

DEVENIR MUJER COMO CATEGORÍA DE LIBERACIÓN EN LA TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN FEMINISTA LATINOAMERICANA

Gabriela González Ortuño

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen:

En este artículo exploraremos las múltiples posibilidades de devenir mujer desde el pensamiento de Judith Butler y Néstor Perlongher para preguntarnos quiénes son los sujetos de liberación en las teologías latinoamericanas a partir de las ideas de performatividad y la desesencialización del sujeto "mujer". Las múltiples posibilidades de devenir mujer son recogidas por las teologías de la liberación feministas latinoamericanas, que construyen sujetos racializados, etnizados y sexuados que desmontan la idea del pobre o pueblo como sujeto de liberación que invisibiliza otras problemáticas y luchas dentro y fuera de las iglesias de pertenencia en un orden poscolonial.

Palabras clave:

Teología de la liberación, teologías feministas, feminismo latinoamericano, feminismo decolonial, interseccionalidad.

Abstract:

This article will explore the many possibilities of becoming a woman from the thoughts of Judith Butler and Nestor Perlongher from ask who are the subjects of Latin American liberation theologies? We reply from the ideas of performativity and des essentialization about the subject "woman". The multiple possibilities of becoming a woman are collected by the theologies of Latin American feminist liberation, they built racialized and sexed subjects, dismantling the idea of the poor or populace as a subjects of liberation that made invisibles other problems and struggles inside and outside churches in a postcolonial order.

Key words:

Liberation Theology, feminists Theologys, latin american Feminisms, decolonial Feminism, intersectionality

Recibido: 9/11/2015

Aceptado: 25/11/2015

I. DEVENIR MUJER: CATEGORÍA POLÍTICA, SUJETO DE LIBERACIÓN

Los sujetos políticos nunca son definitivos ni cerrados a pesar de que las estrategias políticas así los presenten. Los sujetos del feminismo tampoco lo son y las feministas de la segunda ola y las mujeres de diferentes puntos del mundo distintos a los grandes centros de creación de conocimiento así lo reclaman. Si se habla de una lucha de mujeres, esta no hace referencia a una mujer tipo, se trata de una operación demostrativa para hacer énfasis en cómo se relacionan los significados y los significantes en determinadas contingencias históricas, ya que a partir de un anclaje biológico, occidente ha llevado a cabo un intento de suturar la idea de lo que debe ser una mujer (Oyewumi, 2005). Esto, ha sido cuestionado desde el feminismo no occidental en primer lugar, las feministas negras, de diáspora y los movimientos trans han hecho fuertes críticas a las ideas que apuntalan una forma única de ser mujer, ya que refieren a una femineidad occidental, blanca, perteneciente a una clase determinada, a un espacio geográfico de consumo, a un cuerpo específico que prescribe edad y medidas para considerarse adecuado.

La producción del binarismo sexogenérico se produce a través de actos reiterativos o, a decir de Judith Butler, a través de actos performativos (Butler, 1997). Performar-se es una acción cuyo sentido es más claro en lengua inglesa porque implica una puesta en escena, un vivir la representación. Se trata de un acto, de un proceso no unilateral ni de retorno hacia quien lo puso en marcha. No es un mero efecto de rebote sino una potencia, una suerte de flujos cuyas consecuencias son la conformación de subjetividades. *Performatividad* es una idea que tiene implícita la noción de efecto y es, a su vez, el efecto reiterado de estructuras o forclusión y los flujos de poder lo que conforman sujetos sexuados. Nos parece conveniente hablar desde esta teoría para comprender cómo es que el binomio sexogenérico es conformado debido a que la idea no se centra únicamente en la voluntad del sujeto para decidir el género al que pertenece pero tampoco achaca a un poder absoluto la capacidad de someter totalmente al sujeto que se conforma, a la vez que da cuenta de los múltiples y sutiles ejercicios que lo atraviesan. De tal forma que cada sujeto biológicamente clasificado como femenino se conforma a través de las ideas previas de lo que se considera ser mujer, que van acompañadas de una serie de dispositivos que a su vez reproducen sobre sí mismas y sobre otras mujeres. Es por esto que quienes, por ejemplo, no han nacido con las características achacadas a lo femenino pero que pretenden devenir mujeres al adoptar roles femeninos son mantenidas en los límites, incluso en los límites de los sectores homosexuales incorporados al modelo económico heteropatriarcal moderno capitalista.

La performatividad se pone en marcha, o por decirlo mejor, se mantiene en marcha, gracias a los flujos de poder que conforman sujetos a través de los mandatos sociales de lo que es preciso “ser” para existir. Butler nos dice, “Para que puedan

persistir, las condiciones del poder han de ser reiteradas: el sujeto es precisamente el lugar de esta reiteración, que nunca es una reiteración meramente mecánica...” (Butler, 2001: 27) lo que trata de explicar que el poder forja subjetividades que reproducen sus formas genéricas, aunque agregaríamos raciales y de clase, nunca de la misma forma; es decir, los dispositivos de poder son capaces de sofisticar sus maneras de construir sujetos, de adaptarse a algunas de las demandas de cambio que implican las resistencias a su potencia. Por ejemplo, el primer feminismo abocado a la lucha sufragista, conformó a otras generaciones como “ciudadanas”; sin embargo, como nos han hecho ver las feministas de las segunda y tercer ola, esto no acabó con las diferencias entre mujeres de primera y de segunda, las primeras mantuvieron sus privilegios de clase y raza a costa del trabajo de muchas de las mujeres –y hombres- del tercer mundo o de razas subalternizadas. El poder imbricó dispositivos genéricos, de raza, clase y latitud para conformar lo “femenino”, anclado a un modelo occidental.

Esta manera en la que los sujetos conforman su género y sexualidad a partir de una heteronorma tendrá formas específicas de materialidad, los cuerpos son el lienzo palimpsestico sobre el que se inscribirán las prácticas de subordinación y de insurrección, que en primera instancia, formarán seres genéricos, sexuados,

“Las cuestiones que estarán en juego en tal reformulación de la materialidad de los cuerpos serán las siguientes: (1) la reconsideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales; (2) la comprensión de la performatividad, no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone; (3) la construcción del "sexo", no ya como un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; (4) una reconcepción del proceso mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, se somete, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el "yo" hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo; y (5) una vinculación de este proceso de "asumir" un sexo con la cuestión de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras” (Butler, 2012: 19).

Por lo que cada sujeto se identificará con un género adscrito a sus características biológicas, en una tramposa construcción que diferencia natura/cultura, que Butler trata de evadir al hablar de la materialidad de esta formaciones sobre los cuerpos, un

cuerpo que aunque nace, también se hace según exigencias sociales, y es en los parámetros de las sociedades occidentales y occidentalizadas en donde se imbrican formas consideradas correctas de ser mujer. Al igual que otros criterios de dominación como la clase, la raza, la edad y la talla, el modelo moderno liberal capitalista heteropatriarcal define los parámetros hegemónicos de lo que debe considerarse un "buen cuerpo". Es aquí en donde es posible observar los límites de inclusión/exclusión que mantienen los privilegios en el orden existente, y es en sus márgenes en donde, como dice Butler, se encuentran los cuerpos abyectos que sirven para reproducir las relaciones existentes al funcionar como lo que las contiene. Estas subjetividades al margen, disidentes sexo genéricas que devienen mujeres desde otras latitudes, desde otras formas de relacionarse, cuestionan lo establecido, ya que no podemos olvidar que cada sujeto surge a través de las formas de poder que la atraviesa, también asume una posición de poder en el entramado social, de tal manera que "Aunque se trata de un poder que es ejercido sobre el sujeto, el sometimiento es al mismo tiempo un poder asumido por el sujeto, y esa asunción constituye el instrumento de su devenir" (Butler, 2001: 22). Así, alguien que se ha conformado mujer tiene a su vez la capacidad de cuestionar y enfrentar al poder que la ha formado.

En el tenor de Butler, el argentino Nestor Perlongher, muy cercano al pensamiento de Deleuze y Guattari, hablará del devenir mujer como argumento para defender que, como dice Joan Copjec, la mujer no existe, al menos no una forma única de asumir lo socialmente construido como femenino. Devenir mujer implica múltiples posibilidades para llegar a ser considerada mujer, y esto implica, diferentes formas de relacionarse con los otros, por lo que comprenderemos devenir mujer como un devenir molecular:

"El devenir es molecular, moviliza partículas en turbulencia extrayéndolas de las grandes oposiciones molares. Donde había sólo dos grandes sexos molares (serás A o B, serás hombre o mujer), mil pequeños sexos moleculares, en el imperio de la sensación, en lo intensivo. De la mujer como identidad molar [15] capturada en la oposición binaria de los sexos "totales", se desprende una suerte de "microfemineidad": se trata de "producir en nosotros mismos la mujer molecular, crear la mujer molecular" (movimiento y reposo, velocidades y lentitudes). Devenir mujer no pasa por imitar a la mujer en tanto entidad dual, identitaria, ni tampoco por transformarse en ella. Sin embargo, advierten Deleuze y Guattari, "no se negará la importancia de la imitación o de momentos de imitación, entre ciertos homosexuales masculinos; menos aún, la prodigiosa tentativa de transformación real de ciertos travestis". Pero, más que de imitar o de tomar la forma femenina, de lo que se trata es de "emitir partículas que entren en relación de movimiento o de reposo, o en la zona de vecindad de una micro femineidad" [16]...Moleculares,

minoritarios, "todos los devenires comienzan y pasan por el devenir mujer", clave de otros devenires [17]. ¿Por qué? Porque las mujeres - "únicos depositarios autorizados para devenir cuerpo sexuado" [18]- ocupan una posición minoritaria con relación al paradigma de hombre mayoritario -machista, blanco, adulto, heterosexual, cuerdo, padre de familia, habitante de las ciudades...-. Hay, o puede haber, devenires del hombre, pero no un "devenir hombre", ya que el hombre es el mayoritario por excelencia, mientras que todo devenir es minoritario. Mayoría y minoría no entendidas por cálculo cuantitativo, sino en tanto "calidad de dominación": determinación de un patrón a partir del cual se miden las diferencias; se trataría, en otras palabras, de un modo dominante de subjetivación" (Perlongher, 1993).

De tal suerte que el devenir mujer no apela únicamente al modelo hegemónico sino a una identidad política que concierne también a la liberación de otras formas de dominación, a otras particularidades imbricadas de sujeción o con las que aunque no se viva, es posible identificarse. Lo femenino hegemónico es contenido y cuestionado, el orden no es estable, se abren algunos espacios como concesiones aunque siempre con sus límites a pesar de la potencia de las prácticas forclusivas de la performatividad generonormativa. La segunda ola del feminismo devela que no todas las mujeres ni la lucha por sus derechos están incluidas en la visión occidental. La mujer se torna un referente político, aunque resulta inevitable cuestionar por qué hablar aún de mujeres, es decir, a partir de un punto de fijación identitario; a la vez que se busca una descentración de patrones, se habla en términos de binomios de género. Para dar luz a este cuestionamiento, como dice Perlongher, debemos pensar en mujer como una calidad de dominación o, en este caso, de dominio sobre lo que ha sido construido como femenino y a partir de lo cual surge la oposición. Las feministas negras y las lesbianas autónomas han dado cuenta de la necesidad de pensarse como mujeres a la luz de la historia de sus grupos de pertenencia, con miras a una liberación de las condiciones que las han mantenido subsumidas, revelando que las mujeres occidentales también mantienen privilegios a costa del trabajo de otras mujeres gracias a un orden colonial. Las transfeministas han hecho críticas al uso de la idea de postfeminismo ya que esto trae consigo la idea de que las condiciones por las que el feminismo se construyó como lucha de liberación han desaparecido. La realidad de opresión, despojo, explotación y violencia contra la mayor parte de las mujeres en el mundo mantiene a las mujeres, como sujetos oprimidos y paradójicamente, como sujetos de liberación.

La apuesta a la micropolítica no apela a la fragmentación, por el contrario, apunta al ejercicio de una desesencialización de sujetos políticos de liberación, lo que apuntaría a construir una hegemonía con relaciones menos desiguales al no contener a un actor privilegiado. Huelga decir que el deber ser implicaría que cada ser humano tenga elección de construirse a partir de los elementos genéricos que más le

acomoden, sin embargo, en el orden actual, mujer es una categoría política necesaria de defensa, de resistencia y como forma de subvertir los valores masculinistas de competencia y racionalidad en función de la acumulación que marcan las lógicas modernas capitalistas heteropatriarcales. El binomio genérico ha resultado una forma de control sobre poblaciones, como dice Beatriz Preciado,

"Más acá de las fronteras nacionales, miles de fronteras de género, difusas y tentaculares, segmentan cada metro cuadrado del espacio que nos rodea. Allí donde la arquitectura parece simplemente ponerse al servicio de las necesidades naturales más básicas (dormir, comer, cagar, mear...) sus puertas y ventanas, sus muros y aberturas, regulando el acceso y la mirada, operan silenciosamente como la más discreta y efectiva de las "tecnologías de género." (Preciado, 2015)

Las fronteras de género se encuentra en cada uno de los espacio públicos por los que transitamos, no se ajustan únicamente a los espacios privados o familiares; las ciudades, la disposición de la arquitectura, nos performa un uso genérico de los espacios, una visión de movilidad. Por esto, las mujeres que no se identifican con la mujer tipo del modelo moderno heteropatriarcal capitalista, han reapropiado algunas de las características imputadas a dicho modelo para convertirlas en una encomienda política, de tal forma que ante la idea de ternura, se ha hablado de políticas de cuidado; ante la idea de que el espacio de la mujer es privado se ha trabajado en la reapropiación de espacios y en la relación con la tierra. Mujer es, en este sentido, una categoría de acción política. Dicha acción política ha encontrado cauce en los también diversos feminismos que se han desarrollado en múltiples planos de acción, imbricados con otras formas de pensar-se en el mundo, con miras en la liberación de hombres y de mujeres del modelo moderno liberal heteropatriarcal.

La relación mujer/poder se ha constituido a partir del sometimiento violento y la resistencia, que pasa por el aislamiento y la formación de subjetividades sumisas a partir de modelos educativos y ejemplos de consumo. En muchas ocasiones dicha sumisión y violencia se ha dado a través de discursos teológicos, por lo que resulta relevante, la forma en la que las teólogas de la liberación feministas tratarán de subvertir dichos discursos dentro de una institución que hasta ahora las mantiene al margen y en la que se han desarrollado para defender la fe en la que han decidido forjarse; las teólogas feministas de liberación también han sostenido por su fe una relación complicada con los movimientos feministas laicos, por lo que más adelante hablaremos de ella. Aunque el mundo no se organiza en binomios opuestos, el uso de éstos por parte de las feministas y de los teólogos de la liberación (hombre-mujer, dominador-dominado, opresor-oprimido) responden a un movimiento político (Laclau & Mouffe, 2004). Estas posiciones son un reflejo de una posición política antagonista que muestra la resistencia frente a un orden determinado. Sin embargo,

no debemos perder de vista que este movimiento mantiene formas de opresión invisibilizadas en pro de una lucha considerada “más importante”, lo que obnubila los múltiples mecanismos de opresión que sostienen el orden existente.

A finales del siglo XX y principios del XXI, los movimientos locales y micro ha apostado por una política distinta, que tiene la desventaja de no tener un efecto contundente frente a las grandes instituciones liberales de los Estados nacionales y cuya efectividad es más visible en el cambio de relaciones hacia el interior de las mismas comunidades en lucha y resistencia. Sin embargo, al echar un vistazo a los agentes que mantienen el orden a través del uso de la violencia legítima e ilegítima (grupos paramilitares con vínculos con las grandes corporaciones económicas y políticas del crimen organizado y los gobiernos estatales), podemos observar que las nuevas formas de guerra (Segato, 2014) están desplegadas para contener las resistencias locales, para mantener el despojo y la represión. Dichas formas de guerra apuntan a la reproducción de la jerarquía binómica del género heteronormado a partir del uso y abuso de los cuerpos femeninos y feminizados y es aquí donde las alianzas entre los micromovimientos como los comprende Perlongher cobran sentido, los microfeminismos como puntos de fuga e inicio de una arborescencia que resiste y construye relaciones distintas. Los discursos de la teología feminista, al igual que el del resto de los feminismos, no es homogéneo y se ha generado desde formas no hegemónicas de devenir mujer.

Para concluir, en este apartado nos interesa dejar asentado que: el quehacer teológico es político en tanto marca pautas de normalidad que se imbrican con otros discursos fuera de las instituciones religiosas para forjar el orden social existente; no existe una forma única de devenir mujer, por el contrario, la idea de una femineidad hegemónica responde a la reproducción de espacios de privilegio, por lo que los microfeminismos se oponen a dicho orden que las sujeta y violenta; la oposición de los microfeminismos hacen uso de una identificación política con lo femenino al reapropiarse de las características marcadas como propias de un sexo para subvertir las lógicas imperantes; la lucha de las mujeres otras, se interseccionan con otras formas de sujeción y, por tanto, sus identificaciones no son únicamente sexogénicas.

La femineidad marginal se anuda a un orden colonial, que también conforman subjetividades disidentes como feministas, negras e indias, sabias y brujas, ya que el sistema generonormativo es un proceso de larga data que comienza en algunas civilizaciones que tuvieron gran influencia en la cultura de Europa occidental como las griega, judía y romana que se extiende por los grandes beneficios que trae a los grupos privilegiados de varones, hasta llegar al “nuevo mundo” a través de dispositivos de terror que destruyeron las formas culturales, es decir, de relacionarse, anteriores a la llegada de los colonizadores. Con esto, la imposición de un sistema

de jerarquías sexogénicas y raciales que de a poco irán conformando también las categorías de clase. La imposición va de la mano de las instituciones religiosas y es también a través de discursos religiosos en donde se construye la resistencia. Este choque, da a las mujeres la posibilidad de subvertir pero también la coloca en una posición de enemiga del orden, en bruja.

II. LAS BRUJAS Y EL ORDEN COLONIAL, ANTECEDENTES DE LAS TEÓLOGAS FEMINISTAS DE LIBERACIÓN

La caza de brujas y la colonización en América latina desplegaron estrategias de control y sometimiento similares contra mujeres y esclavos (Federici, 2004), colocó sus cuerpos y voluntades bajo una tutoría política de hombres blancos a partir de diversos discursos. Uno de ellos, sino el más importante si uno de los principales fue el teológico. La disputa teológica acerca de la humanidad o no de los indios, de la capacidad de decisión o la incapacidad de gobierno de los esclavos así como la pureza o impureza de las mujeres funcionaron como discursos de jerarquización y sometimiento a partir de la idea de lo deseable ante los ojos de Dios. Esto trajo consigo un orden colonial fincado en el disciplinamiento de los sujetos pecaminosos. Para María Lugones, esto consignó un pacto homosolidario entre colonizador y colonizados (Lugones, 2014), que dejaba a las mujeres en desventaja al permitir a los hombres colonizados que mantuvieran pequeños nichos de poder en sus comunidades y familias. Es en este contexto de persecución y de construcción de un orden colonial en el que en América latina se comienza la caza de brujas, uno de los dispositivos a través de los cuáles se instauró el orden patriarcal fue el discurso teológico, del que la corona española hizo uso para someter a las poblaciones en resistencia ante la conquista. La idea de la maldad de las mujeres fue una forma posterior de sometimiento una vez que el indio fue considerado humano. Las mujeres en resistencia a las nuevas maneras de los colonizadores fueron fácilmente tildadas de brujas. La caza de brujas en este territorio continuó la estrategia a través de la que se realizó el despojo de las mujeres en Europa central¹.

En 1508 la corona española consiguió la bendición papal para ocupar las tierras americanas y administrar a la iglesia católica ahí. Desde ese momento, se desencadena una lucha contra lo considerado “diabólico” por los colonizadores, que siempre se encontraba en los lugares y entre los grupos contrarios a sus intereses. Así, se comenzó la caza de brujas sobre aquellas que poseían alguna forma de autoridad en su comunidad, eran parte de la resistencia a la ocupación o poseían

¹ “El hecho de que las élites europeas necesitaran erradicar todo un modo de existencia, que a finales de la baja edad media amenazaban su poder político y económico, fue el principal factor de instigación de la caza de brujas” (Federici, 2004: 281).

algún tipo de conocimiento médico que las dotaran de una voz que pudiese influenciar en contra de ellos.

“También en el Nuevo Mundo, la caza de brujas constituyó una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir temor, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí. También fue una estrategia de cercamiento, que según el contexto, podía consistir en el cercamiento de tierra, de cuerpos o de relaciones sociales. Al igual que en Europa, la caza de brujas fue, sobre todo, un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio” (Federici, 2004: 289).

El orden colonial fue instaurado a partir de prácticas violentas, en donde se disponía de cuerpos, tierras y almas; es decir, se buscaba destruir todo vestigio de lo propio, de deshacer lazos comunitarios a través de los cuales el proceso de colonización se detuviera. Un orden colonial requería la construcción de una jerarquización férrea que sólo sería posible a partir de las formas más cruentas de dominación, por lo que todos los dispositivos punitivos contra las disidencias fueron usados. Sin embargo, la resistencia que presentaron los pueblos originarios no fue menor: En dicha resistencia, las mujeres tuvieron un papel primordial, frente al pacto de género, “otras organizaron sus comunidades y frente a la traición de muchos jefes locales cooptados por la estructura colonial, se convirtieron en sacerdotisas, líderes y guardianas de las *huacas*, asumiendo tareas que nunca antes habían ejercido” (Federici, 2004: 306).

Las mujeres se convirtieron en muchas ocasiones en quienes se depositaba la administración de la religiosidad ancestral. Sus religiones, más cercanas a la relación que sostenían con la tierra y con su cotidianidad, las mantuvieron en pie de lucha ya que, aunque muchas de las sociedades pre colombianas y sus religiones eran patriarcales, las mujeres gozaban de formas de relación menos desiguales, eran administradoras de saberes sanadores. Una vez que esto se rompió con la llegada de los conquistadores, quienes trajeron consigo una ola de violencia simbólica, corporal y sexual, muchas mujeres padecieron una especie de autoexilio y de persecución, “al perseguir a las mujeres como brujas los españoles señalaban tanto a las practicantes de la antigua religión como a las instigadoras de la revuelta anti-colonial, al mismo tiempo que intentaban redefinir ‘las esferas de actividad en las que las mujeres indígenas podían participar’” (Federici, 2004: 307). Dichas esferas remitían a las mujeres indias y negras a ser una fuerza de trabajo necesaria en la economía de explotación, mientras españolas y criollas tenían acceso a algunos privilegios como el servicio de otras mujeres, aunque por supuesto, sin privilegios políticos.

Existen muy pocas fuentes acerca del ejercicio de la sexualidad en el periodo

precolombino, sin embargo, se presume que en varias de ellas existió el respeto por aquellas personas que no se identifican con el binomio de género construido desde occidente. Aunque Lugones habla de la dificultad de pensar en las culturas nativas desde la idea de género que no necesariamente encajarían en las formas de identificación de los antiguos habitantes del continente, ni siquiera en el ejemplo de los Yorubas sobre el que la autora se basa, Segato nos dice que si existían roles genéricos en las culturas prehispánicas, aunque las formas en las que éstos se relacionaban eran distintos. Frente a la idea de anamachos y anahembras defendida por Lugones, Segato nos dice que las actividades de género si existían, aunque la problemática de la jerarquía de género se encuentra en la segmentación público/privado, ya que si bien es verdad que existía una división de trabajo genérico, cada una de las labores era considerada importante para el grupo, por tanto, cada ámbito tenía participación de la toma de asuntos públicos, es decir, en la política local. Sin embargo, cuando existe una autoridad externa, los varones se tornaron los interlocutores, lo que los torna ajenos, se les da un estatus distinto, son quienes participan de las decisiones sobre el grupo al aliarse con la autoridad colonial.

En este panorama, las religiosidades ancestrales se convirtieron en formas de organización de resistencia en donde muchas mujeres pudieron refugiarse. Juan José Tamayo en una conferencia en la que inauguró una escuela de teología feminista asegura que en las religiones, las mujeres son “las eternas olvidadas y las grandes perdedoras” (Tamayo, 2013), sin embargo, al observar el papel de las mujeres en religiones ancestrales o en religiones en resistencia frente a la hegemonía de las religiones de libro, es posible anotar que se trata de una construcción de las religiones modernas occidentales. Lugones nos dice, “Al caracterizar a muchas de las tribus de Americanos nativos como ginecráticas, Paula Gunn Allen enfatiza la importancia de lo espiritual en todos los aspectos de la vida indígena y, por lo tanto, una intersubjetividad muy diferente en la que se produce el conocimiento que en la de la colonialidad del saber en la modernidad...la mujer está en el centro y ‘nada es sagrado sin su bendición ni pensamiento’” (Lugones, 2014: 66). Las formas religadoras eran parte de la cotidianidad tanto como de la conformación política y muchos otros aspectos de la vida social, aunque, evidentemente, de talante distinto a la forma de ver el mundo de los colonizadores, por lo que resulta muy complicado tratar de pensar el orden anterior a la luz de nuestras categorías. Y aunque ocurra lo mismo con el género, lo que nos es evidente es que la imposición colonial construyó formas de sometimiento de las mujeres que estaban ya en práctica en la vieja Europa y que formaban parte de un proyecto colonial moderno que no se detendrá con los movimientos independentistas, de Reforma ni con las revoluciones del siglo XX.

El orden colonial que responde a intereses modernos capitalistas sentaron un orden patriarcal que empleó estrategias de dominio similares a los utilizados en

Europa durante el periodo medieval y que permitieron el saqueo y la imposición de lugares de privilegio a través de la creación de jerarquías a partir de las ideas de normalización de un binomio de género, de la sexualidad con función reproductiva, de la supremacía por el color de piel, del idioma europeo como símbolo de educación, de la forma de vestimenta “civilizada”, del conocimiento racional etnocéntrico, que aunque resistido, permanece aún como fuente de dominio,

“En las asambleas campesinas, los dirigentes varones eligen el español - idioma que no conocen ni dominan las mujeres- para discutir los temas “importantes” y dejan al quechua, el idioma nativo, para las cuestiones privadas o domésticas. El analfabetismo femenino, en comunidades de altura puede superar el 50% de la población: las mujeres, en su lengua, aseguran que “son ciegas” y que “son mudas” pues no saben leer ni hablar español, y por tanto no pueden dirigirse a extraños de la comunidad ni aspirar a un “cargo público” (Bidaseca & Vázquez Laba, 2011).

En este orden, el devenir mujer adquirió distintas formas, desde las más tradicionales como la criolla, o la mujer blanca de clase media hasta las de talante precolombino y mestizo como las indias, las negras, las “chinas” y “cholas”, aunque son las últimas y sus atributos raciales y de clase quienes se encontrarán en la escala más baja de la jerarquía social. Huelga decir que también son las mujeres en las peores condiciones las que comparten la lucha contra las condiciones de opresión que afectan también a sus pares varones. La idea de que el patriarcado oprime a todos es cierta en tanto se funda en representaciones de género binómicas que restan posibilidades de acción a toda la humanidad al encajonarla en un rol determinado, sin embargo, existen prevendas para quienes cumplen atributos de estatus y normalización que no cumplen otros sectores oprimidos, por lo que la historicidad de la resistencia y lucha de los pueblos precolombinos serán parte fundamental de los discursos de liberación de las feministas del tercer mundo.

El discurso teológico ha sido construido a partir de la idea de bondad/maldad, pureza/impureza, virtud/pecado, por lo que no sólo las rebeldes fueron construidas como brujas, a la par se erigieron modelos de pureza simbolizadas a través de la virgen en sus diversas representaciones regionales.

La teología de la liberación no ha sido ajena a esa forma de ver el mundo, por lo que las categorías en las que se ha basado han generado a un sujeto pobre en contraposición a los ricos, el primer frente al tercer mundo, el opresor frente al oprimido. La teología feminista, en primer término, y las teologías negras, mujerista, feminista negra, india, han llevado las críticas a este punto de vista dicotómico, que aunque pudiese responder a una lógica política no fue suficiente para acercar el reino de Dios a la tierra (la caída del sistema moderno liberal capitalista heteropatriarcal).

III. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN FEMINISTA, ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE SUJETOS DE LIBERACIÓN

La teología de la liberación a pesar de ser un pensamiento de avanzada dentro de las iglesias cristianas, católicas, musulmanas de diversas regiones del mundo como Asia, África y América latina, mantiene un talante patriarcal. En América latina, como parte de iglesias fundadas en religiones patriarcales, la idea de liberación del pobre como sujeto de liberación que abarca a múltiples posibilidades de sujeto deja puntos ciegos en los que la opresión de género, sexual y racial son invisibles. Las pensadoras post liberacionistas no se conforman con hablar del cuerpo pobre, sus experiencias con comunidades indígenas, trabajadoras sexuales, migrantes, mujeres violentadas, entre otros sectores, han transformado la concepción tradicional del necesitado y la actitud de asistencia. Los sujetos se tornan activos.

La participación de las mujeres dentro de la Teología de la liberación las lleva a cuestionar su papel dentro de sus religiones, ya que los más reconocidos en esta corriente de pensamiento son varones, a pesar de su trabajo en las Comunidades Eclesiales de Base o como pensadoras de liberación. Las mujeres empiezan a cuestionarse acerca de las condiciones femeninas de opresión, no sólo desde la pobreza, sino desde su posición como participantes activas en los cambios de sus sociedades y de sus comunidades de fe. Lo sagrado femenino no fue lo único que sorteó obstáculos para su supervivencia y emergencia; las mujeres que han buscado un lugar para pensar lo divino han pasado por constantes cuestionamientos acerca de su quehacer, sobre todo, aquellas que se han denominado feministas, incluso dentro de la tradición latinoamericana de liberación².

La participación de las mujeres en las comunidades eclesiales de base, así como en los congresos teológicos siempre había aparecido en segundo plano. Sus labores parecían no moverse más allá de las tradicionalmente marcadas por el orden del modelo heteropatriarcal. Existía una incongruencia entre un discurso liberador para la humanidad y las prácticas de sometimiento a las labores y pensamientos de las mujeres. A pesar de esto, las mujeres comenzaban a organizarse, a debatir y gestar un quehacer teológico en el continente. Dentro de los estudios teológicos, la participación femenina no ha sido más exitosa que el desarrollo de liderazgos femeninos en las diversas iglesias cristianas. Pueden ubicarse a algunas mujeres pensadoras, místicas o santas, con liderazgos dentro de los conventos como Eloísa de Paráclito, Hildegarda von Bingen o Santa Teresa de Jesús que, sin embargo, siempre

² Existen diferentes posiciones respecto a la apertura al diálogo de los teólogos liberacionistas. Para Elina Vuola, éstos han estado abiertos al diálogo, posición que comparte con Elsa Tamez quien junto a Ivone Gebara son las teólogas feministas latinoamericanas más reconocidas, mientras otras como Althaus-Reid niegan esta apertura.

se encontraron sujetas a la vigilancia estricta de sus confesores o sus superiores hombres. Su religar y obra siempre debió ser juzgado por hombres, como sacro o no, inspiración divina o no, actuar adecuado o no. Margarita escribió *El espejo de las almas simples*, que fue rescatado años después por la iglesia católica pero que tenía en contra, no sólo haber sido escrito por una mujer, sino estar escrito en lengua vulgar. Margarita es condenada por no detenerse en la circulación de su obra, por desobedecer a la jerarquía eclesial masculina, por no retractarse. Como ella, muchas de las mujeres perseguidas como brujas al constituirse líderes políticas y espirituales de comunidades en resistencia se han tornado símbolos para el quehacer teológico y el quehacer pastoral³.

Los textos místicos de mujeres en primera instancia, y los teológicos más tarde, serán constantemente cuestionados, impugnados e incluso negados. Las teólogas contemporáneas se han enfrentado a, en primer lugar, que se les permita tener formación teológica formal. En segundo lugar, al elegir temas referentes a lo femenino o figuras femeninas, desde una perspectiva feminista, su trabajo es desacreditado al utilizar formas de interpretación distintas a las doctrinales. En tercer lugar a pensarse como categoría dentro del entramado social en general, y dentro de la institución religiosa en particular, lo que las convierte en un agente con capacidad crítica en un metaespacio signado por la fe. Es sobre todo en este tercer punto en el que las mujeres se han enfrentado a las categorías en los que se busca la liberación: como pobre, como mujer, como mujer pobre o mujer afro o mujer india, lo que las ha colocado en una situación de reflexión en torno a los lugares de enunciación y las prácticas de dominación interseccionales.

El quehacer escrito de las mujeres desde lo sagrado-teológico se ha topado con obstáculos tales como la censura por escribir y divulgar en lenguas vulgares y no en latín, así como en el menor acceso a formación teológica formal. A muchas teólogas a finales del siglo pasado no se les permitía aún, tomar las mismas clases que sus compañeros varones en América latina (Althaus-Reid, 2005). Cabe mencionar que en los conventos las mujeres gozaron durante mucho tiempo de “privilegios” de formación respecto a otras mujeres, aunque eran pocas las mujeres de clases bajas las que tenían acceso a los mismos.

Desde la teología occidental, la teología feminista latinoamericana (crítica o de liberación) se enfrenta a mayores cuestionamientos que la teología de la liberación latinoamericana debido a prejuicios sobre el movimiento feminista latinoamericano en general y la teología feminista en particular. Aunque debemos decir que no es lo mismo la teología feminista occidental a la que se ha acusado de ser parte de un sector blanco de clase media y alta y la teología feminista latinoamericana.

³ Según Marilú Rojas, las teólogas católicas superan en número a las protestantes debido a que las segundas han tenido la oportunidad de acceder al ministerio dentro de sus iglesias.

Las teologías feministas se desarrollaron de forma distinta en diferentes lugares del mundo y tienen diferencias no sólo en su surgimiento sino en algunas de sus líneas discursivas y de acción. En primer lugar, la teología feminista surgida en el primer mundo (TF) nació de la mano de los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX, mientras la teología feminista de la liberación latinoamericana (TFLL) nació a partir de la participación de mujeres dentro de las actividades de la teología de la liberación. Esto contribuyó para que la TF tuviera mayor comunicación con los movimientos feministas occidentales, mientras la TFL tuvo un acercamiento con los movimientos feministas latinoamericanos hacia la década de los 80 (Tamez, 2012) pero el contexto político de su surgimiento mantuvo a las teólogas feministas de liberación más cercanas a las comunidades pobres del continente americano, por lo que su perspectiva será el de las mujeres pobres en América latina, quienes además de padecer las peores condiciones son parte de una comunidad con una historicidad determinada.

Huelga decir que las teólogas no son necesariamente feministas y las teólogas feministas tampoco son necesariamente teólogas de la liberación. El quehacer de la teología de mujeres o las *womanistas* buscan distanciarse de la teología feminista de liberación por diferentes motivos. Las primeras son adherentes a una corriente mucho más conservadora de pensamiento, más cercana a la ortodoxia; mientras las segundas buscan distanciarse del feminismo blanco para pensar la teología feminista desde el punto de vista de la raza. En el quehacer teológico de mujeres feministas del primer mundo hay representantes muy destacadas que se adhieren a la teología de la liberación, tal es el caso de Elisabeth Shüssler-Fiorenza, por lo que complejidad que se despliega en torno al quehacer teológico desde el punto de vista de las mujeres debe diferenciarse como localizado.

Resulta importante hablar de las diferencias entre el quehacer teológico de la TF occidental y la TFLL para mostrar la importancia política en el actuar de las segundas en las comunidades a las que pertenecen que nos muestran que como referimos atrás, que el ejercicio político también en los ámbitos teológicos de liberación, es atravesado por diferencias importantes entre los sujetos femeninos. En primer lugar, Elina Vuola (2000) nos habla de la separación que existe entre las teólogas del primer mundo, ya que de inicio, existe un quehacer teológico académico que tiene poco que ver con el quehacer popular y que se encuentra teóricamente cercano a algunos movimientos sociales en los que no tienen necesaria participación en ellos. Por otro lado, la TFLL ha encontrado el motor de su desarrollo a partir del quehacer político de las teólogas entre las comunidades pobres urbanas, las comunidades indígenas y afrodescendientes en primer lugar y en segundo lugar o a la par, se dio su formación teológica mientras su participación con movimientos sociales organizados se dio también simultáneamente, aunque no fueron cercanas de inicio a movimientos feministas debido a los prejuicios que tenían cada sector (Tamez, 2012). Las

feministas veían a las teólogas como parte de las iglesias que pretendían regular su cuerpo y sus decisiones, mientras las teólogas feministas veían a las feministas como representantes de una clase que no correspondía a la lucha por las mujeres pobres.

De la misma forma, dentro de la TF occidental se dio una separación entre las teólogas que decidieron seguir inscritas dentro de su iglesia de pertenencia a las que se llamó "reformistas", mientras otras decidieron desarrollar religiosidades distintas a partir de la idea de la Diosa madre en donde, incluso, incorporaron prácticas que suponen eran seguidas por las comunidades acusadas de brujas, a ellas se les llama "radicales" (Vuola, 2000). Esta es también una diferencia con la TFLL ya que en los contextos latinoamericanos y gracias a la cercanía con los pueblos indígenas la relación con la tierra ha sido distinta, asimismo, las formas cristianas de religiosidad se encuentran imbricadas con muchas formas heredadas de religiosidades ancestrales, que han sido estrategias para mantener las costumbres comunitarias (tequio, fiestas patronales), por lo que la renuncia al cristianismo no se ha dado de la misma forma en la que lo hicieron sus pares radicales de la TF, sin embargo, si han cuestionado fuertemente la estructura patriarcal de sus iglesias. La TFLL surge de lo popular y se mueve hacia lo académico, por lo que el uso del lenguaje feminista se da en las últimas dos décadas del siglo XX, cuando éstas tienen mayor contacto con las teólogas feministas occidentales y con los movimientos feministas latinoamericanos (Tamez, 2012).

Para la TFLL el apelativo feminista no da cuenta de manera suficiente de los distintos desarrollos de su actuar y pensamiento, Elsa Tamez dirá unos años adelante que este apelativo no es suficiente, ya que el hacer teología desde la postura "mujer" no te hace menos patriarcal y en el continente americano las teólogas feministas han recurrido a nombrarse también como comunitarias, indígenas, afro, eco e incluso queer.

La teología hecha por mujeres en América latina, surge como una postura de solidaridad con la teología de la liberación y la opción por los pobres, antes que como feminista. En comparación con la teología feminista occidental, las necesidades comunitarias se encuentran mucho más presentes en sus textos. Resulta interesante que mientras la teología feminista de la liberación latinoamericana avanza hacia el uso de herramientas y conceptos feministas ante la incapacidad del uso de "pobre" como sujeto de las necesidades de las mujeres pobres, excluidas y racializadas, las teólogas feministas occidentales se acercan a la teología de la liberación por un lado, mientras otras mujeres renuncian a utilizar las herramientas de teorías feministas por considerarlas poco apegadas a la doctrina cristiana.

Dentro de la teología de la liberación no es menor la obra de las mujeres que piensan su fe desde un punto de vista de liberación: Sylvia Marcos, Ivone Gebara, Elsa Tamez, Marcela Althaus-Reid, Regina da Lima, entre otras.

Hacia inicios de este siglo, el cruce con los movimientos de migrantes, de mujeres, de prostitutas, de homosexuales, de indígenas y comuneras, ha hecho que la teología tome rumbos antes jamás pensados por los teólogos tradicionales como el ecofeminismo teológico o la teología queer. La diversidad de lugares hermeneúticos para el quehacer teológico de liberación en Latinoamérica ha traído consigo no sólo el pensar desde sujetos a liberar/liberados mucho más complejos que el pobre de la primera teología de liberación. También, se han comenzado a usar métodos teológicos que aunque tienen como base el ver/pensar/actuar han buscado sostener diálogos intermetodológicos, principalmente entre el método histórico crítico, la interseccionalidad, el método de la espiral (los ciclos no se terminan, abren otros) y el de la sospecha o sospecha patriarcal.

La teología feminista latinoamericana además, ha asumido al cuerpo y lo cotidiano como categorías hermeneúticas, en donde los cuerpos que devienen mujer son los sujetos de teología, de la misma forma que en esos cuerpos se manifiesta la divinidad. Son ellas quienes retoman la idea de un Dios sin género y cuestionan constantemente su lugar hacia el interior de sus iglesias.

Huelga decir que a lo largo del desarrollo de la teología de la liberación feminista latinoamericana se han registrado diferencias y debates, incluso Ivone Gebara ha acusado a algunas mujeres teólogas de hacer "teología feminista patriarcal" (Tamez & Aquino, Teología feminista latinoamericana, 1998), lo mismo que Althaus-Reid ha acusado a muchas teólogas latinoamericanas de mantener el orden a través del marianismo.

CONCLUSIONES

Las teologías feministas de liberación en América latina han tenido un desarrollo complicado dentro de una institución profundamente patriarcal dentro de sociedades con un orden de herencia colonial en donde las mujeres sabias disidentes fueron perseguidas y llamadas brujas. Las teólogas de liberación comenzaron su actuar como teólogos de segunda en un movimiento que aunque emancipador, nunca se cuestionó la jerarquía genérica. Ante la asunción de las mujeres como sujetos de liberación, el contexto latinoamericano no podía pensar en un sujeto mujer único, de la misma forma que la categoría de pobre de la primera teología de liberación no daba cuenta de la problemática específica de las mujeres. El pensamiento interseccional ha estado presente desde el principio en la teología feminista de liberación latinoamericana ya que se da de la mano de otros movimientos de liberación históricos como los de las comunidades afrodescendientes e indígenas. Los factores de raza y clase siempre se han encontrado presentes en sus reflexiones por lo que las propuestas de las teólogas de liberación latinoamericanas pueden

resultar una fuente rica para comprender los procesos de conformación de comunidades de liberación basados en prácticas ancestrales de organización, así como en experiencias femeninas con la reproducción de la vida que se diferencian a las del orden hegemónico moderno liberal capitalista patriarcal. Esto, nos da claridad acerca de la insuficiencia de las formas políticas amigo/enemigo que tiende a estandarizar colectividades en las prácticas políticas occidentales, que no manifiestan grandes cambios en las relaciones genéricas y que mantienen lógicas de competencia y acumulación. De la misma forma, nos muestran como a través de experiencias subjetivas como el ejercicio de la fe y los afectos se pueden construir comunidades que operan bajo otras lógicas como la reciprocidad y la solidaridad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHAUS-REID, M. (2005). *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bella Tierra.
- BIDASECA, K., & VÁZQUEZ LABA, V. (2011). Feminismo e indigenismo: Puente, lengua y memoria en las voces de mujeres indígenas del sur. En K. Bidaseca, & V. (. Vázquez Laba, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina* (págs. 361-378). Buenos Aires: Godot.
- BUTLER, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. España: Síntesis.
- BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. España: Cátedra.
- BUTLER, J. (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós: Buenos Aires.
- DEIFELT, W. (2003). MARÍA: ¿UNA SANTA PROTESTANTE? *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, 119-134.
- DICKEY YOUNG, P. (1993). *Teología feminista-teología cristiana*. México: DEMAC.
- FEDERICI, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FERNÁNDEZ DROGUET, F. (2013). Género y mestizaje en América Latina: las figuras de la chola y la china en Los Andes. *Revista de estudios cotidianos*, 376-386.

- FOGELMAN, P. (2006). El culto mariano y las representaciones de lo femenino: Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis. *Aljaba [online]*, 175-188.
- LACLAU, E., & MOUFFE, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- LUGONES, M. (2014). Colonialidad y género. En Espinosa, Gómez, & O. (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 57-74). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- OYEWUMI, O. (2005). Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. En O. (. Oyewumi, *African Gender Studies: A Reader* (págs. 3-21). Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- PERLONGHER, N. (1993). *Prosa plebeya*. Buenos Aires: Colihue.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E. (1996). *Pero ella dijo*. Valladolid: Trotta.
- SEGATO, R. (2014). *Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol.
- TAMAYO, J. J. (28 de junio de 2013). Reflexiones sobre las mujeres en las religiones y la Teología Feminista. *Conferencia pronunciada en la inauguración de la Escuela de Teología Feminista, de la Asociación Católicas por el Derecho a Decidir de El Salvador*. San salvador, El Salvador: Asociación Católicas por el Derecho a Decidir de El Salvador.
- TAMEZ, E. (2012). Hermeneútica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. En S. (. Marcos, *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones* (págs. 43-67). Madrid: Trotta.
- TAMEZ, E., & Aquino, M. P. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- VUOLA, E. (2000). *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Madrid: IEPALA.