la religiosidad popular; cosa que los sectores de la Iglesia comprometidos con la defensa de “lo popular” a menudo han fomentado ciegamente.²³¹

Según Gebara, María de Nazaret es prisionera de Nuestra Señora quien, como diosa de los milagros, está por encima de toda la historia y de la humanidad. Esta concepción de María no sólo la mantiene la Institución, sino también la devoción popular. Gebara dice: “En la categoría de diosa se [María] distancia de todos los humanos y especialmente de las mujeres.”²³² Quiere historizar y humanizar a María, contrariamente, por ejemplo, al proyecto mariológico de Leonardo Boff.

Aún así, se podría señalar que existen interpretaciones mariológicas feministas que no ven la naturaleza divina de la devoción popular de María como un factor necesariamente alienador. Como dije anteriormente, lo que las mujeres experimentan como algo que afirma sus experiencias cotidianas (como mujer) y algo trascendentalizador, es el doble carácter de María: el humano y el divino.²³³ Esta imagen de María, cercana y distante a la vez, “como yo” (humana) y “por encima de todos” (divina), es el núcleo de la devoción popular a María de las mujeres de diferentes culturas. Estoy de acuerdo con Gebara en que no se debería elogiar ciegamente la religiosidad popular, pero también es cierto que es precisamente la religiosidad de “base” la que ha mantenido viva una tradición de esa María humana e histórica que Gebara está buscando.

Para Gebara y Bingemer, “Una teología mariana desde la perspectiva del reino permite percibir, también, la “pasión” de María por los pobres, la “pasión” de María por la justicia de Dios y, a través de ella, permite recuperar la fuerza del Espíritu actuante en las mujeres de todas las épocas. Es la recuperación de la “memoria peligrosa” o “memoria subversiva” capaz de cambiar las cosas [...] que permite que nazca y crezca una solidaridad universal entre las mujeres del pasado, del presente y del futuro.”²³⁴

Rosemary Ruether comparte esta concepción crítica pero positiva: “La mariología se convierte en un símbolo liberador para las mujeres solamente cuando se la ve como un símbolo radical de una nueva humanidad liberada de las relaciones jerárquicas de poder, incluida la de Dios y la humanidad. Es aquí donde aparece la cara revolucionaria de la imagen de María, como representante de la humanidad original y escatológica, cuya existencia está reprimida dentro del patriarcado, la

cultura de la dominación y de la subyugación.”²³⁵

El interés de las teólogas feministas por María es internacional y ecuménico. Esto confirma la noción de que la doctrina oficial y la imagen negativa que la Iglesia tiene de las mujeres no han sido capaces de apropiarse completamente de María. Las mujeres, independientemente de la doctrina, siempre le han dado a María sus propios significados existenciales.²³⁶ Por supuesto, esto no niega la antropología anti-femenina y anti-sexual que se transmite a través de ella. Quizás sea este conflicto lo que hace de María un personaje tan interesante, incluso para las mujeres modernas secularizadas. También refleja, sin duda, el alto grado de ambigüedad del cristianismo para las mujeres hoy en día.

La búsqueda de una María más humana, más física y más histórica no ha dado lugar a maneras alternativas de pensar sobre la ética sexual en la TL. Aquellos que más se acercan son los teólogos que hacen hincapié en la conexión entre la antropología teológica y la mariología, y la necesidad de observarlas a través de un análisis teológico feminista. Esta conexión no se hace explícita. Antes de cerrar este capítulo, quiero referirme a algunos posibles modos de ver la ética sexual desde ciertas reinterpretaciones mariológicas en la TL.

Elisabeth Schüssler Fiorenza es de la opinión de que el mito de la madre virginal justifica el dualismo cuerpo-alma de la tradición cristiana. Mientras que, en esta tradición, el varón es definido por su mente y su razón, la mujer es definida por su “naturaleza”, o sea, por su capacidad física de dar a luz. Así, la maternidad es la vocación de toda mujer sin tener en cuenta si es o no una madre natural.²³⁷

Algunas teólogas feministas se han documentado ampliamente y han analizado el dualismo cuerpo-alma, su identificación con

el dualismo varón-mujer y sus consecuencias para la tradición cristiana. En este artículo, Fiorenza establece un vínculo directo entre la antropología teológica dualista y la ética sexual (católica): “...La posición oficial de la Iglesia católica romana sobre el control del nacimiento y el aborto demuestra que la mujer, en contraposición con el varón, tiene que permanecer dependiente de su naturaleza y no se le permite tomar el control de sus procesos biológicos.”²³⁸

La crítica al esencialismo y al dualismo es fundamental para la crítica feminista a la antropología teológica tradicional y a la mariología, en que María es la encarnación perfecta de la “feminidad” y está definida en oposición ontológica a la “masculinidad” (que de nuevo se considera como la humanidad normativa). Esto es lo que las teólogas feministas llaman androcentrismo. La masculinidad humana está afirmada teológicamente, mientras que el ideal femenino representado por María, y sólo por ella, es un modelo imposible para todas las mujeres. Esta misma feminidad, exaltada más allá de los límites terrenales en María, es el único obstáculo para la ordenación de la mujer (en la Iglesia católica). Puesto que la masculinidad y la feminidad se entienden como dones divinos y como esencias naturales, no pueden cambiarse.

Ivone Gebara y María Clara Bingemer se rebelan contra este esencialismo que conduce, lógicamente, a dos antropologías distintas: una femenina y otra masculina. Dicen: “El significado de una antropología femenina, o más bien feminista, está en estrecha conexión con el momento histórico en que la conciencia de la mujer desemboca en la antiquísima conciencia de su opresión...”²³⁹ Este énfasis en las realidades históricas de la mujer, de sus experiencias de opresión y liberación, es de fundamental importancia para la teología feminista

latinoamericana de la liberación.²⁴⁰ Como se ha dicho anteriormente, el concepto ‘vida cotidiana’ refleja muy bien esta perspectiva de la mujer más basada en la epistemología, en la ética y en la política, contra las definiciones romantizadoras, esencializadoras y ahistóricas de la “feminidad”. Como tal, tiene igualmente consecuencias directas en el área de la ética sexual.

En el centro de la doctrina clásica de la encarnación, Dios haciéndose humano, hay una mujer que concibe, está embarazada, que da a luz y es madre. Pero no como cualquier otra mujer. Ella debe tener incluso un origen asexual para ser “sin pecado” y “pura”. La teología clásica de la encarnación, en realidad está en contra de la encarnación. Jesús “fue concebido por el Espíritu Santo” (sin acto sexual) y “nació de la Virgen María” (virginidad perpetua: antes, durante y después del nacimiento de Jesús) sin dolor (castigo para el resto de las mujeres por culpa de Eva). Así, es obvio que la mayor dificultad para las reinterpretaciones marianas se ha encontrado a nivel de la sexualidad y de la ética sexual. Aquí es donde, por definición, ninguna mujer puede ser como María. Su fertilidad y su maternidad no confirman la naturaleza humana. Sin embargo, si es cierto que las mujeres tienen una relación con María que va más allá de estas limitaciones doctrinales al verla como una madre, una hermana, una amiga comprensiva, esto implica la posibilidad de que exista una mariología que afirme la sexualidad humana, la maternidad y todas las contradicciones que conllevan.

Todas las interpretaciones feministas sobre María que se han presentado anteriormente, en particular en el contexto de América Latina, apuntan hacia esta posibilidad. En realidad, una consecuencia lógica de estas “mariologías de la liberación” es una ética sexual alternativa, pensada especialmente desde

la perspectiva de las mujeres pobres. No se la ha llevado a cabo por razones culturales, políticas y teológicas.

3.5. Conclusiones

El diálogo entre la TL de América Latina y la teología feminista de la liberación hasta ahora se ha centrado, por un lado, en la inclusión de la mujer en el concepto de los pobres y, por otro, en la crítica de las imágenes tanto explícitas como implícitas de las mujeres presentes en la TL. La crítica de las teólogas feministas de la liberación tiene como objetivo retar y profundizar en algunas de las afirmaciones metodológicas más importantes de la TL: la praxis como punto de partida y la prioridad de los pobres como sujetos activos en teología.

El problema en este diálogo ha sido tanto una cierta superficialidad como el intentar evitar algunas cuestiones importantes. Ambas cuestiones son independientes entre sí. El limitado espacio abierto para la reflexión feminista dentro de la TL en América Latina está bajo la misma presión eclesiástica y política que cualquier teología crítica dentro de las iglesias existentes, en particular dentro de la Iglesia católica. Tras los cambios políticos en el continente, rara vez nos encontramos ante una situación de presión política directa o de represión hacia los teólogos. En lugar de eso, algunos teólogos han sufrido presión por parte de la jerarquía de la Iglesia.

Las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación están de acuerdo con sus colegas varones pero se apartan de ellos también. Sitúan su trabajo en una estructura global de la TL. Piden a la TL que se tome en serio sus afirmaciones metodológicas centrales. De un modo u otro, la crítica feminista revela que los teólogos de la liberación no están ha-

ciendo lo que afirman que hacen: comenzar por la praxis de los pobres y dar a estos últimos primacía como sujetos de la teología.

Leonardo Boff y Enrique Dussel son los teólogos varones de la liberación que más han escrito sobre la mujer. Mucho de lo que dicen se encuentra también implícitamente presente en el trabajo de otros teólogos de la liberación. El análisis de sus ideas parece apuntar hacia ciertas dificultades en la capacidad global de la TL para incluir intereses feministas.

Existe una tensión entre sus claras condenaciones al sexismo, tanto en la Iglesia como en la sociedad, y su marco conceptual, que recurre en gran medida a la doctrina católica tradicional, en particular en la antropología teológica. Como ya hemos visto, aún consciente de las deficiencias de una antropología dualista, el mismo Boff la reproduce.²⁴¹

El conflicto proviene de dos fuentes diferentes. Primero, tanto Dussel como Boff aplican un marco conceptual y tienen presuposiciones filosóficas en el área de la antropología teológica que parecen contrastar con su declarada metodología teológica global. Segundo, existe una aparente falta de conocimiento de las publicaciones feministas (sobre todo en teología y en ética) tanto en Dussel como en Boff, aunque este material está disponible y ambos mantienen diálogos con otros teóricos no latinoamericanos. Existe toda una tradición de investigación feminista (teológica) llevada a cabo incluso dentro de América Latina.

Parece que los teólogos de la liberación más sensibles a las cuestiones feministas y que comprenden que la situación actual no es ni “natural” ni equitativa, se complican en cuanto van más allá del nivel más obvio. Es aquí donde podrían hacer uso de la teorización feminista. Ahora mismo, este es el punto fundamental para la TL: existen nuevas subjetivida-

des, incluidas las mujeres, que definen lo que la TL será en un futuro.

A la luz de nuestros dos ejemplos, parece que el hecho de que alguien trate a la mujer y al feminismo como asuntos, no implica necesariamente una reinterpretación crítica de los mismos. Más bien refleja la fase de la TL que Ruether llama “mera inclusión” de la mujer y de las preocupaciones de la mujer. Se toma a la mujer como si fuese una categoría homogénea para añadir a la lista de los oprimidos pero, puesto que no se implementa un análisis feminista, las posibilidades de reinterpretaciones críticas están omitidas.

Como hemos visto, el punto de partida de la praxis es una de las afirmaciones metodológicas más importantes que hacen los teólogos de la liberación. Quieren rechazar las explicaciones idealistas y esencialistas de la historia y ver a esta última como un proceso abierto a la acción humana. Afirman que el pecado capital de los teólogos ha sido subestimar la historia, como espacio fundamental tanto para la acción humana como para la divina.

Esta metodología parece funcionar en todas las áreas de la teología de la TL salvo en la antropología teológica, sobre todo cuando los pobres como un colectivo se ve traducido a seres humanos concretos con género, raza, historias personales de su vida e intereses conflictivos. La aguda crítica económica, política y religiosa de los teólogos de la liberación ha sido posible debido a que se ha hecho un constante hincapié en la praxis. No obstante, el hecho de que se centren en asuntos de macro-nivel o los considerados como tal (ciertamente, el sexismo y el racismo lo son también), ha posibilitado que no apliquen su metodología global en áreas reducidas a la esfera “privada”.

Esto es exactamente lo que las teólogas feministas quieren decir con el reto epistemo-

lógico del feminismo y de la teología feminista para la TL. El conflicto entre la praxis y la teoría en la TL ha sido el tema de una de las más fuertes críticas feministas. Si los teólogos de la liberación quieren tomarse la praxis tan en serio como dicen que hacen, deberían prestar especial atención a una crítica que afirma que la definición clásica de la TL del término praxis es demasiado reducida y que, como tal, impide ver la compleja realidad de las formas interrelacionadas de opresión.

También resulta interesante que los pobres como categoría no son definidos en función de su diferencia “real” como un grupo oprimido, sino como víctimas de las realidades históricas (lo que las hace cambiables), mientras que el análisis de los teólogos de la liberación sobre asuntos de género toma diferencias sexuales binarias y hasta dualistas como punto de partida.

Esta forma esencializadora de abordar cuestiones como el sexismo y la mujer en la TL, contrasta claramente con un método más histórico y práctico empleado para otros temas. El uso de las ciencias sociales en el análisis teológico no cubre la investigación llevada a cabo sobre la historia, el carácter y la crítica del sexismo. La manera idealizada y acrítica de hablar de la feminidad y de la masculinidad dificulta hablar de varones y mujeres reales, de las estructuras desiguales de poder entre ellos y, concomitantemente de temas de ética sexual. Todo esto es lo que las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación denominan en líneas generales ‘la vida cotidiana’.

En los textos de la TL, la mujer aparece, en términos generales, como un individuo triplemente oprimido aunque no se llega muy lejos en la elaboración de esa triple opresión. En los casos de Boff y Dussel, e incluso en mayor medida en el caso del primero, la mujer aparece como una idea o una fantasía, como un ser

idealizado, hasta como un misterio, y no tanto como un ser humano cualquiera de carne y hueso. Esta imagen romantizadora de la mujer se convierte en un tema ético serio si evita hablar de las condiciones de la vida real de la mujer, en particular de la mujer pobre. Aparentemente, se trata de una falta importante para una teología que afirma que comienza desde las condiciones de la vida real de la gente y que hace de las demandas éticas una parte esencial tanto de su epistemología como de su práctica.²⁴²

La ahistoricidad de “lo femenino” podría explicar en parte la falta de elaboraciones de la ética sexual en la TL. Ser fiel a la historicidad y a la praxis –categorías fundamentales en la TL– significaría comenzar con la realidad concreta y las condiciones de vida de la gente –en este caso de las mujeres–, y no postularlas a un nivel ontológico.²⁴³ Esto es lo que quieren decir las teólogas feministas latinoamericanas cuando traducen la opción por los pobres como una opción por la mujer pobre. El tipo de perspectiva que tienen Boff y Dussel sobre los asuntos de género les impide, de manera contradictoria, tratar asuntos más concretos que dan forma a las realidades de la mujer, como las cuestiones de reproducción.

La antropología teológica tradicional (sobre todo la católica) y las aparentemente nuevas reinterpretaciones de la misma (Dussel y Boff), que en realidad presuponen las categorías fundacionales dualistas de la feminidad y de la masculinidad, no ofrecen instrumentos adecuados para entender los problemas específicos de las mujeres latinoamericanas, sobre todo de las más pobres.

Desde una perspectiva feminista, todos los conceptos centrales de los “sujetos de la teología de la liberación” que se han utilizado tradicionalmente, como los pobres, “el Otro” y el nuevo sujeto histórico, parecen tener el mis-

mo tipo de limitaciones. Tanto Boff como Dussel parten de y hacen referencia a una realidad más metafísica que histórica. Aún cuando más arraigado históricamente esté el concepto, tal como “los pobres”, sigue siendo demasiado impreciso y homogéneo para referirse a la multiplicidad de realidades verdaderas de los pobres. Sus orígenes lo limitan principalmente a un concepto de clase. Lo que todos estos conceptos tienen en común es que los supuestos sujetos no son realmente sujetos. Alguien los denomina así. Lo que diferencia a las afirmaciones feministas de todo esto es que existe un sujeto oprimido que expresa su propia opresión, si bien es cierto que de forma limitada. Por ello las teólogas feministas prefieren hablar de teologías feministas y de feminismos en plural, al igual que de la multiplicidad de experiencias de la mujer. La mejor garantía para un proceso abierto y de auto-crítica consiste en comenzar desde las realidades vividas concretas. Y en este punto volvemos a la TL y a sus nociones de la importancia de la primacía de la praxis.

La aplicación del concepto de la praxis a temas de género y una elaboración crítica del concepto en sí mismo, en contacto con las teorías feministas sobre el género, dejaría espacio para un debate crítico de ética sexual desde una perspectiva teológica de liberación. Al mismo tiempo, concretaría el énfasis que dan las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación a la ‘vida cotidiana’ y le darían nuevos significados críticos que prácticamente no existían hasta hoy.

Parece que, para la TL, la gran dificultad al referirse a la mujer y al feminismo radica en la desconexión entre la teoría y la praxis. A un nivel más teórico, se reconoce la opresión de la mujer y se declara la necesidad de que se libere. Esto es cierto hoy en día para prácticamente todos los teólogos de la liberación; Dus-

sel es una excepción por tratar el tema de una manera más extensa. Cuando se da un paso hacia cuestiones más prácticas, se desacredita al feminismo –o sea, a las mujeres como sujetos de su propia liberación– y la “mujer” se traduce por “feminidad”.

En el contexto de la TL, que reinterpreta de un modo crítico la tradición católica, los teólogos de la liberación también encuentran especialmente difícil llevar a cabo un análisis crítico de las presuposiciones antropológicas de la teología de cada uno.

Muchos teólogos de la liberación, tanto varones como mujeres, católicos y protestantes, parecen analizar las cuestiones de género en el contexto de la mariología. Aunque las nociones tradicionales de la sexualidad y de la ética sexual se encuentran en el centro de la mariología, la búsqueda de nuevas interpretaciones mariológicas en la TL no ha dado lugar a modos alternativos de pensar sobre la ética sexual. No obstante, el concepto central para las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación, la ‘vida cotidiana’, junto con las interpretaciones feministas de María, y la relación concreta y viva de las mujeres con María, apunta hacia la posibilidad de pensar en la ética sexual desde la perspectiva de las mujeres (pobres) latinoamericanas. Para ello se necesita una nueva antropología teológica.

Ivone Gebara, la feminista mariologista más destacada de América Latina, ha sido la primera teóloga de la liberación famosa que ha defendido en público la legalización del aborto (en ciertos casos). En una entrevista anterior a su declaración pública sobre el aborto y al proceso eclesiástico de corrección que le siguió, dijo sobre el futuro de la TL: “Desde una perspectiva feminista, tenemos que seguir trabajando en la visión antropológica de la teología de la liberación. [...] La perspectiva antropológica de los teólogos de la

liberación (de los varones) está centrada en el varón. Incluyen a las mujeres, pero éstas no son nunca el punto de partida. [...] La teología latinoamericana de la liberación está construida absolutamente dentro de los límites de la tradición católica, que se centra fundamentalmente en el varón. La gente no rompe con esta tradición, porque para hacerlo deberían tocar temas como el del poder —el poder ejercido por los sacerdotes, obispos, el Papa...—. Y tocar ese poder es peligroso. Tengo la impresión de que no serán los varones los que lo toquen, sino las mujeres.”²⁴⁴

Los asuntos sobre la sexualidad y la ética sexual parecen ser delicados en casi todas las culturas y sobre todo en contextos religiosos. Estos temas han sido analizados de un modo crítico desde el punto de vista de la mujer, principalmente como una consecuencia de un movimiento feminista y de una teorización feminista. Esto resulta particularmente cierto en estudios feministas sobre la religión, debido

a la estrecha conexión entre los ideales religiosos y el poder y los códigos morales de la cultura. Estos diferentes factores se han convertido en una realidad latinoamericana solamente en los últimos años, a pesar de la larga presencia de un movimiento feminista secular.

La mayoría de los teólogos de la liberación, tanto varones como mujeres, están de acuerdo (al menos como individuos privados) en que hay una necesidad aparente de crear nuevas perspectivas sobre la ética sexual en América Latina, sobre todo dentro de la Iglesia católica, que tiene una cantidad considerable de poder político, social y moral en temas de ética sexual en prácticamente todo el continente. Lo que yo me propongo hacer en el último capítulo de mi trabajo es abrir espacio para un diálogo crítico y constructivo entre la TL y el feminismo religioso sobre temas de ética sexual, basado en lo que se ha venido diciendo en capítulos anteriores.

Notas

- 1 King 1994, p.8.
- 2 Debido a que me limitaré al contexto de América Latina, no abordaré los diálogos parecidos producidos en otros continentes. En el contexto de ASETT, las mujeres de todos los continentes han retado a sus colegas varones de sus propios continentes y países y de otras latitudes.
- 3 Es una expresión de Rosemary Ruether cuando dio una conferencia en San José, Costa Rica, el 10 de marzo de 1993. Con esto señala el hábito común entre los teólogos de la liberación de añadir mujeres a “la lista de oprimidos” que necesitan la liberación. Generalmente éstos son los negros (por raza), los indígenas (por etnicidad), y las mujeres (por género). A pesar de la ironía en la declaración de Ruether, esto refleja un cambio de actitud en comparación con etapas anteriores de la TL, cuando las mujeres y las cuestiones de género ni siquiera se mencionaban.
- 4 Oduyoye 1994, p.24. Esta ponencia se publicó originalmente en una compilación de las ponencias de la conferencia ASETT en Nueva Delhi en 1981. Véase Fabella y Torres (eds.), 1983. La irrupción del Tercer Mundo y del pobre en la teología se ha descrito como un hecho histórico muy importante. La reunión de Nueva Delhi fue un momento crucial para la participación de las mujeres en la organización ASETT y, concomitantemente, en las teologías de la liberación del Tercer Mundo.

- 5 Ya que sería demasiado laborioso presentar los trabajos de teólogos individuales solamente mencionaré aquí algunos de sus trabajos colectivos. Los más representativos son Fabella y Oduyoye (eds.) 1988 y King (ed.) 1994. La primera es una selección de ponencias de una conferencia ASETT intercontinental de teólogos realizada en Oaxtepec, México, en 1986; la segunda incluye ponencias de la primera pero también mucho material adicional. Hay compilaciones de escritos de mujeres latinoamericanas, africanas y asiáticas como Tamez [et al.] 1986; Tamez (entrevistas) 1989; Oduyoye 1986; Fabella y Park (eds.) 1990. Sobre bibliografías más extensas sobre la teología de las mujeres en el Tercer Mundo (incluyendo a las minorías del Primer Mundo como las teologías “wománist” y “mujerista” en los Estados Unidos), véase King (ed.) 1994; Russell [et al.] (eds.) 1988.
- 6 Oduyoye 1994, p. 27.
- 7 Las contradicciones entre los líderes sandinistas y sus partidarias feministas están ampliamente documentadas y analizadas. Un análisis previo es el de Molyneux 1985. Véase también Molyneux 1988; Stoltz Chinchilla 1992 y 1995. Algunas analistas feministas incluso afirman que la derrota sandinista en las elecciones de 1990 se debió en parte a la pérdida de credibilidad del proyecto sandinista entre las mujeres. Véase Randall 1992 y 1994.
- 8 Véase Jaquette (ed.) 1994; Jelin (ed.) 1994; Radcliffe y Westwood (eds.) 1993; Saporta Sternbach [et al.] 1992.
- 9 Saporta Sternbach [et al.] 1992, p. 401.
- 10 Ibid., p. 433.
- 11 Lind 1992, p. 147.
- 12 Ibid., pp. 134-135. Jo Fisher y Jane S. Jaquette expresan opiniones similares, identificando tres modelos diferentes de movilización de las mujeres en América Latina: los grupos de derechos humanos de las mujeres (tales como las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina); las organizaciones de mujeres pobres urbanas (cocinas comunales, etc); y los grupos feministas. Fisher menciona un cuarto grupo: el activismo de las mujeres en la organización de sindicatos. Según Fisher, los regímenes militares forzaban a las mujeres (muchas de ellas eran amas de casa sin experiencia política) a tomar un papel más activo en los asuntos públicos (los grupos de derechos humanos) cuando el varón que mantenía a la familia caía víctima del desempleo o de la violencia represiva (desaparición, muerte o encarcelamiento). Las mujeres han extendido su papel doméstico a la escena pública, en nombre de la maternidad y de la familia, y en el proceso no sólo han transformado la política sino que también han puesto en entredicho las ideas tradicionales sobre las mujeres. Véase Fisher 1993, pp. 1-3; Jaquette 1994, pp. 1-9. Véase también Capítulo 3.4.3.
- 13 Escobar y Álvarez 1992, p. 3.
- 14 Ibid., p. 4.
- 15 Alvarez y Escobar 1992, p. 326.
- 16 Véase Burdick 1992, pp. 176-178.
- 17 Véase Drogus 1992, p. 67.
- 18 Escobar y Alvarez 1992, p. 3.
- 19 Alvarez y Escobar 1992, p. 320.
- 20 Ibid.
- 21 Por ejemplo, la argentina Nelly Ritchie dice: “Ante todo quiero decir que la frase teología feminista siempre me causa una cierta reacción. Acepto lo de muchas compañeras de que hay que usar el término feminista sin temores, pero también creo que está cargado de toda una connotación que tuvo en su momento la lucha feminista —que no se inició en la Iglesia— y que apuntó a la reivindicación de derechos de la mujer pero en confrontación con el compañero varón. Por lo tanto, a mí me gusta hablar de una teología liberadora, o de una teología liberadora desde la perspectiva de la mujer...” Citada en Porcile S. 1991, pp. 77-78.
- 22 Aquino 1992 (a), p.112 (énfasis en el original). El subtítulo original del libro de Aquino en español utiliza el término ‘Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer’, mientras que su traducción al inglés es “Teología feminista desde América Latina”. Ya que Aquino vive y trabaja en los Estados Unidos probablemente esté más familiarizada con los discursos

- de las teólogas feministas norteamericanas, que otras que no tienen la misma facilidad de acceso a los últimos libros.
- 23 La reunión fue organizada por la comisión de mujeres latinoamericanas de ASETT con el tema “espiritualidad para la vida: mujeres contra la violencia”. Unas cuarenta mujeres de diferentes países y denominaciones participaron en el encuentro. Véase Aquino 1997, p. 24.
- 24 Véase Aquino 1994 (b), p. 55, y 1997, pp. 25-26. Según Aquino, el concepto teología feminista no se usó explícitamente en América Latina hasta antes del final de los años ochenta. Sin embargo, el feminismo como ideología y movimiento secular tiene una historia mucho más larga en el continente.
- 25 Aquino 1997, p. 26.
- 26 Tamez (entrevistas) 1986.
- 27 Véase Castañeda 1993, p. 259.
- 28 Saporta Sternbach [et al.] 1992, p. 402.
- 29 Ibid. Véase también Peña 1995, p. 81. Según Jean Franco, “La Iglesia [...] ha protegido y defendido valientemente los movimientos de derechos humanos. Sin embargo, como puede ilustrar el caso de la Nicaragua sandinista, la Iglesia puede también ser una barrera que impide a las mujeres debatir sobre temas delicados como los derechos reproductivos. Es por esto [...] que los movimientos de derechos humanos, particularmente aquellos dominados por la Iglesia, no reclutaron necesariamente a las mujeres en el feminismo. Los movimientos de supervivencia son una cuestión diferente. [...] en estos movimientos la conciencia de la opresión de las mujeres se ha fortalecido, a pesar de que sus activistas a menudo repudian la etiqueta del feminismo...” Franco 1992, p. 68.
- 30 Saporta Sternbach [et al.] 1992, pp. 401-402.
- 31 Es importante tener en mente la crítica expresada por algunas científicas sociales feministas del Tercer Mundo sobre la tendencia de las feministas del Primer Mundo de tratar de forma paternalista a las mujeres del Tercer Mundo: “las mujeres del Tercer Mundo como un grupo o una categoría son definidas automática y necesariamente como religiosas (léase ‘no progresista’), orientadas hacia la familia (léase ‘tradicional’), menores legales (léase ‘aún no son conscientes de sus derechos’), analfabetas (léase ‘ignorantes’), domésticas (léase ‘atrasadas’), y a veces revolucionarias (léase ‘su país está en estado de guerra; ¡deben luchar!). Así es como se produce ‘la diferencia tercermundista.” Mohanty 1991, p. 72. Al ser consciente de este estereotipo, trataré de dejar a las mujeres latinoamericanas (también una generalización) hablar tanto como sea posible con su propia voz. Es posible que algunas interpretaciones teológicas feministas de las propias mujeres latinoamericanas puedan ser objeto de la crítica de Mohanty, al crear por ejemplo la categoría “mujeres latinoamericanas pobres”.
- 32 Véase más sobre este tema en el Capítulo 4.1.2.
- 33 Véase “Teóloga brasileña por legalización del aborto”, Noticias Aliadas, noviembre 25, 1993, p.4 y “Por una discusión abierta y plural”, Con-Spirando no. 6, diciembre 1993. Desde entonces Gebara fue enviada a Europa por dos años a estudiar teología europea (esto fue su castigo). Cabe destacar que el mismo tipo de amenazas de despido y silenciamiento se dirigió a Leonardo Boff en 1985, pero mientras su caso fue apoyado por una fuerte solidaridad internacional y crítica pública hacia el Vaticano, no hubo tal apoyo *público* para Gebara. Esto es probablemente debido a su posición en tanto que teóloga feminista (y mujer) y a la dificultad de adoptar una posición sobre el aborto. Apoyarla a ella podría fácilmente haber sido interpretado como apoyo a sus opiniones.
- Lo que Gebara dijo realmente en la entrevista publicada en la revista brasileña VEJA, fue que optar por el aborto no es necesariamente un pecado para una mujer pobre. Después de que su superior Dom José Cardoso, arzobispo de Recife, le pidió que se retractara de su afirmación, ella aclaró su posición a favor de la legalización del aborto en Brasil.
- 34 Gebara 1987, p. 463.
- 35 Ibid., p. 468. Ella se refiere principalmente a los movimientos de mujeres y no tanto al movimiento feminista.

- 36 Gebara 1986.
- 37 Ibid., pp. 15, 19.
- 38 Ibid., p.15.
- 39 Tepedino y Ribeiro Brandão, 1991, p. 289.
- 40 “Las teólogas latinoamericanas, en su experiencia pastoral y cristiana, aprenden que la opción por el pobre se concreta en la opción por la mujer pobre, que hoy es la más pobre entre los pobres” Ibid., p. 295.
- 41 Ibid., p. 296.
- 42 Tepedino 1988, p. 60.
- 43 Tepedino 1994, p. 134.
- 44 Bidegain 1989, pp. 113-114. Este es uno de los pocos textos cuyo objetivo abierto y directo es la creación de una ética sexual alternativa *dentro del paradigma de la TL*, combinando un análisis explícitamente feminista de la situación actual con sus raíces históricas.
- 45 Ibid., p. 114.
- 46 Bingemer 1989, p. 473 (énfasis añadido).
- 47 Ibid., pp. 477-478.
- 48 Ibid., p. 478.
- 49 Aquino 1994 (a), p. 59.
- 50 Aquino 1992 (a).
- 51 Ese es valioso ya que, dentro y fuera de América Latina comúnmente se cree que no hay producción teológica de las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación o de las teólogas feministas.
- 52 En otro texto, Aquino habla de “lo real” refiriéndose a las experiencias de las mujeres latinoamericanas “como mujeres, pobres y de raza subalterna. La teología feminista latinoamericana opta por estas mujeres que quieren superar el carácter abstracto de la teología androcéntrica y conducir hacia una mayor honestidad de la realidad socio-eclesial. Para ella esta opción no es solamente una opción ética sino una “posición epistemológica y hermenéutica de la fe y de la teología”. Véase Aquino 1992 (b), p. 34. Si teologías liberadoras como la TL en América Latina no toman en serio la situación de las mujeres, “muestran su desconocimiento de la *realidad real*”. Ibid., p. 36 (énfasis en el original).
- 53 Aquino 1992 (a), p. 36.
- 54 Ibid., p. 37. El ‘nuevo sujeto histórico’ y el ‘sujeto popular’ se parecen mucho. Ella los utiliza en el mismo sentido que Gallardo y Hinkelammert (Véase 1.4.5.).
- 55 Aquino 1994 (a), p. 61. Y “en América Latina, la teología feminista se elabora partiendo de las realidades concretas...”Ibid., p. 65.
- 56 Aquino 1997, p. 30.
- 57 “Yo conectaría la teología feminista con las realidades concretas de las mujeres pobres de América Latina, no hablándoles de teología abstracta o análisis social, sino de las realidades concretas de sus vidas. [...] Significa ser violada por la calle [...], ir a casa y ser abusada sexualmente [...] significa no poder tomar decisiones sobre tu cuerpo o tu sexualidad. [...] Los teólogos de la liberación, sin excepción, jamás han discutido estas realidades concretas y no parecen entenderlas.” Ruether 1996 (a), p. 3. Sin embargo, para no reforzar las imágenes estereotipadas de las mujeres en el Tercer Mundo, es importante tener en mente que las “realidades concretas” de las mujeres pobres no son sólo de abuso, carencia y violencia.
- 58 Tamez 1979, pp. 106-107. Este artículo aparece en una compilación de artículos llamada “Mujer latinoamericana. Iglesia y teología” que reúne las voces de algunas de las teólogas latinoamericanas que se congregaron en la conferencia del CELAM celebrada en Puebla en 1979 bajo el nombre de ‘Mujeres para el diálogo’. Querían llamar la atención de los obispos sobre la situación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad. Estos artículos probablemente hayan sido el primer anuncio público sobre la situación de las mujeres que hace una comunidad de teólogas y laicas dentro del movimiento de la TL. Véase ‘Mujer latinoamericana’, 1981.
- 59 Ibid.
- 60 Ibid., p. 109. “Ya que la teología de la liberación parte de una praxis liberadora y desde un contexto de opresión es lógico que considere el problema mujer también como un elemento constituyente de su teología, y no como un tema más, de actualidad. [...] No se trata, pues, de hablar de una teología de la mujer, ni de una

teología feminista. Se trata de la misma teología de la liberación...” Ibid. La cita aclara cómo Tamez ha insistido siempre en incluir las preocupaciones de las mujeres dentro de la TL, y no necesariamente crear una TF separada.

- 62 Aquino 1992(a), pp. 105-106.
 64 Ibid.
 65 Ibid.
 66 Ibid. (énfasis en el original).
 67 Ibid. (énfasis añadido).
 Aquino también afirma: “... la óptica de la mujer *re-assume* el sentido integral de la liberación produciendo dos efectos. Por una parte, provoca la crítica y transformación de las estructuras patriarcales, la visión androcéntrica y las actitudes machistas en el conjunto histórico-social opresivo, y por otro, incluye a las mujeres en la producción del conocimiento, la configuración de la teología y en la gestación de nuevas realidades liberadoras. Se trata de un cambio no sólo en el lenguaje, sino en el propio horizonte epistemológico de la TL”. Ibid., p. 190 (énfasis en el original).
 68 Ibid., pp. 109-110 (énfasis en el original).
 69 Ibid., p. 194. Obsérvese que Aquino también utiliza el término “empobrecido/a” en vez de “pobre” al igual que Gallardo 1994, p. 15.
 70 Aquino 1992(b), pp. 37-38.
 71 Aquino 1997, p. 4-5, 8.
 72 Ibid., pp. 8, 30, 36.
 73 Véase Aquino 1995(a), pp. 108-109. “Por ello creemos que la teología elaborada en el marco del pensamiento crítico feminista contribuye a *ampliar, profundizar y otorgar mayor radicalidad a las categorías epistemológicas fundamentales de la teología de la liberación* tanto en la mediación analítica, como en la hermenéutica y las prácticas [*sic*] pastorales. Este es el caso de los conceptos de praxis, experiencia, opresión, liberación, pobres, fe, humanidad, pecado, utopía, la tierra y su devenir histórico y escatológico.” Aquino 1995(a), p. 112 (énfasis añadido).
 74 Tamez (entrevistas) 1989. Esta compilación de entrevistas con once teólogas latinoamericanas

de la liberación (y un varón) es una respuesta a las primeras entrevistas de Tamez con conocidos teólogos de la liberación (Tamez [entrevistas] 1986). Las mujeres reconocen el mérito de sus colegas varones por su receptividad ante las preocupaciones feministas, pero también los critican. Según Tamez, las entrevistas trataron como mínimo cuatro temas importantes. Primero, es evidente que la categoría de clase es necesaria pero insuficiente para el análisis de la situación de las mujeres. Segundo, hay necesidad de un análisis de las teorías feministas, incluyendo aquellas que se desarrollan en otras partes del mundo. Tercero, la cuestión de la ordenación de las mujeres apareció prácticamente en todas las entrevistas. Cuarto, a pesar de que las teólogas utilizan el término “perspectiva de las mujeres” con frecuencia lo hacen superficialmente. Tamez se refiere específicamente al uso del término “femenino”. Esta es la misma observación que yo misma hice cuando leí a las teólogas latinoamericanas de la liberación. Según mi punto de vista, de los puntos que menciona Tamez, el segundo y el cuarto dependen el uno del otro, ya que es exactamente en la teoría feminista donde se han analizado críticamente las definiciones de “mujeres” y “lo femenino”, y “feministas”. María P. Aquino también comparte la opinión sobre la necesidad de que los teólogos de la liberación se familiaricen con las obras teológico-feministas latinoamericanas: “En esta línea, hemos enfatizado el llamado a los teólogos de la liberación para que amplíen sus recursos analítico-hermenéuticos e incorporen en su propio proceso intelectual las herramientas críticas feministas [...] Este llamado a los teólogos, lanzado desde finales de la década de los setenta, en realidad ha sido escasamente escuchado como se demuestra en la producción teológica a nivel continental.” Aquino 1995(a), p. 113. Esta opinión también la comparte María Teresa Porcile S.: “De los teólogos varones [...] se puede decir que el tema de la mujer (y la teología feminista sobre todo), lo desconocen o lo

conocen a un nivel tan superficial que la reacción resulta negativa”. Porcile Santiso 1991, p. 71. Véase también Biehl 1987, pp. 94-95.

75 Aquino 1995(a), p. 110.

76 Drogus 1992, p. 67.

77 Ibid., p. 82. Según Drogus “a pesar de haber cada día más literatura de teólogas latinoamericanas feministas de la liberación, [...] ha habido poquísima reflexión sobre género en las CEBs.” Ibid.

En otro artículo, Drogus señala que las CEBs, por una parte, han sido abiertamente políticas y quizás demasiado desespiritualizadas, pero por otra parte que simultáneamente, tienen grandes similitudes con el catolicismo tradicional. Refiriéndose a Burdick, Drogus mantiene que el catolicismo en general es una religión de continuidad. Esta puede ser una razón por la que las Iglesias Pentecostales incluso con toda su enseñanza tradicional sobre relaciones de género, puede ayudar a las mujeres a solucionar sus problemas domésticos más fácilmente. Una experiencia fuerte de conversión significa generalmente cambios drásticos en los estilos de vida (de los varones), (alcohol, relaciones extramaritales, violencia doméstica, etc.). La TL ha insistido demasiado en que los problemas domésticos son resultado de la opresión de clases, de este modo sugiriendo que las mujeres con problemas domésticos pueden solucionarlos luchando por la liberación de clase. Véase Drogus 1995, especialmente p. 472.

Yo señalaría que no es sólo que la TL haya considerado que los problemas domésticos sean problemas de clase. En general, no se habían considerado ni como problemas (reales). La(s) Iglesia(s) desde siempre ha(n) aconsejado a las mujeres para que permanezcan, incluso en los matrimonios más destructivos, ya que la enseñanza tradicional hace hincapié en la indisolubilidad del matrimonio y en la fidelidad y obediencia de las mujeres hacia sus maridos.

78 Aquino 1991, p. 113 (énfasis en el original).

79 Aquino 1995(a), p. 111.

80 Ruether 1985(c), pp. 69-70. Este pasaje proviene de su ponencia en el encuentro de teólogos de la liberación del Tercer Mundo y del Primer Mundo que se celebró en Ginebra en 1983. En la declaración final de la misma conferencia, el sexismo se enumera como uno de los principales temas de la conferencia. Dados los diferentes puntos de vista sobre la situación de las mujeres, también se dijo que “ni los varones del Tercer Mundo ni las mujeres del Primer Mundo pueden determinar la agenda de las mujeres del Tercer Mundo. Las mujeres del Tercer Mundo mantienen que el sexismo no debe abordarse aisladamente sino dentro del contexto de la liberación total de sus países”. Fabella y Torres (eds.) 1985, p. 186.

81 Aquí Ruether se refiere al libro *Mysterium liberationis*, la “Summa” de la TL editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (1991), en el que todas las cuestiones teológicas clásicas –Dios, Trinidad, gracia, etc.– se abordan desde una perspectiva de la TL. Hay dos artículos escritos por mujeres: uno sobre mujeres y la TL, y el otro sobre la Virgen María. Con esto, Ruether quiere llamar la atención sobre hasta qué punto la TL quiere ser considerada seriamente como “teología clásica”. Desgraciadamente esto conlleva algunas veces connotaciones tradicionales e incluso conservadoras.

82 Ruether 1993.

83 Aquino 1994(b), p. 46.

84 Ibid., p. 47.

85 Ibid., p. 48.

86 Ibid., p. 50.

87 Ibid., pp. 50-52. El realmente primer encuentro de feministas cristianas latinoamericanas fue en Puebla, México, al mismo tiempo que la conferencia del CELAM, en 1979.

88 Ibid., pp. 52-55.

89 Fiorenza 1984(a), p. 92 (énfasis añadido).

90 Hay similitudes y diferencias en la experiencia y el método de las propuestas hermenéuticas de los teólogos de la liberación y de las teólogas feministas. Las teólogas feministas no encuentran en la Biblia un principio o tradición críti-

- co-feminista explícita como lo hacen los teólogos de la liberación (Dios está de parte de los oprimidos y empobrecidos). La Biblia está escrita en un lenguaje masculino, que refleja y perpetúa la cultura y religión patriarcales. Véase Fiorenza 1984(b), p. xxi.
- 91 Fiorenza 1984(a), p. 95.
- 92 Fiorenza 1986, p. 32.
- 93 Ibid., p. 35.
- 94 Ibid.
- 95 Fiorenza 1985(a), p. 8.
- 96 Fiorenza 1989, p. 311.
- 97 Ibid., p. 316. Véase también Fiorenza 1994, pp. 361-362.
- 98 Fiorenza 1989, p. 316. En un nivel más conceptual, estos son temas objeto de atención de la teoría feminista más reciente. Cuando Fiorenza pregunta “¿Cómo pueden las mujeres trascender el hecho de ser socialmente construidas como *mujeres*, y al mismo tiempo convertirse en sujetos históricos en tanto que *mujeres* que luchan contra la dominación patriarcal?”, se une a las teóricas feministas de otros campos y partes del mundo. Fiorenza 1989, p. 317 (énfasis en el original).
- 99 Ibid., p. 318.
- 100 Sölle 1990, pp. 95-96.
- 101 Ibid., pp. 101-102. Véase también Ringe 1990; Fiorenza 1983, 1984(a), 1984(b) y 1989.
- 102 Harrison 1985, pp. 225-226. Una retórica liberal sentimental “pro mujer” podría incluso ser un obstáculo para entender más profundamente el sexismo. Ibid., p. 226. Francis Schüssler Fiorenza también señala la evolución de la tensión dialéctica que existe en la relación entre la TF y la TL: “Los análisis feministas de la opresión han conducido a las teólogas feministas a tomar posiciones, tanto similares como dispares a las de los teólogos latinoamericanos de la liberación. Por un lado, parten, como lo hacen otros teólogos de la liberación, desde la experiencia de la opresión. *Pero como las mujeres interpretan esta opresión de una manera diferente y porque las mujeres han sido tradicionalmente excluidas de la articulación de la teología*, una teología crítica feminista de la liberación está forzada, por otro lado, a tomar una posición mucho más compleja y matizada frente a la tradición religiosa. No puede encontrar tendencia ni principio ni base en la tradición que esté libre de distorsiones ideológicas. La dominación y complejidad del patriarcado sistemático han empujado a la teología crítica feminista *a ir más allá de los principios hermenéuticos de la teología latinoamericana de la liberación y a tomar una postura mucho más crítica ante la tradición*”. Fiorenza F. 1991, p. 98 (énfasis añadido).
- 103 Harrison 1985, p. 240.
- 104 Ibid., p. 241.
- 105 Ibid.
- 106 Ibid., p. 242.
- 107 Ibid., 31. “... me parece evidente que todos los supuestos sobre diferencias esenciales u ónticas se verán contaminados por opresiones del pasado, del mismo modo que lo son nuestros conceptos y lenguas. La historia de la subyugación de las mujeres es una *historia social* que debe cambiar”. Ibid. (énfasis en el original).
- 108 Peña 1995, p. 81.
- 109 En el artículo inmediatamente posterior al de Peña, las propias teólogas feministas peruanas exponen esto claramente. Según ellas hay una *deficiencia* en la TL: no ha diferenciado la explotación por el género y no ha abordado de forma crítica las cuestiones de ética sexual. Véase Gallagher 1995, pp. 107-108.
- 110 Peña 1995, p. 92.
- 111 Aquino 1995(a), p. 117.
- 112 Ibid.
- 113 Ibid., pp. 118-119.
- 114 Ibid., p. 116.
- 115 Ibid., p. 117.
- 116 Aquino 1995(b), p. 90.
- 117 Ibid., p. 88.
- 118 Dussel 1987: I, p. 97.
- 119 Dussel 1974 (a), p. 118 y 1992 (a), p. 407.
- 120 Dussel 1995, p. 46.
- 121 Ibid.
- 122 Ibid., p. 138.
- 123 Ibid., p. 48.
- 124 Ibid., pp. 136-137

- 125 Ibid., p. 137.
- 126 Ibid.
- 127 Véase Dussel 1992 (a), p. 137. Según Schutte, “Las categorías de exterioridad, totalidad y alteridad que usa Dussel, han sido tomadas prestadas directamente de la obra del filósofo francés Emmanuel Levinas, sin embargo esas ideas están aplicadas con un fin diferente y, por supuesto, contradictorio en la medida en que se encuentran subordinadas a una plataforma política de liberación nacional-popular.” Schutte 1993, p. 188. En su reciente tesis doctoral, la filósofa finlandesa Sara Heinämaa, demuestra que la idea de que la mujer es “el Otro”, es especialmente evidente en *Le Temps et l’Autre* de Levinas. Para Levinas, la alteridad adopta su forma absoluta e inmediata en lo femenino. Heinämaa señala cómo Simone de Beauvoir critica y reinterpreta esta concepción de la mujer como “el Otro” en *El segundo sexo*. Según la interpretación que Heinämaa hace de Beauvoir, la mujer no es “el Otro”, sino que es comprendida como tal. Cuando Levinas escribe que la mujer es un misterio, se olvida de decir que es un misterio para el varón. Su descripción de la mujer no es más que un cumplimiento del privilegio masculino. Véase Heinämaa 1996, pp. 142-143.
- 128 Véase Capítulo 4.1.1.
- 129 Dussel 1974(a), pp. 122-123.
- 130 Ibid., pp. 124-126 y 1990, pp. 25-33. Lo reconoce en el nuevo prólogo a su *Filosofía ética de la liberación* (1987) diciendo que no puede criticar el feminismo igual a como lo hizo a comienzos de la década de los setenta.
- 131 Véase *Mulieris Dignitatem* 1988, pp. 325-326, 383-384, 398. En su Carta apostólica, el Papa Juan Pablo II afirma la igualdad entre los varones y las mujeres basada en una diferencia ontológica. Existe una propia “originalidad” femenina, que se expresa en la feminidad. Masculinidad y feminidad son diferentes y a la vez se complementan la una con la otra. Una mujer no debería ser masculina y un varón no debería ser femenino. La feminidad y la masculinidad tienen su origen en la naturaleza humana ontológica. La primera está mejor expresada en las dos dimensiones de la vocación de la mujer: la maternidad y la virginidad. Al final de la carta, la declaración sobre la imposibilidad de la ordenación de la mujer en la Iglesia católica se basa exactamente en esta antropología teológica en la cual el sacerdote actúa *in persona Christi*. Se trata de una función esencialmente masculina. Según Anne Carr, “Ya que no hay más afirmaciones sobre la inferioridad de la mujer en el discurso eclesialístico o teológico cristiano, muchos documentos oficiales católicos afirman la existencia de una antropología dual, la complementariedad o el estatus “diferentes pero iguales” de la mujer y del varón como algo inherente en la naturaleza, en el orden creado, y por consiguiente como parte del plan divino,” Carr 1990, p. 125.
- 132 Dussel 1990, p. 28.
- 133 Ibid., p. 29.
- 134 Ibid., pp. 29-30.
- 135 Ibid., p. 28.
- 136 Ibid., p. 29.
- 137 Ibid., pp. 30-31.
- 138 Ibid., p. 32. (énfasis en el original).
- 139 Dussel 1974 (a), p. 125 (énfasis añadido).
- 140 Dussel 1985, p. 101 (énfasis añadido).
- 141 Véase Carr 1990, pp. 123-133; Ruether 1983, pp. 94-99; 1987, pp. 30-45; 1990 y 1991.
- Se podría establecer una comparación interesante entre Dussel y aquellas feministas, tanto teólogas como no teólogas, que también confían en la diferencia esencial entre los varones y las mujeres. ¿Son completamente diferentes entre sí los proyectos de liberación que implican? Si es así, ¿de qué manera? Como todas las teólogas feministas de la liberación rechazan las oposiciones binarias esenciales acusándolas de ser dualistas y sexistas, no profundizaré en el debate.
- De igual modo, no es posible analizar en esta investigación la lectura de Dussel de Merleau-

Ponty y de Freud, a quienes cita ampliamente en el contexto de la alteridad erótica.

- 142 Dussel 1990, pp. 25-33 y 1987: I, pp. 128-137. La Congregación de la Fe del Vaticano ha elaborado dos informes sobre la liberación en los que se desacredita el uso de la teología de la liberación de los conceptos y se propone un uso alternativo. Uno de los principales argumentos teológicos del Vaticano contra la TL ha sido que “liberación” es un término demasiado limitado. Los teólogos latinoamericanos de la liberación han sido rápidos –y a menudo con razón– en desenmascarar esta “toma de control” y reinterpretación de sus conceptos centrales para fines opuestos. Véase *Libertatis Nuntius* de 1984 y *Libertatis Conscientia* de 1986. Véase Min 1989, pp. 118-122, sobre las diferencias y similitudes entre ambos documentos.

El deseo de las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación de ser escuchadas a un nivel más conceptual es similar a la demanda de los mismos teólogos de la liberación en otros contextos, al querer convertirse en “una voz para los que no tienen voz” y acusando a la teología europea de cerrar los ojos y hacer oídos sordos a los lamentos de las masas de pobres del Tercer Mundo. Como hemos visto en capítulos anteriores, los teólogos de la liberación consideran que se trata de una reclamación epistemológica y política.

- 143 Este punto de vista sigue estando presente en la última edición de su *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana* (1990). “La mujer feminista, al ver a la mujer oprimida, pero sin salirse de la “totalidad” como categoría fundamental, propone que la mujer remonte la corriente e iguale al varón; que suprima la diferencia, de tal manera que se hable de “hombres” sin más, ni de varones, ni de mujeres. Para llegar a eso habría que pensar en la homosexualidad, pues para que nadie dependiera de nadie, la relación debería ser homosexual; la mujer consigo misma, con la mujer; el varón con el varón.” Dussel 1990, p. 25.

Irónicamente, aquí usa “hombres” con el sentido genérico de “seres humanos”. En otro texto, dice claramente: “El feminismo en el fondo lo que quiere son *hombres*; no quiere varones ni mujeres. [...] Cuando digo ahora hombre, quiero decir especie. El feminismo lucha para que todos seamos hombres, no varones ni mujeres.” Dussel 1974 (a), pp. 124-125 (énfasis en el original).

- 144 Aquí Dussel, probablemente de forma inintencionada, coincide con algunas feministas radicales de principios de los años setenta que consideraban la maternidad biológica como el principal obstáculo para la liberación de la mujer. Véase Firestone 1971.

145 Dussel 1990, p. 26.

146 Véase Aquino 1997, p. 11.

- 147 Aquino señala que las mujeres del Primer Mundo a menudo operan con la idea de que en América Latina no existe el feminismo o de que se trata de una mera reproducción del feminismo norteamericano o europeo. Aquino 1997, p. 11.

Dussel, no sólo ignora al feminismo latinoamericano, sino que define el feminismo norteamericano y europeo como algo que promueve “un individualismo indiferenciado típico de las sociedades inglesa y norteamericana”, una declaración muy general y estereotípica. Véase Dussel 1990, p. 26.

148 Dussel 1974 (a), p. 125.

- 149 Los más importantes son: Boff 1978; 1980; 1985 (especialmente el Capítulo 5); 1987 (a); 1990 y sus entrevistas en Tamez 1986 y en Puleo 1994.

150 Boff 1985, p. 158. (énfasis en el original). En los textos de Boff es bien marcado el uso genérico de “hombre”, que conduce a términos como “hombre-varón” u “hombre-mujer” cuando, irónicamente, lo que quiere expresar es el balance de las cualidades masculinas y femeninas en un individuo. *Ibid.*, p. 162. También “El hombre no es una realidad existencial, como sí lo son sus concretizaciones, hombre y mujer.” *Ibid.*, p. 156.

- Aquino comenta: “Una mujer no siente al ser expresada con el término “hombre-mujer”; prefiere ser reconocida simplemente como “mujer”. [...] Usar el término “hombre-mujer” para referirse a una mujer sólo expresa lo que los hombres dicen de las mujeres, no lo que las mujeres dicen de ellas mismas.” Aquino 1992 (a), pp. 142-143.
- 151 Boff 1985, pp. 158-159.
- 152 *Ibid.*, p. 159.
- 153 *Ibid.*, p. 163. Véase también Boff 1987 (a), pp. 67-68 y 1980, pp. 17, 47. En el último libro presenta más características, como la ternura, la delicadeza, la profundidad, la interioridad, el sentimiento y la donación, al igual que el misterio como cualidades femeninas. En realidad, Boff aclara que “Para el varón, la mujer es siempre un abismo, siempre un misterio, siempre una interrogante.” Véase Tamez (entrevistas) 1986, p. 112.
- 154 Véase Ruether 1972, p. 62 y 1974, pp. 150-183. Véase también Code 1992, especialmente pp. 117-126; Lloyd 1993 y McLaughlin 1974.
- 155 Boff 1985, p. 163.
- 156 Boff 1985, p. 170. En un artículo posterior, Boff se acoge al mismo principio del carácter ontológico de la sexualidad. Pero probablemente porque se está tornando hacia temas espirituales y ecológicos, ahora amplía sus argumentos desde la psicología jungiana al yoga tántrico (Kundalini) y a las reinterpretaciones del Espíritu Santo como “la vitalidad humana y cósmica”. Sexualidad y espiritualidad son expresiones de la energía cósmica radical, ya se llame Kundalini o Espíritu Santo. Boff 1990, pp. 561-565.
- 157 Harrison 1985, pp. 241-242.
- 158 *Ibid.*, pp. 242-243.
- 159 Véase al menos Aquino 1992 (a), pp. 134-143; Carmen Lora y Leonor Aída Concha en Tamez (entrevistas) 1989, pp. 31-32 y 92-93 respectivamente y Porcile Santiso 1991, pp. 72-74. En cuanto a teólogas feministas del norte, véase Erickson 1993, pp. 175-188 y Vuola 1993, pp. 16-17.
- 160 Aquino 1992 (a), pp. 137-139.
- 161 *Ibid.*, pp. 139-141.
- 162 *Ibid.*, p. 142 (énfasis añadido).
- 163 Para Aquino “sigue sin resolver la subordinación histórica de las mujeres y las relaciones sociales asimétricas.” Aquino 1992(a), pp. 137-138. Carmen Lora también habla del misterio de la mujer refiriéndose no sólo a Boff, sino también a otros teólogos de la liberación: “A mí esto me sorprendió, porque para nosotras las mujeres muchas veces nuestra sensación de temor, por ejemplo, frente al hombre, no es tanto por lo desconocido (la mujer aparece como misterio, y ligado a este misterio, está el temor) sino por la experiencia de dominación del hombre. Más que lo desconocido que puede ser el hombre para nosotras como ser, el temor viene de la violencia que ejerce sobre la mujer, de la capacidad de dominio que puede tener. [...] Esa dimensión del misterio de la mujer tiene que ver, creo yo, con su [de los hombres] identidad sexual.” Tamez (entrevistas) 1989, p. 31. Yo misma he criticado la posición de Boff por ser dualista y ahistórica. La oposición ontológica entre “lo femenino” y “lo masculino” siempre conduce a la identificación de “lo femenino” con las mujeres biológicas y de “lo masculino” con los varones biológicos. Intentar cambiar estas oposiciones sin cambiar el dualismo antropológico detrás de ellos, probablemente no tenga como resultado una reinterpretación fresca y liberadora. Se necesitan nuevas perspectivas que no identifiquen las diferentes cualidades humanas con uno u otro género. Véase Vuola 1993, p. 16.
- 164 Véase especialmente Boff 1986(b) y 1987(b). En una entrevista en 1990, antes de que abandonara la orden franciscana y el sacerdocio (en 1992), Boff dijo: “Me gustaría ver una iglesia global. Una iglesia donde hubiese cabida para mujeres, hombres, niños, ancianos, gente con SIDA, gente enferma o gente sana. Un espacio donde los seres humanos pudieran experimentar la inclusión sin tabúes, exclusiones o chivos expiatorios. Una iglesia no jerárquica.” Puleo 1994, pp. 168-169. También declara que “Roma vive en un pecado estructural profundo” y que,

- tarde o temprano, habrá un cisma provocado por Roma, no por la gente. *Ibid.*, 175, 178. Según Erickson, “Boff intenta claramente combinar la iglesia masculina, triangular y jerárquica con una iglesia femenina, circular, que construye una comunidad”. Sin embargo, al fracasar su intento con mujeres reales y considerar necesarios a los pobres para “salvar” a la iglesia, “la teología de la liberación de Boff intenta, implícita y explícitamente, retener el patriarcado jerárquico de la iglesia institucional, que continúa estando por encima de los demás y en contra de la vida comunal, de las mujeres y de los pobres”. Erickson 1993, pp. 182, 185-186. Aunque esta crítica pueda no ser totalmente correcta, a la luz del marco teológico global de Boff, clarifica la problemática cuestión del sujeto y de la agencia. Como dice Erickson, “Los pobres y los oprimidos no tienen que tratar de resolver la “crisis de la cristiandad”. No es su crisis, ni lo será el fin de la cristiandad”. *Ibid.*, p. 188.
- 165 Véase Tamez (entrevistas) 1986.
- 166 Perry y Echeverría 1988, p. 31; Gebara y Bingemer 1989, p. 129.
- 167 González Dorado 1988, pp. 38-39. Cita a uno de los primeros misioneros, el Padre Antonio de Santa María: “Nadie puede dudar que el triunfo de esta conquistista se debe a la Reina de los Angeles.” *Ibid.*, p. 43.
- 168 Por ejemplo, hay una historia que viene de Cuzco, Perú, de una batalla entre los españoles y los indios. En un momento crucial, La Virgen María se apareció y arrojó arena a los ojos de los indios. Se quedaron tan sorprendidos y absortos que simplemente se dieron a la fuga y los españoles se otorgaron la victoria.
- 169 Según Virgilio Elizondo, “Que la devoción a María representa la característica más popular, persistente y original del cristianismo de América Latina, es un hecho innegable.” González Dorado 1988, p. 49.
- 170 *Pacha* (en quechua y en aymara) significa todo el espacio vital y el tiempo y *Mama* significa Señora, en el sentido de mujer con familia. Así, la traducción habitual de *Pachamama* como Madre-Tierra sería demasiado limitada. Según Irarrazábal, se podría traducir como “la globalidad de la existencia, la vida.” Esta totalidad es femenina y maternal. Véase Irarrazábal 1989, pp. 76-77. Pachamama no está absorbida por María. Más bien, ambas coexisten con elementos comunes pero al mismo tiempo con características específicas de cada una.
- 171 Algunas de las representaciones de María más famosas y extendidas: *Nuestra Señora de la Aparecida* (Brasil), una Virgen de piel oscura que se apareció en 1717 a un pobre pescador llamado Juan Alves. Incluso tiene elementos característicos de diosas africanas. La leyenda de *Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá* (Colombia) se remonta a finales del siglo XVI. El culto de *Nuestra Señora de Luján* (Argentina) se dedica a un esclavo negro llamado Manuel. *Nuestra Señora de Copacabana* (Bolivia) tiene su santuario en un antiguo lugar de culto precolombino en el lago Titicaca. También se trata de una Virgen de piel oscura y se asemeja a la *Pachamama*. Trataré posteriormente la *Virgen de Guadalupe* con más detalle, ya que es la Virgen más importante de América Latina. Véase Lafaye 1977.
- 172 “El proyecto de convertir a la Virgen de Guadalupe en patrona nacional fue un proyecto no sólo antihispanista, sino de búsqueda de adhesión cultural entre los mestizos y los indígenas que le otorgaba a los criollos las riendas del poder político.” Zires 1993, p. 90.
- 173 González Dorado 1988, pp. 63, 119.
- 174 Paz 1959. Otros investigadores como Lafaye 1977 y Anzaldúa 1989 expresan el mismo punto de vista. Según el primero, “Si Guadalupe fue la mediadora entre Dios y los hombres, entre Dios y los mexicanos, su mediación no se limitó a eso. [...] Guadalupe hizo de los criollos, de los mestizos y de los indios un solo pueblo (al menos virtualmente), unido en la misma fe carismática.” Lafaye 1977, p. 403. La última, una feminista chicana, también interpreta el papel tradicional de María como mediadora en un contexto más amplio: “Ella actúa de mediadora entre la cultura española y la india y entre

- los chicanos y el mundo blanco. Actúa de mediadora entre los humanos y lo divino, entre esta realidad y la realidad de seres espirituales.” Anzaldúa 1989, p. 79. También habla de la Virgen de Guadalupe en el contexto de un conflicto político moderno. Durante la huelga de vendedores de California en 1965 y en manifestaciones posteriores de agricultores chicanos en Texas y en otros lugares del sudoeste, la imagen de la Virgen ondeaba en las pancartas unificando a todos los trabajadores. *Ibid.*
- 175 Véase Zires 1993, p. 82.
- 176 La colina donde la Virgen de Guadalupe se apareció al indio Juan Diego en 1531.
- 177 Zires 1993, p. 81.
- 178 *Ibid.*
- 179 Gebara y Bingemer 1991, p. 614; Rodríguez Sehk 1986, p. 82. Existen varias obras (teológicas, antropológicas, sociológicas, etc.) sobre el culto y el significado de la Virgen de Guadalupe.
- 180 Lozano Lerma 1991, p. 22.
- 181 Boff 1980, pp. 17, 47.
- 182 Véase Boff 1980 y 1987 (a).
- 183 Boff en Puleo 1994, p. 173. Boff opina que resulta curioso que Roma todavía no le haya cuestionado por su mariología.
- 184 Lozano Lerma 1991, p. 24.
- 185 Boff 1987 (a), p. 158.
- 186 *Ibid.*, p. 160.
- 187 *Ibid.*, p. 169.
- 188 *Ibid.*, p. 171.
- 189 *Ibid.*, p. 175.
- 190 *Ibid.*, p. 178.
- 191 La teóloga católica feminista noruega Kari Bfresen habla de “socio-mariología”, con lo que quiere expresar que las diferencias de actitud frente a María parecen estar determinadas por un fondo más socio-cultural que confesional. Para ella, como católica escandinava, María significa bastante poco. Ve a María como una contradicción del feminismo, e intentar hacer de ella un modelo para las feministas, es absurdo si se hace caso omiso o se desconoce la conexión esencial eclesiológica y mariológica entre la feminidad y la subordinación. Véase Bfresen 1983, pp. 54-55.
- 192 Boff 1980, p. 47.
- 193 Boff 1987 (a), p. 67.
- 194 M.P. Aquino señala que “Hasta muy recientemente, el tema de la mujer era abordado bien en la reflexión mariológica, bien en la antropología teológica, pero en ninguno de estos casos se trataba de un discurso elaborado desde la propia inteligencia de la fe de las mujeres”. Aquino 1992 (a), p. 113.
- 195 Véase más sobre el tema en un contexto de cruce de culturas en Vuola 1993 y 1997.
- 196 Entrevistada en Tamez (entrevistas) 1989, pp. 92-93.
- 197 *Ibid.*, p. 111.
- 198 *Ibid.*, p. 105.
- 199 Porcile Santiso 1991, pp. 72-74. Yo añadiría que los defectos en el nivel teórico están reflejados en el nivel práctico, en el entendimiento ahistórico y poco práctico de las realidades cotidianas de la mujer pobre latinoamericana.
- 200 Balasuriya 1990, pp. 95, 98.
- 201 *Ibid.*, p. 114.
- 202 Gebara y Bingemer 1989, p. 2. Aunque las autoras no lo señalan explícitamente, lo que afirman se puede aplicar fácilmente a la mariología de Boff.
- 203 *Ibid.*, pp. 91-93.
- 204 Para poner un ejemplo de la doctrina de la perpetua virginidad, según Gebara y Bingemer, “lejos de limitar y de reducir a la mujer a la esterilidad, lejos de negar su sexualidad, el dogma de la perpetua virginidad de María declara un espacio positivo donde el Espíritu del Altísimo puede reposar y tener su morada.” Gebara y Bingemer 1989, p. 107.
- 205 Gebara y Bingemer 1991, p. 617.
- 206 Muy pocos historiadores creen que fuese la misma María quien compuso el texto. Véase Brown et al. (eds.) 1978, pp. 139-140.
- 207 Ruether 1980, p. 21.
- 208 Véase la interpretación de Marit Melhuus más adelante en este capítulo.
- 209 Gebara y Bingemer 1989, pp. 163-164.

- 210 Boff 1978, pp. 70-71 y 1987 (a), pp. 220-221.
- 211 Dussel 1974 (a), pp. 132-133.
- 212 Aquino 1993 (a), p. 159. El capítulo sobre María sólo aparece en la versión inglesa de *Nuestro clamor por la vida*.
- 213 Ibid., p. 172 (énfasis en el original).
- 214 Ibid., pp. 173-174.
- 215 Ibid., pp. 175-176.
- 216 Ibid., pp. 176-177. Sobre la dificultad de cambiar la imagen tradicional, una católica brasileña negra dice: "... María, una mujer blanca, virgen y madre, serena, delicada, de pelo largo y liso, ojos azules, labios finos, de mirada inocente, joven, delgada, con un halo en su cabeza y un niño blanco entre sus brazos, sumisa, que siempre dice sí –nunca dice no-. [...] Para nosotras, mujeres negras, la imagen que tiene la iglesia de María es una negación de nuestro verdadero ser, una negación de nuestro cuerpo." Entrevista a Silvia Regina De Lima Silva en Puleo 1994, p. 104.
- 217 Todas éstas, son expresiones que se pueden escuchar perfectamente en una conversación con mujeres católicas latinoamericanas, sobre todo con aquéllas que tienen hijos o que viven situaciones difíciles –que se puede explicar por una falta continua y concreta de alguien que "escuche" o que "entienda".
- 218 Gebara y Bingemer 1991, p. 617.
- 219 Véase Schirmer 1993, p. 61, y otros artículos del mismo libro.
- 220 Schirmer 1989, pp. 25-26; Westwood y Radcliffe 1993, p. 18.
- 221 Schirmer 1989, p. 26. Subraya que el estado represivo toma prestada la ideología católica del familiarismo; en particular la imagen de la mujer como madre, al igual que la familia como único ámbito adecuado para la mujer. Ha sido el conflicto entre las ideologías competidoras del estado represivo y de la Iglesia católica lo que ha proporcionado el espacio político y el lenguaje a estos movimientos "maternalistas" de América Latina. Ibid., pp. 25-26.
- 222 Estos grupos de derechos humanos resultan un fenómeno muy interesante entre los movimientos sociales de América Latina. Están formados mayoritariamente (algunos de ellos exclusivamente) por mujeres, sobre todo de mediana edad y ancianas, pero no se identifican con el feminismo o con grupos feministas. Existen elementos contradictorios en su práctica política, lo que explica, probablemente, por qué los investigadores lo interpretan de manera conflictiva. Están los que consideran que están reforzando la tradicional "naturalidad" de los papeles de la mujer como madre; los que las ven realmente subversivas a la hora de reinterpretar los espacios más "sagrados" (la familia, la maternidad), de un modo político nuevo y concreto. Como siempre, la verdad debe de encontrarse en alguna parte entre esos dos extremos. Sin embargo, una investigación reciente muestra que este tipo de actividad política realizada por mujeres suele conducir a una "conciencia de género", se etiquete o no como "feminista". Una razón concreta para ello sería que la represión a la que se enfrentan estos grupos es específicamente sexual, por ejemplo, en forma de violaciones. Véase Schirmer 1993, pp. 61-63.
- 223 Campbell 1982, p. 21. Debería recordarse, aún así, que se necesita una actitud crítica a la hora de "medir" la posición de la mujer. Esto es especialmente importante cuando hablamos de culturas que no conocemos realmente en profundidad. Por eso muchas feministas del Tercer Mundo critican el "imperialismo feminista" occidental, advirtiendo a las mujeres del Primer Mundo del peligro de observar a las mujeres del Tercer Mundo solamente a través del cristal de la opresión y del paternalismo. Véase Mohanty 1991.
- 224 Aquino 1993 (a), p. 172 (énfasis añadido)
- 225 Campbell 1982, p. 21.
- 226 Carroll 1986, pp. 49-55.
- 227 Ibid., p. 56.
- 228 Hay un artículo muy conocido y citado de Evelyn P. Stevens llamado "Machismo y Marianismo" (1973), del que probablemente Melhuus sacara estos términos, aunque ella no se refiere a Stevens de un modo terminante. Sobre el marianismo como la cara opuesta del

- machismo y como el culto a la superioridad espiritual de la mujer, véase también Chaney 1979, p. 47; Fisher 1993, p. 3; Schirmer 1989, pp. 25-26.
- Algunas de las tesis de Stevens (por ejemplo, que las mujeres latinoamericanas parecen disfrutar con su martirio) son muy estereotípicas y reproducen lo que algunas feministas del Tercer Mundo han llamado “la típica mujer tercermundista” en la mentalidad de las feministas del Primer Mundo.
- 229 Melhuus 1990, pp. 58-60. Se trata de una nueva interpretación local de un viejo tema, la *Mater Dolorosa*.
- 230 Gebara 1990, pp. 137-140, 146.
- 231 Ibid., p. 145.
- 232 Véase Vuola 1997.
- 233 Gebara y Bingemer 1991, p. 604.
- 234 Ruether 1975, p. 58.
- 235 Véase también Maeckelberghe 1989. Dice, por ejemplo: “Para las mujeres, María siempre ha sido alguien diferente de lo que las declaraciones e ideas oficiales nos conducen a pensar en un primer momento. [...] En primer lugar, para las mujeres María no es ningún ser excepcional supuestamente virgen y madre al mismo tiempo. En otras palabras, María es alguien con quien pueden hablar de igual a igual, alguien que conoce sus dificultades.[...] María es alguien que se parece a esas mujeres, alguien que ya ha pasado por todo lo que ellas pasan y que, de este modo, puede aconsejarlas, como una amiga maternal.” Maeckelberghe 1989, p. 125. Esto se opone a la manera en que los varones la ven, por encima de todos, como un objeto en el que caben todo tipo de fantasías, que se ha convertido en el modo normativo de verla. Ibid., p. 126.
- 236 Fiorenza 1975, p. 622. En el mismo artículo, Fiorenza hace una referencia al hecho de que María integra aspectos del mito de la Gran Madre Diosa. No menciona que el mito de la madre virginal se remonta a las antiguas mitologías de las diosas; por ello, hay elementos precristianos que no pueden verse reducidos al dualismo cuerpo-alma de la tradición cristiana. Además, si en el contexto de las diosas no se ve en términos exclusivamente negativos la maternidad virginal, ¿por qué debería ser un mito completamente destructivo (para las mujeres) de la imagen cristiana de María?
- 237 Ibid.
- 238 Gebara y Bingemer 1989, p. 14. La distinción entre lo femenino y lo feminista es de una importancia crucial, aunque aquí la separación no esté tan clara. Véase Tong 1993 para las diferencias entre la ética femenina y la feminista y Álvarez 1990 para las diferentes formas en que se politiza el género (en América Latina) y para la organización femenina y feminista.
- 239 “... nuestra exploración de la teología mariana no pone de relieve las cualidades de María / mujer, cualidades idealizadas y proyectadas desde diferentes necesidades y culturas, sino más bien persigue una relectura de María desde las necesidades de nuestra época, y sobre todo desde los conocimientos proporcionados al despertar la conciencia histórica de la mujer.” Gebara y Bingemer 1989, p. 16.
- 240 “La experiencia de la mujer no existe en el discurso oficial de la iglesia, que es célibe, machista, patriarcal. Y, desgraciadamente, la iglesia, lejos de solucionar estas diferencias, las está reproduciendo: varón / mujer, clérigo / no clérigo, dentro / fuera, ¡siempre dualista! Para mí, este dualismo traiciona la utopía de Jesús.” Boff en Puleo 1994, p. 176. Los varones tienen que aprender a escuchar a las mujeres. Ibid., p. 177. Es irónico, comparado con esa apertura global (implícita) al feminismo, que el mismo Boff, al escribir sobre las mujeres y sobre la femineidad no parece hacer caso de lo que las mujeres tienen que decir sobre el tema.
- 241 Según B.W. Harrison, “Una afirmación central de un análisis teológico feminista es que la supresión de la mujer y el estatus de la mujer como propiedad del varón están dialécticamente relacionados con la mistificación de la “naturaleza” de la mujer. La mistificación funciona desde el momento en que se afirma que la mujer es “opuesta” o “complementaria” del varón en su naturaleza humana, se implique o no que

la mujer encaja mejor con las funciones reproductoras y domésticas.” Harrison 1985, p. 241. Este análisis, junto con la crítica del dualismo es un punto de partida teológico feminista estándar y aparece, de una forma u otra, en todas las teólogas feministas citadas en esta investigación.

- 242 A este respecto, Harrison dice: “El uso pseudo-objetivo de los dualismos sexuales imprecisos de la “feminidad” y de la “masculinidad” reaparecerá siempre en un contraataque político contra las demandas de las mujeres por justicia social, política y económica plena, que es por lo que debemos aprender a vivir sin nociones como “feminidad” y “masculinidad”” Harrison 1985, p. 34. Afirma que “Todas las suposiciones

sobre la diferencia fundamental se verán deshonradas por la opresión del pasado, al igual que ya lo están todos nuestros conceptos y lenguas. La historia de la subyugación de la mujer es una *historia social* que debe cambiar. [...] Lo que debemos protestar no es por una negligencia de la feminidad, sino por la exclusión de la experiencia concreta de la mujer, de las formas de ser de la mujer, y de la cultura de la mujer.” Ibid., p. 31 (énfasis en el original).

- 243 Citada en Puleo 1994, pp. 211-213. En la misma entrevista, admite que este miedo de romper con la tradición se hace también palpable en las publicaciones de las teólogas latinoamericanas, incluida ella. Ibid, p. 213.

LA ÉTICA SEXUAL Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

4.1. La teología moral en la teología de la liberación

En este capítulo no voy a analizar la historia de las enseñanzas cristianas sobre ética sexual, ni tampoco voy a revisar la enseñanza católica oficial sobre ética sexual. Esto se ha hecho en otros contextos.¹ Dado el ámbito y el propósito de esta investigación, tampoco abogaré por una ética sexual alternativa, a pesar de que sostengo que existe esta necesidad dentro de la TL. Sin embargo, son los propios teólogos de la liberación quienes deberían hacerlo en su propio contexto.

Lo que haré en este capítulo será señalar ciertas lagunas que tiene la TL y las posibilidades de llenarlas con alternativas críticas pero constructivas. Primero revisaré el escaso material explícito existente sobre ética sexual, especialmente sobre ética reproductiva, en el contexto de la TL latinoamericana (4.1.1.), y luego cuestionaré por qué se ha descuidado este área de la teología en la TL, deliberadamente o no, y qué posibles consecuencias puede tener esta omisión (4.1.2.). El lector se encontrará con un énfasis definitivo en los teólogos católicos de la liberación. Ni los teólogos católicos ni protestantes de la liberación otorgan mucha importancia a la ética sexual. Aquellos que sí lo hacen, aún cuando con un cierto límite, son católicos, y esto es verdad especialmente en el caso de los teólogos de la liberación. Puede ser que, ya que la Iglesia católica es mucho más sonora globalmente y tiene autoridad en temas de ética sexual en comparación

con la mayoría de las denominaciones protestantes, los teólogos católicos de la liberación ven la necesidad de tratar este tema. La influencia política y social de la Iglesia católica en América Latina es en la actualidad especialmente clara en temas de ética sexual. La intervención eclesial directa en la legislación no es rara, sin mencionar el peso moral y político que la Iglesia tiene en general, especialmente en las élites gobernantes.

Cuando hablo de la ética sexual, me refiero principalmente a cuestiones sobre *derechos reproductivos* (no al matrimonio, divorcio, sexualidad en general, etc.). Los derechos reproductivos como concepto, fueron formulados originalmente por mujeres activistas o, más precisamente, por grupos de mujeres que trabajaban en temas de salud, como por ejemplo la salud reproductiva. La Red Global de Mujeres para Derechos Reproductivos define los derechos reproductivos como los derechos de la mujer a decidir si tener niños, cuándo y cómo –sin tomar en cuenta nacionalidad, clase, etnia, raza, edad, religión, discapacidad, sexualidad, o estado civil– en las condiciones sociales, económicas y políticas que posibiliten la toma de estas decisiones.² La lucha por los derechos reproductivos también contiene una crítica radical a la sociedad patriarcal y al modelo de desarrollo dominante. Los derechos reproductivos son derechos humanos inseparables de otros derechos básicos.³ Las feministas están de acuerdo en su insistencia de que se debe respetar la agencia moral de las mujeres que buscan organizar sus vidas procreativas.⁴

4.1.1. *Los teólogos de la liberación y la ética sexual*

Se señaló en el Capítulo 1.3.3. que la TL latinoamericana puede ser considerada como un intento de conectar el dogma con la moralidad y la fe con la praxis cristiana. A pesar de que realmente no existe una teoría ética distinta en TL, las cuestiones principales de la TL son de naturaleza ética. Por lo tanto, lo ideal sería que la fe y la ética no estuvieran separadas. La reflexión teológica en sí misma podría ser un acto ético.

Los pocos teólogos latinoamericanos que se consideran especialistas en ética en el contexto teológico de la liberación lo afirman. Según Francisco Moreno Rejón, “No es exagerado afirmar que, tanto por talante como por metodología, es [la teología de la liberación] la más moral de las teologías. En efecto, por un lado exige del teólogo el compromiso de reflexionar a partir de su vida cristiana; por otro lado su metodología postula la praxis como punto de partida y de llegada del círculo hermenéutico. Nos encontramos por consiguiente ante una teología en la que las connotaciones éticas son algo sustantivo y no meras derivaciones periféricas”.⁵

Según Moreno Rejón, la mayoría de los teólogos latinoamericanos de la moral comparten la metodología y las tesis básicas de la TL.⁶ La perspectiva del pobre también es el punto de partida para cualquier teoría ética dentro de la TL.⁷ La opción por el pobre significa la incorporación del pobre, las no-personas, como interlocutores preferenciales en la reflexión teológica moral.⁸ Similarmente, los tres niveles de liberación de Gutiérrez son también cruciales en la “ética de la liberación”.⁹ Según Bernardo Cuesta, una ética de la liberación no difiere tanto de otras formas de ética en sus temas como en su perspectiva.¹⁰

Por lo menos entre aquellos especialistas en ética que explícitamente afirman sus afinidades con la TL, es difícil trazar cualquier diferencia clara entre la TL como una teología fundamental y una teoría ética específica. En su lugar, ellos están haciendo más explícitas y más sistemáticas las afirmaciones éticas de la TL. Sin embargo, según Marciano Vidal, “Se puede hablar de una “ética de liberación”, entendida como discurso teológico-moral sobre las implicaciones éticas de la praxis liberadora de los cristianos. No hace falta subrayar que esta “ética de la liberación” se nutre de las grandes orientaciones teológicas nacidas de la TL”.¹¹

Resulta casi imposible encontrar una referencia explícita a cuestiones de ética sexual en las presentaciones generales de la “ética de la liberación”. Los especialistas en ética de la TL, por lo tanto, siguen la lógica general de la TL que se ha visto en capítulos anteriores, en la cual el pobre no aparece como ser reproductivo y de género, ni tampoco se mencionan, como ya hemos visto, las consecuencias de la pobreza para las mujeres.

En una obra que afirma ser un tratamiento sistemático de la teología moral desde la perspectiva de la teología de la liberación, las páginas que se refieren a temas de sexualidad o cuestiones de ética sexual son solamente cinco, bajo el título de “el ídolo del placer”, y entre otras “idolatrías modernas”.¹² Los autores critican la “moralidad renovada” del personalismo e individualismo, y conservadurismo social de la teoría moral católica actual, y que es principalmente aplicable al Primer Mundo.¹³ En contraste, a pesar de que un enfoque latinoamericano en la teoría moral se encuentra aún en un estado bastante embrionario, sus puntos de partida son “los empobrecidos como nuevos agentes sociales y sus principales problemas”.¹⁴ Moser y Leers se preguntan,

“¿Cuáles son los problemas morales que surgen debido a la irrupción del pobre?”.¹⁵ Su respuesta es más bien de naturaleza abstracta: “Es cuestión de rectificar el equilibrio, destacando también los problemas de los empobrecidos, asegurándose de que todos los problemas morales sean tratados de forma justa”.¹⁶ Estos problemas específicos de los empobrecidos incluyen el hambre, la enfermedad, la falta de educación, la lucha por tierra y vivienda, y el desempleo.¹⁷ Los autores no mencionan las cuestiones reproductivas ni la forma en que la pobreza podría intensificar los problemas relacionados con la reproducción.

Existe una cierta falta de concreción en la obra. ¿Al final, cómo se diferencia la teología moral “liberadora” de la teología moral católica tradicional? Esto es cierto especialmente en la sección corta sobre ética sexual en la cual el placer (no necesariamente o meramente sexual) está representado como un ídolo y como un “producto de consumo”. En otras secciones con frecuencia se contrasta la “sociedad moderna occidental” con su hedonismo e individualismo con la realidad social totalmente diferente de América Latina. En la sección sobre placer, los autores no obstante, consideran que la “complicación del modelo normal de las relaciones humanas” que la sociedad moderna produce, es también *el* problema sexual de América Latina. No hacen ninguna mención sobre la realidad de los abortos ilegales, ni de los altos índices de violencia doméstica y madres solteras, que son algunos de los problemas más candentes de las mujeres latinoamericanas.

El otro autor de la mencionada obra, Antônio Moser, hermano franciscano de Brasil, tiene un artículo sobre la sexualidad en la “Summa” de la TL (*Mysterium Liberationis*, en el cual todos los temas clásicos de la teología son tratados desde una perspectiva teológica

de la liberación).¹⁸ En realidad, hay muy pocos elementos en el artículo que puedan explicar cómo la TL propone una perspectiva o una ética sexual diferente de la enseñanza católica convencional. No hay nada especialmente nuevo en la afirmación de la bondad de la sexualidad como el regalo de Dios,¹⁹ ni en la preocupación por la libertad sexual,²⁰ ni en la crítica de las actitudes más negativas hacia la sexualidad humana en la historia de la teología.²¹ Según Moser, la TL ofrecería un aspecto socio-político en el debate sobre la sexualidad.²²

¿Qué son estas dimensiones socio-políticas de la sexualidad que la TL podría ayudar a iluminar? Primeramente, según Moser, la instrumentalización y la alienación sexual son resultados de una ideología que tiene el objetivo de mantener grandes proporciones de gente al margen de los procesos decisivos (la sexualidad al servicio del statu quo social y político).²³ La comercialización del sexo, especialmente del cuerpo de la mujer, es otro aspecto de la manipulación ideológica de la sexualidad.²⁴ Además, existen otros problemas, como por ejemplo las campañas de control de la natalidad que utilizan al “fantasma de la explosión demográfica” como una excusa para realizar toda clase de brutalidades —la distribución indiscriminada de anticonceptivos, esterilizaciones en masa e incentivos al aborto.²⁵ Existen razones ideológicas escondidas detrás de estas campañas: están dirigidas a ciertas razas y a la gente más pobre. Según Moser, “El presupuesto secreto es que esas razas y las capas más empobrecidas, que se concentran primordialmente en el Tercer Mundo, son las causantes de los problemas económicos, sociales y políticos. Por eso hay que diezmarlas de modo hábil y progresivo. Con esto, el problema real, localizado en el nivel de la injusta distribución de los bienes, permanece en la sombra”.²⁶

Según él, otra dimensión ideológica de la instrumentalización del sexo es la liberación sexual. “Presentar la virginidad como un tabú, el matrimonio como cosa del pasado, forma parte del mismo juego ideológico”, dice Moser. Mientras más se “distraigan las masas empobrecidas con el sexo”, habrá menos posibilidades de que surjan protestas en contra de las estructuras políticas, sociales y económicas injustas. También afirma que “Mientras el sexo sea uno de los ídolos de las masas, nada más profundo podrá suceder en términos de reestructuración de una sociedad”.²⁷ Según el análisis de Moser, hablar a los pobres de “integración sexual” o de “auto-realización” constituye un tema sin ningún peso, ya que sus problemas tienen mucho más que ver con la mera sobrevivencia.²⁸

Mucho de lo que Moser dice está en perfecto acuerdo con la enseñanza católica oficial sobre ética sexual. La praxis como punto de partida de la TL en el contexto de la ética sexual no se utiliza para analizar las estructuras desiguales de poder (excepto en términos de la desigualdad entre el Tercer Mundo y el Primer Mundo), ni la violencia doméstica y sexual, ni el machismo, ni la verdadera realidad reproductiva de las mujeres pobres, incluyendo la falta de acceso a un control seguro de la natalidad y el alto índice de abortos ilegales.²⁹

De los teólogos de la liberación más conocidos presentados en capítulos anteriores, solamente algunos abordan los temas de ética sexual y/o sexualidad. Como había dicho anteriormente, entre los teólogos de la liberación, Enrique Dussel es excepcional en su mención explícita de estos temas. Como vimos, su historia católica está reflejada en la forma en que teoriza sobre la diferencia sexual (masculinidad-feminidad). También, parece que en asuntos de ética sexual se acerca a la enseñan-

za oficial de la Iglesia, a pesar de que su argumento puede ser diferente del del Vaticano y también han surgido cambios en su pensamiento.

A pesar de que no siempre ha sido mencionado explícitamente, el sistema ético de Dussel supone que la heterosexualidad es la sexualidad humana normal y normativa. Dussel considera negativamente que la homosexualidad sea una “totalidad” en la que los varones no son varones, ni las mujeres mujeres.³⁰ Su rechazo hacia la homosexualidad se combina con un rechazo hacia el feminismo, que se define como algo que deshace la diferencia natural entre el varón y la mujer, y que conduce a una definición homosexual de la relación erótica.³¹ Así, “El feminismo más extremo, que ha nacido y crecido en el mundo opulento nordatlántico, interpreta la sexualidad desde la Totalidad”.³² Al deshacer la diferencia, este feminismo extremo propugna el autoerotismo homosexual en el cual nadie depende de nadie. Esto podría significar el lesbianismo, la eliminación de la maternidad, así como también el individualismo y el hedonismo. Por lo tanto, se convierte en la contrapartida del machismo.³³ La homosexualidad es la “indiferenciación” que no puede ser el objetivo de la liberación erótica.³⁴ Inclusive dice que “La homosexualidad feminista termina por sumar todas las perversiones”; entre otras cosas, es la “pérdida radical del sentido de la realidad del Otro -una esquizofrenia completa-”.³⁵

En un texto posterior en el que Dussel pretende realizar una evaluación crítica de su filosofía de la liberación, en retrospectiva, presenta una visión algo diferente sobre la homosexualidad. Menciona que una persona homosexual “debe ser respetada en la dignidad de su propia persona”.³⁶ Con esto parece que se aparta de su entendimiento previo sobre la imposibilidad de encontrar a “el Otro” en una

relación homosexual: “el Otro” definido exclusivamente en relación con la diferencia sexual genital, heterosexual. También existe la posibilidad del respeto hacia el Otro en una relación homosexual. Sin embargo, considera que la homosexualidad y el aborto son situaciones de “mal menor”, y en esto él es una excepción entre los teólogos de la liberación.³⁷

Al hablar de anticoncepción y aborto, Dussel no los condena directamente como lo hace la Iglesia católica. Sin embargo, en su “Filosofía de la liberación”, dice que el infanticidio es una alienación. La liberación de la mujer hace posible que “la pareja permita la aparición de los hijos”.³⁸ También dice que “El hijo es la exterioridad de toda erótica, su superación metafísica, su cumplimiento real”.³⁹ Igualmente dice: “[...] la pareja puede nuevamente totalizarse, cerrarse en un hedonismo sin trascendencia, sin fecundidad. [...] El hijo es negado por la pareja totalizada porque viene a irrumpir como el Otro que pro-voca a la justicia, interpela por derechos distintos y relanza a la pareja a la historia real, responsable, fecunda. La pareja, por la “pulsión de totalización”, querría eternizar su voluptuosidad sin terceros”.⁴⁰ Efectivamente, ésta es la posición católica oficial en que el placer sexual sin la posibilidad de procreación es moralmente incorrecto. Según Dussel, *la sexualidad normal y humana* constituye la apertura hacia un hijo. La fecundidad es el sello del amor.⁴¹

A pesar de que no está totalmente claro lo que Dussel quiere decir con todo esto, es posible, en el contexto de su marco teórico general leerlo más bien como un punto de vista católico tradicional.⁴² Particularmente, junto con su tono antiimperialista en general (América Latina y el Tercer Mundo representan el Otro necesitado de liberación), este tipo de anuncios “pro-vida” se acercan a los enunciados oficiales de los obispos católicos latinoamericanos

durante su última conferencia llevada a cabo en Santo Domingo en 1992. Los obispos hablan –en un lenguaje modificado adoptado de la TL– de *imperialismo anticonceptivo* contra América Latina, del cual las mujeres son las principales víctimas.⁴³ Esto se parece al punto de vista de Moser sobre la “aniquilación” de la gente pobre con la ayuda de campañas agresivas de control de la natalidad.

En textos anteriores, Dussel menciona explícitamente el aborto solamente en el contexto del infanticidio: “La muerte física o cultural del hijo es la alienación pedagógica. Al hijo se lo mata en el vientre de la madre por el aborto o en el vientre del pueblo por la represión cultural. Esta represión, es evidente, se efectuará siempre en nombre de la libertad y con los mejores métodos pedagógicos”.⁴⁴

En 1992, Dussel revisó algunas de sus anteriores tesis sobre el aborto. Existen dos derechos absolutos contrapuestos: el derecho de la mujer a su personalidad y cuerpo, y el derecho a la vida del nuevo ser. Este dilema puede resolverse con la vieja doctrina del “mal menor”. Dussel basa su razonamiento en la responsabilidad ética de la mujer como sujeto moral, que tiene la responsabilidad principal de decisión.⁴⁵ En esto se acerca a algunas especialistas en ética feminista que afirman que, la incapacidad de ver a la mujer como un sujeto moral es lo que está detrás de la condena absoluta del aborto. Así, la crítica de Ofelia Schutte no se justifica totalmente cuando dice, “Dussel ha equiparado el aborto con el asesinato (el infanticidio)”.⁴⁶ Como hemos visto y como quiera que pensemos sobre su razonamiento general sobre cuestiones de ética sexual, es posible hacer esta lectura aunque no es su posición dogmática.

Según mi valoración, el hecho de que Dussel al nivel global no critica ni problematiza conceptos principales como el Otro, la alte-

ridad, la diferencia, la feminidad y la masculinidad, etc., hace reflejar la incoherencia y el antifeminismo en su ética. La enseñanza católica tradicional, especialmente en lo que se refiere a la ética sexual, aparentemente tiene una gran influencia en su pensamiento.

Dussel es un ejemplo de la aprobación retórica generalizada de la liberación de la mujer como parte de un mayor proyecto de liberación de América Latina (a pesar de que, como vimos, su distinción artificial entre la liberación de la mujer y el feminismo no es lo que las feministas latinoamericanas apreciarían), pero cuando se enfrenta a las condiciones de vida concretas de las mujeres –y a la teoría y práctica feministas– su pensamiento se vuelve abstracto y contradictorio, si no conservador. Según Schutte –y aquí estoy de acuerdo con ella– “El proceso de apelación a la lógica de la exterioridad puede fácilmente constituir una evasión cuando se trata de analizar las verdaderas relaciones sociales de dominación y las correspondientes luchas por la libertad que encontramos en la existencia humana”.⁴⁷

Como vimos en el capítulo sobre mariología, Leonardo Boff aborda las cuestiones de ética sexual principalmente en el contexto de sus reinterpretaciones de María, pero no es tan explícito como Dussel. También, deliberadamente o no, parece suponer mucho desde su herencia católica, especialmente en cuestiones de antropología teológica. En Boff, inclusive más que en Dussel, es notable la contradicción que existe entre la praxis como punto de partida global y el carácter abstracto de su razonamiento sobre la antropología teológica y las relaciones varón-mujer. Las cuestiones de ética sexual y de la realidad de las mujeres no son analizadas desde su propia perspectiva práctica, sino que más bien se derivan de las abstracciones teológicas y filosóficas.

En las primeras obras de Boff, cuando aún era sacerdote, afirmaba que el celibato es una forma concreta de vivir la sexualidad personal. El celibato no implica la renuncia al amor; al contrario, el voto de castidad constituye un voto de amor y mutualidad más radical que el matrimonio. Este voto no va en contra de la “sexualidad ontológica”.⁴⁸ Su razonamiento sobre el celibato y la vida religiosa se basa en el dinamismo entre la feminidad y la masculinidad también, ya que la castidad puede ser considerada como la forma más alta de integración de estas cualidades.⁴⁹ En la actualidad, tras haber dejado el sacerdocio y haberse casado, Boff es un crítico acérrimo del celibato obligatorio, pero sobre el tema de la anticoncepción, el aborto y el divorcio, no ha sido explícito.

José Comblin es otro ejemplo de un teólogo de la liberación que si habla de este tema, menciona la ética sexual principalmente dentro del contexto de la enseñanza católica tradicional. Al igual que Moser, considera que temas como el divorcio, la anticoncepción, la esterilización, y la expresión libre de la sexualidad son productos de la modernidad burguesa que él juzga de forma negativa. En América Latina, según Comblin, fue principalmente la burguesía católica la que comenzó con la campaña anti-católica en cuestiones de ética sexual, y quien consideró que la Iglesia era el mayor obstáculo para la liberación sexual.⁵⁰ No obstante, “las masas populares” (es decir, los sectores más pobres de la sociedad) no se resisten a la enseñanza moral católica tradicional de la misma forma, ya que “no lo experimentan como una opresión”. Los medios de comunicación, que están controlados por la burguesía, son los que divulgan entre las masas las objeciones a la moralidad católica.⁵¹

Comblin no define lo que quiere decir por liberación sexual, pero es obvio que se in-

terpreta solamente en términos de la burguesía, del individualismo moderno, “como un derecho individual”,⁵² que nuevamente contrasta con la enseñanza católica, supuestamente basada en el amor y el entendimiento comunitario de la persona humana.⁵³ Bajo el título “La Iglesia católica y la sexualidad”, la anticoncepción se coloca en la larga lista de los efectos detrimentales de la modernidad en los latinoamericanos, pero no se menciona nada sobre temas como el aborto. Sin embargo, Comblin aborda la sexualidad en el contexto más amplio de la antropología teológica, en la cual explícitamente condena el machismo, la imagen dualista del ser humano, e inclusive el papel de la Iglesia que define a la mujer como inferior al hombre.⁵⁴

Nuevamente está claro que la aprobación formal de la igualdad de género y la condena de los elementos antisexuales en la tradición cristiana, no lleva a los teólogos católicos de la liberación a reinterpretar la enseñanza oficial sobre cuestiones de ética sexual dentro de su Iglesia. Claro que, lo mismo puede decirse de la teología católica en general, incluyendo el *magisterium*.⁵⁵

De esta forma, la teología moral o la “ética de la liberación” en el contexto de la TL, o la teología de la liberación como tal, primeramente, no aborda las cuestiones de ética sexual ampliamente; y segundo, cuando se consideran estos temas, el razonamiento en gran medida sigue la enseñanza oficial tradicional que también ha sido afirmada por los obispos católicos latinoamericanos.⁵⁶ Esto sucede por lo menos con los teólogos católicos. Existe un conflicto aparente entre el razonamiento abstracto sobre temas de ética sexual y el supuesto punto de partida de praxis, en el cual los problemas concretos de los pobres constituyen tanto la base para la ética como para la teolo-

gía. Nuevamente esto parece señalar la falta de reinterpretaciones alternativas en el área de la antropología teológica, especialmente en lo que concierne a las relaciones hombre-mujer y a la sexualidad. “El pobre” como una categoría homogénea, principalmente productiva (no reproductiva, de género) podría inclusive evitar tales reinterpretaciones en la TL.

Thomas C. Fox, al citar a Charles Curran, presenta dos diferentes modelos o aproximaciones a la teología moral en el catolicismo contemporáneo: el modelo clasicista y el modelo histórico de consciencia. El movimiento global de la teología católica se ha alejado del primero y se ha acercado al último, a pesar de que Roma prefiere el clasicismo como aproximación a la teología.⁵⁷ En el clasicismo se entiende la realidad en términos de lo eterno, lo inmutable, y lo no cambiante; la consciencia histórica otorga mayor importancia a lo particular, lo contingente, lo histórico, y lo individual. El último reconoce la necesidad tanto de continuidad como de discontinuidad.⁵⁸ En la ética sexual, el modelo del clasicismo ha conducido a la enseñanza de los absolutos en términos de lo correcto, lo incorrecto, lo natural *versus* lo no natural.⁵⁹

Está claro que dentro de estas definiciones, la mayor parte de la TL encaja en el modelo de la consciencia histórica. De cierta manera, la TL y otras teologías de la liberación podrían inclusive considerarse como versiones extremas de este modelo. Curiosamente, es en cuestiones de ética sexual que las enseñanzas del Vaticano más se apoyan en el modelo de clasicismo absoluto y en el que centraliza su poder y autoridad, y donde se podría decir que los teólogos de la liberación *no* utilizan el modelo de la consciencia histórica. Esto podría ser señal de la poca importancia que tienen los enunciados explícitos sobre ética sexual den-

tro de la TL latinoamericana, y que el modelo basado en la historia no ha sido aplicado en el área de la ética sexual.

En el Capítulo 1.4.1., se explicó que actualmente la TL también ha sido interpretada como *teología de la vida*, y se ha hecho en un contexto donde la verdadera y masiva muerte de la gente en el Tercer Mundo se considera como idolatría. La vida humana en concreto, debe ser defendida contra los poderes de la muerte, que por lo general los teólogos de la liberación sitúan en “el Norte”.⁶⁰ Según Pablo Richard, uno de los principales exponentes de la TL como teología de la vida, el Tercer Mundo se está convirtiendo en un no-mundo, ya que en el sentido clásico, cada vez se lo necesita menos, incluso para la producción de mano de obra barata y materia prima.⁶¹ La alternativa entre desarrollo y liberación ha pasado a ser una alternativa radical entre vida y muerte. La única opción de la TL es asegurar la vida para todos. La opción por los pobres se traduce en la opción para la vida.⁶² La imperativa ética fundamental en América Latina es la vida humana, que en la práctica se refiere al trabajo, al pan, al techo, la educación, la justicia, y la seguridad.⁶³ El criterio fundamental del discernimiento ético es la vida del hombre concreto real.⁶⁴

En un texto posterior, Richard dice: la TL debería asumir la “opción absoluta y radical por la vida”,⁶⁵ “La vida humana se convierte por tanto en un criterio real del discernimiento y en un imperativo universal y absoluto”,⁶⁶ y “La negación de la vida es la negación de la verdad, de la bondad y de la belleza”.⁶⁷ La teología de la vida debe “garantizar la reproducción de la vida humana y de la naturaleza”.⁶⁸ En el ámbito de la ética, “La vida humana es un valor absoluto”.⁶⁹ Teológicamente, el alma no se salva del cuerpo, como en la filoso-

fía helénica, sino que el ser humano (cuerpo y alma) es salvado de la muerte.⁷⁰

La TL como teología de la vida hace una seria consideración de la vida concreta y corporal de los seres humanos en situaciones de opresión y muerte. No es posible debatir sobre esta perspectiva en detalle en esta obra. Solo deseo señalar una posible interpretación de esta posición. Como hemos visto, en los documentos oficiales de la Iglesia –por ejemplo, el documento del CELAM de Santo Domingo en 1992– cuando los obispos hablan del imperialismo anticonceptivo adoptan el lenguaje teológico de la liberación pero en cuestiones de ética sexual. Algunos éticos de la liberación como Antônio Moser, combinan el punto de vista católico oficial con el lenguaje “de defensa de la vida” de la TL, y consideran que el control de la natalidad y el aborto son las armas imperialistas de muerte contra los pobres latinoamericanos. En el caso de otros teólogos de la liberación, su silencio con respecto a temas de ética sexual, combinados con una defensa radical y absolutista global de la vida humana, permite por lo menos pensar que los teólogos de la liberación apoyan las enseñanzas oficiales del Vaticano.

En realidad, la décimo primera encíclica del Papa Juan Pablo II, *Evangelium Vitae* (“El Evangelio de la Vida”), promulgada en 1995, presenta una visión moral dirigida a la superación de lo que el Papa se refiere como la moderna “cultura de la muerte”. La encíclica pretende mostrar una consistente ética de la vida, en la cual se aborda el aborto, la eutanasia, y la pena capital. Así, el lenguaje de la moralidad en términos de vida y muerte está presente tanto en la enseñanza del Vaticano como en la TL, y en términos absolutistas similares. El contexto y los contenidos difieren, pero menos en asuntos de ética sexual que en otras

áreas de la teología moral. Lo que por lo menos se puede señalar es que los teólogos de la liberación deberían ser conscientes de este potencial dilema.⁷¹

En un artículo dirigido a una audiencia alemana, Pablo Richard critica la manera de pensar de que un control de la natalidad masivo y efectivo es considerado como la solución al problema (de la pobreza) en el Tercer Mundo. Dice: “Esta solución no tiene ninguna otra utilidad que esconder el problema real y justificar el actual poder de la muerte. Esta solución sigue la lógica de muerte del sistema dominante...”⁷² Richard sostiene que la planificación familiar es necesaria, pero que “En América Latina, todos los programas de control de la natalidad hasta ahora han sido planificados, financiados, y finalmente forzados por los Estados Unidos”⁷³ Esta es la razón por la cual existe una profunda desconfianza hacia todas las políticas de control de la natalidad del exterior o de arriba.⁷⁴ En el mismo contexto, Richard examina la cuestión principal sobre la defensa de la vida dentro de la TL: “La opción por la vida significa decir no a la muerte, no aceptando la muerte, no permitiendo que ni siquiera un niño se muera de hambre; significa una oposición radical e inquebrantable a la muerte de los pobres, no aceptando la muerte de los pobres”⁷⁵ Lo que no dice es que la muerte de las mujeres pobres está conectada íntima y directamente a una falta de métodos anticonceptivos o inseguros cuando existen, a los abortos ilegales y a una alta de tasa de fertilidad. Haré un estudio crítico de todos estos argumentos en el Capítulo 4.2.1.

El católico laico, Franz Hinkelammert, uno de los teóricos de la teología de la vida, aborda el tema del aborto en un contexto en el que habla de “la teología del imperio” en contraste con la teología de la vida, es decir, la teología de la liberación.⁷⁶ La teología del impe-

rio necesita recurrir a la afirmación de la vida, pero no lo hace en el sentido concreto como la TL. En su lugar, esta teología del imperio se refiere a la vida del no nato y declara que el derecho a nacer es el derecho a la vida.⁷⁷ Según Hinkelammert, este es un significado totalmente privatizado del derecho a la vida para evadir el reconocimiento del derecho a la vida de los seres humanos ya nacidos.⁷⁸ Defiende tanto la vida del no nato como la del nacido: “el aborto es producto de una actitud frente a la vida humana, que la propia teología del imperio promueve. Simplemente extiende el tratamiento de los hombres, usado y legitimado por el sistema, a la vida humana no-nacida. La libertad de aborto no es más que la libertad de tratar a la vida humana no-nacida igual como se está tratando a la vida de los seres humanos nacidos. [...] [La ética liberal] predica dejar morir o matar al pobre, así también se deja morir y se mata a los no-nacidos. Sin embargo, por razones ideológicas, se levanta ahora el derecho de nacer, [...] Solamente una afirmación del derecho a la vida de los ya nacidos puede crear una nueva ética que extienda este reconocimiento de la vida de los hombres a la vida humana no-nacida”⁷⁹

El argumento de Hinkelammert es algo diferente del de aquellos que sostienen que el aborto (y el control de la natalidad) es solamente una agresión externa contra los pobres, pero también, termina afirmando la posición católica tradicional sobre el aborto, implícitamente afirmando que la vida comienza con la concepción y que la vida embrionaria y la vida adulta están en el mismo continuo.

Si “la vida humana concreta” y la vida del pobre que quieren defender los teólogos de la liberación, no se concretiza, problematiza y diferencia más extensamente, podrían encontrarse en una posición más bien de sorpresa. ¿La defensa de la vida de los pobres se traduce

también en la defensa de la vida de las mujeres pobres? En caso positivo, uno tiene que considerar seriamente el hecho de que las mujeres pobres mueren por causas directamente relacionadas con la reproducción. Esto claro, es uno de los argumentos a favor de la explicación de la ética sexual dentro de la TL, desde la perspectiva de aquellas que más sufren las consecuencias de la situación actual, es decir, las mujeres pobres.

Las teólogas feministas latinoamericanas no son mucho más explícitas con las cuestiones de ética sexual que sus colegas varones. La escasez de la ética sexual en la TL también concierne bastante a las teólogas.⁸⁰ Sin embargo, hay algunas que han señalado que la ética sexual es una cuestión que debe ser estudiada. Ya en 1979, un grupo de mujeres cristianas llamado Mujeres para el Diálogo, se reunieron en la conferencia de Puebla del CELAM y constataron que sus mayores dificultades radicaron en tratar de profundizar sobre las cuestiones de la sexualidad, a pesar de que existe una necesidad urgente de reflexionar inclusive sobre las cuestiones más espinosas de la teología moral tradicional, como por ejemplo, las características de las relaciones sexuales, de la procreación, del control de la natalidad, de la homosexualidad y del celibato.⁸¹

Como se ha dicho anteriormente, Ivone Gebara del Brasil ha sido la primera y hasta el momento, la única teóloga de la liberación, en estar públicamente a favor la descriminalización del aborto. En octubre de 1993 afirmó en una entrevista a la revista brasileña *Veja* que, si la madre no se encuentra en la condición psicológica de enfrentar un embarazo, tiene el derecho de interrumpirlo.⁸² Según ella, “La moral católica no alcanza a las mujeres ricas. Ellas abortan y tienen los medios económicos que garantizan una intervención quirúrgica en condiciones humanas. Por lo

tanto, la ley que la Iglesia defiende perjudica a las mujeres pobres. El aborto debe ser descriminalizado y legalizado. Más aún, debe ser realizado a expensas del Estado. Hoy el aborto es la quinta causa de mortalidad femenina en el Brasil. Quienes mueren son las mujeres más pobres”.⁸³ El aborto no es pecado.⁸⁴

También afirma que lo que le hizo cambiar de opinión sobre este asunto fue cuando vivió con un grupo de mujeres pobres de Camaragibe, una región pobre en las afueras de Recife, donde trabajó como monja. Tras habersele ordenado que se retractara de su declaración, ella clarificó su posición en un artículo, “La legalización del aborto vista desde el caleidoscopio social”,⁸⁵ en el cual dice que su punto de partida práctico es la realidad de las mujeres pobres que son las principales víctimas de la situación de “la violencia contra la vida” que provocan los numerosos abortos ilegales.⁸⁶ Una sociedad que no puede garantizar el empleo, la salud, la vivienda, y la educación es “una sociedad abortiva” que fuerza a las mujeres a escoger entre su trabajo y la interrupción de un embarazo. Los millones de abortos y muertes de mujeres es una realidad palpable que no se denuncia de la misma forma que la “vida inocente” que se pierde con un aborto.⁸⁷ Dice que su posición es una denuncia de la violencia institucionalizada, del abuso, de la hipocresía, y es una posición derivada de la defensa de la vida.⁸⁸ Utiliza el mismo lenguaje que sus colegas teólogos –que la pobreza es una cuestión de vida y muerte– pero en lo que se refiere a cuestiones reproductivas ella parece que entiende la vida de una manera un tanto diferente del entendimiento de otros teólogos de la liberación. La vida de las mujeres pobres es la que está en juego.

Gebara no debate sobre las enseñanzas católicas sobre el control de la natalidad, ni tampoco entra en un debate teológico con el

magisterium. Su posición es muy pragmática, y como tal, es similar a una posición feminista sobre el aborto en cualquier parte: siempre existen situaciones en las cuales las mujeres recurren al aborto. El problema radica en si éste se realiza en condiciones decentes o no. Las mujeres mueren a causa de abortos ilegales y la criminalización del aborto no ha resuelto el problema en lugar alguno.

Junto con María Clara Bingemer, Gebara considera que el área de la antropología teológica es fundamental para la teología feminista latinoamericana de la liberación.⁸⁹ Esto significa que por lo menos se hacen necesarios cuatro cambios en la teología tradicional: el cambio de una antropología basada en el varón a una basada en el ser humano, de una antropología dualista a una unificadora, de una antropología idealista a una realista, y de una antropología unidimensional a una pluridimensional.⁹⁰

Rechazan el modelo binario de las formas de vida específicamente femenino/hembra y masculino/macho, y prefieren hablar de una *antropología feminista*, que está más conectada con el momento histórico presente “en el cual las mujeres empiezan a tomar consciencia de la opresión que han sufrido y de su eterna posición de cumplimiento y sometimiento a las estructuras opresivas de la sociedad y particularmente de la religión”.⁹¹ Esto, junto con el entendimiento de que la opción por el pobre es la opción por la mujer pobre,⁹² constituye el marco más amplio de la defensa pública que hace Gebara de la legalización del aborto.

Gebara constata el temor que demuestran tener las iglesias cristianas por el cuerpo humano, especialmente por el cuerpo de la mujer, lo que ha conducido al temor a la sexualidad. La antropología cristiana tradicional es una antropología de igualdad verbal, pero

con un sello patriarcal y jerárquico.⁹³ El cuerpo humano debe convertirse en el nuevo punto de partida de la teología moral.⁹⁴ Esto implica la aceptación de una antropología unitaria que tiene la intención de superar los dualismos e incluir las ambigüedades inherentes a la existencia humana y en la historia.⁹⁵ Una nueva teología de la sexualidad debería surgir de una teología de la creación revisada, que tuviera en cuenta el conocimiento científico de los tiempos modernos y comenzar por “la maravilla del cuerpo”.⁹⁶

La colombiana Ana María Bidegain es otra teóloga feminista latinoamericana de la liberación que debate abiertamente sobre la sexualidad desde una perspectiva feminista. También es crítica al hablar de “una naturaleza femenina” y desea que el cuerpo humano sea el medio primordial, indispensable y el elemento principal de la producción social.⁹⁷ La TL no ha sido capaz de abordar la situación de las mujeres en la Iglesia y en la sociedad, ni tampoco se ocupa de la teología moral del sexo.⁹⁸ Según Bidegain, hay una urgente necesidad de revisar la concepción puritana de la sexualidad, que constituye el fundamento ideológico de la mentalidad patriarcal y de la opresión sexista en la sociedad latinoamericana y en la Iglesia.⁹⁹ Bidegain no toma en consideración las cuestiones concretas como el control de la natalidad y el aborto.

María Pilar Aquino también enfatiza la necesidad de revisar la antropología teológica.¹⁰⁰ Una antropología igualitaria está directamente opuesta a la larga tradición de las perspectivas antropológicas que se basan en los modelos asimétricos, tanto en la relación hombre-mujer como en la separación entre lo privado y lo público. Se necesita superar el dualismo y el androcentrismo presentes en las antropologías agustiniana y tomista, por ejemplo.¹⁰¹ También en la TL, comúnmente se ha

identificado al “hombre” con “ser humano”.¹⁰² Aquino está de acuerdo con las caracterizaciones de Gebara y de Bingemer con respecto a una antropología igualitaria desde la perspectiva de la teología feminista latinoamericana.¹⁰³

Al igual que otras teólogas feministas de la liberación, Aquino también hace hincapié en la importancia de restituir la corporalidad humana, especialmente en su humillada forma femenina. Esta dimensión corporal no es nada menos que la propia existencia. En América Latina, la existencia humana es amenazada todos los días por la desnutrición, las enfermedades, el desempleo y el hambre. Las mujeres especialmente, también viven con esta amenaza con respecto a su existencia como seres sexuales, y en que su sexualidad es violada y destruida.¹⁰⁴

Si algunos teólogos de la liberación están de acuerdo implícita y explícitamente con las declaraciones oficiales de la jerarquía católica, hay teólogas feministas que critican enérgicamente el tratamiento del tema de la mujer en los documentos del CELAM por ejemplo. Según la católica laica uruguaya, Gladys Parentelli, existe una notoria indiferencia hacia la opresión sexual de las mujeres por parte de la Iglesia católica.¹⁰⁵ Critica la forma en la cual los obispos latinoamericanos condenan “los ataques contra la vida”, como por ejemplo el aborto, la esterilización, y los programas de control de la natalidad, y los considera perjudiciales para la dignidad de la mujer.¹⁰⁶ Según Parentelli, el papado de Juan Pablo II ha dado un paso atrás en cuanto a las cuestiones doctrinales sobre la ética sexual.¹⁰⁷ Dice que el celibato obligatorio, la homosexualidad, la prostitución, la violación, el incesto, el maltrato, el aborto, el control de la natalidad y el divorcio, son cuestiones que necesitan ser revisadas en el contexto latinoamericano también.¹⁰⁸ Su

posición en favor del control de la natalidad y la legalización del aborto es clara.¹⁰⁹

Las brasileñas Nancy Cardoso Pereira y Tania M. Sampãio exponen la necesidad de la “subversión” de la familia y de la vida doméstica en América Latina. Esto incluye la desconstrucción de (lo sagrado de) la maternidad, el aborto, los niños abandonados, la sexualidad alienada, y la privacidad de la familia.¹¹⁰ Ellas también consideran que la TL es el contexto apropiado para elaborar un discurso teológico feminista en América Latina. Debe considerarse la liberación de las mujeres como una parte esencial del amplio proceso de la liberación.¹¹¹

María Clara Bingemer dice que la opresión de la mujer latinoamericana es la “verdadera esclavitud”. Se refiere especialmente a las niñas que crecen en los sectores más pobres y más marginados de la sociedad, cuya niñez ha sido amenazada por la violencia sexual, la prostitución, el trabajo doméstico, y una maternidad prematura.¹¹²

Además de estas teólogas que tocan estos temas y hablan abiertamente de la ética sexual desde una perspectiva teológica feminista, obviamente existen los movimientos feministas seculares en todo el continente que demandan cambios en la legislación con respecto a cuestiones como el aborto. Existen también algunos grupos vinculados a la Iglesia, como por ejemplo Católicas por el Derecho a Decidir, que es la sección latinoamericana de *Catholics for a Free Choice* con sede en Estados Unidos, que pretende reorientar la enseñanza católica sobre ética sexual desde el interior de la Iglesia. En América Latina, este grupo tiene sede en Montevideo, Uruguay, pero inclusive dentro de la Iglesia católica no ha ganado mayor presencia. Esta organización ha editado material sobre ética sexual desde una perspectiva feminista en América Latina, como el libro

“Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina”.¹¹³

Según Ana María Portugal, la editora del libro mencionado, el peso histórico del catolicismo dificulta mucho el abordaje de temas tan controvertidos como la sexualidad y el aborto, incluso en presuntos sectores seculares de la sociedad o en grupos que en teoría apoyan las demandas feministas sobre el control de la natalidad y la legalización del aborto.¹¹⁴ Esto es cierto dentro de la TL también, ya que tiene “una mirada profundamente masculina al evadir un pronunciamiento claro sobre la validez de las reivindicaciones sexuales: derecho a la anticoncepción y al aborto voluntario, sexualidad placentera así como la cuestión del sacerdocio femenino”.¹¹⁵ Si es difícil imaginar un cuestionamiento radical de la Iglesia, es *inclusive más problemático* en el caso de la TL, ya que toda crítica interna es fácilmente considerada como “reaccionaria” o “contra-productiva”. Todas las primeras demandas feministas sobre el aborto y el control de la natalidad en América Latina, se encontraron con la hostilidad de estos grupos, y se explicó que estos problemas eran extraños a la realidad latinoamericana.¹¹⁶ Inclusive muchos grupos feministas tuvieron cuidado al abordar el tema del aborto por temor a perder el apoyo de las mujeres pobres apegadas a la religión.¹¹⁷

Si no existe mayor desacuerdo abierto –con las excepciones mencionadas– sobre los temas de ética sexual entre los teólogos y teólogas católicas de la liberación, lo mismo se puede decir de los teólogos católicos y protestantes. El silencio por parte de los teólogos católicos aparentemente no se puede explicar sólo por la presión que ejerce el Vaticano, si los teólogos protestantes también mantienen silencio. Rubem Alves, uno de los teólogos protestantes de la liberación más notable, dice durante una entrevista: “Es significativo el hecho

de que los obispos católicos estén divididos en lo que respecta a asuntos políticos –los de izquierda y los de derecha– pero sobre temas sexuales llegan a un acuerdo extraordinario. [...] Cuando hablamos del aborto y del control de la natalidad, existe un acuerdo impresionante, como si la sexualidad fuera el tema más importante. ¡Ningún obispo se atrevería a dudar de esto o a pronunciarse [...] Tanto en las iglesias católicas como protestantes, [...] hemos elaborado un discurso ético y político, pero hemos reprimido el discurso sobre la sexualidad y el placer”.¹¹⁸

¿A qué se debe esta situación? ¿Por qué ni los teólogos católicos ni protestantes de la liberación, ni hombres ni mujeres debaten de forma crítica los temas de ética sexual? Como se ha visto claramente, hay voces disidentes, principalmente de mujeres cristianas feministas cercanas a la TL pero que no son necesariamente teólogas. La situación global es de un silencio casi total, especialmente en un discurso *teológico* sobre ética sexual que podría convertirse en una alternativa adecuada al discurso y práctica católicos dominantes. Se crea entonces una situación en la cual la gran mayoría de las mujeres latinoamericanas no encuentran a nadie que exprese sus preocupaciones más íntimas. Primero analizaré algunas de las posibles razones de este silencio y luego examinaré sus consecuencias.

4.1.2. *El silencio otorga: razones y consecuencias*

El silencio o la negligencia sobre temas de ética sexual por parte de la TL no han pasado desapercibidos en América Latina, a pesar de que tampoco se ha debatido mucho sobre ello. Las feministas seculares especialmente, o las feministas que no actúan desde dentro de las iglesias, han criticado el papel que la religión –predominantemente católica– juega en

la definición de las condiciones y los límites del debate ético-sexual en América Latina.¹¹⁹

Los teólogos de la liberación—inclusive aquellos que tratan la ética sexual—no han ofrecido ninguna explicación sobre la poca importancia que se otorga a estos temas en la TL. De las teólogas feministas de la liberación, Elsa Tamez pregunta por qué “las mujeres” es un tema delicado en la Iglesia—no solamente la ética sexual, sino el papel/papeles de la mujer en la Iglesia en general, incluyendo la cuestión del sacerdocio, tanto en las denominaciones protestantes como en la Iglesia católica. La respuesta de Tamez es que el tema radica en una cuestión de poder y de reestructuración concreta de la Iglesia, de ahí su delicadeza.¹²⁰ La práctica del celibato origina temor hacia las mujeres, con lo cual la personalidad de las mujeres se reduce a su sexo.¹²¹

Según María Pilar Aquino, la crítica feminista se ha encontrado con bastante resistencia dentro de la religiosidad popular. En la tradición católica, también hay un alto nivel de tensión debido a la censura eclesiástica y el control directo de los teólogos latinoamericanos.¹²² Todavía existe una incapacidad fundamental de la Iglesia para aceptar los mayores avances del mundo contemporáneo: la autonomía de la persona y la democracia.¹²³ De las teólogas feministas latinoamericanas, este control ha sido dirigido directamente hacia Ivone Gebara.

La censura contra los teólogos católicos de la liberación se ha centrado mayormente alrededor de temas políticos (el marxismo por ejemplo) y temas eclesiológicos (el temor a una Iglesia paralela o nueva, cuestiones de obediencia a la jerarquía de la Iglesia). Con este panorama, es comprensible que los teólogos de la liberación no hayan querido complicar su situación examinando los temas de ética sexual, que ha sido exactamente el área de con-

trol y censura hacia los teólogos católicos en otras partes del mundo. Existe con frecuencia un conflicto entre las creencias privadas y los anuncios públicos. A pesar de que pudiera existir la voluntad de aceptar nuevas reinterpretaciones ético-sexuales, éstas no se debaten en público. El celibato obligatorio parece ser un tema más fácil de abordar que los temas de control de la natalidad o el aborto (Boff), a pesar de que los últimos tienen una mayor relación inmediata con la realidad diaria de la gente, incluyendo los pobres.

A pesar de haber perdido su poder colonial, la Iglesia católica dista de ser una institución marginal en América Latina. Su poder está relacionado con las formas tradicionales de interacción de las elites latinoamericanas.¹²⁴ El catolicismo es un tipo de religión civil en toda América Latina, independientemente de su relación formal con el estado secular. En algunos países, los católicos conservadores y las elites que ostentan el poder político están formando nuevas alianzas—como una especie de continuación moderna del sistema colonial del *patronato*—entre la Iglesia y el estado, a pesar de su separación legal.¹²⁵ En cierta forma, los católicos cercanos a la TL y a las CEBs han ayudado a reconstruir el catolicismo institucional por medio de su importante participación en la revitalización de la fe de muchos católicos.¹²⁶ Los teólogos de la liberación se enfrentan a un conflicto entre institución y renovación. Muchos de ellos tienen mucho en juego, tanto a nivel personal como institucional, como para arriesgar la seguridad institucional limitada que tienen.¹²⁷

Según una religiosa católica del Perú, Rosa Dominga Trapasso, “No se va a dar prioridad a la causa de las mujeres porque los teólogos [de la liberación] no quieren que les ocasionen más dificultades dentro de la Iglesia. Pienso que esta es una decisión que la teología

de la liberación ha tomado, aunque tal vez no abiertamente. [...] Cualquier cuestionamiento sobre la situación de la mujer significa automáticamente un cuestionamiento de la posición de la jerarquía de la Iglesia con respecto a la mujer. No se puede adoptar una posición en favor de las mujeres sin cuestionar la religión y las estructuras de la iglesia institucional”.¹²⁸ Trapasso habla explícitamente de la ética sexual y del reducido control que tienen las mujeres de su capacidad reproductiva. En otras palabras, menciona el mismo problema que ha surgido varias veces en esta investigación: que la posición teórica de la teología de la liberación contra la opresión de las mujeres y la defensa de sus derechos no necesariamente quiere decir –y, en efecto, no ha querido decir– que se hayan tomado medidas concretas para mejorar su situación, tanto en la sociedad como en la Iglesia.

Podría decirse que estas razones para mantener el silencio tienen relación con razones “eclesio-políticas”, por lo menos en lo que respecta a los teólogos católicos. La situación es algo diferente, por supuesto, para los teólogos protestantes. Como hemos dicho anteriormente, la timidez de los teólogos de la liberación en cuestiones de ética sexual no puede explicarse *solamente* por medio de las “políticas de la Iglesia” y el temor a la represión. Si esta fuera la explicación, uno podría esperar elaboraciones diferentes por parte de los teólogos protestantes. A pesar de la poca importancia de los desacuerdos confesionales en la TL, fácilmente se podría esperar que existiesen diferencias entre los teólogos católicos y los protestantes en ética sexual, tanto por razones doctrinales (los protestantes no cuentan con una enseñanza tan unificada en materia de ética sexual como la Iglesia católica) como por razones prácticas (los teólogos y los pastores protestantes a menudo están casados y tienen

hijos). La ausencia de formulaciones protestantes como católicas sobre ética sexual plantea la cuestión sobre el peso que tiene la cultura latinoamericana en la teología en general.

La cultura patriarcal¹²⁹ y como parte de la misma, la religión patriarcal –en América Latina como en cualquier parte del mundo– vuelve “invisibles” a las mujeres y sus preocupaciones.¹³⁰ La rigidez de la enseñanza tradicional sobre ética sexual es un nivel más en este marco más amplio. El machismo latinoamericano, cualquiera sea la forma de definirlo, también deja su marca en la teología. Además, la mayoría de los teólogos de la liberación son hombres académicamente entrenados, clérigos, generalmente célibes, y de una cierta generación y estrato racial. Es notable el bajo nivel de educación superior en teología de las mujeres latinoamericanas, mismo si esto también es cierto al nivel global. Como se mencionó en el Capítulo 2.2.1., el hecho de que tantas teólogas del Tercer Mundo estén incluyendo temas de género en su teología, apunta hacia una correlación positiva entre la educación superior y la consciencia feminista; y en la TL también.

Además, por lo menos la primera generación de teólogos de la liberación tiene una dificultad adicional para abordar temas como la reproducción y la sexualidad, debido a su más amplia percepción de la sociedad y de los cambios políticos y sociales. Una ética política con orientación marxista –que influye a muchos teólogos de la liberación y especialmente en su entendimiento de la praxis, como hemos visto– supone un cambio de estructuras (económicas, políticas, sociales).¹³¹ Una nueva ética de la sexualidad y una nueva relación entre hombres y mujeres seguirían estos cambios casi automáticamente, o se establece una jerarquía de cambios necesarios, en que las “cuestiones de las mujeres” y los temas reproductivos son considerados menos importantes que

los cambios económicos a nivel macro.¹³² La América Latina contemporánea nos ofrece varios ejemplos de esta dinámica. El más notable y probablemente también el caso más analizado es el de la Nicaragua sandinista.¹³³ La izquierda latinoamericana en general se ha opuesto al control de la natalidad, ya que lo considera como una estrategia imperialista.¹³⁴ Aquí se constata la influencia que también ha tenido la política de los partidos de izquierda en la TL.

Otra razón de la dificultad de crear espacios de diálogo crítico sobre cuestiones reproductivas en América Latina, tanto en los círculos religiosos como en los seculares, incluyendo muchas feministas, se encuentra en las perspectivas globales sobre salud y políticas poblacionales. Muchas feministas latinoamericanas insisten en la importancia de comprender cómo las organizaciones internacionales y las corporaciones multinacionales determinan las políticas nacionales de población en sus países.¹³⁵ Como vimos, los teólogos de la liberación tienden a considerar los temas reproductivos dentro de un contexto más amplio de la política imperialista de control de la población, dirigida principalmente a las naciones pobres. Esta es un área extremadamente delicada y difícil en la que es necesario aclarar las posiciones y argumentos que les apoyan. Muchos países del Tercer Mundo, incluyendo los latinoamericanos, han sido blanco de las políticas internacionales agresivas y coercitivas de población, incluyendo las esterilizaciones forzadas (casi sin excepción en las mujeres), el uso de sospechosos anticonceptivos hormonales, etc. Es comprensible que quienes critican las nociones occidentales de desarrollo —como por ejemplo los teólogos de la liberación— y aquellos que defienden el derecho de las mujeres pobres al control de sus capacidades reproductivas —como las feminis-

tas del Tercer Mundo— sospechan de cualquier control externo que pretenda abordar temas de población, reproducción, y salud de la mujer. Sin embargo, existe mucha confusión. Por un lado, los teólogos de la liberación que se unen a la crítica del Vaticano sobre el “imperialismo anticonceptivo” puede que no deseen compartir las premisas que están detrás de la crítica. Y por otro lado, las feministas latinoamericanas que defienden los derechos reproductivos de la mujer difícilmente quieren avallar la política del Vaticano, a pesar de que las dos partes critican las políticas coercitivas de población. Realizaré esta aclaración de posiciones en el Capítulo 4.2.1.

Naturalmente existen hábitos de pensamiento teológico específicos, aunque no siempre explícitos, que hacen de la ética sexual un área especialmente complicada y difícil y que son un obstáculo para las reinterpretaciones de ética sexual, no solamente en América Latina. Principalmente estas razones más teológicas tienen que ver con la antropología teológica, especialmente la imagen de la mujer. En el área de reproducción y ética sexual, nos encontramos con el punto de vista católico tradicional sobre la complementariedad entre el varón y la mujer, que supone papeles diferentes para los dos. El énfasis sobre la maternidad y la virginidad como las vocaciones verdaderas de la mujer, obviamente, nos dirige la mirada hacia la Virgen María, y no voy a profundizar en este tema. La mayoría de las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación hacen notar la necesidad de una re-elaboración crítica de la antropología teológica. Como hemos visto, las reinterpretaciones mariológicas pueden servir como una posible forma de llevar a cabo esta tarea. Sin embargo, está fuera del ámbito de esta investigación el examinar los argumentos más teológicos en el contexto de la ética sexual.

Si los teólogos de la liberación por lo general, han sido incapaces de examinar la ética sexual y los temas reproductivos, ¿qué consecuencias tiene esto?

Como se ha dicho, hay varios movimientos seculares de mujeres en América Latina que también sacan a relucir los temas de los derechos reproductivos, como por ejemplo el control de la natalidad y el aborto. Los movimientos feministas se componen generalmente de mujeres educadas y de clase media que ya no tienen con la Iglesia institucional. Si los teólogos de la liberación, hombres y mujeres, guardan silencio sobre temas de ética sexual, se origina una situación en que una gran parte de las mujeres latinoamericanas para quienes la religión juega un papel importante en sus vidas, que no existe nadie que exprese sus preocupaciones más íntimas. Esto es especialmente cierto en el caso de las mujeres pobres y sin educación que son las que más sufren la situación actual. Si se considera necesario abordar los argumentos teológicos que se hallan tras la ética sexual tradicional, esto debería realizarse con la ayuda de herramientas adecuadas de análisis. Esto implica un análisis crítico del papel controvertido que tiene la religión en la vida de las mujeres, considerando seriamente también su potencial liberador.

Esto otra vez, tiene justamente que ver con el punto de partida de la TL. Si la TL no aborda el tema de la ética sexual, ¿qué es lo que esto significa para la agenda teológica global de la TL?

Como se ha visto claramente, la TL latinoamericana habla del pobre como su contexto, su *locus*, su punto de partida, los sujetos de la praxis, pero entiende que el pobre es homogéneo, sin tomar en cuenta cómo la pobreza afecta a la gente de formas diferentes dependiendo por ejemplo, de su raza y género. Hablando de forma práctica, el evitar la muerte

de las mujeres pobres no ha sido una parte explícita de la agenda de los teólogos de la liberación referente a “la defensa de la vida de los pobres”. Para hacer esto hay que observar críticamente lo que exactamente pasa en el área de la reproducción donde la violencia y la muerte originadas por la pobreza afectan a las mujeres de forma diferente que a los hombres. Noventa y nueve por ciento de la mortalidad materna en el mundo ocurre en el Tercer Mundo.¹³⁶ Lo que hace diferente a América Latina es que todavía es predominantemente católica. La enseñanza católica sobre ética sexual debería por tanto ser un reto especial para los teólogos de la liberación que desean hablar de la realidad compleja de los pobres.

La casi ausente ética sexual es un ejemplo del análisis conceptual insuficiente y de sus consecuencias prácticas en la TL. Si la praxis, entendida en un sentido marxista tradicional o, como el “pobre” homogéneo y general, no ofrece herramientas para analizar un área práctica importante de la vida, es decir la de la reproducción, sin duda es cuestionable el hecho de si se puede hablar de ella como *un método* o como *un punto de partida*, lo que no significa que no sirva para nada. Significa, en lugar de ello, que es insuficiente.

Hay un supuesto implícito de lo que se incluye en “la praxis”. Como hemos visto, es difícil incluir a las mujeres, especialmente como seres reproductivos, en el supuesto sujeto colectivo de la TL. El análisis (teológico) y el entendimiento feminista de un sujeto femenino, que es tanto productivo como reproductivo, comunitario como individual, público como privado, revela esta contravención de la TL. El aspecto de la ‘vida cotidiana’ de las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación, a pesar de que no se explica suficientemente, pone en evidencia que hay áreas primordiales de la vida humana que no solamente

te suponen un reto para lo que la teología de la liberación entiende por praxis, sino que cuestiona su propia utilidad como norma de la teología.

Parece ser que la praxis como punto de partida de la TL, en la forma en que se ha elaborado hasta el momento, es una herramienta teórica que no ha sido suficientemente analizada. Esto crea dificultades para hablar tan firmemente de la praxis como un nuevo método como se ha hecho usualmente. Desde un punto de vista feminista, este método tiene restricciones y dificultades similares a las de otros métodos que se utilizan en la teología moderna: omisión de las mujeres, presupuestos antropológicos que marginan a las mujeres, etc. El énfasis consciente sobre la praxis no necesariamente corrige el presupuesto sexista de un método.

Los problemas metodológicos similares en la teología feminista que fueron analizados en el Capítulo 2 que se refieren al estatus dado a la “experiencia de las mujeres”, señalan la dificultad de otorgar a la praxis como punto de partida el peso metodológico que se le da en todas las teologías de la liberación. Si se considera que “los pobres” son una aplicación latinoamericana contextualizada de una praxis como punto de partida más general, las “mujeres” y la “experiencia de las mujeres” en la teología feminista tienen un estatus similar. Por lo tanto, para poder ser fieles a su punto de partida metodológico más importante, los teólogos de la liberación –incluyendo a las teólogas feministas– deberían poner especial atención a las dificultades que presenta el hecho de dar a la praxis una condición tan determinante y de tanta superioridad como se hace a menudo. La teología feminista latinoamericana de la liberación se enfrenta en general a problemas similares a los de la TL, porque a la praxis como punto de partida se le da un esta-

tus importante sin mucho análisis crítico de sus limitaciones.

Por tanto, la escasez de ética sexual en la TL es:

Primero, un reto para el supuesto compromiso con la praxis de los pobres.

Segundo, los temas de ética sexual junto con las nociones teológicas feministas de la agencia humana o la subjetividad, también revelan la insuficiencia de la praxis como punto de partida como método o norma de la teología.

Tercero, la praxis, no solamente como el punto de partida de la teología sino también como su objetivo, destaca los temas de ética práctica en la TL. La poca importancia que se da a la ética sexual indica una omisión arbitraria de algunos temas éticos en favor de otros. Esta omisión ocurre sin ningún comentario explícito.

Y *cuarto*, la ética sexual nos ofrece una perspectiva heurística, aunque limitada, para analizar las debilidades y los puntos ciegos, incluso cierto dogmatismo, de una de las mayores corrientes teológicas de nuestro tiempo. Revela unos hábitos de pensamiento inexplicados en la TL, que tienen influencia sobre el proyecto teológico global. Debido a que la praxis como punto de partida también origina problemas similares en otra corriente teológica de la liberación, la TF, incluyendo su versión latinoamericana, se puede sostener que en general el papel dado a la praxis es el que conduce a ciertas incoherencias, omisiones, y contradicciones en las teologías de la liberación.

En el próximo capítulo, primero estudiaré algunas de las dificultades conceptuales específicas de los teólogos de la liberación, incluyendo las teólogas feministas de la liberación, al abordar la ética sexual y los derechos

reproductivos en el contexto latinoamericano. También destacaré la información empírica que demuestra que se necesita urgentemente elaborar un discurso ético-sexual crítico en el continente, y que la TL es el contexto privilegiado más adecuado para hacerlo. La praxis de las mujeres pobres y la mujer pobre como un sujeto integrado con capacidades reproductivas, tiene un peso tal que ningún discurso sobre praxis puede ignorarla.

4.2. La ética sexual y las mujeres pobres como sujetos de la teología

En el Capítulo 4.1, se demostró la forma en que la TL aborda los temas de ética sexual: en general estos temas se evitan. Cuando se los aborda, los teólogos de la liberación no difieren en gran medida de la enseñanza oficial del Vaticano, inclusive en ocasiones en que no ha sido su objetivo consciente. Además, en su discurso sobre la “defensa de la vida de los pobres” y su posición crítica antiimperialista con respecto a los programas sobre población definidos y diseñados en el Primer Mundo, pero dirigidos principalmente al Tercer Mundo, los teólogos de la liberación están cerca de las declaraciones del Vaticano y de sus propios obispos latinoamericanos. Esto es explícito y evidente en algunas declaraciones oficiales en las que se denuncia el “imperialismo anticonceptivo”. Puede que los teólogos de la liberación no lo hagan deliberadamente, a pesar de que sí es el caso de ciertos obispos latinoamericanos, que son partidarios de la TL y al mismo tiempo apoyan al Vaticano en temas de ética sexual.

Lo que está claro, sin embargo, es que en ningún caso las mujeres latinoamericanas pobres aparecen como sujetos de propio derecho. Sin embargo, ellas son las que más sufren con la situación actual, y son el blanco tanto de

la enseñanza absolutista de la Iglesia como de los programas agresivos de control de la población. La perspectiva de las mujeres es la que está ausente en los dos, y también en la TL.

En este capítulo, primeramente aclararé la confusión conceptual y práctica que parcialmente está detrás de la situación de los teólogos católicos de la liberación que se alinean con el Vaticano sobre los temas de ética sexual. Muchas feministas del Tercer Mundo también, critican mucho los programas de control de población y los discursos sobre los derechos reproductivos que no toman en cuenta las circunstancias específicas de las mujeres pobres en países pobres. Así, ellas mismas podrían encontrarse –por lo menos al nivel retórico– denunciando el “imperialismo demográfico” junto con el Vaticano y los musulmanes fundamentalistas. Estas aclaraciones se realizarán en el Capítulo 4.2.1.

Luego hablaré de las verdaderas condiciones de vida de las mujeres pobres latinoamericanas: la ‘vida cotidiana’. Demostraré cómo esta perspectiva que ha sido sacada a la luz por las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación, puede servir como puente y elemento crítico entre los discursos mencionados y la práctica. A pesar de que el concepto no está elaborado explícitamente con suficiencia dentro del contexto de la ética sexual, de todas formas nos ofrece herramientas para considerar seriamente la praxis de las mujeres pobres y, posiblemente, para elaborar un programa de ética sexual crítico-constructivo en el escenario de la teología feminista latinoamericana de la liberación. Su punto de partida definitivo está en considerar a las mujeres pobres como sujetos, tanto de sus propias vidas como de la teología latinoamericana. Sin embargo, la perspectiva de ‘vida cotidiana’ contiene problemas similares a los de la praxis global como punto de partida de la TL. Esto se analizará en

el Capítulo 4.2.2. Se hará hincapié en el tema del aborto en el cual se cristalizan los temas de vida y muerte de la pobreza para las mujeres y en el que la Iglesia católica y los teólogos (católicos) juegan un papel especialmente importante.

4.2.1. Aclaración de términos y posiciones

La Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo llevada a cabo en El Cairo, Egipto, en septiembre de 1994, originó extrañas alianzas, como por ejemplo entre el Vaticano y los musulmanes fundamentalistas, para evitar la inclusión de la anticoncepción y el aborto como derechos reproductivos en el documento final de la conferencia. Sin embargo, ésta también se caracterizó por “encerrar una visión casi feminista de los derechos reproductivos y la igualdad de género, reemplazando así el viejo discurso sobre el control de la población”.¹³⁷ Las organizaciones de mujeres del norte y del sur tuvieron éxito en su trabajo de presión, tal vez por primera vez en la historia de tan importante conferencia internacional y de este tipo, y representó un logro histórico extraordinario ganado gracias a los esfuerzos de las mujeres.¹³⁸

Antes de la conferencia, Vandana Shiva de la India dijo: “El reto más importante que deberá enfrentar la próxima conferencia de las Naciones Unidas sobre población en El Cairo, es si será capaz de trascender el ‘fundamentalismo demográfico’ de los Estados Unidos y el ‘fundamentalismo religioso’ del Vaticano, y destacar a las mujeres del Tercer Mundo en el discurso sobre población”.¹³⁹ Shiva se refiere a la historia de la así llamada “bomba demográfica” y las diferentes medidas que se han tomado para pararla o controlarla, que, más que frecuentemente, han terminado en métodos coercitivos contra las mujeres pobres del Ter-

cer Mundo, consideradas al mismo tiempo como la causa principal y la solución al problema.¹⁴⁰

Por lo tanto, el punto de vista crítico sobre el “imperialismo demográfico” occidental es compartido por grupos tan diversos como el Vaticano, los musulmanes fundamentalistas, los activistas feministas en salud, y los críticos del desarrollo del Tercer Mundo. Como hemos visto en el capítulo anterior, varios teólogos de la liberación y sectores cercanos a ellos y la jerarquía de la Iglesia católica latinoamericana también se encuentran en este grupo. Sin embargo, los grupos feministas difícilmente avalan la posición del Vaticano sobre cuestiones reproductivas. Es de suma importancia entender los diferentes argumentos y posiciones que subyacen en un programa aparentemente común. Los diferentes grupos ecológicos constituyen un nuevo agente en este ya confuso discurso, que consideran que el crecimiento de la población en el Tercer Mundo es la causa principal de la degradación del medio ambiente a escala mundial, y, eventualmente, de las catástrofes ecológicas.

En el curso de las políticas internacionales sobre población, se ha expresado de forma simple la naturaleza de los problemas según se percibe en el Norte: el crecimiento demográfico del Sur constituye una amenaza para la provisión de recursos necesarios para la economía; el peligro potencial de que se lleven a cabo grandes movimientos de protesta contra el orden económico internacional;¹⁴¹ el rápido crecimiento demográfico es la causa principal de los problemas del Tercer Mundo, especialmente del hambre, la destrucción del medio ambiente, el estancamiento económico, y la inestabilidad política.¹⁴² Por lo tanto, se debe persuadir a la gente —o forzarla si es necesario— a tener menos niños. Los servicios de control de la natalidad pueden ser “otorgados”

a las mujeres del Tercer Mundo de forma vertical, inclusive en ausencia de sistemas básicos de salud.¹⁴³ Según Hartmann “Cuando el objetivo dominante de los programas de planificación familiar es reducir el crecimiento demográfico, en lugar de incrementar la libertad de los individuos para decidir si y cuándo tener hijos, los resultados a menudo son perjudiciales para la salud y el bienestar de las mujeres, y no es eficiente en términos del objetivo trazado de reducir la natalidad”.¹⁴⁴

Contra los argumentos de la mayoría de las organizaciones sobre población y muchas de las organizaciones de ayuda internacional, Hartmann plantea –uniéndose al análisis feminista tanto del Norte como del Sur– que el crecimiento rápido de la población *no* es la causa de los problemas del desarrollo, sino que constituye uno de sus síntomas.¹⁴⁵ El mejoramiento de la calidad de vida y de la posición de las mujeres a través de un desarrollo social y económico más justo, es la mejor forma de motivar a la gente a querer tener menos hijos. Y finalmente, los servicios del control de la natalidad seguros, efectivos y voluntarios no se pueden “ofrecer” en una forma verticalista y tecnocrática.¹⁴⁶ Según Hartmann, la superpoblación es uno de los mitos más agudos de la sociedad occidental, que permite culpar a los pobres de su pobreza y convertir a las mujeres en simples úteros que precisan de control; y hacer responsables a aquellos que menos poder tienen, las mujeres del tercer mundo y sus hijos, de problemas que escapan a su control.¹⁴⁷

Este es un debate extremadamente amplio y complicado, y no voy a profundizar más de lo necesario. Voluntariamente o no, los teólogos de la liberación también forman parte del mismo, al igual que las teólogas feministas de la liberación. Por eso es importante que sus posiciones sean aclaradas. Exactamente en es-

te debate sobre el crecimiento (y control) de la población y sobre los derechos reproductivos de las mujeres –especialmente en el Tercer Mundo– tiene sentido el tema de la ética sexual de la TL. Primero, aquellos teólogos de la liberación que apenas estudian el tema, se unen explícitamente a algunas voces. Segundo, existe un movimiento feminista por la salud y los derechos reproductivos en el Tercer Mundo, incluyendo América Latina, que se ha convertido en un participante activo de este debate global. Sus contactos con la TL han sido pocos y conflictivos. Tercero, dado que el Vaticano es uno de los actores políticos más poderosos en la formulación de las políticas poblacionales al nivel mundial y la legislación relevante en los países católicos,¹⁴⁸ es importante que también hayan teólogos y laicos (católicos) que sean capaces de hablar sobre ética sexual en términos adecuados.

Como se ha demostrado, la Iglesia católica ha adoptado oficialmente parte del lenguaje de la TL (y del feminismo también) en su discurso sobre ética sexual. Cuando el Vaticano habla de “imperialismo demográfico” y condena las prácticas coerciva de control de la natalidad en el Tercer Mundo –incluyendo los anticonceptivos peligrosos y las esterilizaciones forzadas o sin consulta–¹⁴⁹ se une a muchos activistas e intelectuales del Tercer Mundo que tienen buenas razones para sospechar de los motivos que se esconden en las políticas mundiales sobre población. Sin embargo, al condenar tanto la anticoncepción “artificial” y el aborto y al adoptar la posición absoluta de “derecho a la vida” solamente en el contexto de los temas reproductivos, el Vaticano desconoce las preocupaciones del movimiento de las mujeres. Según Hartmann, “El control de la población y las filosofías antiabortivas, a pesar de ser diametralmente opuestas, tienen algo en común: los dos son antimujer. Los defensores

del control de población, por imponer la anti-concepción y la esterilización sobre las mujeres; el llamado movimiento Derecho a la Vida por negar a las mujeres el derecho básico de acceso al aborto y al control de la natalidad. *Ninguno toma los derechos de la mujer como su punto de partida. Los dos enfoques tratan de controlar a las mujeres, en lugar de permitir que sean ellas mismas quienes determinen sobre el uso de su cuerpo*.¹⁵⁰ O como dice Naila Ka-beer, “Los efectos de las políticas pro-natalidad que presionan a las mujeres a tener más niños de los que desean, han sido tan repugnantes como aquellos que fuerzan una disminución de la fertilidad”.¹⁵¹

Según Rosalind Pollack Petchesky, el documento de El Cairo tuvo éxito en varias formas desde el punto de vista de las mujeres –por ejemplo, identificando la eliminación de toda forma de discriminación contra las mujeres como un prerrequisito para terminar con la pobreza y promover un desarrollo sostenible. Sin embargo, con respecto a las estructuras políticas y económicas al nivel mundial, a los modelos de desarrollo, y a las condiciones necesarias que permitan ejercer los derechos reproductivos y sexuales, las resoluciones de la conferencia no han logrado nada.¹⁵² La implementación práctica de estas resoluciones sería imposible de llevar a cabo sin la redistribución de los recursos al nivel mundial y nacional para asegurar el financiamiento total de los programas sociales, especialmente en salud –en otras palabras, no se puede lograr sin la creación de alternativas de desarrollo radicalmente nuevas.¹⁵³ Según Petchesky, a pesar de su lenguaje progresista pro-mujer, el documento de El Cairo promueve la privatización, la comercialización y la liberalización de los servicios de salud reproductiva que han conducido a la disminución del acceso a los mismos y a un incremento de la mortalidad y morbilidad

de las mujeres pobres.¹⁵⁴

Petchesky no separa su crítica al impacto de la economía de mercado, la privatización, las políticas de ajuste estructural, y la brecha entre Norte rico y Sur pobre, de su defensa de los plenos derechos reproductivos de las mujeres, especialmente de las más pobres. Los teólogos de la liberación y el Vaticano critican a los primeros elementos mencionados, pero consideran que los últimos son parte de las mismas medidas imperialistas coercitivas y externas contra los pobres del Tercer Mundo. Según Petchesky, “Estas fuerzas fundamentalistas (con el Vaticano de líder) también falsamente afirman que hablan por los países del Sur en su lucha por el cambio de las relaciones económicas mundiales y su oposición al imperialismo cultural, incluyendo “el feminismo occidental”. De esta forma, el conservadurismo moral y la reestructuración económica y social quedan colocados curiosamente en el mismo saco, y las feministas que se pronuncian en favor de los derechos reproductivos y sexuales o de la autodeterminación corporal de las mujeres, en cualquier país en que se encuentren, son acusadas de apoyar los intereses de los gobiernos del Norte y de las agencias financiadoras”.¹⁵⁵ Por lo tanto, “mujeres” y “género” se perciben como palabras claves del imperialismo tanto cultural como económico.¹⁵⁶ Sin embargo, es exactamente en la actitud crítica hacia los efectos de las economías neoliberales en los sectores más pobres de la sociedad, donde los teólogos de la liberación y los activistas feministas en salud podrían entrar en contacto.

Amalric y Banuri afirman que “Empezar por reconocer que existe un conflicto entre las estrategias de vida de la gente al nivel local y de las prioridades nacionales, entre el Norte y el Sur con respecto a la crisis ecológica mundial, no significa que nada deba hacerse para

tratar de frenar el actual índice de fertilidad. No se niega la importancia de los anticonceptivos, de la educación y de los servicios sanitarios. Lo que se niega es la posibilidad de abordar los temas de población fuera de un enfoque más global que integraría estos temas, notablemente los políticos y económicos. Existe gran evidencia de que los conflictos mencionados formen parte de los temas de población. Ignorarlos solamente contribuirá a exacerbar más el problema, y eventualmente puede conducir a tomar medidas aún más coercitivas contra aquellos que guardan silencio: los pobres y los sin poder.¹⁵⁷

Según Vandana Shiva, las mujeres del Tercer Mundo como sujetos, deben ser el tema central del discurso sobre población, trascendiendo las polarizaciones patriarcales (del estado, la religión y el *establishment* demográfico). Esta también es la oportunidad para que las mujeres puedan establecer un programa de justicia económica y social, de sostenibilidad ecológica y de sus derechos a la salud.¹⁵⁸

La conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo celebrada en Río de Janeiro, Brasil, en 1992 popularizó la noción de que “la explosión demográfica” es la causa de la destrucción ecológica del planeta. Los activistas e investigadores ambientalistas se unieron a los grupos de mujeres para criticar los argumentos convencionales sobre población y medio ambiente. Los dos grupos retan al actual modelo de desarrollo arguyendo que necesitamos abandonar las soluciones basadas en el crecimiento infinito.¹⁵⁹ No obstante, las alianzas entre los grupos de mujeres y los ambientalistas titubean porque las políticas propuestas usualmente no hacen mención en cuanto a las mujeres.¹⁶⁰ Las mujeres temen que para “salvar el planeta” puedan nuevamente convertirse en el blanco de los progra-

mas coercitivos de población, que no consideran el empoderamiento de las mujeres como su punto de partida, sino que más bien las consideran como objetos que deben ser controlados.¹⁶¹ Se culpa a las mujeres pobres de un consumo global del cual no son responsables. Culpar al crecimiento de la población de la degradación ambiental significa crear las bases para el resurgimiento y la intensificación de políticas y programas demográficos verticales que no respeten a las mujeres, particularmente a las de color y a sus hijos.¹⁶² La creciente participación de los ambientalistas en los debates sobre población origina nuevas versiones del antiguo vínculo entre el crecimiento de la población y los desastres mundiales.¹⁶³ A menudo se ignora el hecho de que una parte desproporcionada de los recursos mundiales son consumidos por una pequeña minoría localizada principalmente en los países industrializados.¹⁶⁴

La agenda feminista mundial sobre temas de salud reproductiva y sobre políticas de población se ha centrado en una crítica ética del enfoque demográfico a los problemas de población, por un lado, y la crítica de los modelos de desarrollo que han ignorado sistemáticamente a las mujeres y han destruido el medio ambiente, por otro.¹⁶⁵ Según Naila Kabeer, las políticas de población en las décadas pasadas ofrecen una excelente ilustración del por qué la mera selección de las mujeres como blanco, sin considerar las relaciones sociales más amplias en las cuales viven, no contribuye al cambio en sus vidas o que se alcancen los objetivos propuestos. Al identificar la presión de la población sobre recursos limitados como la causa más importante de la pobreza mundial, las mujeres son consideradas como la causa y, por lo tanto, también como la solución potencial.¹⁶⁶

Cuando los teólogos latinoamericanos de la liberación, junto con el Vaticano toman una posición crítica frente a las políticas mundiales sobre población, también se ponen del lado de los movimientos izquierdistas, como por ejemplo el movimiento sandinista en Nicaragua, sin embargo no distinguen entre las intervenciones extranjeras de control de la población y las verdaderas necesidades que tienen las mujeres de un control de la natalidad.¹⁶⁷ En sus encíclicas, *Veritatis Splendor* (1993) y *Evangelium Vitae* (1995), el Papa Juan Pablo II critica tanto al imperialismo —especialmente lo que considera como “imperialismo demográfico”— como a los efectos de las economías neoliberales en los pobres. Es fácil comprender por qué los teólogos de la liberación y los obispos católicos latinoamericanos están de acuerdo con él. Ellos también sostienen el argumento de que el problema fundamental no es el crecimiento de la población sino la pobreza y la distribución desigual de los recursos mundiales entre el Norte y el Sur.¹⁶⁸

“La cultura de la muerte” es actualmente uno de los conceptos favoritos del Papa, de los obispos católicos latinoamericanos, de los teólogos de la liberación como de muchas feministas. Todos comparten la crítica en cuanto a un modelo de desarrollo que está basado en un crecimiento ilimitado y sus impactos especialmente en el Tercer Mundo. Sobre los temas reproductivos comparten la convicción de que muchos de los programas sobre población que se llevan a cabo en el Sur, incluyendo América Latina, no han servido a los propósitos humanos. Existen presupuestos racistas en relación con el punto de vista de que “nacen demasiados bebés morenos” en el mundo, en lugar de opinar que es principalmente la minoría blanca del planeta que origina los problemas medioambientales del planeta. Además, también podrían estar de acuerdo

en que son las mujeres pobres y los niños del Tercer Mundo los que más sufren.

Sin embargo, ninguno de los tres primeros toma en cuenta la situación concreta de esas mujeres y niños, ni tampoco hacen una observación crítica de los límites en cuanto a posibilidades reales de elección que tienen las mujeres dentro de una cultura patriarcal. Quieren defender los derechos de los pobres a la educación, la salud, el empleo, y a una calidad de vida decente, pero sin preguntarse cuál es la relación de la pobreza con la reproducción y la situación de las mujeres. No encuentran la relación entre los programas agresivos sobre población, racismo, pobreza y sexismo. Es exactamente la interrelación de estos factores la que alimenta el punto de vista feminista, tanto en el movimiento feminista secular como en la TF. Este es el punto principal en que la perspectiva feminista difiere drásticamente de los otros tres, y lo que estoy afirmando que es importante si queremos atacar los problemas medioambientales y reproductivos simultáneamente.

Cuando los teólogos de la liberación hablan de “la opción radical y absoluta por la vida”¹⁶⁹ y de la vida humana como “un valor absoluto”,¹⁷⁰ no especifican lo que quieren decir con “vida”. Esto es especialmente importante para el tema del aborto, en que el principio del derecho absoluto a la vida está en la base del punto de vista católico y del punto de vista “pro-vida” protestante. No es mi intención discutir sobre el debate del aborto en esta investigación, simplemente deseo señalar que si los teólogos de la liberación desean crear una ética coherente —que incluya la ética sexual— es necesario realizar esta especificación.

La mayoría de las feministas, incluyendo a Ivone Gebara,¹⁷¹ cuando hablan de la realidad reproductiva de las mujeres pobres,

consideran la cuestión de la vida y la muerte desde otro ángulo. Los abortos ilegales, demasiados embarazos y demasiado seguidos, y la desnutrición son las principales causas de muerte de las mujeres pobres en todo el Tercer Mundo. No habrá solución mientras se ponga la vida de la mujer contra la (potencial) vida de su hijo.¹⁷²

Mary O'Brien señala que los parámetros del debate sobre el aborto surgen de dos abstracciones: "la vida" por un lado, y "el derecho" a la libre elección, por el otro. Generalmente han sido los hombres quienes han definido lo que constituye la vida, sin tener la experiencia de concebir una nueva vida, llevarla y darla a luz.¹⁷³ Esta, obviamente es una declaración que excluye de las definiciones de vida a todas las mujeres que no han estado embarazadas. Sin embargo, la mayoría de las expertas en ética feminista están de acuerdo con O'Brien en que mientras que solamente las mujeres se embarazan, los hombres, casi exclusivamente, interpretan la moralidad de y hacen las leyes sobre el aborto.¹⁷⁴

Según Beverly Wildung Harrison, una especialista en ética con educación teológica, casi nada se ha escrito, especialmente dentro de la literatura en ética cristiana, sobre la moralidad del aborto que refleje completamente la experiencia de las mujeres.¹⁷⁵ Mucho de lo que se ha escrito refleja una abierta misoginia y una falta de preocupación por las mujeres.¹⁷⁶ Dentro del debate cristiano sobre el aborto, la misoginia se pone en evidencia claramente en el hecho de que la decisión de abortar nunca es considerada en la forma en que surge como parte del proceso de vida del sujeto femenino.¹⁷⁷ Según Harrison, el debate sobre el aborto trata éste como si fuera un acto aislado o como un hecho que no tiene relación con el mundo real más que por su relación con un eventual nacimiento.¹⁷⁸ Para ella,

al igual que para la mayoría de otras especialistas feministas en ética, "El bienestar de una mujer y el valor de su plan de vida debe ser siempre reconocido como un valor intrínseco dentro de cualquier petición de valor intrínseco en un análisis moral del aborto".¹⁷⁹

Según Harrison, "Si alguna vez vamos a tomar realmente en serio la reducción de la necesidad de practicar el aborto [...], deberemos abrir camino por entre el miasma del temor y la sospecha sobre la sexualidad de las mujeres y afrontar las condiciones que llevan a las mujeres a recurrir a los abortos frecuentes, a través de un análisis concreto de sus vidas".¹⁸⁰ Solamente un apoyo sin compromisos a una agenda feminista de justicia social para las mujeres, podría significar la esperanza de reducir la necesidad de practicar abortos.¹⁸¹ En otras palabras, "nuestro objetivo moral debería ser la lucha contra esas barreras verdaderas —la pobreza, el racismo, y la opresión cultural anti-mujer— que impide que la auténtica elección sea una realidad para toda mujer. Dentro de este proceso seremos capaces de minimizar la necesidad de los abortos solamente en la medida en que coloquemos el debate sobre el aborto en el contexto del mundo real de la vida de las mujeres".¹⁸² Finalmente, deberá haber un respeto concreto por las mujeres como miembros incondicionalmente valiosos y completamente autónomos de la comunidad moral.¹⁸³

Harrison también se une a las opiniones feministas seculares sobre los derechos reproductivos cuando afirma que "Bajo las condiciones más adversas, las mujeres han tenido que tratar de controlar nuestra fertilidad —en todas partes y siempre. La relación de las mujeres con la procreación, irrevocablemente marca y determina nuestras vidas. [...] La falta de poder social de las mujeres, a través de toda la historia, ha hecho del control de la pro-

creación una lucha ardua y muchas veces fatal para un gran porcentaje de las mujeres”.¹⁸⁴ Concretamente, esto significa que las mujeres siempre han recurrido al aborto y siempre lo harán. El problema no radica en si es legal o no, sino si se realiza en condiciones decentes.

La opinión que comparten las feministas religiosas y las seculares es el énfasis que ponen en las condiciones verdaderas de vida de las mujeres verdaderas, especialmente de las más vulnerables. Conceptualmente, esto es más o menos lo que las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación quieren decir con ‘vida cotidiana’, a pesar de que no hablan de ella en el contexto de la ética sexual, debido a las razones que se ha expuesto. Sin embargo, la mayor parte de lo que Harrison dice sobre la contradicción entre el debate abstracto de la vida, especialmente en el contexto del aborto, por un lado, y la incapacidad de hablar de la vida de las mujeres en términos concretos, por el otro, también es aplicable a aquellos teólogos de la liberación que defienden la vida del pobre en términos más bien abstractos. Y como se ha dicho, mientras más pobre es la mujer de que hablamos, más ligados están los temas de la vida, la muerte y la reproducción.

4.2.2. *‘La vida cotidiana’: La teología feminista y la realidad de las mujeres pobres en América Latina*

Tomando en cuenta todas las consideraciones mencionadas y recordando que los teólogos de la liberación y la llamada Iglesia progresista en América Latina, siempre han tomado una distancia crítica de los temas feministas, especialmente con los relacionados a la sexualidad o a los derechos reproductivos,¹⁸⁵ se entiende por qué aquellos teólogos de la liberación que tal vez abordan estos temas, parecen estar de acuerdo con la enseñan-

za oficial del Vaticano.

Sin embargo, he estado afirmando que la TL ofrece el espacio privilegiado, aunque difícil y contradictorio, para llevar a cabo un debate crítico sobre los temas de ética sexual. Esto es especialmente cierto en cuanto a la teología feminista latinoamericana de la liberación, que por su propia naturaleza es capaz de dirigirse a varias audiencias y de compartir intereses con diferentes actores que podrían encontrarse en un conflicto abierto entre ellos, como por ejemplo la jerarquía católica y los movimientos feministas. ¿Podría la teología feminista latinoamericana de la liberación presentar una voz crítica tanto a la TL establecida como a las feministas preocupadas por los derechos reproductivos?

Según Maura O’Neill, el diálogo interreligioso y global entre las mujeres revela que para las mujeres, y también para otros que buscan la liberación, parece existir una conexión vital entre la justicia social y la religión. Muchas mujeres se han dado cuenta de que un entendimiento de los temas religiosos es básico para cambiar la situación de las mujeres. Las tradiciones religiosas de la cultura *son* su base para otorgar significado, crear imágenes y para crear un mundo ordenado. Las imágenes religiosas, incluyendo las imágenes de mujeres, son profundamente influyentes en la determinación de actitudes hacia las mujeres. La lucha por los derechos de las mujeres en el escenario secular se debilitará si no se logra reconocer la dimensión religiosa del problema.¹⁸⁶

A pesar de que no voy a revisar los temas específicamente religiosos o teológicos que están detrás de la ética sexual tradicional y feminista, estoy de acuerdo con O’Neill en que es de extrema importancia. Existen muchas obras sobre ética teológica desde una perspectiva feminista, que ponen un énfasis específico en los temas de ética sexual y reproductiva. Sin

embargo, O'Neill sostiene mi opinión sobre el por qué las teólogas feministas de la liberación se encuentran en una posición especialmente importante en América Latina. Como he dicho, el movimiento feminista secular, en América Latina y en otros lugares, no es capaz de cuestionar profunda y adecuadamente las enseñanzas del Vaticano sobre anticoncepción y aborto, debido a la "ceguera feminista" de la importancia que la religión tiene para muchas mujeres. Las teólogas feministas tienen las herramientas para dialogar tanto con el feminismo secular como con la Iglesia. Los argumentos teológicos tienen que ser rebatidos teológicamente. Ya que este proyecto indudablemente será diferente en América Latina que en otro lugar –incluyendo los países europeos católicos– deberán ser las propias mujeres latinoamericanas quienes lo aborden. A pesar de las similitudes y del aprendizaje mutuo, una ética sexual desde la perspectiva de las mujeres pobres se verá diferente desde una ética teológica feminista en el escenario del Primer Mundo.

El tipo de teorización que las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación han realizado hasta ahora, ofrece herramientas para elaborar un nuevo discurso ético-sexual, que incursiona en el campo minado que existe entre la enseñanza católica oficial, la teología de la liberación, el feminismo secular, la cultura patriarcal, y la realidad muchas veces brutal de las mujeres pobres del continente. Afirmo que especialmente, la perspectiva de 'vida cotidiana', es la herramienta más adecuada e inclusive el pre-requisito para la creación de una ética sexual dentro de la TL, que no significa que no existan otras también. Sin embargo, la 'vida cotidiana' contiene problemas que necesitan ser superados para poder abordar adecuadamente los temas de ética sexual.

María Pilar Aquino señala que la ética

sexual y la sexualidad constituyen algunos de los mayores retos para la Iglesia católica actual. La perspectiva de la liberación sexual debe ser incluida en todos los proyectos emancipatorios.¹⁸⁷ Más concretamente, examina el tema de la violencia sexual y el maltrato.¹⁸⁸ La noción principal de 'vida cotidiana' como correctivo general de las perspectivas masculinas dentro de la TL, adquiere unas connotaciones más específicas dentro de los temas de ética sexual. Significa entre otras cosas, devolver a la vida diaria su aspecto político por medio del cuestionamiento de la separación tradicional entre lo privado y lo público,¹⁸⁹ y restaurando la fuerza, la autoridad, el liderazgo, y la sabiduría de las mujeres como aspectos constitutivos de su identidad,¹⁹⁰ y destacando la lucha diaria por la vida de las mujeres y por sus propios derechos a la vida en todas las prácticas y reflexiones emancipatorias.¹⁹¹

La opción por la mujer pobre de la teología feminista latinoamericana de la liberación conduce hacia un mayor realismo y honestidad con relación a "lo real". Se entiende mejor el verdadero significado de la liberación desde la perspectiva de las mujeres pobres.¹⁹² Se trata de afirmar la vida diaria en medio de tanta muerte diaria.¹⁹³

También Aquino insiste en que la vida y el derecho a la vida son categorías muy importantes para la elaboración de una nueva ética cristiana.¹⁹⁴ A pesar de que no habla explícitamente sobre temas concretos como el aborto y el control de la natalidad,¹⁹⁵ es obvio que su contexto práctico y teórico global difiere del de sus colegas masculinos mencionados. La vida amenazada de las mujeres como sujetos humanos está en el centro del derecho a la vida.¹⁹⁶ Las mujeres y los niños (fetos) no están en mutua oposición, por el contrario, se los considera como co-dependientes dentro de

un sistema de opresión. Los supuestos antropológicos que utilizan las teólogas feministas latinoamericanas son diferentes de la perspectiva más tradicional, que también está representada por muchos teólogos de la liberación. Una antropología teológica feminista hace hincapié en la corporeidad propia de las mujeres y las experiencias diarias concretas –incluyendo la violencia, la sexualidad, y la sobrevivencia– y no en las cualidades femeninas transhistóricas específicas o en las complementariedades entre hombres y mujeres.

Sin embargo, parece que este discurso sobre la vida y la muerte (de los pobres), la amenaza a la vida humana en América Latina, el derecho a la vida como una categoría ética y teológica primordial, necesita ser especificado, concretado y diferenciado dentro de la TL, también desde una perspectiva feminista. Si esto no se lleva a cabo, existe la posibilidad de utilizar este discurso para propósitos opuestos, como hemos visto, y esto no es muy deseable para una ética sexual feminista.

Si la perspectiva de ‘vida cotidiana’ se concreta más, podría corregir estas tensiones dentro de la TL. Si una teorización demasiado abstracta sobre la “feminidad” y la “masculinidad” –en lugar de tratar sobre las mujeres y los hombres concretos y sus condiciones de vida– parece imposibilitar el hablar de temas como por ejemplo la ética sexual en términos nuevos, manteniendo la ‘vida cotidiana’ meramente como una herramienta teórica, podría dar el mismo resultado. La concreción es especialmente importante dentro del contexto de una teología basada en la praxis, cuyo objetivo es la creación de nuevos principios éticos. Se necesita un proyecto como este, para tomar medidas efectivas con el objeto de mejorar la situación de las mujeres en América Latina, incluyendo una legislación que, en la mayoría de

los países, todavía sigue el razonamiento católico en temas de ética sexual.

Las estadísticas sobre la realidad de las mujeres en el Tercer Mundo demuestran la interconexión que existe entre la pobreza, la falta de derechos reproductivos, y la mortalidad de las mujeres. Al nivel mundial, alrededor de 585.000 mujeres murieron en 1990 por causas relacionadas a embarazos, 99% de ellas en los países en desarrollo.¹⁹⁷ Aproximadamente 23.000 de estas muertes maternas ocurrieron en América Latina y en el Caribe, con una gran variación en la región.¹⁹⁸ Según la Organización Mundial de la Salud, “La mortalidad materna es un indicador particularmente sensible de la desigualdad. De todos los indicadores comúnmente utilizados para comparar los niveles de desarrollo entre países y regiones, los niveles de mortalidad materna demuestran las disparidades más grandes. La mortalidad materna es la mejor prueba de la situación de la mujer...”¹⁹⁹

La mayoría de las muertes maternas en los países en desarrollo son evitables. Las mujeres en período reproductivo (de 20 a 35 años de edad) se cuentan entre estas muertes. Estas mujeres también tienen los niños más tiernos y dependientes cuya propia sobrevivencia y bienestar pueden estar seriamente comprometidos con la muerte de sus madres.²⁰⁰

Se ha estimado que se practican entre 36 y 53 millones de abortos por año en el mundo, de los cuales del 30 al 50 por ciento son ilegales.²⁰¹ En 1993, el 41 por ciento de la población mundial vivía en países cuya legislación permitía el aborto bajo solicitud, y el 25 por ciento donde un aborto era permitido solamente si la vida de la mujer estaba en peligro.²⁰² Por lo tanto, sea legal o no, el aborto sigue siendo uno de los principales medios del control de la natalidad en el mundo.²⁰³

El aborto es la causa principal de muerte de las mujeres latinoamericanas de entre 15 y 39 años de edad.²⁰⁴ A pesar de la dificultad para obtener estimaciones exactas, Stanley Henshaw afirma lo siguiente: “Los abortos practicados fuera del contexto médico son la causa principal de la mortalidad materna, y su tratamiento absorbe una gran parte de los recursos médicos dedicados a la obstetricia y ginecología”.²⁰⁵ Según Naila Kabeer, aproximadamente 200.000 mujeres del Tercer Mundo mueren innecesariamente cada año debido a abortos mal practicados.²⁰⁶

Según Kabeer, “Es importante tener presente que el bienestar y la salud de la madre depende de la atención que se haya otorgado al estado de ésta mucho antes de que estuviera embarazada. [...] Los factores que ayudan a perpetuar el bajo estatus de las mujeres, los índices de fertilidad alta y de mortalidad/morbilidad materna a través de las generaciones, están muy entrelazados y tienen que abordarse simultáneamente”.²⁰⁷ Así, una política de salud que solamente reconozca a las mujeres por su capacidad como reproductoras, difícilmente podría promover una percepción social de éstas como actrices sociales empoderadas.²⁰⁸

Según Barroso y Bruschini, en América Latina, la Iglesia católica está considerada como el grupo de presión más importante contra el apoyo gubernamental a los programas de planificación familiar.²⁰⁹ Su estudio de caso es Brasil, pero mucho de lo que dicen también es válido para otras partes del continente, pero existen diferencias entre los países. La Iglesia brasileña es muy dependiente del Vaticano y al mismo tiempo firmemente influenciada por la TL. Esto ha conducido a una curiosa combinación de gran tolerancia hacia las prácticas de control de la natalidad al nivel individual y de rechazo absoluto de cualquier tipo de política de planificación familiar oficial. Es-

te rechazo es un punto de consenso dentro de una Iglesia que por otro lado está bastante dividida con respecto a los temas políticos y doctrinales.²¹⁰ Las autoras concluyen que la importancia otorgada al tema de la planificación familiar es exagerada, y que se ha hecho con el objeto de eclipsar los desacuerdos en otras áreas. Esto es evidente cuando uno piensa en el “ala progresista de la Iglesia” (los teólogos de la liberación).²¹¹ También notan que los argumentos contra la planificación familiar son políticos y no religiosos.²¹² Una vez más, esto es destacadamente cierto especialmente en el caso de los teólogos de la liberación, tal como vimos en el Capítulo 4.1.1.

Si los teólogos de la liberación desean mantener su discurso sobre la defensa de la vida de los pobres, también deberían tomar en cuenta estas realidades. Defender la vida de las mujeres pobres implica defender sus derechos reproductivos, que se derivan de una ética sexual que sea capaz de partir de las realidades concretas de estas mujeres. Cualquiera sea el significado en cuestiones de legalización del aborto, por ejemplo, todo depende de los propios latinoamericanos. Sin embargo, cerrar los ojos a la realidad de las mujeres pobres es inconsistente con el énfasis global que ponen los teólogos de la liberación en la praxis y su defensa de la vida del pobre.

Debido a la dificultad de encontrar una ética sexual teológica de la liberación coherente, yo afirmaré que a pesar de concentrarse en un discurso entre la vida y la muerte, la perspectiva de ‘vida cotidiana’ sirve como un mejor punto de partida para la creación de una ética sexual constructiva dentro de la TL. Las estadísticas claramente muestran que defender la vida y la posibilidad de elección de una mujer adulta sirve mucho mejor como garantía de defensa de la vida en general, es decir, de la defensa de la vida de los hijos potenciales o de

los actuales.²¹³ Según el Banco Mundial, “La salud de las propias mujeres y su eficiencia para utilizar los recursos disponibles, tienen un peso muy importante en la salud de otros miembros de la familia y particularmente de los niños. [...] La educación fortalece grandemente la habilidad de las mujeres para llevar a cabo su papel vital en la creación de hogares sanos. [...] La educación de la madre tiene muchas más consecuencias en la salud de un niño que la educación del padre. [...] Los datos de 13 países africanos, entre 1975 y 1985, demuestran que un 10 por ciento de incremento en la alfabetización femenina redujo la mortalidad infantil en un 10 por ciento, mientras que cambios en la alfabetización masculina tuvo muy poca influencia”²¹⁴

Cualquier discurso sobre los temas que conciernen al aborto, la vida y la muerte, el imperialismo anticonceptivo, etc., deberían por tanto comenzar por las realidades de las mujeres, especialmente de las más pobres, ya que ellas son las que tienen menos posibilidades de elección y también son las principales víctimas de las políticas coercitivas. Según Naila Kabeer, “Con seguridad cualquier noción de justicia social, y obviamente cualquier noción de igualdad de género, demanda que aquellas que llevan el mayor peso de las responsabilidades reproductivas deberían también disfrutar de algo de elección reproductiva”²¹⁵

Teológicamente, esto señala la necesidad de replantear la antropología teológica en el contexto de la TL. Las teólogas feministas tanto del Norte como del Sur ponen énfasis en las realidades históricas y concretas de la mujer, incluyendo sus cuerpos y su corporeidad como un punto de partida más preciso para la antropología teológica en comparación con una *essentia* femenina. Este punto de partida pragmático dentro del contexto de la TL lati-

noamericana es lo que las teólogas feministas de la liberación llaman ‘vida cotidiana’.

Esta perspectiva pragmática supone un reto para el entendimiento tradicional de la praxis dentro de la TL latinoamericana, y para “la experiencia de las mujeres” ahistórica dentro de la TF. Los límites de las propuestas sobre ética sexual dentro de la TL, incluso sugieren una perspectiva crítica a los límites de la praxis como método teológico. Para mantener la praxis como punto de partida tan firmemente como los teólogos de la liberación quisieran, implicaría un replanteamiento en el área de la antropología teológica. Desde el punto de vista de las mujeres pobres, esto supondría especialmente replantear el entendimiento de los pobres como el *locus* de la TL. Los pobres deben también ser comprendidos como sujetos heterogéneos, corpóreos, de género y reproductivos, si es que la TL quiere mantener la praxis como su punto de partida y ampliar su visión de la liberación.

Si las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación quieren que la perspectiva de ‘vida cotidiana’ haga realidad su potencial de crítica –que ciertamente conducirá a la TL hacia nuevos caminos– tendrán que distanciarse de algunos presupuestos metodológicos tanto de la TL como de la TF. Como se demostró en el Capítulo 2, “la experiencia de las mujeres” en la TF tiene problemas teóricos similares a los de la “praxis como punto de partida” de la TL. Cuando las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación colocan su ‘vida cotidiana’ sin crítica entre estos dos discursos, se enfrentan a los mismos problemas. Por lo tanto, es exactamente esta “fijación” con la praxis –sea definida como la realidad de los pobres, las experiencias de las mujeres o ‘vida cotidiana’– sin poner atención a sus limitaciones, que crea la situación contradictoria de no poder analizar de forma crítica

la realidad (praxis) a la que uno desea otorgar tanto protagonismo. Es necesario hacer una reflexión más crítica sobre los límites del propio punto de partida para evitar la extraña combinación de poner algunas áreas de la supuesta praxis en una posición casi dogmática, por un lado, y omitir otras áreas sin más explicaciones, por otro.

Una teología feminista latinoamericana crítica podría superar estos conflictos dando atención a la crítica dirigida a la TF, especialmente desde la perspectiva de la reciente teoría feminista, y a la TL desde la perspectiva feminista.

4.3. Conclusiones

Dentro de la TL latinoamericana son realmente escasos los temas de ética sexual, especialmente en el área de la reproducción, y solamente algunos teólogos de la liberación y especialistas en ética los abordan. Las razones de este silencio generalizado son tanto teológicas como políticas, y culturales. Ni los teólogos católicos ni protestantes de la liberación otorgan mucha importancia a los temas de ética sexual. Sin embargo, quienes lo hacen son principalmente católicos y parecen estar de acuerdo con las enseñanzas oficiales de la Iglesia católica, especialmente en el área de la antropología teológica: los varones y las mujeres son complementarios, lo que implica que tienen diferentes papeles dentro de la Iglesia y de la sociedad. Los teólogos de la liberación tienden a tratar los temas de género, de las relaciones varón-mujer, y de la sexualidad con menos énfasis en la historia y en la praxis que en otras áreas. Esto nuevamente queda reflejado en la forma en que abordan la ética sexual.

Voluntaria o involuntariamente, los teólogos de la liberación terminan por estar de acuerdo en gran medida con el Vaticano sobre

los temas de ética sexual y reproductiva. Esto se vuelve evidente dentro del contexto del “imperialismo demográfico” que, tanto los teólogos de la liberación como la jerarquía de la Iglesia denuncian aunque por razones diferentes. También existen grupos feministas sólidos que critican los métodos coercitivos de los programas internacionales sobre población, dirigidos principalmente a las mujeres pobres del Tercer Mundo. Es importante aclarar estas distintas posiciones porque se derivan de muy distintos argumentos. El silencio de los teólogos de la liberación por un lado, y su defensa del valor absoluto de la vida –generalmente sin más aclaraciones– dentro del contexto de la ética sexual, por otro, permite que se les interprete como que apoyan las enseñanzas oficiales sobre el control de la natalidad y el aborto. Por lo tanto, si esto no es lo que los teólogos de la liberación quieren, deberían poner más atención a las aclaraciones explícitas de sus posiciones.

Igualmente, la Iglesia católica como institución ejerce un poder significativo en las sociedades latinoamericanas con respecto a la legislación sobre temas de ética sexual, notablemente la criminalización del aborto. No ha sido rara la intervención directa de la Iglesia católica en la legislación nacional, es por eso que el aborto es ilegal en todos los países de América Latina exceptuando Cuba. Algunos países permiten el aborto en casos de violación y cuando la continuación del embarazo supondría un riesgo para la salud de la madre. El índice de abortos ilegales es extremadamente alto y constituye un peligro para las mujeres más pobres que no pueden pagar o tener acceso a una operación segura aunque ilegal. En todos los países de la región, hay doctores cualificados que practican abortos, pero son las mujeres campesinas más pobres las que deben recurrir a los abortos mal practicados.

“La defensa de la vida de los pobres” en la TL se mantiene a un nivel algo abstracto. La muerte de las mujeres pobres está íntima y directamente conectada a la reproducción (control de la natalidad de alto riesgo y falta del mismo, alto índice de embarazos de riesgo y abortos ilegales) que es la principal causa de la mortalidad materna en América Latina y en otras partes del Tercer Mundo. Prevenir la muerte de las mujeres pobres no ha formado parte explícita de la agenda de los teólogos de la liberación sobre la defensa de la vida de los pobres. La razón se debe a que “los pobres” son principalmente considerados como sujetos productivos, entendidos dentro del marco del análisis marxista de clase, y no como sujetos corpóreos, de género y reproductivos también. Para considerarles como tales necesariamente implicaría abordar los temas de ética sexual de una forma más crítica. Los teólogos católicos de la liberación tampoco desean arriesgar su ya difícil posición dentro de la Iglesia, asumiendo una posición en favor del control de la natalidad y la descriminalización del aborto.

No se trata solamente de que estos temas sean importantes en sí mismos: las mujeres, especialmente las más pobres y más vulnerables, merecen un trato más humano. Se trata también de que la poca atención otorgada a los temas de ética sexual es incluso más grave en la TL que en otras formas de teología moderna –más teóricamente orientadas– debido a la auto-definición fundamental de la TL como teología de la praxis. Podría entenderse que la TL como una teología basada en la praxis, que considera el razonamiento y la acción éticos como los fundamentos de su auto-entendimiento, como una teología que comienza por y apunta hacia cambios en las estructuras injustas de la Iglesia y la sociedad, establece –explícita o implícitamente– algunos princi-

pios directivos para llevar una vida cristiana. Si en un área significativo reina un silencio casi total, seguramente existen razones poderosas que lo promueven.

La ética sexual es un área en la cual los teólogos de la liberación se encuentran lejos de sus ideales y método. Por lo tanto, la ética sexual puede servir como un ejemplo del análisis conceptual insuficiente y sus consecuencias prácticas en la TL. Es cuestionable el hecho de si la praxis como punto de partida puede mantenerse tan firmemente como *el* punto de partida y método de la TL como es normalmente considerada. Sin embargo, la forma en cómo el modelo de la praxis podría realmente aplicarse en la teología, es algo que deberá ser aclarado en una investigación posterior.

La ética sexual es un ejemplo de cómo “la nueva forma de hacer teología” sigue siendo un ideal que no ha sido efectivo dentro de la TL en su totalidad. Hay una gran discrepancia dentro de la TL entre la praxis como ideal y las formas en las que se ha hecho realidad. Si la praxis como punto de partida realmente tuviera un estatus tan determinante dentro de la TL como se afirma, se esperaría que esto ocurriese en todas las áreas de la teología, incluyendo la ética, y cuando no, se esperaría que se diesen razones contundentes.

Nuestro estudio de caso parece revelar que cuando a la praxis se le da un estatus tan definitivo en la teología, como tiene tanto en la TL como en la TF, se deja de evaluar críticamente elaboraciones de tipo más teórico, especialmente sobre el estatus de pretensiones a la verdad. Esto a su vez, conduce a cierta impotencia del propio punto de partida elegido. Cuando se trata de la ética sexual, esto es evidente cuando constatamos que los teólogos de la liberación mantienen opiniones contradictorias. Por un lado, afirman presentar la perspectiva de los pobres latinoamericanos que ni

el Vaticano ni la teología del Primer Mundo toman en cuenta. Por otro, terminan dando opiniones muy tradicionales en un área de la ética —el área creado en Roma en la forma más autoritaria y centralizada y después transmitido como instrucciones al resto del mundo. Incluso más grave es que se trata de un área de la ética que aborda directamente los temas relacionados con la vida y la muerte de los pobres, que son los que mueren por razones conectadas con la reproducción. La falta de un análisis crítico de lo que realmente se quiere decir con praxis como punto de partida, puede conducir a actitudes no críticas y dogmáticas, incluso sobre temas que se supone que tienen suma importancia y que necesitan una reinterpretación.

En resumen, la falta de ética sexual en la TL supone un *reto* para el supuesto compromiso con la praxis y una *crítica* de la importancia actual de la misma para el método teológico de la liberación. Además, críticamente *cuestiona el contenido* de la praxis tal como se la ha definido en la TL hasta ahora.

¿Puede el concepto ‘vida cotidiana’ de las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación abrir posibilidades para una ética sexual crítico-constructiva en el contexto de la TL? A pesar de no haber sido elaborada explícitamente como tal, la perspectiva de ‘vida cotidiana’ implica una antropología diferente y considera que la vida amenazada de las mujeres pobres es una cuestión ética primordial. La teología feminista latinoamericana de la liberación considera que las mujeres pobres son los sujetos que deben ser incluidos en la formulación de la TL. Las teólogas feministas de la liberación se encuentran en la posición importante de poder dirigirse simultáneamente a varias audiencias, incluso contrapuestas. Un movimiento feminista secular no comprende el papel crítico que tiene la religión —especial-

mente el catolicismo— para muchas mujeres. Tampoco cuenta con las herramientas de análisis adecuadas para entablar un diálogo con la enseñanza oficial.

Las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación critican los presupuestos antropológicos de la TL y ven la necesidad de una nueva antropología teológica que tome en cuenta seriamente las condiciones reales de vida de las mujeres, especialmente de las más pobres. La mariología católica siempre ha servido como el área privilegiada de los apuntalamientos antropológicos anti-femeninos y anti-sexuales, que las teólogas feministas han tratado de revelar. Las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación señalan a una diferente María, que muchas mujeres experimentan como una figura cercana y comprensiva. La ‘vida cotidiana’, junto con las reinterpretaciones mariológicas, desde la perspectiva de las mujeres pobres latinoamericanas, podría por tanto servir como correctivo crítico de la TL y de la ética sexual tradicional, y conducir a la TL en una dirección en que se entienda tanto la *liberación* como sus *sujetos* de forma más heterogénea e incluyente. Hasta ahora, las teólogas feministas de la liberación no han tocado los temas de ética sexual más de lo que han hecho sus colegas masculinos, con excepción de Ivone Gebara.

Sin embargo, la teología feminista latinoamericana de la liberación se enfrenta a problemas similares a los de la TL en general, así como también a los de una TF que no critica sus propios presupuestos. Dado que las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación avalan con tanto entusiasmo los presupuestos metodológicos de la TL y también los asumen como su punto de partida principal, es lógico que también se les planteen cuestiones críticas similares. Aunque se entienda que ‘vida cotidiana’ es un correctivo crítico pa-

ra la praxis más general como punto de partida de la TL, no se le otorga tanta concreción ni tanto estatus crítico como para que este objetivo se llegue a cumplir totalmente. Aunque el concepto ciertamente especifica algunas de las afirmaciones principales de la TL y destaca en la TL un elemento crítico nuevo, contiene al mismo tiempo exactamente los mismos problemas que la praxis más general como punto de partida.

Lo mínimo que los teólogos de la liberación, incluyendo las teólogas feministas de la liberación, deberían hacer es especificar y explicar sus posiciones sobre los temas de ética sexual. Si su contexto particular, el de la gente empobrecida de América Latina, se considera como la base de sus pretensiones a la verdad sobre la realidad, de tal forma que, todos los intentos para resolver algunos de los problemas que las mujeres pobres afrontan como mujeres se juzgan como “imperialismo anti-conceptivo”, es evidente que exactamente este punto de partida se vuelve contra sí mismo, tanto en la teoría como en la práctica. Algunos de estos problemas podrían resolverse por medio de un análisis explícito y crítico de la relación que existe entre lo universal y lo particular en la teología. Hasta puede ser más fácil sostener una opinión esencialista sobre las

mujeres en un contexto que pone tanto énfasis en la particularidad. De hecho, esto ha ocurrido: no solamente los teólogos de la liberación sino otros intelectuales latinoamericanos también se han apresurado a poner “nuestras” mujeres, es decir, latinoamericanas, en contra de las mujeres europeas o norteamericanas. La particularidad por tanto se convierte en una trampa teórica con consecuencias prácticas que pueden no haber sido previstas.

La otra cara de este debate teórico es que según las estadísticas, aproximadamente 585.000 mujeres mueren anualmente por causas relacionadas con el embarazo, 99% de las cuales suceden en el Tercer Mundo. El aborto –tal como recordamos, ilegal– es la causa principal de muerte de las mujeres latinoamericanas de entre 15 y 39 años de edad. Existe una clara interconexión entre la pobreza, la falta de derechos reproductivos, y la mortalidad de las mujeres. Si estos hechos no forman parte del discurso de los teólogos de la liberación sobre la praxis y los pobres, cabe plantear preguntas muy serias sobre la coherencia y la credibilidad de la TL.

Notas

- 1 Véase Fox 1995; Harrison 1983; Ranke-Heinemann 1988.
- 2 Dutting 1993, p. 2.
- 3 Ibid.; Petchesky 1995, p. 153.
- 4 Andolsen 1996, p. 249. Existen muchos trabajos sobre cuestiones reproductivas desde la perspectiva feminista ética y teológica.
- 5 Moreno Rejón 1991, p. 275. Similarmente, véase Cuesta 1987, p. 599; Moser 1984, p. 258; Vidal 1991.
- 6 Moreno Rejón 1991, p. 277.
- 7 “La ética de liberación afirma expresamente el lugar desde donde se elabora, esto es, su punto de vista, su situación y también cuál es su interlocutor, o sea, su toma de posición. Esto es lo que significa la expresión la *perspectiva del pobre*: explícitamente se pretende mirar la realidad desde el lugar y con los ojos del pobre...”. Ibid., p. 281 (énfasis en el original).
- 8 Ibid., p. 282; Cuesta 1987, p. 605.
- 9 Moreno Rejón 1991, p. 283.
- 10 Cuesta 1987, p. 612.
- 11 Vidal 1991, pp. 399-400.
- 12 Moser y Leers 1990, pp. 193-197.
- 13 Ibid., pp. 44-49.
- 14 Ibid., p. 59.
- 15 Ibid., p. 51.
- 16 Ibid., p. 61.
- 17 Ibid.
- 18 Moser 1991.
- 19 Ibid., pp. 112-113.
- 20 Ibid., p. 109.
- 21 Ibid., pp. 114-115.
- 22 Ibid., pp. 119-120.
- 23 Ibid., p. 121.
- 24 Ibid.
- 25 “Blandiendo el fantasma de la “explosión demográfica” y de la consiguiente falta de recursos para atender a las necesidades básicas de todos, se señala el control sistemático de la natalidad como única salida. Y para garantizarlo, todos los medios se consideran válidos: desde la distribución indiscriminada de cualquier tipo de anticonceptivos, hasta la esterilización en masa y el incentivo al aborto”. Ibid.
- 26 Ibid., pp. 121-122.
- 27 Ibid., p. 122.
- 28 Ibid., p. 123.
- 29 En el Capítulo 4.2.2. hablaré de estas realidades de forma más específica. Estas son cuestiones que han sido tratadas ampliamente por varias organizaciones de mujeres e investigadoras feministas a nivel mundial.
- 30 Dussel 1985, pp. 97-98, 81 y 1990, pp. 25-26.
- 31 Dussel 1990, p. 25.
- 32 Dussel 1988: III, p. 116.
- 33 Ibid., pp. 116-117.
- 34 Ibid., p. 117.
- 35 “... La homosexualidad feminista termina por sumar todas las perversiones, es la univocidad total de la sexualidad, es pérdida radical del sentido de la realidad (una esquizofrenia completa) del Otro, es el final solipsismo del *ego* cartesiano o europeo...”. Ibid.
- 36 Dussel 1992 (a), p. 407.
- 37 Ibid., pp. 407-408.
- 38 Dussel 1985, pp. 102-103.
- 39 Ibid., p. 107.
- 40 Dussel 1988: III, p. 118.
- 41 Dussel 1988: III, p. 119.
- 42 Ofelia Schutte también pone atención en este punto: “A pesar de su retórica controversial y radical, especialmente en la esfera de la política, los principios éticos de Dussel no contradicen al magisterio o autoridad doctrinaria de la Iglesia católica romana”. Schutte 1991, p. 277. Su valoración general de Dussel es que no se le puede considerar como un pensador crítico o progresista, y esto es especialmente cierto en el caso de su opinión sobre la mujer. En este respecto, la teoría de Dussel “es tan conservadora como el pensamiento patriarcal tradicional”. Ibid., p. 284.
- 43 ‘Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana’ 1992, p. 62.

- 44 Dussel 1985, p. 108. Y, “en conclusión la maldad del pro-yecto erótico, por su propia totalización, significa alienación del Otro (la mujer en nuestra sociedad machista), y, meta-físicamente infecundidad (muerte del hijo, sea por no desearlo, sea por abortarlo...). En cambio, la bondad erótica se despliega como servicio del Otro (en especial liberación de la mujer), y por apertura que esto significa y en esa misma apertura la bondad es *fecundidad*”. Dussel 1988: III, p. 108 (énfasis en el original).
- 45 Dussel 1992 (a), p. 407.
- 46 Schutte 1988-89, p. 64, refiriéndose a Dussel 1985; 1987 y 1988. En 1993, Schutte también reconoce una “modificación hasta cierto punto” en las opiniones de Dussel. Schutte 1993, p. 202.
- 47 Schutte 1993, p. 189. Según el argumento de Schutte, la ética de Dussel supone que los oprimidos deben mantenerse en la posición privilegiada de exterioridad para poder hablar al sistema de dominación establecido. Concretamente, esto puede significar que las mujeres deben mantenerse en su posición oprimida, los pobres tienen que continuar siendo pobres, para mantener la “exterioridad” pura no contaminada de Dussel. *Ibid.* “Uno debe permanecer en la periferia si desea recibir las bendiciones morales asociadas a la alteridad”. *Ibid.*, p. 201.
- 48 Boff 1985, pp. 173-174.
- 49 *Ibid.*
- 50 Comblin 1985, pp. 104-105.
- 51 *Ibid.*, p. 105.
- 52 *Ibid.*
- 53 *Ibid.*, pp. 105-106.
- 54 *Ibid.*, pp. 74-101.
- 55 En todos los recientes documentos del Vaticano que tratan sobre la mujer, se menciona y se condena su opresión al igual que se defiende su igualdad con los varones. Sin embargo, esto no se aplica a la propia Iglesia (por ejemplo, la ordenación de las mujeres no es considerada como una cuestión de igualdad, a pesar de que los argumentos en contra se derivan de una antropología teológica que hace a las mujeres inadecuadas para el sacerdocio). Tampoco se ha aclarado el vínculo que existe entre la antropología teológica que acepta incondicionalmente la humanidad plena de las mujeres y la enseñanza tradicional sobre ética sexual.
- 56 Véase Documentos de Medellín 1969, pp. 26-32 en los cuales se puede constatar la validez de la encíclica *Humanae Vitae*. No hay nada especialmente “latinoamericano” en esta parte de los documentos de Medellín, si las “políticas demográficas antinatalistas” no se considerarían como tales. Este aval de la enseñanza católica oficial sobre ética sexual continua su trayectoria en los documentos de Puebla (1979) y de Santo Domingo (1992). En diciembre de 1990, el Estado de Chiapas en México aprobó el aborto en casos de violación y de serias malformaciones genéticas y otras malformaciones fetales, al igual que por razones de planificación familiar. Esta nueva legislación, como tal, difiere notablemente de la mayor parte de América Latina. Chiapas es el estado más pobre de México donde vive la mayor parte de la población indígena. En los últimos años se ha vuelto muy conocido al nivel internacional por ser la base del movimiento de insurrección indígena Zapatista. El obispo de Chiapas, Samuel Ruiz García, es conocido por ser simpatizante tanto de la causa ‘zapatista’ como de la teología de la liberación. Tras poco tiempo de estar vigente la nueva legislación, promulgó una carta pastoral condenando la aprobación del aborto. También señaló que la política demográfica (incluyendo las esterilizaciones en masa) por parte de los Estados Unidos y de las agencias internacionales como el Fondo Monetario Internacional, puede ser interpretada como una agresión contra la población predominantemente indígena de su diócesis. Denuncia con severidad el machismo y la violencia hacia la mujer, pero también opina que algunas demandas feministas reflejan la misma mentalidad cuando las mujeres consideran que la nueva vida que están llevando “es su propiedad privada”. Véase Ruiz 1994, pp. 435-453. La carta pastoral del obispo Ruiz es

un ejemplo más de un argumento cuyos contenidos se derivan simultáneamente del discurso antiimperialista de la TL en defensa del pobre y de la enseñanza ético-sexual tradicional de la Iglesia católica. Trataré este tema en el Capítulo 4.2.1.

En la Conferencia Internacional de Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo llevada a cabo en El Cairo en septiembre de 1994, los obispos latinoamericanos –incluyendo a Ruiz García– junto con el Vaticano y los fundamentalistas musulmanes se opusieron al documento propuesto de la conferencia, argumentando que sus propuestas serían perjudiciales para la gente más pobre, especialmente para los indígenas. Véase Fox 1995, p. 285, 293.

Véase también Lepargneur que defiende con extrema fuerza la posición católica tradicional sobre el aborto en un contexto de análisis socio-político. Lepargneur mantiene que la legalización del aborto podría incluso aumentar el número de abortos, y no aprueba el aborto en casos de violación. Considera que los argumentos socio-económicos para practicar el aborto son “egoístas”, al igual que cuando alguien desea un auto nuevo o quiere viajar en lugar de tener un niño. Es innecesario decir que estas “opciones” no son reales para las mujeres latinoamericanas. Mientras que la cultura moderna tiende a identificarse con la madre en la cuestión del aborto, Lepargneur afirma la identificación católica tradicional con el no nato. Es sagrado y por tanto intocable. Lepargneur 1982, pp. 82-109.

57 Fox 1995, pp. 338-341.

58 Ibid., p. 339.

59 Ibid., pp. 339-340.

60 Véase Richard 1987 (a), p. 93 y 1994, p. 104.

61 Richard 1991, p. 3.

62 Ibid.

63 Richard 1981, p. 56 y 1988, p. 94.

64 Richard 1981, p. 56.

65 Richard 1994, p. 94.

66 Ibid., p. 95.

67 Ibid.

68 Ibid.

69 Ibid., p. 100.

70 Ibid., p. 106.

71 Véase Fox 1995, pp. 317-318.

72 Richard 1986, p. 16.

73 Ibid.

74 Ibid.

75 Ibid., p. 17.

76 Hinkelammert 1988, p. 27.

77 Ibid.

78 Ibid.

79 Ibid.

80 Según Phillip Berryman, “Comparadas con sus colegas feministas de América del Norte y Europa, las teólogas latinoamericanas aún son bastantes tímidas, especialmente sobre asuntos reproductivos”. Berryman 1995, p. 118. No necesariamente tienen que ser “comparadas” con sus colegas de los países industrializados. El problema debe ser abordado en el contexto cultural e histórico de América Latina –tanto las razones por las cuales la ética sexual no ha sido un asunto prioritario en la agenda de la teología feminista, y las formas en las cuales podría serlo.

81 ‘Mujer latinoamericana’ 1981, pp. iii-iv.

82 Nanne y Bergamo 1993.

83 Ibid.

84 Ibid.

85 Se reimprimió en la ‘Revista Con-Spirando’, No. 6, dic. 1993.

86 Ibid.

87 Ibid.

88 “Mi posición frente a la descriminalización y la legalización del aborto como ciudadana cristiana y miembro de una comunidad religiosa es una forma de denunciar el mal, la violencia institucionalizada, el abuso y la hipocresía que nos envuelven, es una apuesta por la vida, es pues en defensa de la vida”. Ibid.

89 Véase Gebara y Bingemer 1989, pp. 1-19, 91.

90 Ibid., p. 3. Gebara y Bingemer proponen esto en un contexto mariológico, pero se puede observar que los mismos principios antropológicos guían su enfoque teológico global. La antropología pluridimensional “toma en cuenta las diferentes dimensiones del ser humano, en

- tanto en cuanto su evolución a través de la historia y considerando los incontables elementos que le han marcado. El ser humano no es principalmente una definición sino más bien una historia dentro del espacio y el tiempo. [...] los seres humanos no son primero buenos y luego se corrompen, ni tampoco que primero se corrompen y luego son salvados, sino más bien que los humanos constituyen esta realidad compleja total que luchan para explicarse a sí mismos...". Ibid., pp. 10-11.
- 91 Ibid., p. 14.
 92 Gebara 1987.
 93 Gebara 1994, p. 80.
 94 Ibid., p. 77.
 95 Ibid., p. 82.
 96 Ibid., pp. 85-86.
 97 Bidegain 1989, p. 108.
 98 Ibid., pp. 113-114.
 99 Ibid., p. 114. Véase también Bidegain 1990, en la cual señala la contradicción de la Iglesia católica al reconocer la libertad de conciencia de las mujeres y luego subordina esta libertad y autonomía al magisterium que tiene la única autoridad para interpretar este derecho. Las cuestiones de la ética sexual se han centrado en la sexualidad femenina. En las declaraciones oficiales de la Iglesia, en general se considera que las mujeres carecen de conciencia y responsabilidad. La lucha por la liberación de las mujeres es una condición necesaria para llegar a un nuevo entendimiento de la sexualidad humana y de una nueva ética sexual. Bidegain 1990, pp. 119-120.
 100 Aquino 1992 (a), p. 151.
 101 Ibid., p. 154.
 102 Ibid., p. 155.
 103 Ibid., pp. 156-161.
 104 Ibid., p. 160.
 105 Parentelli 1993, p. 4. María Pilar Aquino no examina estas cuestiones en su análisis de la conferencia del CELAM en Santo Domingo. Véase Aquino 1993(b), pp. 212-225.
 106 Parentelli 1993, p. 7.
 107 Parentelli...[et al.] 1990, p. 103.
 108 Ibid., pp. 104-126.
 109 Ibid., pp. 112-120.
 110 Entrevistada en Tamez 1989, pp. 102-105.
 111 Ibid., p. 110.
 112 Entrevistada en Tamez 1986, p. 127.
 113 Portugal (ed.) 1989.
 Otro grupo feminista dentro de la Iglesia católica es Talitha Cumi de Perú que "ha asumido la responsabilidad de escribir una declaración que critica a la Iglesia desde dentro", ya que es consciente de la continua influencia que la Iglesia todavía tiene en América Latina. También examinan las cuestiones reproductivas y definen una posición feminista cristiana en público. Sostienen que la mayoría de las feministas del movimiento de las mujeres provienen de un medio católico y son el producto de las escuelas católicas, pero que ya no se identifican ni con la religión ni con la práctica religiosa, y se han vuelto indiferentes hacia la Iglesia. Véase Gallagher 1995, pp. 106-109.
 114 Portugal 1989, p. 5.
 115 Ibid., p. 6.
 116 Ibid.
 117 Ibid.; Saporta Sternbach...[et al.] 1992, p. 402.
 118 Alves en Puleo 1994, p. 198.
 119 Teresita de Barbieri, una de las teóricas feministas latinoamericanas más conocidas, afirma lo siguiente en relación con la ética sexual, especialmente el aborto y la doctrina católica: "Ni siquiera las teólogas y teólogos que participan en el movimiento de la teología de la liberación han incorporado dentro de sus perspectivas la reflexión sobre los géneros y la opresión de las mujeres, o lo han hecho con exagerada timidez. [...] Y quienes se atreven a hablar, no lo hacen con la fundamentación requerida: o doctrinal de peso, conocimiento fundado en los documentos, manejo adecuado de las fuentes, formación filosófica sólida". De Barbieri 1990, p. 330.
 Igualmente, Frances Kissling, una teóloga norteamericana y presidenta de *Catholics for a Free Choice* dice: "Deberíamos hacer una primera diferenciación entre la teología de la liberación masculina y la teología de la liberación feminista. Francamente nosotras vemos muy poca

diferencia en los pronunciamientos públicos de los teólogos de la liberación aquí en Latinoamérica y el Vaticano, con respecto a la sexualidad femenina. Pero hay un movimiento muy fuerte de teólogas feministas que consideran que la sexualidad es buena, es saludable y por supuesto gratificante. [...] La teología de la liberación en Latinoamérica, si bien es una teología basada en los pobres, no ha reconocido a las mujeres en su discriminación específica y por lo tanto no tiene una especial preocupación por esa situación de discriminación. Concretamente, los teólogos de la liberación [...], en relación con el aborto, sostienen que deben nacer niños aunque sean pobres y la pasen mal. Lo que la mujer quiere, piensa o siente no se considera prioritario". Véase "Conversando con Frances Kissling" en 'Yo aborto, tú abortas, todos callamos...' 1989, p. 50. Es cierto que, en comparación con sus colegas masculinos, las teólogas feministas de la liberación en América Latina presentan una imagen diferente de la sexualidad, especialmente de la sexualidad de la mujer, pero como hemos visto, en la mayoría de los casos esto no las conduce a un cuestionamiento explícito de la enseñanza de la Iglesia en cuestiones de ética sexual. Hay excepciones como Ivone Gebara que probablemente tendrá seguidoras en el futuro.

- 120 Tamez (entrevistas) 1986, pp. 174-175.
 121 Ibid., p. 175.
 122 Aquino 1997, pp. 9, 35. Phillip Berryman opina de forma similar: "... el retroceso general de la Iglesia católica motivado por el Papa Juan Pablo II ha colocado a los teólogos [de la liberación] en una posición defensiva, e inclusive ha hecho más difícil su tarea de explorar abiertamente los temas que podrían crear problemas para ellos mismos y también para los sacerdotes y religiosas que trabajan con los pobres". Berryman 1995, p. 115. Ni Aquino ni Berryman mencionan la ética sexual, pero está claro que esto constituye un área de serio conflicto potencial con la jerarquía de la Iglesia. Rosemary Ruether también considera que los conflictos internos de la Iglesia católica es una

de las razones de la dificultad para resolver los temas de género en la TL. Ella dice: "La situación de las mujeres en la Iglesia católica se está agravando. Hay un movimiento reaccionario importante del Vaticano en relación con cualquier forma de democratización y que está ganando el terreno de los teólogos de la liberación. Y como están perdiendo terreno en lo que hacían antes, ahora no van a arriesgar nada, especialmente si se trata de las mujeres". Ruether 1996 (a), p. 3.

- 123 Aquino 1997, p. 35.
 124 Hynds 1993, p. 1.
 125 Cadorette 1993, p. 2.
 126 Ibid. Esto puede ser la razón del entusiasmo de la jerarquía de la Iglesia en mantener las CEBs dentro de la misma, enfatizando su carácter eclesial. La única alternativa sería la secularización total o el fortalecimiento del protestantismo. Esto es evidente, por ejemplo, en el documento del CELAM de Santo Domingo.
 127 Thomas C. Fox dice de la situación en los Estados Unidos, "Un gran número de obispos norteamericanos, inclusive probablemente una gran mayoría, no están contentos con la forma en que el Vaticano está manejando el asunto del control de la natalidad. Decir públicamente algo sobre ello constituiría un suicidio eclesial". Fox 1995, p. 307.
 128 Entrevista en Gallagher 1995, p. 108.
 Igualmente, Ana María Portugal dice: "Partidos de izquierda, grupos y personas progresistas, aunque reconocen la validez de las reivindicaciones feministas en lo tocante a la anticoncepción, al aborto y a la sexualidad, no están dispuestos a apoyar y menos a acompañar a las mujeres en campañas de este tipo. Temen enfrentarse a las iras de obispos y clérigos, y por consiguiente perder votos de simpatizantes católicos. *En esta misma posición está la Iglesia progresista que sigue la línea de la Teología de la Liberación. [...] Pero si por una parte la Teología de la Liberación aboga por la condición de los oprimidos en general, su lectura de la condición femenina no deja de estar sesgada, porque su mirada es profundamente masculina al evadir un*

pronunciamiento claro sobre la validez de las reivindicaciones sexuales: derecho a la anticoncepción y al aborto voluntario, sexualidad placentera así como la cuestión del sacerdocio femenino". Portugal 1989, pp. 5-6 (énfasis añadido).

- 129 Según el *Dictionary of Feminist Theologies*, en las sociedades patriarcales usualmente se puede encontrar características generales, sin embargo, no se podría definir un único sistema para todas las sociedades patriarcales y en todas las épocas. La característica general de la situación de la mujer bajo el patriarcado es la subyugación y sin estatuto legal. Otros aspectos de esta situación subyugada incluye, entre otras cosas, el linaje de los hijos a través del padre, la preferencia por los hijos varones, que el marido ostenta la pertenencia del cuerpo de su mujer, su sexualidad, y sus capacidades reproductivas, y la educación limitada de la mujer. La exclusión de las mujeres de los campos político y cultural de cara al público y de la educación superior, explica la formación elitista masculina casi exclusiva de la cultura pública. Típicamente las mujeres han tenido una gran dificultad en salir a la luz y ganar credibilidad como creadoras de cultura. Ruether 1996 (b), pp. 205-206.
- 130 "La crítica más simple y en cierta forma la más enérgica hecha a la teoría y la práctica dentro de las ciencias sociales, es que, por lo general, omiten o distorsionan la experiencia de las mujeres. [...] a pesar de que las mujeres están frecuentemente muy presentes dentro de cualquier estudio, si aparecemos en el producto final es muy rara vez. Esta puede ser la causa de que las mujeres simplemente no son 'vistas' por los investigadores, las ignoran o distorsionan sus experiencias". Stanley y Wise 1993, p. 27. En relación principalmente con la sociología, afirman que es una "profesión masculina" (la mayoría son varones) y que una "ideología del género" conduce a que la gente construya el mundo en una forma sexualmente estereotipada. También cuando no se ignora la presencia de las mujeres, se las presenta y enfoca en formas distorsionadas y sexistas. *Ibid.*
- Todo esto puede decirse de los campos académicos, incluyendo la teología que adicionalmente tiene sus lazos peculiares con las prácticas sexistas de las instituciones religiosas.
- 131 Según Mary O'Brien, "Uno de los grandes defectos de la obra de Marx es la naturaleza parcial de su noción de la historia —el modo de producción sigue al modo de producción en la provisión de subsistencia para la reproducción diaria del hombre. La reproducción diaria de la especie con el nacimiento de los *individuos*, no se percibe como un momento dialéctico esencial del proceso histórico, lo que obviamente es...". O'Brien 1989, p. 10 (énfasis en el original). Por lo tanto, para Marx solamente el trabajo productivo cuenta en la reproducción del mundo del varón. Marx define el trabajo como la creación de valor, pero no toma en cuenta el valor originado por el trabajo reproductivo de las mujeres. *Ibid.*, pp. 11, 303.
- 132 Al trabajar con las mujeres pobres, las feministas aprendieron que los así llamados tabúes como la sexualidad, la reproducción, o la violencia hacia la mujer eran interesantes e importantes para las mujeres de clase trabajadora —y cruciales para su sobrevivencia. Las feministas latinoamericanas empezaron a redefinir y ampliar la imperante noción de lucha revolucionaria, e hicieron un llamado a la revolución en la vida diaria. Saporta Sternbach...[et al.] 1992, p. 404.
- 133 Véase Molyneux 1985 y 1988; Randall 1992. El gobierno sandinista no solamente estuvo reacio a confrontar a la Iglesia católica. Su jerarquía ya respaldaba a la oposición política. Las opiniones de muchos de los líderes sandinistas sobre anticoncepción y aborto contrastaban con las de las organizaciones feministas que apoyaban al gobierno. El Presidente Ortega consideraba que el tema del crecimiento de la población era de interés nacional, y que el genocidio de los nicaragüenses por parte de Estados Unidos y los 'contras', era el problema más importante.

- 134 Monsivais 1992, p. 87. El autor cita a una “canción ultrasexista de la ultraizquierda” que dice “A parir madres latinas/a parir más guerrilleros”.
- 135 Saporta Sternbach...[et al.] 1992, p. 403.
- 136 *World Health Organization* 1996, p. 2.
- 137 Petchesky 1995, p. 152. También “Se avanzó una nueva definición de las políticas de población, destacando la importancia de la salud reproductiva y el empoderamiento de las mujeres, mientras que se otorgaba menor importancia a los fundamentos demográficos de las políticas sobre población”. McIntosh y Finkle 1995, p. 223.
- 138 Petchesky 1995, pp. 153-156.
- 139 Shiva 1994, p. 4.
- 140 Véase Amalric y Banuri 1994; De Barbieri 1993; Hartmann 1995; Kabeer 1994, pp. 187-222.
- 141 Koivusalo y Ollila 1996, p. 193.
- 142 Hartmann 1995, p. xix. Véase también Amalric y Banuri 1994, pp. 699-700.
- 143 Hartmann 1995, p. xix.
- 144 *Ibid.*, pp. xix-xx.
- 145 *Ibid.*, p. xx. Véase también Amalric y Banuri 1994, pp. 693, 696. Señalan que el crecimiento de la población es una consecuencia de mala salud, educación limitada, y patriarcado, y no el propio problema. Al nivel local, el crecimiento de la población a menudo es una solución a los problemas y no un problema en sí.
- 146 Hartmann 1995, p. xx.
- 147 *Ibid.*, p. 4; Koivusalo y Ollila 1996, pp. 196-197. Señalan que en los debates sobre desarrollo mundial sostenible, se reconocen los modelos insostenibles de consumo del mundo industrializado, junto con el crecimiento de la población en el Tercer Mundo. Sin embargo, las acciones que se requieren generalmente se concentran en la reducción del crecimiento demográfico.
- 148 Según Hartmann, en América Latina la Iglesia católica ha evitado que muchos gobiernos establecieran programas nacionales de planificación familiar. Hartmann 1995, p. 53. Véase también Kabeer 1994, p. 197; McIntosh y Finkle 1995, pp. 224, 237; Pitanguy 1994, p. 113.
- 149 Con respecto a ejemplos de operaciones de esterilización coercitivas en América Latina, véase Hartmann 1995, pp. 247-251. Los casos más conocidos son Puerto Rico, Colombia y Brasil. En los años 80 en Colombia, la esterilización de las mujeres fue el segundo método de planificación familiar más popular. Véase también Kabeer 1994, pp. 195-198, 204-205, sobre ejemplos de prácticas coercitivas y su indiferencia concomitante con los derechos humanos, y Molyneux 1988.
- 150 Hartmann 1995, p. xviii (énfasis añadido).
- 151 Kabeer 1994, p. 196.
- 152 Petchesky 1995, pp. 153, 156. En el documento no se hace un análisis del impacto de las políticas de ajuste estructural, de la deuda externa, y de las corporaciones transnacionales en la salud de las mujeres, la pobreza y los programas sociales. La falta del documento está en que no aborda las consecuencias reales de la privatización.
- 153 *Ibid.*, p. 156; Hartmann 1995, pp. 138-139.
- 154 Petchesky 1995, p. 157. Según Wendy Harcourt, “Al mismo tiempo que se considera que la educación y la salud de las mujeres son importantes para mejorar su aceptación de los métodos anticonceptivos, los programas de ajuste estructural apoyan los recortes en la asistencia sanitaria primaria y la educación básica”. Harcourt 1994, p. 11.
- 155 Petchesky 1995, p. 159.
- 156 *Ibid.*, p. 160.
- 157 Amalric y Banuri 1994, p. 703.
- 158 Shiva 1994, p. 6.
- 159 Harcourt 1994, p. 11.
- 160 *Ibid.*, pp. 11-13.
- 161 Harcourt 1994, p. 13; Hartmann 1995, pp. 131-155; Kabeer 1994, pp. 187-188, 203-204; McIntosh y Finkle 1995, pp. 237-238; Shiva 1994; Simons 1995.
- 162 Koivusalo y Ollila 1996, pp. 196-197; McIntosh y Finkle 1995, p. 237.
- 163 Kabeer 1994, p. 188.

- 164 Los grupos de presión sobre población y medio ambiente en la Conferencia de Río de Janeiro, hicieron aparecer a las acciones de las mujeres contra las políticas coercitivas de población como que seguían el juego a la Iglesia católica. Sin embargo, tanto en Río como en El Cairo fue evidente que los activistas feministas en salud apoyaban firmemente el acceso a una anticoncepción voluntaria y segura y al aborto como derechos básicos, pero no como herramientas de control demográfico, y que se encontraban en clara oposición con el Vaticano y los religiosos fundamentalistas. Hartmann 1995, p. 147; McIntosh y Finkle 1995, p. 237.
- 165 McIntosh y Finkle 1995, p. 236.
- 166 Kabeer 1994, p. 187. Según ella, una política de población que se preocupe por las necesidades de los pobres, además de la conservación de los recursos naturales, tiene que finalmente romper con los antiguos objetivos restringidos a la reducción de la fertilidad y abordar las condiciones sociales en las que se pueda aumentar las opciones reproductivas. Los índices de natalidad han descendido en países donde el desarrollo socio-económico ha tenido un nivel relativamente avanzado y donde los servicios de planificación familiar han sido sólidos. Por ejemplo en países donde la mortalidad infantil es alta, es muy probable que la gente desee tener más niños. *Ibid.*, pp. 204-205.
- 167 Hartmann 1995, p. 53.
- 168 Sobre la defensa que hace el Papa Juan Pablo II de los temas sociales, véase Fox 1995, pp. 313-321; McIntosh y Finkle 1995, p. 243-244.
- 169 Richard 1994, p. 94.
- 170 *Ibid.*, p. 100.
- 171 Véase el Capítulo 4.1.1.
- 172 Sobre las perspectivas teológicas feministas sobre el aborto, véase especialmente Harrison 1983 y 1985, pp. 115-134 (junto con Shirley Cloyes).
- 173 O'Brien 1989, pp. 301-303.
- 174 Harrison 1983, p. 2.
- 175 *Ibid.*, p. 6.
- 176 "Tenemos un largo camino por recorrer antes de que la santidad de la vida humana incluya una preocupación y consideración genuinas por cada mujer nacida..." Harrison 1985, p. 115.
- 177 *Ibid.*, p. 123.
- 178 Harrison 1983, p. 9.
- 179 *Ibid.*, p. 16. También habla extensamente de cómo el entendimiento de cuándo comienza la vida ha venido cambiando a través de la historia de la teología.
- 180 *Ibid.*, p. 245.
- 181 *Ibid.*, p. 249.
- 182 Harrison 1985, p. 126.
- 183 Harrison 1983, p. 251.
- 184 *Ibid.*, p. 122. Similarmente, Naila Kabeer dice: "El aborto sigue siendo el principal medio de control de la fertilidad en el mundo. [...] a través de la historia, las mujeres han recurrido al aborto, legal o no, por su bienestar y por el de sus hijos, y las leyes restrictivas no impiden los abortos —simplemente los convierten en abortos inseguros". Kabeer 1994, p. 207.
- 185 Véase Pitanguy 1994, pp. 107-109.
- 186 O'Neill 1990, pp. 54-55.
- 187 Aquino 1992 (a), pp. 174, 175.
- 188 *Ibid.*, pp. 175-177. También en Aquino 1997, p. 30.
- 189 Aquino 1992 (a), p. 177 y 1997, p. 30.
- 190 Aquino 1992 (a), p. 179.
- 191 *Ibid.*, pp. 178-179.
- 192 Aquino 1992 (b), pp. 34-35.
- 193 *Ibid.*, p. 39.
- 194 Aquino 1992 (a), pp. 232-233; 1992 (b), pp. 35, 39 y 1994 (a), pp. 61, 69.
- 195 En un texto posterior, Aquino se refiere a los derechos a la salud y los derechos reproductivos como aspectos importantes que la teología feminista latinoamericana de la liberación tiene que tomar en cuenta. Aquino 1997, pp. 8, 36.
- 196 Por ejemplo, "...una de las tareas que enfrenta la reflexión de las mujeres en el ámbito de la ética cristiana liberadora es, precisamente, criticar y dismantelar los fundamentos del orden socio-religioso actual que subordina a las mujeres. Se trata de desbrozar el camino hacia un orden nuevo, cuyo criterio ético primordial sea

- la afirmación de la vida en plenitud y la integridad de toda persona humana". Aquino 1992 (a), p. 228. También dice: "No se trata aquí [...] de un principio que legitima el estereotipo patriarcal sobre las mujeres según el cual, ellas, por sus funciones biológicas, deban dedicarse a la exclusiva función procreativa. La comprensión liberadora de la vida supone el rescate y 'des-cubrimiento' de todas las energías espirituales, físicas y sociales concentradas en la condición de la mujer". Aquino 1992 (b), p. 39.
- 197 *World Health Organization* 1996, p. 2. Debido a que calcular la mortalidad materna es difícil y complejo, generalmente no se dispone de estimaciones confiables de las dimensiones del problema. *Ibid.*, p. 1. En países pobres, del 21-46% de las muertes de mujeres comprendidas en el grupo de edad de entre 15 y 49 años, pueden considerarse como muertes maternas. Véase Henshaw 1990.
- 198 *World Health Organization* 1996, pp. 3, 10-15.
- 199 *Ibid.*, p. 2. Según la Clasificación Internacional de las Enfermedades, una muerte materna se define como la muerte de una mujer durante el embarazo o dentro de 42 días antes de la finalización del mismo, independientemente de la duración y del sitio del embarazo, de cualquier causa relacionada con o agravada por el embarazo o su manejo, pero no por causas accidentales o incidentales. Graham y Airey 1987, p. 324. Por tanto, los abortos, legales o no, están incluidos entre estas causas.
- 200 Graham y Airey 1987, p. 323.
- 201 Henshaw 1990, pp. 62-64. Según Kabeer, se llevan a cabo cada año cerca de 33 millones de abortos legales y seguros. Los procedimientos clandestinos elevan el total a 45 y 60 millones. Kabeer 1994, p. 207.
- 202 Henshaw 1990, p. 59. Las leyes restrictivas no necesariamente significan que los servicios de abortos seguros no estén disponibles. En América Latina prácticamente todas las ciudades principales cuentan con médicos que practican abortos. Debido al coste de estos servicios y la escasez de los mismos fuera de las ciudades principales, la mayoría de los abortos en América Latina probablemente se autoinducen o se llevan a cabo por practicantes (que no pertenecen al área médica), siendo Cuba una excepción destacable. Por otro lado, la ausencia de restricciones no garantiza que los servicios estén disponibles. En India y Bangladesh, la falta general de infraestructura médica hace que el aborto legal no esté disponible para la mayoría de las mujeres. *Ibid.*, pp. 60-61, 64. En ambos casos, las mujeres más pobres son las que quedan fuera de estos servicios.
- Sin embargo, cuando en un país se ha introducido el acceso al aborto seguro, la mortalidad materna desciende. La provisión de servicios de aborto en condiciones médicas modernas ha reducido la mortalidad por esta causa hasta un nivel extremadamente bajo en países que han legalizado el procedimiento. *Ibid.*, p. 64.
- En contraste, la experiencia en Rumania demuestra el incremento dramático de la mortalidad materna que puede darse cuando el aborto es ilegal. En 1966, el presidente Nicolae Ceaucescu introdujo unas políticas pro-natalidad, prohibiendo el aborto y la anticoncepción y tomó medidas para reforzar la legislación (exámenes pélvicos obligatorios en los lugares de trabajo, la introducción de políticas de seguridad en las maternidades, etc.). Estas políticas produjeron las cifras más altas de mortalidad materna en Europa y miles de niños no deseados en las instituciones. En los 23 años de su aplicación, la ley anti-aborto en Rumania ocasionó la muerte de más de 10.000 mujeres debido a abortos inseguros. La experiencia de Rumania demuestra la inutilidad e insensatez de los intentos por controlar el comportamiento reproductivo a través de la legislación. Una ley que prohíbe el aborto no impide que las mujeres aborten en casos de embarazos no deseados. La criminalización del aborto nunca lo ha impedido; simplemente aumenta su coste humano y material para las mujeres. Véase Stephenson...[et al.] 1992. Véase también Henshaw 1990, pp. 61, 64; Kabeer 1994, p. 197; Koivusalo y Ollila 1996, p. 202.

- En el caso rumano se evidencia claramente que las razones ideológicas detrás de las leyes restrictivas del aborto pueden diferir, pero los resultados son los mismos. El sistema de un estado comunista puede hacer cumplir leyes similares a las de países católicos latinoamericanos.
- 203 Kabeer 1994, p. 207.
- 204 Sihvo ja Kajesalo 1994, p. 117.
Cuba es el único país en América Latina donde el aborto es legal. Henshaw 1990, p. 60.
- 205 Henshaw 1990, p. 65.
- 206 Kabeer 1994, p. 207.
- 207 Ibid., p. 218.
- 208 Ibid., p. 219.
- 209 Barroso y Bruschini 1991, p. 154; Hartmann 1995, pp. 51, 53. Con respecto a ejemplos concretos sobre intervenciones directas recientes de la Iglesia católica en las legislaciones nacionales sobre planificación familiar, véase Chauvin 1995 (Perú) y Pitanguy 1994 (Brasil).
- 210 Barroso y Bruschini 1991, p. 154.
- 211 Ibid., p. 155.
- 212 Ibid.
- 213 Según Graham y Airey, “Actualmente se describe con frecuencia a las muertes maternas como tragedias familiares con amplias repercusiones [...] Cuando una mujer muere durante el alumbramiento, la sentencia de muerte del bebé es casi segura. A menudo los niños que deja sufren el mismo destino, y la familia tiene una buena probabilidad de desintegrarse”. Graham y Airey 1987, p. 332.
Según Linda M. Whiteford, “La mortalidad infantil aumenta con el aumento de la desnutrición materna, contribuyendo a un bajo peso al nacer y a la provisión de poca resistencia a las enfermedades [...] Las evaluaciones de la mortalidad infantil tanto por edad como por causas de muerte, sugieren que un bajo estado nutricional y una pobre salud de la madre durante el embarazo, contribuyen grandemente a altos índices de muertes infantiles”. Whiteford 1993, p. 1393.
- 214 *The World Bank* 1993, pp. 42-44.
- 215 Kabeer 1994, p. 204.

CONCLUSIONES FINALES

Al principio de esta investigación, se asumió que una definición amplia de la teología de la liberación permitía analizar conjuntamente la TL latinoamericana y la teología feminista. Esta afirmación se basa en los puntos metodológicos comunes de diferentes teologías de la liberación. Incluso es posible hablar de un método teológico de la liberación. En la TL latinoamericana se asume especialmente que el elegido punto de partida basado en la praxis hace de la TL “una nueva forma de hacer teología”. Esta praxis en la TF se denomina comúnmente como “la experiencia de las mujeres”, que ha sido tomada como la premisa metodológica en la mayoría de las teologías feministas hasta el momento. Sin embargo, este concepto ha sido criticado por una nueva generación de teólogas feministas, al igual que por mujeres económicamente y racialmente desaventajadas.

La realidad de la pobreza y la participación de los cristianos en diferentes acciones con el objeto de cambiar la situación, dio lugar al nacimiento de las comunidades eclesiales de base y de la teología latinoamericana de la liberación. Sin embargo, la situación actual en el continente es muy diferente a la de los años 70. La TL está enfrentándose a nuevos retos, uno de los cuales parece ser la cuestión de cómo se toman en cuenta en la teoría y en la práctica de la TL los asuntos de las mujeres (pobres).

En la TL latinoamericana, los sujetos ideales de la praxis son “los pobres”. La TL y la Iglesia optan preferencialmente por los pobres, dándoles primacía teórica y práctica en la

teología. La cuestión del sujeto fue analizada críticamente al igual que la forma en que los teólogos de la liberación entienden lo que realmente conforma la praxis. Menos importancia se otorgó a las raíces históricas del uso del concepto que los teólogos de la liberación hacen. Sin embargo, es importante que lo utilicen principalmente en el sentido marxista. Por lo tanto, ‘los pobres’ se refiere principalmente a una clase, aunque se ha producido una expansión del concepto más allá de los aspectos meramente económicos. Esta movida hacia una mayor heterogeneidad se ha localizado más al nivel de inclusión, en el sentido de que se afirma que es importante tomar en cuenta los temas de raza y género en el análisis de la pobreza.

Resultó ser cierto que “los pobres” como sujetos de la TL es un concepto impreciso y homogeneizador. Existe una evidente falta de teorización sobre un sujeto integral dentro de la TL, que también es un sujeto individual, corpóreo, de género y reproductivo.

Existen problemas metodológicos similares dentro de la TF. Sin embargo, al igual que la teología de la liberación, la TF sirve como un correctivo crítico para los presupuestos sexistas de otras teologías de la liberación. Los avances más recientes en la TF se deben a un mayor debate teórico con la teoría feminista no teológica, aunque su influencia en la TF todavía es más bien modesta. La crítica dirigida al supuesto sujeto colectivo tanto de la TL (los pobres) como de la TF (las mujeres, la experiencia de las mujeres) es similar, aunque generalmente no se los presenta juntos como se

ha hecho en este estudio. En su fase actual, la TF se enfrenta a retos similares a los de la TL latinoamericana con respecto a la particularidad como base para la crítica, por un lado, y la posible universalidad de estas afirmaciones, por otro. Se demostró que la “experiencia de las mujeres” ha ganado el estatus de “una universal nueva” dentro de la TF y ha planteado importantes cuestionamientos sobre el papel de la experiencia y de la praxis en las teologías de la liberación, conduciendo eventualmente al dogmatismo. Las condiciones concretas de vida de las diferentes mujeres, se consideran actualmente como un punto de partida más fructífero para la TF que las nociones unificadoras y abstractas de una supuesta condición común de mujer.

Para la teología feminista latinoamericana de la liberación, “la vida cotidiana” es un punto de partida muy importante. Aunque esta perspectiva no se ha teorizado como tal, sin embargo se destaca como un elemento crítico tanto para la TL latinoamericana como para la TF. Las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación hacen de la “praxis” o “experiencia” de las mujeres pobres latinoamericanas un correctivo crítico, tanto para el concepto del pobre homogéneo dentro de la TL como para el del sujeto femenino universal dentro de la TF.

Hasta hace poco, el diálogo entre la TL latinoamericana y la TF ha sido muy escaso y hasta cierto punto superficial. Sin embargo, existen algunos trabajos innovadores que señalan todos hacia la misma dirección. La ‘vida cotidiana’ cuestiona la ausencia de las mujeres y sus realidades en la TL. Las teólogas feministas de la liberación demandan que la TL tome más seriamente sus afirmaciones metodológicas principales. De los teólogos de la liberación, Leonardo Boff y Enrique Dussel fueron analizados con mayor detalle, ya que son los

que más han escrito explícitamente sobre las mujeres. El análisis de su pensamiento parece reflejar ciertas dificultades en la capacidad global de la TL para incluir los intereses feministas. Sus obras reflejan la fase de la TL que se ha denominado “mera inclusión” de las mujeres y sus preocupaciones. El área de la antropología teológica es importante.

La forma esencializadora de enfocar las cuestiones del sexismo y de las mujeres en la TL está en claro contraste con el método más histórico y práctico en otros temas. Debido a la forma idealizada y generalmente no crítica de hablar sobre la feminidad y la masculinidad, es difícil referirse al sexismo y a las mujeres y varones verdaderos como seres históricos.

La ahistoricidad de “lo femenino” puede explicar parcialmente la falta de elaboraciones ético-sexuales dentro de la TL. La antropología teológica tradicional, especialmente católica, que la mayoría de los teólogos de la liberación parecen adoptar, por lo menos hasta cierto punto, no ofrece las herramientas adecuadas para comprender problemas específicos como son los temas reproductivos que conciernen a las mujeres latinoamericanas, especialmente a las más pobres.

La aplicación del enfoque de praxis general a los temas de género, en diálogo con las teorías feministas de género, daría lugar a un debate crítico sobre ética sexual en la TL. Esto también concretizaría el énfasis que ponen las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación en la ‘vida cotidiana’, y le daría significados críticos nuevos. Además, el aspecto de ‘vida cotidiana’, considerado junto con las interpretaciones feministas de la mariología y con la relación existencial y viva de las mujeres con la Virgen María, señala una posibilidad de reflexionar sobre ética sexual desde la perspectiva de las mujeres latinoamericanas (pobres).

Parece que la gran dificultad en abordar el tema de las mujeres y el feminismo dentro de la TL radica en la desconexión que existe entre la teoría y la praxis, por tanto, se trata del punto neurálgico de la TL. Esto fue evidente cuando se analizó cómo y por qué los temas de ética sexual son omitidos por un lado, y abordados tradicionalmente por el otro, dentro de la TL. Voluntariamente o no, los teólogos católicos de la liberación parecen terminar poniéndose de acuerdo con el Vaticano sobre los temas de ética sexual. Lo que por lo menos se puede decir de la posición de los teólogos de la liberación en ética sexual, especialmente respecto a los derechos reproductivos, es que debería ser aclarada explícitamente.

Las condiciones de vida de la mayoría de las mujeres pobres, junto con los temas de reproducción, se caracterizan por un alto índice de mortalidad materna, una alta incidencia de abortos mal practicados e ilegales, y su falta generalizada de poder con respecto a sus capacidades reproductivas. La muerte de estas mujeres no ha sido abordada dentro de la TL como parte de la agenda global de la “defensa de la vida de los pobres”.

La escasa atención otorgada a los temas reproductivos y de ética sexual es más seria en la TL que en otras ramas de la teología, debido a la autodefinición fundamental de la TL como una teología de praxis. La ética sexual es un área en la cual los teólogos de la liberación se encuentran lejos de sus ideales y método declarados. El análisis de la ética sexual reveló que existe un deficiente análisis conceptual en el punto teórico medular de la TL y sus consecuencias prácticas. Es cuestionable si la praxis como punto de partida puede mantenerse tan firmemente como *el* punto de partida y método de la TL. Lo mismo puede decirse de la TF.

Además, nuestro estudio de caso –la ética sexual– revela que cuando a la praxis se le da un estatus tan definitivo en la teología, como tiene tanto en la TL como en la TF, no se evalúan críticamente elaboraciones de tipo más teórico sobre el estatus de pretensiones a la verdad de cada uno. Esto a su vez, conduce a cierta impotencia del propio punto de partida elegido.

Así, los temas de ética sexual –tal como (no) han sido abordados hasta el momento en la TL– constituyen un reto para el supuesto compromiso con la praxis y una crítica a la actual importancia que tiene la praxis en el método teológico de la liberación. Además, cuestiona de forma crítica el contenido de la praxis tal como se la define en la TL. Parece que se puede –y, efectivamente se debería– plantear serias preguntas sobre el estatus que tiene la praxis en la teología, es decir, sobre cómo el modelo de la praxis puede realizarse realmente. Este es un tema que deberá ser aclarado en una investigación futura.

Aunque las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación probablemente se encuentren en la mejor posición para replantear estos problemas, no han sido explícitas en los temas de ética sexual, con la notable excepción de Ivone Gebara. Ella tomó una clara posición en favor de la descriminalización del aborto en su país de origen, Brasil, pero no abordó teológicamente estos temas. Al examinar las obras teológico-feministas latinoamericanas, sin embargo es evidente, que es sólo el hecho de conectar el tipo de crítica más teológica (teórica) con las posiciones políticas y prácticas de la TL, el que conducirá a que los temas de ética sexual surjan, tan explosivos que sean en este continente altamente católico.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes principales

AQUINO, María Pilar. “Sin contar las mujeres’ (Mt. 14:21). Perspectiva latinoamericana de la teología feminista.” En: Dolores Aleixandre et al. *La mujer en la iglesia*. Madrid: Editorial Popular, 1991, pp. 103-122.

- *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: Editorial DEI, 1992(a). Our Cry for Life. Feminist Theology from Latin America. Traducido del español por Dinah Livingstone. New York: Orbis Books, 1993(a).

- “Y Dios creó a la mujer. Teología y Mujer en América Latina.” *Reflexión y Liberación*, no. 15, septiembre-octubre-noviembre 1992(b), pp. 27-40.

- “Santo Domingo Through the Eyes of Women.” En: Alfred T. Hennelly, ed. *Santo Domingo and Beyond. Documents and Commentaries from the Fourth General Conference of Latin American Bishops*. New York: Orbis Books, 1993(b), pp. 212-225.

- *La teología, la iglesia y la mujer en América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service - Editores, 1994(a).

- “Trazos hacia una antropología teológico feminista.” *Reflexión y Liberación*, no. 23, septiembre-octubre-noviembre 1994(b), pp. 43-55.

- “Teología feminista latinoamericana. Evaluación y desafíos.” *Tópicos* 7, enero de 1995(a), pp. 107-122.

- “Evil and Hope: A Response to Jon Sobrino.” En: Paul Crowley, ed. *The Catholic Theological Society of America. Proceedings of the Fiftieth Annual Convention*. CTSA Proceedings 50. Santa Clara: Santa Clara University Press, 1995(b), pp. 85-92..

- “Teología feminista latinoamericana.” En: Raúl Fornet-Betancourt, ed. *Balance y Perspectivas de la Teología de la Liberación*, 1997. Manuscrito no publicado (próxima aparición).

-, ed. *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Editorial Biblia y Fe, 1988.

ASSMANN, Hugo. *Opresión - liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

- *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. 2ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

BIDEGAIN, Ana María. “Women and the Theology of Liberation.” En: Marc H. Ellis and Otto Maduro, eds. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. 2nd ed. New York: Orbis Books, 1989, pp. 105-120.

- “Mujer y poder en la Iglesia.” En: Milagros Palma, coord. *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito: MLAL y Ediciones Abya-Yala, 1990, pp. 97-120.

BINGEMER, María Clara. “Chairete: Alegrij-vos (Lc 15, 8-10) ou a Mulher no Futuro da Teologia da Libertação.” *Revista Eclesiástica Brasileira* 191, septiembre 1988, pp. 565-587.

- “Women in the Future of the Theology of Liberation.” En: Marc H. Ellis and Otto Maduro, eds. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. 2nd ed. New York: Orbis Books, 1989, pp. 473-490.

BOFF, Clodovis. *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*. Traducido del portugués por Robert R. Barr. New York: Orbis Books, 1987.

- “Epistemología y método de la teología de la liberación.” En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo 1. San Salvador: UCA Editores, 1991, pp. 79-113.

BOFF, Leonardo. *Teología desde el cautiverio*. Traducción del portugués por Luis Gabriel Alejo. Bogotá: Indo-American Press Service, 1975.

- “¿Qué es hacer teología desde América Latina?” En: *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México, D.F.: Comité organizador, 1976, pp.129-154.

- “María, Mulher Profética e Libertadora. A Piedade Mariana na Teologia da Libertação.” *Revista Eclesiástica Brasileira* 149, marzo 1978, pp. 59-72.

- *El Ave María. Lo femenino Y el Espíritu Santo*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1980.

- *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*. 2ª ed. Traducción del portugués por Jesús García-Abril. Santander: Editorial Sal Terrac, 1981.

- *Testigos de Dios en el corazón del mundo*. Traducción del portugués y adaptación por M. Díez Presa. 3a ed. Madrid: EDITA, Publicaciones Claretianas, Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1985.

- *Teología desde el lugar del pobre*. 2a ed. Traducción del portugués por Jesús García Abril. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986(a).

- ... *Y la Iglesia se hizo pueblo*. "Eclesiogénesis": *La Iglesia que nace de la fe del pueblo*. 2a ed. Traducción del portugués por Jesús García-Abril. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986(b).

- *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. 2a ed. Traducción del portugués por Alfonso Ortiz. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987(a).

- *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1987(b). *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*. Traducido del portugués por John W. Dierksmeien New York: Crossroad Publishing Company, 1985.

- "Espiritualidade e sexualidade: uma perspectiva radical." *Revista Vozes*, año 94, vol. 84, no. 5, septiembre-octubre de 1990, pp. 554-565.

BOFF, Leonardo y Clodovis Boff. *Cómo hacer teología de la liberación*. 3a ed. Traducción del portugués por María Antonieta Villegas. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1989. *Introducing Liberation Theology*. 4th ed. Traducido del portugués por Paul Bums. New York: Orbis Books, 1990.

CHOPP, Rebecca S. "Feminism's Theological Pragmatics: A Social Naturalism of Women's Experience." *The Journal of Religion*, vol. 67 1987, pp. 239-256.

- *The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation and Political Theologies*. 2nd ed. New York: Orbis Books, 1989.

- "From Patriarchy into Freedom: A Conversation Between American Feminist Theology and French Feminists." En: C.W. Maggie Kim, Susan M. St.Ville y Susan M. Simonaitis, eds. *Transfigurations. Theology and the French Feminists*. Minneapolis: Fortress Press, 1993, pp. 31-48.

- "Praxis." En: Letty M. Russell y J. Shannon Clarkson, eds. *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, pp. 221-222.

CHRIST, Carol P. "Embodied Thinking. Reflections on Feminist Theological Method." *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 5, no. 1, Primavera 1989, pp. 7-15.

DAVANEY, Sheila Greeve. "Problems with Feminist Theory: Historicity and the Search for Sure Foundations." En: Paula M. Cooney, Sharon A. Fariner, y Mary Ellen Ross, eds. *Embodied Love. Sensuality and Relationship as Feminist Values*. San Francisco: Harper and Row, 1988, pp. 79-95.

DUSSEL, Enrique. "Alienación y liberación de la mujer en la iglesia (Un tema de la erótica teológica)." En: *Caminos de liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1974(a), pp. 113-134.

- "Dominación - liberación. Un discurso teológico distinto." *Concilium* 96 1974(b), pp. 328-352.

- "Historical and Philosophical Presuppositions for Latin American Theology." En: Rosino Gibellini, ed. *Frontiers of Theology in Latin America*. London: SCM Press Ltd., 1980, pp. 184-212.

- *History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation (1492-1979)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

- "La iglesia latinoamericana en la actual coyuntura (1972-1980)." En: Sergio Torres, ed. *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base. IV Congreso Internacional Ecueménico de Teología, São Paulo 1980*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.

- *Filosofía de la liberación*. 3a ed. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1985. *Philosophy of Liberation*. Traducido del castellano por Aquilina Martínez y Christine Morkovsky. New York: Orbis Books, 1985.

- *Filosofía ética de la liberación*. Tomos I-IR. 3a ed. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1987 (vols. I-H), 1988 (vol. IH).

- *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. 4a ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1990.

- "Filosofía de la liberación como praxis de los oprimidos." *Carthaginensia* VW1992(a), pp. 395-413.

- "Lateinamerikanische Konzile. III. 19. und 20. Jahrhundert." En: Erwin Fahlbusch et al., Hrsg. *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*. Band 3. Dritte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992(b), pp. 29-3 1.

- *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. Traducido del castellano por Michael D. Barber. New York: Continuum, 1995.

FIORENZA, Elizabeth Schüssler. "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation." *Theologica Studies*, vol. 36/1975, pp. 605-626.

- "Feminist Spirituality, Christian Identity, and Catholic Vision." En: Carol P. Christ y Judith Plaskow, eds.

Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion. New York: Harper and Row, 1979, pp. 136-148.

- *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* New York: Crossroad, 1983.

- "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology." En: Brian Mahan and L. Dale Richesin, eds. *The Challenge of Liberation Theology. A First World Response.* 2nd ed. New York: Orbis Books, 1984(a), pp. 91-112.

- *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation.* Boston: Beacon Press, 1984(b).

- "Claiming the Center: A Critical Feminist Theology of Liberation." En: Janet Kalven y Mary I. Buckley, eds. *Women's Spirit Bonding.* New York: The Pilgrim Press, 1984(c), pp. 293-309.

- "Breaking the Silence - Becoming Visible." *Concilium* 202, 1985(a), pp. 3-16.

- "Reivindicación de nuestra autoridad y poder." *Concilium* 200, 1985(b), pp. 57-69.

- "For Women in Men's Worlds: A Critical Feminist Theology of Liberation." En: Claude Geffré, Gustavo Gutiérrez y Virgil Elizondo, eds. *Different Theologies, Common Responsibility: Babel or Pentecost?* Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1986, pp. 32-39.

- "The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship." *Journal of Biblical Literature*, vol. 107, no. 1, March 1988, pp. 3-17.

- "The Politics of Otherness: Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation." En: Marc H. Ellis y Otto Maduro, eds. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez.* 2nd ed. New York: Orbis Books, 1989, pp. 311-325.

- *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation.* Boston: Beacon Press, 1992.

- *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation.* New York: Crossroad, 1994.

GEBARA, Ivone. "La mujer hace teología. Un ensayo para la reflexión." En: Ma. Clara Bingemer et al. *El rostro femenino de la teología.* San José: Editorial DEI, 1986, pp. 11-23.

- "La opción por el pobre como opción por la mujer pobre." *Concilium* 214, 1987, pp.463-472.

- "El cautiverio de María en el cautiverio de los pobres." En: *Teología y liberación. Escritura y espiritualidad. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, II. Lima: CEP, 1990, pp. 137-154.

- *Teología a ritmo de mujer.* Traducción del portugués por Miguel Angel Requena Ibáñez. Madrid: San Pablo, 1.994.

GEBARA, Ivone y Bingemer, María Clara. *Mary. Mother of God, Mother of the Poor.* Traducido del portugués por Phillip Berryman. New York: Orbis Books, 1989.

- "María." En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación.* Tomo 1. San Salvador: UCA Editores, 1991, pp.601-618.

GUTIERREZ, Gustavo. "Evangelio y praxis de liberación." En: *Fe cristiana y cambio social en América Latina.* Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, pp. 231-245.

- *Teología desde el reverso de la historia.* Lima: CEP, 1977.

- *La fuerza histórica de los pobres.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982. *The Power of the Poor in History.* Traducido del castellano por Robert R. Barr. Cuarto Impreso. New York: Orbis Books, 1988.

- "Teología y ciencias sociales." *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 3, septiembre-diciembre, 1984, pp. 255-274.

- *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job.* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas y CEP, 1986.

- *Teología de la liberación. Perspectivas.* 14 ed. revisada y aumentada. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990. *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation.* Edición revisada con una nueva introducción. Traducido del castellano y redactado por Sor Caridad Inda y John Eagleston. New York: Orbis Books, 1988.

- *Las Casas. In Search of the Poor of Jesus Christ.* Traducido del castellano por Robert R. Barr. New York: Orbis Books, 1993.

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

- *Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics.* Redactado por Carol S. Robb. Boston: Beacon Press, 1985.

PORTUGAL, Ana María. "Introducción." En: Ana María Portugal, ed. *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina.* Washington, D. C., Montevideo y México, D.F.: Catholics for a Free Choice y Distribuciones Fontamara, 1989, pp. 1-8.

-, ed. *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina.* Washington, D.C., Montevideo y México, D.E: Catholics for a Free Choice y Distribuciones Fontamara, 1989.

RICHARD, Pablo. "La ética como espiritualidad liberadora en la realidad eclesial de América Latina." *Cristianismo y Sociedad*, nos. 69-70, 198 1, pp. 51-59.

- "Vorwort. Mit den Augen der Dritten Welt." En: Bernd Päsche. *Befreiung von unten lernen. Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis*. Mit einem Vor und Nachwort von Pablo Richard. Münster: Edition Liberación, 1986.

- *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*. San José: Editorial DEI, 1987(a).

- *Death of Christendoms, Birth of the Church. Historical Analysis and Theological Interpretation of the Church in Latin America*. Traducido del francés y del castellano por Phillip Berryman. New York: Orbis Books, 1987(b).

- "El fundamento material de la espiritualidad." *Christus*, no. 613-614, marzo-abril 1988, pp. 88-95.

- *La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. 5a ed. San José: Editorial DEI, 1990.

- "La Teología de la Liberación en la nueva coyuntura. Temas y desafíos nuevos para la década de los noventa." *Pasos* 34, marzo-abril 1991, pp. 1-8.

- "La Iglesia Católica después de Santo Domingo." *Pasos* 44, noviembre-diciembre 1992, pp.1-10.

- "Las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina (después de Santo Domingo)." *Pasos* 47, mayo-junio 1993, pp. 1-8.

- "A Theology of Life: Rebuilding Hope from the Perspective of the South." En: K.C. Abraham y Bernadette Mbuy-Beya, eds. *Spirituality of the Third World. A Cry for Life*. Ensayos y reflexiones del Tercer Asamblea General de la Asociación Ecueménica de los Teólogos del Tercer Mundo, Enero 1992, Nairobi, Kenya. New York: Orbis Books, 1994, pp.92-108.

-, ed. *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980). San José: Editorial DEI, 1981.

RICHARD, Pablo et al. *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. 3ª ed. San José: Editorial DEI, 1989. *The Idols of death and the God of life. A Theology*. Traducido del castellano por Barbara E. Campbell y Bonnie Shepard. New York: Orbis Books, 1983.

RUETHER, Rosemary Radford. *Liberation Theology. Human Hope Confronts Christian History and American Power*. New York: Paulist Press, 1972.

- "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church." En: Rosemary Radford Ruether, ed.

Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions. New York: Simon and Schuster, 1974, pp. 150-183.

- *New Woman/ New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*. San Francisco: Harper and Row, 1975.

- *Mary - the Feminine Face of the Church*. London: SCM Press Ltd., 1979.

- "She's a Sign of God's Liberating Power." *Other Side*, mayo 1980, 17-21.

- "The Feminist Critique in Religious Studies." *Soundings*, vol. 64/198 1(a), pp. 388-402.

- *To Change the World. Christology and Cultural Criticism*. London: SCM Press Ltd., 1981(b).

- *Disputed Questions: On Being a Christian*. Nashville: Abingdon, 1982.

- *Sexim and God-Talk. Towards a Feminist Theology*. London: SCM Press Ltd., 1983.

- "The Future of Feminist Theology in the Academy." *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 53/1985(a), pp. 703-713.

- "Feminist Interpretation: A Method of Correlation." En: Letty M. Russell, ed. *Feminist Interpretation of the Bible*. Oxford y New York: Basil Blackwell, 1985(b), pp. 111-124.

- "A Feminist Perspective." En: Virginia Fabella y Sergio Torres, eds. *Doing Theology in a Divided World*. Ensayos del Sexto Conferencia Internacional de la Asociación Ecueménica de los Teólogos del Tercer Mundo, enero 5-13, 1983, Geneva, Switzerland. New York: Orbis Books, 1985(c), pp. 65-71.

- *Contemporary Roman Catholicism. Crises and Challenges*. Kansas City: Sheed and Ward, 1987.

- *Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. San Francisco: Harper and Row, 1988.

- "Catholicism, Women, Body and Sexuality. A Response." En: Jeanne Becher, ed. *Women, Religion, and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teaching on Women*. Geneva: WCC Publications, 1990, pp. 221-232.

- "Diferencia y derechos iguales de las mujeres en la iglesia." *Concilium* 238, 1991, pp.373-382.

- "Feminist Theology and Interclass/ Interracial Solidarity." En: Lorine M. Getz and Ruy O. Costa, eds. *Struggles for Solidarity. Liberation Theologies in Tension*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, pp. 49-61.

- "El feminismo y la crisis de la izquierda." Una Conferencia del Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, marzo 10, 1993.

- "La teología de la liberación sigue siendo muy masculina." Entrevista con la teóloga feminista. *Noticias Aliadas*, vol. 33, no. 36, octubre 3, 1996(a), p. 3.

- "Patriarchy." En: Letty M. Russell y J. Shannon Clarkson, eds. *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996(b), pp. 205-206.

SEGUNDO, Juan Luis. "Teología y ciencias sociales." En: *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial*, 1972. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, pp.285-295.

- *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975. *The Liberation of Theology*. Traducido del castellano por John Drury, Quinto Imprimido. New York: Orbis Books, 1988.

- "Condicionamientos actuales de la reflexión teológica en Latinoamérica." En: *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México, D.F.: Comité organizador, 1976, pp. 91-101.

- *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo 1: *Fe e ideología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982. *Jesús of Nazareth Yesterday and Today*, vol. I. *Faith and Ideologies*. Traducido del castellano por John Drury. New York: Orbis Books, 1984.

- "The Shift Within Latin American Theology." *Journal of Theology for Southern Africa*, no. 52, septiembre. 1985(a), pp. 17-29.

- *Theology and the Church. A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church*. Traducido del castellano por John W. Diercksmeier. Winston Press: Minneapolis, 1985(b).

SOBRINO, Jon. "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana." En: *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México, D.F.: Comité organizador, 1976, pp. 177-207.

- "Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como 'Intellectus amoris.'" *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 15, septiembre-diciembre 1988, pp.243-266.

- "The Winds in Santo Domingo and the Evangelization of Culture." En: Alfred T. Hennelly, ed. *Santo Domingo and Beyond. Documents and Commentaries from the Fourth General Conference of Latin American Bishops*. New York: Orbis Books, 1993, pp.167-183.

TAMEZ, Elsa. "La mujer como sujeto histórico en la producción teológica." En: *Mujer latinoamericana. Iglesia y teología*. México, D.F.: Mujeres para el Diálogo, 1979, pp.105-112.

- "Women's Rereading of the Bible." En: Virginia Fabella y Meroy Amba Oduyoye, eds. *With Passion and*

Compassion. Third World Women Doing Theology. New York: Orbis Books, 1988, pp. 173-180.

- entrevistas. *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: Editorial DEI, 1986.

- entrevistas. *Las mujeres toman la palabra*. San José: Editorial DEI, 1989.

TAMEZ, Elsa et al. *El rostro femenino de la teología*. San José: Editorial DEI, 1986.

TEPEDINO, Ana María. "Mujer y teología. Apuntes para el que hacer teológico de la mujer en América Latina." En: María Pilar Aquino, ed. *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Editorial Biblia y fe, 1988, pp. 60-69.

- "Response from Latin America." En: K.C. Abraham y Bernadette Mbuy-Beya, eds. *Spirituality of the Third World. A Cry for Life*. Ensayos y reflexiones del Tercer Asamblea General de la Asociación Ecueménica de los Teólogos del Tercer Mundo, enero, 1992, Nairobi, Kenya. New York: Orbis Books, 1994, pp. 133-135.

TEPEDINO, Ana María and Margarida L. Ribeiro Brandão. "Teología de la mujer en la teología de la liberación." En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1991, pp. 287-298.

VIDALES, Raúl. "Logros y tareas de la teología latinoamericana." *Concilium* 96, 1974, pp. 423-430.

- "Acotaciones a la problemática sobre el método en la teología de la liberación." En: *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México, D.F.: Comité organizador, 1976, pp. 255-260.

- *Desde la tradición de los pobres*. México, D.F.: Ediciones CRT, 1978.

- "La teología de la liberación: una opción histórica." *Cristianismo y Sociedad*, no. 84/ 1985, pp.69-80.

Fuentes secundarias

ACOSTA, Yamandú. "Pensamiento crítico en América Latina: La constitución del 'sujeto' como alternativa en los noventa. Observaciones a un paradigma en construcción." *Pasos* 44, noviembre-diciembre 1992, pp. 18-29.

ADOLF, Felipe. "Lateinamerikanischer Rat der Kirchen (Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI)." En: Erwin Fahlbusch et al., Hrsg. *Evangelisches Kirchenlexikon. In-*

ternationale theologische Enzyklopädie. Band 3. Dritte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, pp. 41-42.

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

ALCOFF, Linda. "Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory." *Signs* 13, Primavera 1988, pp. 405-436.

ALVAREZ, Carinelo. "El pensamiento protestante en América Latina 1969-1982." En: Pablo Richard, ed. *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*. 2ª ed. San José: Editorial DEI y CEHILA, 1987, pp. 253-260.

ALVAREZ, Sonia E. *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Transition Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

ALVAREZ, Sonia E. y Arturo Escobar. "Conclusion: Theoretical and Political Horizons of Change in Contemporary Latin American Social Movements." En: Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, eds. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder, San Francisco y Oxford: Westview Press, 1992, pp.317-329.

ALVES, Rubem. *A Theology of Human Hope*. Washington D.C.: Corpus Books, 1969.

AMALRIC, Frank y Tariq Banuri. "Population: Malady or Symptom?" *Third World Quarterly*, vol. 15, no. 4, 1994, pp. 691-706.

ANDOLSEN, Barbara Hilkert. "Rights, Reproductive." En: Letty M. Russell y J. Shannon Clarkson, eds. *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, pp. 248-250.

ANNA, Timothy. "The Independence of Mexico and Central America." En: Leslie Betheli, ed. *The Cambridge History of Latin America*, vol. III. Repr. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 51-94.

ANZALDUA, Gloria. "Entering Into the Serpent." En: Judith Plaskow y Carol P. Christ, eds. *Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality*. San Francisco: HarperCollins Publ., 1989, pp. 77-86.

ARAYA, Victorio. *God of the Poor. The Mystery of God in Latin American Liberation Theology*. Traducido del castellano por Robert R. Barr. New York: Orbis Books, 1987.

BALASURIYA, Tissa. "The Latin American Theology of Liberation: An Asian View." En: *The Church at the Crossroads. Christians in Latin America from Medellín to Puebla (1968/1978)*. Rome: IDOC International, 1978, pp. 130-136.

- *Planetary Theology*. London: SCM Press Ltd., 1984.

- "Why Planetary Theology?" En: Deane William Fenn, ed. *Third World Liberation Theologies. A Reader*. New York: Orbis Books, 1986, pp. 324-335.

- "Mary and Human Liberation." *Logos*, vol. 29, nos. 1 y 2, marzo-julio 1990.

BARNADAS, Josep M. "The Catholic Church in Colonial Spanish America." En: Leslie Bethell, ed. *The Cambridge History of Latin America*, vol. 1. Repr. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 511-540.

BARROSO, Carinen y Cristina Bruschini. "Building Politics from Personal Lives. Discussions on Sexuality among Poor Women in Brazil." En: Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres, eds. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press, 1991, pp. 153-172.

BATLLORI, M. "Latin America, Church and Independence in." En: *New Catholic Encyclopedia*, vol. VIU. New York: McGraw-Hill Book Company, 1967, pp. 441-442.

BENHABIB, Seyla. "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard." En: Linda J. Nicholson, editado y con una introducción. *Feminism/Postmodernism*. New York y London: Routledge, 1990, pp. 107-130.

- *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York y London: Routledge, 1992.

BEOZZO, José Oscar. "Lateinamerikanischer Bischofsrat (Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM)." En: Erwin Fahlbusch et al., Hrsg. *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*. Band 3. Dritte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, pp. 39-41.

BERRYMAN, Phillip. *Liberation Theology. The Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. New York: Pantheon Books, 1987.

- "Is Latin America Turning Pluralist? Recent Writings on Religion." *Latin American Research Review*, vol. 30, 311995, pp. 107-122.

BETETA, Ramón. *Pensamiento y dinámica de la revolución mexicana*. México: Editorial México Nuevo, 1950.

BETHELL, Leslie. "A Note on the Church and the Independence of Latin America." En: Leslie Bethell, ed. *The Cambridge History of Latin America*, vol. III. Repr. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 229-234.

BEVANS, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. 2ª ed. New York: Orbis Books, 1994.

BEVERLEY, John y José Oviedo, eds. *The Postmodernism Debate in Latin America. Special Issue of boundary 2, an International Journal of Literature and Culture*, vol. 2, no. 3, Otoño 1993.

BIEHL, João Guilherme. *De Igual Pra Igual. Um diálogo crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista*. Petrópolis e São Leopoldo: Editora Vozes e Editora Sinodal, 1987.

BONINO, José Míguez. "The Dimensions of Oppression." En: Lorine M. Getz y Ruy O. Costa, eds. *Struggles for Solidarity. Liberation Theologies in Tension*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, pp. 27-35.

BØRRESEN, Kari. "Mary in Catholic Theology." *Concilium* 19/1983, pp. 48-56.

BOTTOMORE, Tom, ed. *A Dictionary of Marxist Thought*. Repr. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1988.

BRAIDOTTI, Rosj. *Riitasointuja*. Suom. toim. Päivi Kosonen. Tampere: Vastapaino, 1993.

- *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.

BROCK, Rita Nakashima. "Feminist Theories." En: Letty M. Russell y J. Shannon Clarkson, eds. *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, pp. 116-120.

BROWN, Raymond E., Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer, y John Reumann, eds. *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catho-*

lic Scholars. Philadelphia y New York: Fortress Press y Paulist Press, 1978.

BRUNEAU, T.C. "Latin America, Church in." En: *New Catholic Encyclopedia*, vol. XVII Supplement. Washington, D.C. y New York: Publishers Guild, Inc. En asociación con la McGraw-Hill Book Company, 1979, pp. 332-335.

BURDICK, John. "Rethinking the Study of Social Movements: The Case of Christian Base Communities in Urban Brasil." En: Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, eds. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder, San Francisco y Oxford: Westview Press, 1992, pp. 171-184.

- *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley: University of California Press, 1993.

- "The Progressive Catholic Church in Latin America: Giving Voice or Listening to Voices?" *Latin American Research Review*, vol. 29, no. 1, 1994, pp. 184-197.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York y London: Routledge, 1990.

- *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of 'Sex.'* New York y London: Routledge, 1993.

CADORETTE, Curt. "Trascender creativamente el pasado." *Noticias Aliadas*, vol. 30, no. 38, oct. 21, 1993, pp. 2-3.

THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY. Robert Audi, general ed. Repr. Cambridge, New York y Melbourne: Cambridge University Press, 1996.

THE CAMBRIDGE HISTORY OF LATIN AMERICA. Leslie Bethell, ed. Vols. I-V Repr. (IIH). Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1986.

CAMPBELL, Ena. "The Virgin of Guadalupe and the Female Self-Image: A Mexican Case History." En: James J. Preston, ed. *Mother Worship. Themes and Variations*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1982, pp. 5-24.

CANNON, Katie G. *Black Womanist Ethics*. Atlanta: Scholars Press, 1988.

CANNON, Katie G. et al. (The Mudflower Collective). *God's Fierce Whimsy. Christian Feminism and Theological Education*. Tercera ed. New York: The Pilgrim Press, 1988.

- CARR, Anne E. *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco: Harper and Row, 1990.
- CARROLL, Michael P. *The Cult of Virgin Mary. Psychological Origins*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago y London: The University of Chicago Press, 1994.
- CASTAÑEDA, Jorge A. *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina*. México: Ed. Joaquín Mortiz y Grupo Editorial Planeta, 1993.
- CASTILLO, Fernando. *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation." *The Philosophical Forum*, vol. XX, no. 1-2, Otoño-Invierno 1988-89, pp.43-61.
 - *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
 - "Introducción." En: *Filosofías para la liberación: ¿liberación o filosofar?* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1996(a). Manuscrito no publicado (próxima aparición).
 - "Pensamiento y compromiso social." Manuscrito no publicado, 1996(b).
- CHANEY, Elsa M. *Supermadre. Women in Politics in Latin America*. Austin y London: University of Texas Press, 1979.
- CHAUVIN, Lucien. "Fujimori versus Iglesia." *Noticias Aliadas*, vol. 32, no. 34, setiembre 2 1, 1995, pp.1-3.
- CHRIST, Carol P. y Judith Plaskow, eds. *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: Harper and Row, 1979.
- CHUNG, Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*. New York: Orbis Books, 1990.
- CLEARY, Edward L. *Crisis and Change. The Church in Latin America Today*. 2ª ed. New York: Orbis Books, 1985.
 - "Conclusion: Politics and Religion - Crisis, Constraints, and Restructuring." En: Edward L. Cleary y Hannah Stewart-Gambino, eds. *Conflict and Competition. The Latin American Church in a Changing Environment*. Boulder y London: Lynne Rienner Publishers, 1992, pp. 197-221.
- CODE, Lorraine. *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. 2ª ed. Ithaca y London: Cornell University Press, 1992.
- COMBLIN, José. *The Church and the National Security State*. New York: Orbis Books, 1979.
 - *Antropología cristiana*. Serie III: La liberación en la historia. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1985.
- CONE, James H. *Black Theology and Black Power*. New York: Seabury Press, 1969.
 - *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia: Lippincott, 1970.
 - *For My People. Black Theology and the Black Church*. New York: Orbis Books, 1984.
- CONVERSANDO CON FRANCES KISSLING. En: *Yo aborto, tú abortas, todos callamos...* Montevideo: Ed. Cotidiano Mujer, 1989, pp. 49-52.
- COOEY, Paula M., William R. Eakin y Jay B. McDaniel, eds. *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*. 5ª ed. New York: Orbis Books, 1994.
- COPELAND, M. Shawn. "Theologies, Contemporary." En: Letty M. Russell y J. Shannon Clarkson, eds. *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, pp. 283-287.
- COSTA, Ruy O. "Introduction." En: Lorine M. Getz y Ruy O. Costa, eds. *Struggles for Solidarity. Liberation Theologies in Tension*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, pp. 15-24.
- COSTELLO, G.M. "Latin America, Evangelization in." En: *New Catholic Encyclopedia*, vol. XVII Supplement. Washington, D.C. y New York: Flublishers Guild, Inc. En asociación con la McGraw-Hill Book Company, 1979, pp. 335-337.
- COUTURE, Pamela D. "Feminization of Poverty." En: Letty M. Russell y J. Shannon Clarkson, eds. *Dictionary of Feminist Theologies*. LouisviBe: Westminster John Knox Press, 1996, pp. 120-121.
- COX, Harvey. *The Silencing of Leonardo Boff*. Oak Park: Meyer-Stone, 1988.

- CUESTA, Bernardo. "Nuevo enfoque de la moral: la perspectiva de la moral latinoamericana." *Ciencia tomista*, tomo 114, sept.-dic. 3/1987, pp. 595-621.
- DALY, Mary. *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. 2ª ed. Boston: Beacon Press, 1974.
 - *The Church and the Second Sex*. New York: Harper and Row, 1975.
 - *GynEcology. The Metaethics of Radical Feminism*. Repr. London: Women's Press, 1984.
- DE BARBIERI, Teresita. "Mujeres, Iglesia y Aborto." *Debate feminista*, año 1, vol. 1, marzo de 1990, pp.329-333.
 - "Gender and Population Policies: Some Reflections." *Reproductive Health Matters*, no. 1, mayo 1993, pp. 85-92.
- DI STEFANO, Christine. "Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism." En: Linda J. Nicholson, ed. y con una introducción. *Feminism/ Postmodernism*. New York y London: Routledge, 1990, pp. 63-82.
- DILLON, E.J. "Medellín Documents." En: *New Catholic Encyclopedia*, vol. XVII *Supplement*. Washington, D.C. y New York: Publishers Guild, Inc. En asociación con la McGrawHill Book Company, 1979, p. 399.
- DOCUMENTOS DE MEDELLIN. *La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. San José: Ludovico, 1969.
- DROGUS, Carol Ann. "Popular Movements and the Limits of Political Mobilization at the Grassroots in Brazil." En: Edward L. Cleary y Hannah Stewart-Gambino, eds. *Conflict and Competition. The Latin American Church in a Changing Environment*. Boulder y London: Lynne Rienner Publishers, 1992, pp. 63-86.
 - "The Rise and Decline of Liberation Theology. Churches, Faith, and Political Change in Latin America." *Comparative Politics* 4/1995, pp. 465-477.
- DUNKERLEY, James. *Power in the Isthmus. A Political History of Modern Central America*. Segunda ed. London y New York: Verso, 1990.
- DUTTING, Gisela. "The Concept of Reproductive Rights: Reflections from Experiences." *Women's Global Network for Reproductive Rights Newsletter* 44/1993, julio-septiembre, pp. 2-3.
- EAGLESON, John y Philip Scharper, eds. *Puebla and Beyond. Documentation and Commentary*. Segunda ed. Traducido del castellano por John Drury. New York: Orbis Books, 1980.
- ECK, Diana L. y Devaki Jain, eds. *Speaking of Faith. Cross-Cultural Perspectives on Women, Religion, and Social Change*. London: The Women's Press Ltd., 1986.
- ELLACURIA, Ignacio. "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano." En: *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México, D.F.: Comité organizador, 1976, pp. 609-635.
 - *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1984.
- ENGEL, Mary Potter y Susan Brooks Thistlethwaite. "Introduction: Making the Connections Among Liberation Theologies Around the World." En: Susan Brooks Thistlethwaite y Mary Potter Engel, eds. *Lift Every Voice. Constructing Christian Theologies from the Underside*. San Francisco: Harper and Row, 1990, pp. 1-15.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Where Silence Speaks. Feminism, Social Theory, and Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- ERIKSSON, Anne-Louise. *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Women's Studies. A. Women in Religion: 6. Stockholm: Almqvist och Wiksell International, 1995.
- ESCOBAR, Arturo y Sonia E. Alvarez. "Introduction: Theory and Protest in Latin America Today." En: Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, eds. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder, San Francisco y Oxford: Westview Press, 1992, pp. 1-15.
- FABELLA, Virginia y Mery Amba Oduyoye, eds. *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*. New York: Orbis Books, 1988.
- FABELLA, Virginia y Sun A; Lee Park, eds. *We Dare to Dream. Doing Theology as Asian Women*. New York: Orbis Books, 1990.
- FABELLA, Virginia y Sergio Torres, eds. *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*. Ensayos del Quinto

- Congreso Internacional de la Asociación Ecu­mérica de los Teólogos del Tercer Mundo, 17-29 agosto 1981, New Delhi, India. New York: Orbis Books, 1983.
- , eds. *Doing Theology in a Divided World*. Ensayos de la Sexta Conferencia Internacional de la Asociación Ecu­mérica de Iso Teólogos del Tercer Mundo, Enero 5-13. 1983, Geneva, Switzerland. New York: Orbis Books, 1985.
- FERM, Deane William. *Contemporary American Theology. A Critical Survey*. New York: The Seabury Press, 1981.
- *Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey*. New York: Orbis Books. 1986.
- FIORENZA, Francis Schüssler. "Roundtable Discussion: The Influence of Feminist Theory on My Theological Work." *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 7, no. 1, Primavera 1991, pp.95-105.
- FIRESTONE, Shulamith. *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Books, 1971.
- FISHER, Jo. *Out of the Shadows. Women, Resistance, and Politics in South America*. London: Latin America Bureau, 1993.
- FONSECA, Elizabeth. *Centroamérica: su historia*. San José: FLACSO y EDUCA, 1996.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Philosophie und Theologie der Befreiung*. Frankfurt-am-Main: Materialis Verlag, 1988.
- FOULKES, Irene, ed. *Teología desde la mujer en Centroamérica*. San José: Ediciones SEBIIA, 1989.
- FOX, Thomas C. *Sexuality and Catholicism*. New York: George Braziller, 1995.
- FRANCO, Jean. "Going Public: Reinhabiting the Private." En: George Yúdice, Jean Franc, y Juan Flores, eds. *On Edge. The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis y London: University of Minnesota Press, 1992, pp. 65-83.
- FRANK, André Gunder. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America. Historical Studies of Chile and Brazil*. Revisada y aumentada. New York and London: Monthly Review Press, 1969.
- FRASER, Nancy y Linda J. Nicholson. "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism." En: Linda J. Nicholson, ed. y con introducción. *Feminism/ Postmodernism*. New York y London: Routledge, 1990. pp.19-38.
- FULKERSON, Mary McChntock. *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- GALLAGHER, Nancy E. "Compañeras in the Peruvian Feminist Movement. A Conversation with Rosa Dominga and Timotea, Maryknoll Sisters." *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 1 1, no. 1, Primavera 1995, pp. 95-109.
- GALLARDO, Helio. "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina." *Pasos especial* 3/1992, pp. 27-42.
- "La Teología de la Liberación como pensamiento latinoamericano." *Pasos* 56, noviembre-diciembre 1994, pp. 12-22.
- GARCIA, Ismael. *Justice in Latin American Theology of Liberation*. Atlanta: John Knox Press, 1987.
- GATENS, Moira. "A Critique of the Sex/Gender Distinction." En: Sneja Gunew, ed. *A Reader in Feminist Knowledge*. London y New York: Routledge, 1991, pp. 139-157.
- GIBELLINI, Rosino. *The Liberation Theology Debate*. Traducido del italiano por John Bowden. New York: Orbis Books, 1988.
- , ed. *Paths of African Theology*. New York: Orbis Books, 1994.
- GOIZUETA, Roberto S. *Liberation, Method and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- GOLDSTEIN, Horst. *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*. Düsseldorf. Patmos Verlag, 1991.
- GONZALEZ Dorado, Antonio. *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- GÖSSMANN, Elisabeth et al., Hrsg. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 199 1.
- GRAHAM, Wendy y Pauline Airey. "Measuring Maternal Mortality: Sense and Sensibility." *Health Policy and Planning* 2(4)/1987, pp. 323-333.

- GRANT, Jacquelyn. *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Response*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- GROSZ, Elizabeth. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- HALE, Charles A. "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930." En: Leslie Bethell, ed. *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV Repr. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 367-441.
- HALKES, Catharina J. M. "Teología feminista. Balance provisional." *Concilium* 154/1980, pp.122-137.
- HAMPSON, Daphne. *Theology and Feminism*. Cambridge, Mass. y Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- HANKE, Lewis. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. 2ª ed. Boston: Little, Brown and Company, 1965.
- HARCOURT, Wendy. "Dangerous Liaisons: Population and Development Dialogues." *Development* 1/1994, pp. 10-13.
- HARDING, Sandra. "Introduction. Is There a Feminist Method?" En: Sandra Harding, ed. *Feminism and Methodology. Social Science Issues*. Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press, 1987, pp. 1-14.
- HARTMANN, Betsy. *Reproductive Rights and Wrongs. The Global Politics of Population Control*. Segunda edición revisada. Boston: South End Press, 1995.
- HEINÄMAA, Sara. *Ele, tyylí ja sukupuoli. Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Tampere: Gaudeamus, 1996.
- HENNELLY, Alfred T. "Theological Method: The Southern Exposure." *Theological Studies*, vol. 38, 1977(a), pp. 709-735.
- "The Challenge of Juan Luis Segundo." *Theological Studies*, vol. 38, 1977(b), pp. 1251-35.
- , ed. *Liberation Theology. A Documentary History*. New York: Orbis Books, 1990.
- , ed., con introducciones, comentarios, y traducciones. *Santo Domingo and Beyond. Documents and Commentaries from the Fourth General Conference of Latin American Bishops*. New York: Orbis Books, 1993.
- HENSHAW, Stanley K. "Induced Abortion: A World Review, 1990." *International Family Planning Perspectives*, vol. 16, no. 2, junio 1990, pp. 59-76.
- HEWITT, Marsha Aileen. *From Theology to Social Theory. Juan Luis Segundo and the Theology of Liberation*. New York: Peter Lang Publ., 1990.
- HEYWARD, Carter. *Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice*. Ed. por Ellen C. Davis. New York: The Pilgrim Press, 1989(a).
- *Touching Our Strength. The Erotic as Power and the Love of God*. San Francisco: Harper and Row, 1989(b).
- HINKELAMMERT, Franz. "La teología del imperio." *Pasos* 15, enero-febrero 1988, pp. 2 1 28.
- *Democracia y totalitarismo*. 2a ed. San José: Editorial DEI, 1990.
- *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. 2a ed. San José: Editorial DEI, 199 1(a).
- *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José: Editorial DEI, 199 1 (b).
- "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado." *Pasos* 57, enero-febrero 1995, pp.1-15.
- HISTORIA DE LAS AMERICAS, I-IV Luis Navarro García, coord. Madrid: Alhambra Longman, 1991.
- HODGES, Donald C. *Intellectual Foundations of the Nicaraguan Revolution*. Austin: University of Texas Press, 1986.
- HOFMANN, Manfred. *Identifikation mit dem Anderen. Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung*. Stockholm: Verbum, 1978.
- HOUTART, François. "CELAM: The Forgetting of Origins." En: DerTnot Keogh, ed. *Church and Politics in Latin America*. New York: St. Martin's Press, 1990, pp. 65-8 1.
- HUMM, Maggie. *The Dictionary of Feminist Theory*. Columbus: Ohio State University Press, 1990.
- HYNDS, Patricia. "Poder y gloria. La Iglesia católica en América Latina." *Noticias Aliadas*, vol. 30, no. 38, oct. 21, 1993, p. 1.

- VAL, Diego. "Pachamarna - vida divina para gente abatida." *Iglesias, pueblos y culturas*, julio-sept. 1989, año IV, no. 14, pp. 73-91.
- IRRAZAVAL, Diego. "Pachamama - vida divina para gente abatida." *Iglesias, pueblos y culturas*, julio-septiembre 1989, año IV, N° 14, pp. 73-91.
- ISASI-DIAZ, Ada María. "A Hispanic Garden in a Foreign Land." En: Letty M. Russell, Kwok Pui-lan, Ada María Isasi-Díaz, Katie Geneva Cannon, eds. *Inheriting Our Mothers' Gardens. Feminist Theology in Third World Perspective*. Louisville: The Westminster Press, 1988, pp. 91-104.
- ISASI-DIAZ, Ada María y Yolanda Tarango. *Hispanic Women: A Prophetic Voice in the Church*. New York: Harper and Row, 1988.
- JAQUETTE, Jane S. "Introduction: From Transition to Participation - Women's Movements and Democratic Politics." En: Jane S. Jaquette, ed. *The Women's Movement in Latin America. Participation and Democracy*. 2ª ed. Boulder, San Francisco y Oxford: Westview Press, 1994, pp. 1-11.
- , ed. *The Women's Movement in Latin America. Participation and Democracy*. 2ª ed. Boulder, San Francisco y Oxford: Westview Press, 1994.
- JELIN, Elizabeth, ed. *Women and Social Change in Latin America*. 2ª ed. Traducido del castellano por J. Ann Zanunit y Marilyn Thomson. London, Atlantic Highlands y Geneva: UNRISD y Zed Books, 1994.
- JOHNSON, Elizabeth A. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 1994.
- JOY, Momy. "God and Gender: Some Reflections on Women's Invocations of the Divine." En: Ursula King, ed. *Religion and Gender*. Oxford y Cambridge: Blackwell Flublishers, 1995, pp.121-143.
- KABEER, Naila. *Reversed Realities. Gender Hierarchies in Development Thought*. London y New York: Verso, 1994.
- KASPER, Walter. "Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive." En: Johann Baptist Metz, Hrsg. *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahrflr die Kirche?* Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986, pp. 77-98.
- KATOPPO, Marianne. *Compassionate and Free. An Asian Woman's Theology*. New York: Orbis Books, 1979.
- KAY, Cristóbal. *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*. London y New York: Routledge, 1989.
- KEEN, Benjamin y Mark Wasserman. *A History of Latin America*. 3ª ed. Boston: Houghton Mifflin Co., 1988.
- KEOGH, Dermot. "Catholicism in Latin America: Conclusions and Perspectives." En: Dermot Keogh, ed. *Church and Politics in Latin America*. New York: St. Martin's Press, 1990, pp.398-403.
- , ed. *Church and Politics in Latin America*. New York: St. Martin's Press, 1990.
- KILMINSTER, Richard. "Praxis." En: William Outhwaite y Tom Bottomore, eds. *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*. Oxford y Cambridge: Blackwell Publishers, 1993, pp. 507-509.
- KIM, C.W. Maggie, Susan M. St.Ville y Susan M. Simonaitis, eds. *Transfigurations. Theology and the French Feminists*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- KING, Ursula. "Introduction." En: Ursula King, ed. *Feminist Theology from the Third World. A Reader*. London y New York: SPCK/Orbis Books, 1994, pp. 1-20.
- , ed. *Feminist Theology from the Third World. A Reader*. London y New York: SPCK/ Orbis Books, 1994.
- KOIVUSALO, Meri y Eeva Ollila. *International Organizations and Health Policies*. Saarijärvi: STAKES y HEDEC, 1996.
- KOYAMA, Kosuke. *Waterbuffalo Theology*. New York: Orbis Books, 1974.
- , ed. *Mount Fuji and Mount Sinai. A Critique of Idols*. New York: Orbis Books, 1985.
- KWOK, Pui-lan. "Speaking from the Margins." Special Section on Appropriation and Reciprocity in Womanist-/Mujerista/Feminist Work. *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 8, no. 2, Otoño 1992, pp. 102-105.
- LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Traducción del francés por Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- LEHMANN, David. *Democracy and Development in Latin America. Economics, Politics and Religion in Postwar Pe-*

riod. Cambridge y Oxford: Polity Press, 1990.

LEHMANN, Karl et al. Internationale Theologenkommission. *Theologie der Befreiung*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1977.

LEPARGNEUR, Hubert. "Avaliação Moral do Abortamento Voluntário." *Revista Eclesiástica Brasileira* 165, marzo 1982, pp. 82-109.

LEVINE, Daniel H. "Religion, the Poor, and Politics in Latin America Today." En: Daniel H. Levine, ed. *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill y London: The University of North Carolina Press, 1986, pp. 3-23.

- "How Not to Understand Liberation Theology, Nicaragua, or Both." *Journal Of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 32, no. 3, Otoño 1990, pp. 229-245.

- *Popular Voices in Latin American Catholicism*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

LIBERTATIS CONSCIENTIA. Instruction on Christian Freedom and Liberation. Vatican City: Vatican Polyglot Press, 1986.

LIBERTATIS NUNTIUS. Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation.' Rome: Congregación Sagrada para la Doctrina de la Fe, 1984.

LIND, Amy Conger. "Power, Gender, and Development: Popular Women's Organizations and the Politics of Needs in Ecuador." En: Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, ed. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder, San Francisco y Oxford: Westview Press, 1992, pp. 134-149.

LIST, Elisabeth. "Feministische Forschung. 11. Feministische Wissenschaftskritik." En: Elisabeth Gijssman et al., Hrsg. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991, pp. 99-102.

LLOYD, Genevieve. *The Man of Reason*. "Male " and "Female " in Western Philosophy. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

LOIS, Julio. *Teología de la liberación. Opción por los pobres*. San José: Editorial DEI. 1988.

- "Opción por los pobres. Síntesis doctrinal." En: José Ma. Vigil, ed. *La opción por los pobres*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, pp. 9-18.

LOZANO Lerma, Betty R. *En búsqueda de perspectivas liberadoras para la mujer en la teología de la liberación latinoamericana*. Tesis de grado, no publicado. Universidad del Valle, Cali, 1991.

LYNCH, John. "The Catholic Church in Latin America, 1830-1930." En: Leslie Bethell, ed. *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV Repr. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 527-595.

MADURO, Otto. "Some Theoretical Implications of Latin American Liberation Theology for the Sociology of Religion." Un ensayo presentado a la 21ª Conferencia Internacional sobre la Sociología de la Religión: La Religión y el Orden Económico. 19-23 Agosto 1991, Maynooth. Irlanda.

MAECKELBERGHE, Els. "'Mary': Maternal Friend or Virgin Mother?" *Concilium* 206.1989, pp.120-127.

MAINWARING, Scott y Alexander Wilde. "The Progressive Church in Latin America: An Interpretation." En: Scott Mainwaring y Alexander Wilde, eds. *The Progressive Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989, pp. 1 -37.

MANANZAN, Mary John, ed. *Woman and Religion. A Collection of Essays, Personal Histories and Contextualized Liturgies*. 2nd ed. Manila: Institute of Women's Studies, St. Scholastica's College, 1992.

MAY, Melanie A. "Feminist Theologies, North American." En: Letty M. Russell and J. Shannon Clarkson, eds. *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, pp. 106-108.

MBITI, John S. *Concepts of God in Africa*. New York: Praeger Publishers, 1970.

- *African Religions & Philosophy*. 2ª edición revisada y aumentada, Oxford: Heinemann, 1990.

McGOVERN, Arthur F. *Liberation Theology and Its Critics. Toward an Assessment*. New York: Orbis Books, 1989.

McHUGH, Francis P. "Christian Social Theory." En: William Outhwaite y Tom Bottomore, eds. *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*. Oxford y Cambridge: Blackwell Publishers, 1993, pp. 70-73.

- McINTOSH, C. Alison y Jason L. Finkle. "The Cairo Conference on Population and Development: A New Paradigm?" *Population and Development Review* 21, no. 2. junio 1995, pp.223-260.
- McLAUGHLIN, Eleanor Commo. "Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology." En: Rosemary Radford Ruether, ed. *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1974, pp. 213-266.
- MECHAM, J. Lloyd. "The Church in Colonial Spanish America." En: Curtis Wilgus, ed. *Colonial Hispanic America*. Estudios en asuntos Hispanoamericanos, vol. IV Washington, D.C.: The George Washington University Press, 1936, pp. 200-239.
- MELENDEZ, Guillermo, ed. *Sentido Histórico del V Centenario (1492-1992)*. San José: Editorial DEI, 1992.
- MELHUUS, Marit. "Una vergüenza para el honor, una vergüenza para el sufrimiento." En: Milagros Palma, coord. *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario míticoreligioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito: MLAL y Ediciones Abya-Yala, 1990, pp.39-71.
- METZ, Johann Baptist. "Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie." En: Johann Baptist Metz, Hrsg. *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahrflr die Kirche?* Düsseldorf- Patmos Verlag, 1986, pp. 147-157.
- MEYER, Michael C. y William L. Sherman. *The Course of Mexican History*. 3ª ed. New York y Oxford: Oxford University Press, 1987.
- MIGUELEZ, Xosé. *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*. Barcelona: Editorial Herder, 1976.
- MIN, Anselm Kyongsuk. "Praxis and Theology in Recent Debates." *Scottish Journal of Theology*, vol. 39,1986, pp. 529-549.
- *Dialectic of Salvation. Issues in Theology of Liberation*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- MIRES, Fernando. *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. 2ª ed. San José: Editorial DEI, 1991.
- MOHANTY, Chandra Talpade. "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses." En: Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres, eds. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press, 1991, pp. 51-80.
- MOLYNEUX, Maxine. "Mobilization Without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua." *Feminist Studies* 11, no. 2, Verano 1985, pp. 227-254.
- "The Politics of Abortion in Nicaragua: Revolutionary Pragmatism or Feminism in the Realm of Necessity?" *Feminist Review*, no. 29, Primavera 1988, pp. 11 4-132.
- MONSIVAIS, Carlos. "De cómo un día amaneció Pro-Vida con la novedad de vivir en una sociedad laica." *Debate feminista*, año 2, vol. 3, marzo 1991, pp. 82-88.
- MORENO REJON, Francisco. "Moral fundamental en la teología de la liberación." En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 199 1, pp. 273-286.
- MOSER, António. "Como se faz Teologia Moral no Brazil Hoje." *Revista Eclesiástica Brasileira* 174, junio 1984, pp. 243-264.
- "Sexualidad." En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo H. San Salvador: UCA Editores, 1991, pp. 107-124.
- MOSER, António y Bernardino Leers. *Moral Theology. Dead Ends and Alternatives*. Traducido del portugués por Paul Burns. New York: Orbis Books, 1990.
- MUJER LATINOAMERICANA. *Iglesia y teología*. México, D.F.: Mujeres para el diálogo, 1981.
- MULIERIS DIGNITATEM. Carta Apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo R sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano. En: Juan Pablo H. *Encíclicas y otros documentos*, vol. HI. San José: Libro Libre, 1988.
- NANNE, Kaike y Mónica Bergamo. "Entrevista a Ivone Gebara: 'El aborto no es pecado.'" Reimprimido en *Revista Con-Spirando* 6, dic. 1993.
- NASH, Margaret. *Ecumenical Movement in the 1960s*. Jo-

hannesburg: Ravan Press, 1975.

NESSAN, Craig L. *Orthopraxis or Heresy. The North American Theological Response to Latin American Liberation Theology*. American Academy of Religion, Academy Series no. 63. Atlanta: Scholars Press, 1989.

NICHOLSON, Linda J. "Introduction." En: Linda J. Nicholson, ed. y con introducción. *Feminism/Postmodernism*. New York y London: Routledge, 1990, pp. 1- 16.
-, ed. y con introducción. *Feminism/Postmodernism*. New York y London: Routledge, 1990.

NUEVA EVANGELIZACION, PROMOCION HUMANA, CULTURA CRISTIANA. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 12-28 de octubre de 1992. Conclusiones.

NÚÑEZ, Emilio A. *Teología de la liberación*. San José: Editorial Caribe, 1986.

O'BRIEN, Mary. *Reproducing the World. Essays in Feminist Theory*. Boulder y London: Westview Press, 1989.

ODUYOYE, Mercy Amba. *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*. New York: Orbis Books, 1986.

- "Reflections from a Third World Woman's Perspective: Women's Experience and Liberation Theologies." En: Ursula King, ed. *Feminist Theology from the Third World. A Reader*. London y New York: SPCK/Orbis Books, 1994, pp. 23-34.

- *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*. New York: Orbis Books, 1995.

OLIVEROS, Roberto. "Teología de la liberación: su génesis, crecimiento y consolidación (1968-1988)." En: *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos. Ensayos en tomo a la obra de Gustavo Gutiérrez*, 1. Lima: CEP, 1989, pp. 89-107.

O'NEILL, Maura. *Women Speaking, Women Listening. Women in Interreligious Dialogue*. New York: Orbis Books, 1990.

PAKKASVIRTA, Jussi. "Stereotypia yhdestá Latinalaisesta Amerikasta." En: Jussi Pakkasvirta ja Teivo Teivainen, toim. *Kenen Amerikka? 500 vuotta Latinalaisen Amerikan valloitusta*. Jyväskylä: Gaudeamus, 1992, pp. 22-45.

- *Nationalism and Continentalism in Latin American History*. Ensayo no. 14. Helsinki: Institute of Development Studies, University of Helsinki, 1996.

PAKKASVIRTA, Jussi ja Teivo Teivainen, toim. *Kenen Amerikka? 500 vuotta Zatinalaisen Amerikan valloitusta*. Jyväskylä: Gaudeamus, 1992.

PARENTELLI, Gladys. "Teología feminista en América Latina." Ensayo presentado al Quinto Congreso Internacional INTERDISCIPLINARY sobre Mujeres, San José, Costa Rica, 22-26 febrero, 1993.

PARENTELLI, Gladys, Giovanna Mérola, Elsa Tamez. *Mujer, Iglesia, Uberación*. Caracas: Edición de la autora, 1990.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

PEÑA, Milagros. "Feminist Christian Women in Latin America. Other Voices, Other Visions." *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 11, no. 1, Primavera 1995, pp. 81-94.

PERRY, Nicholas y Loreto Echeverría. *Under the Heel of Mary*. London y New York: Routledge, 1988.

PETCHESKY, Rosalind Pollack. "From Population Control to Reproductive Rights: Feminist Fault Lines." *Reproductive Health Matters*, no. 6, noviembre 1995, pp. 152-161.

PITANGUY, Jacqueline. "Feminist Politics and Reproductive Rights: The Case of Brazil." En: Gita Sen y Rachel C. Snow, eds. *Power and Decision. The Social Control of Reproduction*. Boston: Harvard University Press, 1994, pp. 101-122.

POBEE, John S. *Christ Would Be an African Too*. Geneva: WCC Publ., 1996.

PORCIILE Santiso, María Teresa. *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*. Montevideo: Ediciones Trilce, 1991.

PRIEN, Hans-Jürgen. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.

PUEBLA. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. 3a ed. San José: CELAM y Conferencia Episcopal de Costa Rica. Reeditado por Editorial Ludovico, 1979.

- PULEO, Mev. *The Struggle Is One. Voices and Visions of Liberation*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- PULKKINEN, Tuija. *The Postmodern and Political Agency*. Helsinki: Department of Philosophy, University of Helsinki, 1996.
- QUESADA, Juan Rafael y Magda Zavala, compiladores. *500 años: ¿Holocausto o descubrimiento?* San José: EDUCA, 1991.
- RADCLIFFE, Sarah A. y Sallie Westwood, eds. 'ViVa.' *Women and Popular Protest in Latin America*. London y New York: Routledge, 1993.
- RANDALL, Margaret. *Gathering Rage. The Failure of 20th Century Revolutions to Develop a Feminist Agenda*. New York: Monthly Review Press, 1992.
- *Sandinó's Daughters. Feminism in Nicaragua*. Edición revisada. New Brunswick: Rutgers University Press, 1994.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1988.
- RINGE, Sharon H. "Reading from Context to Context: Contributions of a Feminist Hermeneutic to Theologies of Liberation." En: Susan Brooks Thistlethwaite y Mary Potter Engel, eds. *Lift Every Voice. Constructing Christian Theologies from the Underside*. San Francisco: Harper and Row, 1990, pp. 283-291.
- RIVERA PAGAN, Luis N. *Evangelización y violencia: la conquista de América*. San Juan, Puerto Rico: Editorial CEMI, 1991.
- RODRIGUEZ, Raquel. "La Marcha de las mujeres... Apuntes en torno al movimiento de mujeres en América Latina y el Caribe." *Pasos* 34, marzo-abril, 1991, pp. 9-13.
- RODRIGUEZ Sehk, Penelope. "La virgen-madre. Símbolo de la feminidad." *Texto y Contexto*, "Simbología femenina y orden social", enero-abril 1986, pp. 73-90.
- RUBIOLO, Eugenio. "Aportes para el debate en torno a la teología de la liberación. Un enfoque epistemológico de la cuestión." *Stromata* 3/4, enero-junio 1990, pp. 176-186.
- RUIZ GARCIA, Samuel. "Documento pastoral sobre el aborto." Reimprimido en *Debate feminista*, año 5, vol. 9, marzo 1994, pp. 435-453.
- RUSSELL, Letty, M. y J. Shannon Clarkson, eds. *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- RUSSELL, Letty M. et al., eds. *Inheriting Our Mothers' Gardens. Feminist Theology in Third World Perspective*. Louisville: The Westminster Press, 1988.
- SANTA ANA, Julio de. "La teología latinoamericana (1982-1987)." *Concilium* 219, septiembre 1988, pp. 231-241.
- SAPORTA STERNBACH, Nancy, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk y Sonia E. Alvarez. "Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo." *Signs*, vol. 17, no. 2, Invierno 1992, pp. 393-434.
- SCANNONE, Juan Carlos. "Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación." *Stromata* 3/4, julio-diciembre 1990, pp. 293-336. "Ciencias sociales, ética política y doctrina social de la Iglesia." En: *Teología y liberación. Religión, cultura y ética. Ensayos en tomo a la obra de Gustavo Gutiérrez*, III. Lima: CEP, 1991, pp. 263-293.
- SCHIRMER, Jennifer. "'Those Who Die for Life Cannot Be Called Dead': Women and Human Rights Protest in Latin America." *Feminist Review*, no. 32, Verano 1989, pp. 3-29.
- "The Seeking of Truth and the Gendering of Consciousness: The CoMadres of El Salvador and the CONAVIGUA widows of Guatemala." En: Sarah A. Radcliffe y Sallie Westwood, eds. 'ViVa.' *Women and Popular Protest in Latin America*. London y New York: Routledge, 1993, pp. 30-64.
- SCHREITER, Robert J. *Constructing Local Theologies*. 2ª ed. New York: Orbis Books, 1986.
- SCHUTTE, Ofelia. "Philosophy and Feminism in Latin America: Perspectives on Gender Identity and Culture." *The Philosophical Forum* 20:1-2, Otoño-Invierno 1988-89, pp. 6284.
- "Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel's Ethics." *The Philosophical Forum* 22:3, 1991, pp. 270-295
- *Cultural Identity and Social Liberation in Latin*

American Thought. Albany: States University of New York Press, 1993.

SEED, Patricia. "Are These Not Also Men?: The Indians' Humanity and the Capacity for Spanish Civilisation." *Journal of Latin American Studies*, vol. 25, part 3. oct. 1993. pp.629-652.

SERBIN, Ken. "Latin America's Catholics: Postliberationism? Emerging Structures, Sharpening Issues after Santo Domingo." *Christianity and Crisis*, vol. 52, no.18, dic. 14, 1992, pp.403-407.

SHAULL, Richard. *The Reformation and Liberation Theology. Insights for the Challenges Of Today*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

SHIVA, Vandana. "Whose Choice? Whose Life? Whose Security?" *Third World Resurgence*. no.49, 1994, pp.4-6.

SIHVO, Sinikka ja Kristiina Kajesalo. "Ehkäisymenetelmät ja oikeus perustemydcn. huoltoon." En: Eeva Ollila, Päivi Topo, Meri Koivusalo ja Kristiina KajeWo, toim. *Vallaton väestji. Kansallistaja kansainvülisiü vüestjipolittisia kysymyksiü*. Juva: WSOY. 1994, pp.109-124.

SILVA GOTAY, Samuel. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Río Piedras, Puerto Rico: Cordillera/Ediciones Sígueme, 1983.

SIMONS, Helen. "Cairo: Repackaging Population Control." *International Journal of Health Services*, vol.25, no. 3, 1995, pp. 559-566.

SLATER, David. "Power and Social Movements in the Other Occident. Latin America in an International Context." *Latin American Perspectives*,. vol. 2 1, issue 81, no. 2. Primavera 1994, pp.11-37.

SMITH, Ruth L. "The Evasion of Otherness. A Problem for Femirúst Moral Construction. *Union SeminaryQuarterly Review*, vol. 43, nros. 1-4,1989, pp. 145-161.

SÖLLE, Dorothee. *Gott denken. Einführung in die Theologie*. 3. Aufl. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1990.

SONG, Choan-Seng. *Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective*. Edición revisada New York: Orbis Books, 1989.

- *Third-Eye Theology. Theology in Formation in Asian Settings*. Edición revisada. New York:Orbis Books, 1991.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" En: Patrick Williams y Laura Chrisman, eds. y introd. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. 2ª ed. New York y London: Harvester Wheatsheaf, 1994, pp. 66-1 1 1.

STANLEY, Liz y Sue Wise. *Breaking Out Again. Feminist Ontology and Epistemology*. 2ª ed. London y New York: Routledge, 1993.

STEPHENSON, Patricia, Marsden Wagner, Mihaela Badea, y Florina Serbanescu. "Commentary: The Public Health Consequences of Restricted Induced Ahortion Lessons from Romania." *American Journal of Public Health*, vol. 82, no. 10, octubre 1992. pp.1328-1331.

STEVENS, Evelyn P. "Machismo and Marianismo." *Society*, vol. 10, no-6, septiembre/octubre. 1973. 57- 63.

STEWART-GAMBINO, Hannah. "Introduction: New Game, New Rules." En: Edward L. Cleary y Hannah Stewart-Gambino, eds. *Conflict and Competition. The Latin American Church in a Changing Environment*. Boulder y London: Lynne Rienner Publishers, 1992, pp. 1-19.

STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990.

- "Introduction: Rethinking Protestantism in Latin America." En: Virginia Garrard- Burnett y David Stoll, eds. *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, pp. 1-1 9.

STOLTZ CHINCHILLA, Norma. "Marxism, Feminism, and the Struggle for Democracy in Latin America." En: Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder, San Francisco y Oxford: Westview Press, 1992, pp. 37-5 1.

- "Revolutionary Popular Feminism in Nicaragua. Ideologies, Political Transitions, and the Struggle for Autonomy." En: Christine E. Bose y Edna Acosta-Belén, eds. *Women in the Latin American Development Process*. Philadelphia: Temple University Press, 1995, pp.242-270.

TAMAYO-ACOSTA, Juan José. *Para comprender la teología de la liberación*. 2ª ed. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1990.

- *Presente y futuro de la teología de la liberación*.

Madrid: San Pablo, 1994.

TEIVAINEN, Teivo. "Kansainvälinen Valuuttarahasto: moderni pappi." En: Jussi Pakkasvirtaja Teivo Teivainen, toim. *Kenen Amerikka? 500 vuotta Latinalaisen Amerikan valloitusta*. Jyväskylä: Gaudeamus, 1992, pp. 182-200.

- "El Fondo Monetario Internacional: un cura moderno." *Pretextos* 6/1994, pp. 79-107.

THISTLETHWAITE, Susan Brooks. *Sex, Race and God. Christian Feminism in Black and White*. New York: Crossroad, 1989.

THISTLETHWAITE, Susan y Mary Potter Engel, eds. *Lift Every Voice. Constructing Christian Theologies from the Underside*. San Francisco: Harper and Row, 1990.

TODOROV, Tzvetan. *The Conquest of America. The Question of the Other*. Traducido del francés por Richard Howard. New York: Harper and Row, 1984.

TOMM, Winnie. "Ethics and Self-Knowing. The Satisfaction of Desire." En: Eve Browning Cole y Susan Coultrap-McQuin, cds. *Explorations in Feminist Ethics. Theory and Practice*. Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press, 1992, pp. 101-110.

TONG, Rosemarie. *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont: Wadsworth, 1993.

TORRES-RIVAS, Edelberto, coord. *Historia general de Centroamérica*, tomos 1-VI. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario y FLACSO, 1993.

TOURAINÉ, Alain y Sergio Spoerer. "The Present Socio-Political Situation." En: *The Church at the Crossroads. Christians in Latin America from Medellín to Puebla (1968-1978)*. Rome: IDOC International, 1978, pp. 1-13.

VARGAS, Virginia. *El aporte de la rebeldía de las mujeres*. Lima: Centro Flora Tristán, 1989.

VIDAL, Marciano. "Resituar la teología moral a la luz de la teología de la liberación. Aportes fundamentales de la 'ética de la liberación' al discurso teológico-moral general." En: *Teología y liberación. Religión cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez, III*. Lima: CEP, 1991, pp. 399-415.

VUOLA, Elina. "1500-luvun espanjalainen keskustelu Amerikan valloituksen oikeutuksesta." *Teologinen Aika-*

kauskirja, vol. 97, no. 6/1992, pp. 537-547.

- "La Virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones." *Pasos* 45, enero-febrero 1993, pp. 11-20.

- "Jungfru Maria och alla ovriga kvinnor. Om möjligheterna av en feministisk befrielsemariologi." En: Sigurd Bergmann och Carl Reinhold Brakenhielm, eds. *Teologi och vardagskultur*. Lund: Religio, 1997.

WALKER, Alice. *En Search of Our Mothers' Gardens. Womanist Prose*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1983.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Capitalist World-Economy*. Repr. Cambridge y London: Cambridge University Press, 1980.

WEBSTER'S NEW WORLD DICTIONARY OF THE AMERICAN LANGUAGE. 2ª Edición Universitaria. David B. Guralnik, Redactor. New York: Simon and Schuster, 1984.

WESTWOOD, Sallie y Radcliffe, Sarah A. "Gender, Racism and the Politics of Identities in Latin America." En: Sarah A. Radcliffe y Sallie Westwood, eds. 'ViVa.' *Women and Popular Protest in Latin America*. New York y London: Routledge, 1993, pp. 1-29.

WHITEFORD, Linda M. "Child and Maternal Health and International Economic Policies." *Social Science and Medicine*, vol. 37, no. 11, pp. 1391-1400.

WITVLIET, Theo. *A Place in the Sun. An Introduction to Liberation Theology in the Third World*. New York y London: Orbis Books y SCM Press Ltd., 1985.

THE WORLD BANK. *World Development Report 1993. Investing in Health*. Oxford, New York, Toronto etc.: Oxford University Press, 1993.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Revised 1990 Estimates of Maternal Mortality*. Un nuevo acercamiento por WHO and UNICEF. WHO, 1996.

YOUNG, Iris Marion. "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics." *Womens Studies International Forum* 8/1985, pp. 173-183.

YOUNG, Pamela Dickey. *Feminist Theology/ Christian Theology. In Search of Method*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

ZIRES, Margarita. "Reina de México, Patrona de los Chicanos y Emperatriz de las Américas. Los mitos de la Virgen de Guadalupe - Estrategias de producción de identi-

dades." *Iberoamericana. Lateinamerika - Spanien - Portugal*, 17. Jahrgang, Nr. 3/4 (51152), 1993, pp.76-91.

PUBLICACIONES DE LA ACADEMIA SCIENTIARUM FENNICA

Humaniora

281. BARTENS, ANGELA: Der kreolische Raum. Geschichte und Gegenwart. (1996) 245 pp.

282. LLTN'NNEN, PERM: Railway on the Gold Coast. A meeting of two cultures. A colonial history. (1996) 194 pp.

283. AH-VENAINEN, JORMA: The history of the Caribbean telegraphs before the First World War. (1996) 215 pp.

284. AHLSTRAM, CHRISTIAN: Looking for leads. Shipwrecks of the past revealed by contemporary documents and the archaeological record. (1997) 238 pp.

285. HAVU, EVA: De l'emploi du *subjonctif* passé. (1996) 240 pp.

286. Marguerite de Navarre, Heptaméron. Édition critique par RENJA SALMINEN. Commentaire et appareil critique. (1997) 317 pp.

287. SIVUOJA-GUNARATNAM, ANNE: Narrating with twelve tones. Einojuhani Rautavaara's first serial period (ca. 1957-1965). (1997) 272 pp.

288. NIEMINEN, HANNU: Communication and Democracy. Habermas, Williams and the British case. (1997) 223 pp.