



Encorvamientos sociales y descolonización epistemológica: Replanteando las narrativas de opresión¹

Encorbaments socials i descolonització epistemològica: Replantejant les narratives d'opressió

Social Stooping and Epistemological Decolonization: Reframing Narratives of Oppression.

Ivonne Jiménez Jiménez 

Universidad Santo Tomás
ivjji@hotmail.com

Recibido: 21/06/2024

Aceptado: 07/12/2024

Publicado: 01/2025

¹ Este artículo de reflexión teórica surge a partir del Seminario electivo de formación doctoral titulado « Epistemologías críticas ».



Resumen Este artículo explora la «patología del encorvamiento» como una metáfora que refleja diversas formas de marginación y opresión en la sociedad, tomando como punto de partida el contexto del Nuevo Testamento. A través de un análisis interdisciplinario, se investiga este fenómeno desde una perspectiva de descolonización epistemológica, resaltando su impacto tanto en las mujeres como en otros grupos marginados. El artículo se organiza en tres secciones principales: en primer lugar, se examina la situación de las mujeres en el Nuevo Testamento y su conexión con el concepto de encorvamiento; en segundo lugar, se establece una relación entre esta metáfora bíblica y las experiencias contemporáneas de marginación; y, por último, se promueve el concepto de agencia como una herramienta para la descolonización epistemológica. Para concluir, se enfatiza la importancia de revisar narrativas tradicionales con el fin de fomentar una comprensión más inclusiva y equitativa en la sociedad actual.

Palabras clave encorvamiento, paradigma de la marginación, conciencia, descolonización epistémica, agencia.

Resum Aquest article explora la «patologia de l'encorbament» com una metàfora que reflecteix diverses formes de marginació i opressió en la societat, prenent com a punt de partida el context del Nou Testament. A través d'una anàlisi interdisciplinària, s'investiga aquest fenomen des d'una perspectiva de descolonització epistemològica, ressaltant el seu impacte tant en les dones com en altres grups marginats. L'article s'organitza en tres seccions principals: en primer lloc, s'examina la situació de les dones en el Nou Testament i la seva connexió amb el concepte d'encorbament; en segon lloc, s'estableix una relació entre aquesta metàfora bíblica i les experiències contemporànies de marginació; i, finalment, es promou el concepte d'agència com una eina per a la descolonització epistemològica. Per a concloure, s'emfatitza la importància de revisar narratives tradicionals amb la finalitat de fomentar una comprensió més inclusiva i equitativa en la societat actual.

Paraules clau encorbament, paradigma de la marginació, consciència, descolonització epistèmica, agència.

Abstract This article explores the «pathology of stooping» as a metaphor that reflects various forms of marginalization and oppression in society, using the New Testament as a starting point. Through an interdisciplinary analysis, it examines this phenomenon from an epistemological decolonization perspective, highlighting its impact on both women and other marginalized groups. The article is organized into three main sections: first, it examines the situation of women in the New Testament and its connection to the concept of stooping; second, it establishes a link between this biblical metaphor and contemporary experiences of marginalization; and finally, it promotes the concept of agency as a tool for epistemological decolonization. The article concludes by emphasizing the importance of revisiting traditional narratives to foster a more inclusive and equitable understanding today.

Keywords Stooping, Paradigm of Marginalization, Consciousness, Epistemic Decolonization, Agency.

Introducción

En diversas tradiciones culturales, como la mitología griega y los relatos bíblicos, encontramos metáforas de opresión y marginalización aplicadas especialmente a las mujeres. En la mitología de la Antigua Grecia, Medusa y Pandora representan figuras de la feminidad que han sido interpretadas como portadoras de elementos de caos y peligro. Medusa, quien inicialmente era una mujer hermosa, fue transformada en un monstruo tras un abuso de poder divino, y su imagen se volvió símbolo de amenaza, marginación y condena. Pandora, por otro lado, fue la primera mujer mortal que, según el mito, abrió una caja prohibida liberando males en el mundo. Estas figuras no solo reflejan estereotipos sobre la mujer, sino que también simbolizan las construcciones de peligro y caos que han sido proyectadas históricamente sobre aquellos que desafían o no encajan en las normas sociales. A través de una perspectiva de descolonización epistemológica, este artículo explora el concepto de *encorvamiento* como una forma de marginación y opresión. Las cinco imperfecciones femeninas que se sacan a la luz en el artículo —invisible, inferior, insignificante, irracional e impura— pueden entenderse como estigmas culturales que, además de afectar a las mujeres, operan interseccionalmente, condicionando y habilitando múltiples modalidades de opresión

En la tradición bíblica, específicamente en el Antiguo Testamento, las normas de pureza ritual en torno a la menstruación, descritas en el libro de Levítico (15:19-30), representan también una forma de encorvamiento simbólico que separa y margina. En este contexto, la mujer debía permanecer aislada durante su período menstrual, y aquellos que entraban en contacto con ella o con objetos que había tocado también se consideraban impuros. Este aislamiento y el estigma que le acompaña reflejan cómo las estructuras de poder han utilizado normas de «pureza» para justificar la exclusión de ciertos grupos.

En este artículo, la «patología del encorvamiento» se propone como una metáfora de estas dinámicas de opresión. Partiendo de la noción de «encorvamiento» como una postura física inclinada hacia abajo, que impide ver el horizonte y relacionarse libremente, este artículo explora cómo el encorvamiento representa una condición de marginación impuesta tanto en relatos antiguos como en situaciones contemporáneas. Esta reflexión, que surge en el contexto de un Seminario de Epistemologías Críticas en el marco de la formación doctoral en Filosofía en la Universidad Santo Tomás en Bogotá, se plantea desde una perspectiva Teológico-Filosófica que conecta las historias del Nuevo Testamento con experiencias actuales de opresión.

De este modo, el objetivo de este artículo es analizar los «encorvamientos» como un paradigma de marginación que afecta a diversos grupos marginados, incluyendo a mujeres y otros grupos oprimidos en la sociedad contemporánea, y explorar cómo la agencia y la descolonización epistemológica pueden actuar como

herramientas para superar estas condiciones. El análisis se organiza en tres secciones principales: la primera examina el encorvamiento de la mujer en el Nuevo Testamento; la segunda relaciona este paradigma con situaciones contemporáneas de marginación que afectan a diferentes grupos en América Latina; y la tercera discute la capacidad de agencia para la descolonización epistemológica de los oprimidos. Finalmente, se presentan las conclusiones y referencias.

1. Encorvamientos cotidianos de la mujer

1.1 *Una mirada a los encorvamientos de la mujer en contexto bíblico del Nuevo Testamento*

El contexto de Israel en el siglo I donde la vida pública de Jesús se desarrolló, la situación de la mujer como lo señala Piñero (2014) se rige por varias normas generales como inferioridad respecto del varón, agente pasivo ante la sociedad, propiedad del padre en su soltería y del esposo en cuanto a casada, sin derecho a heredar bienes, a ser repudiada incluso por causas injustificadas, o, como bien lo señala Vivas (2002), era tal la opresión que permanecía aislada en su casa, para salir necesitaba autorización del marido y, en la calle, no podía intercambiar palabras con los hombres. Su rostro y cabeza debía estar totalmente cubiertas por un velo haciéndola invisible e irreconocible, y ocupaba un lugar diferente al de los hombres en el templo y la sinagoga. De esta manera, la vida pública de la mujer era inadvertida, pues las reglas ordenaban no encontrarse a solas con una mujer. En otras palabras, la vida pública estaba hecha para los hombres, ya que, para la mujer, lo más conveniente era aislarse en su casa para ser domesticada: acostumbrarla a ser compañía para el hombre, aprender actividades domésticas como coser, tejer, cuidar de los hermanos y a mantener actitud obediente, de ahí, se explica:

La mujer judía de los tiempos de Jesús: sin derechos, en eterna minoría de edad, repudiada por su marido, confinada en la casa y con muy escasas posibilidades de mantener contactos sociales, alejada del templo en determinados días a causa de las leyes de pureza ritual, y relegada en todo momento a un recinto especialmente señalado para ella en el templo y fuera del atrio de la casa de Israel, sin derecho a la enseñanza de la ley, y por tanto incapaz de merecer; la mujer judía, pobre, pecadora y pequeña, se encontraba en una situación que la constituía en un paradigma de marginación. (Jeremías, 1980, pp. 371-378)

El anterior panorama permite adentrarnos en el Nuevo Testamento para hacer alusión a diversas mujeres que reflejan el paradigma de marginación o como bien se quiere tratar en este artículo, las mujeres encorvadas, y es que la posición de

encorvamiento simboliza mirar al suelo, fijar la vista hacia el piso, permanecer mirando hacia abajo, además representa la imposibilidad de observar el horizonte, dificultad para tener contacto visual con el prójimo e impedimento para enderezarse. El encorvamiento, además de reflejar una situación de enfermedad física, también, personifica una condición de atadura frente a situaciones que agobian y por lo cual se es excluida y señalada en la época, porque la enfermedad está asociada al pecado, al vacío espiritual, a la baja autoestima y hace que se le invisibilice e ignore en el nivel social por la enfermedad que le sobreviene, que la hace víctima de la injusticia social y le deja heridas que no cierran como ser ignorada, excluida, aislada, invisibilizada, por no mencionar más.

Precisamente, encontramos algunos rostros encorvados de mujeres en el Evangelio de San Lucas (Biblia de Jerusalén), entre ellos nos presenta a Isabel (1: 5-7), anciana y estéril, condiciones que reflejan sufrimiento y vergüenza por no poder cumplir con el mandato de unirse a su esposo, ser fecundos y multiplicar su descendencia. Esta situación que marginaba en tiempos antiguos representaba la deshonra y la desdicha, porque el fin último de la unión del hombre con la mujer es en ser fructíferos y tener descendencia numerosa. En (Biblia de Jerusalén), Lucas (4: 38) la suegra de Pedro estaba enferma, agobiada por la fiebre. Este encorvamiento representa la exclusión a la que eran sometidos quienes padecían alguna enfermedad, ya que el dolor físico estaba asociado a circunstancias metafísicas y espirituales, por eso, la persona era rechazada, ya que su padecimiento se asociaba como respuesta por el pecado y a la impureza.

Por otro lado, en Lucas (Biblia de Jerusalén) se narra la situación de la viuda de Naím (7:12) mujer cuya riqueza era el hijo muerto que llevaban a enterrar. La encorvada de Naím en aquella época reflejaba la condición de las mujeres que sin esposo ni hijos valían lo mismo que un cero a la izquierda, no había quién las defendiera, y en ocasiones, dependían de la familia del cónyuge para tomar decisiones. En Lucas (Biblia de Jerusalén) se presenta la mujer encorvada, imagen a través de la cual se explora este apartado, (13: 11-13). De esta mujer se relata que un espíritu la tenía enferma hacia dieciocho años, en este caso, la mujer está dominada por el espíritu, del cual se dice que es inmundo porque por años la ha tenido atormentada, cabizbaja y gobernada por las tinieblas. Por ende, ante tal situación, la actitud humana de la gente de este tiempo es huir de la presencia de quien es presidido por el mal, hacerse y hacerle a un lado, esquivarle y esquivarlo para evitar este tipo de ignominia.

Avanzando un poco más, el evangelista Lucas (Biblia de Jerusalén) relata la historia de una mujer que tenía fama de pecadora (7: 36-50) este tipo de encorvamiento representa los juicios, las acusaciones, y los atropellos contra la libertad personal de la mujer, e ilustra el escarnio público que enfrentaba por su condición de fragilidad humana. De manera similar, en el mismo evangelio en (Biblia de Jerusalén) aparece

la figura de María Magdalena (8: 2), su encorvamiento se debía a que estaba dominada y atormentada por siete fuerzas oscuras, asociadas con la corrupción que emana de un espíritu impuro. Siendo siete, estas fuerzas probablemente incluían la soberbia, la lujuria, la pereza, y otras depravaciones que alejan de las virtudes, lo cual en esa época llevaba a su estigmatización, pues se la consideraba desobediente a las leyes de Dios.

Los anteriores textos bíblicos sirven como pretexto para proponer las cinco *Imperfecciones* con las que se estigmatizó a la mujer en la época de Jesús, visibilizando de este modo las crudezas en contra de ella haciéndola: - a. *Invisible* «la mujer que salía sin llevar la cabeza cubierta (...), ofendía hasta tal punto las buenas costumbres que su marido tenía el derecho, incluso el deber de despedirla, sin estar obligado a pagarle la suma estipulada, en caso de divorcio» (Jeremías, 1980, p. 371). - b. *Inferior* «portadora de todo tipo de taras (...), todo lo malo que hay en la mujer es consecuencia de su debilidad original» (Bechtel, 2001, p. 7). -c. *Insignificante*: sin derecho a participar en la vida pública, dependiente del padre o marido. -d. *Irrracional* por derramar un frasco de perfume de Nardo puro en la cabeza de Jesús, pudiéndose vender para obtener dinero y dárselo a los pobres. -e. *Impura* porque en cada mes se le presenta un derramamiento de sangre y nadie debía juntarse con ella.

1.2. Un Teólogo Contracultural: La Liberación de las Mujeres en el Movimiento de Jesús

En este apartado, se propone interpretar a Jesús como un «teólogo contracultural» en un sentido metafórico y crítico. Esta caracterización no se basa en el hecho de que Jesús haya producido tratados teológicos o filosóficos en el sentido formal, sino en su papel como figura contracultural y en su visión inclusiva y dignificante hacia los marginados, en particular hacia las mujeres. Esta construcción teórica busca resaltar cómo Jesús rompió con las normas excluyentes de su época y promovió la igualdad y el reconocimiento de aquellos que eran social y religiosamente rechazados. Es decir:

No se restringe a una élite de puros, que se margina de los demás. Sino que convoca a todos, de manera especial a los excluidos por el sistema de la Ley y el Templo. Los que veían conformada religiosamente su discriminación social, -es decir «los pecadores»-, (...) encuentran acogida y se reconocen en el movimiento de Jesús. (Aguirre, 1988, p.232)

El actuar del «Teólogo Contracultural» inicia un proceso de liberación que desafía progresivamente las cinco imperfecciones que marginaban a las mujeres en

la época. Este proceso da paso a un movimiento inclusivo en el que la importancia y el papel de la mujer se resignifican y dignifican. Dicho movimiento se fundamenta en una triada que, primero, observa la realidad para analizar las situaciones que «*encorvaban*» a las mujeres; luego, toma una posición crítica frente a estas condiciones y emite un juicio; finalmente, actúa en pro de restablecer sus derechos. En este sentido, «*promueve la relación entre personas iguales, (...) nunca pinta a la mujer como algo malo, ni en ninguna parábola se le ve como algo negativo, ni se advierte nunca a sus discípulos de la tentación que puede suponerles una mujer*» (Aguirre, 1988, p. 234).

Este «*Teólogo Contracultural*», que ve con buenos ojos a las mujeres es el mismo que «*va más allá de la simple benevolencia de acercarse a ellas de manera positiva. Se muestra amistoso con las mujeres, las respeta, se esfuerza por entenderlas y, si es posible, ayudarlas*» (Bechtel, 2001, p.27). En consecuencia: a Isabel, la anciana estéril, le concede la capacidad de ser fecunda. Este acto de «*enderezarla*» simboliza no solo el cumplimiento de un deseo personal en el contexto de su cultura, sino también una muestra de reconocimiento y dignificación hacia su ser, independientemente de su capacidad para concebir. Esta transformación permite inferir que en la vejez y en cualquier etapa de la vida se puede tener valor y significado propios, independientemente de las expectativas sociales. La sanación como medio para erigir a la suegra de Pedro permite concluir que la enfermedad no siempre es consecuencia del pecado o castigo por los males cometidos; más bien, refleja que la corporeidad que poseemos es frágil y susceptible al sufrimiento y que, a pesar de esta circunstancia debilitante, siempre hay un remedio para la enfermedad. La compasión con la viuda de Naím como medio para desencorvarla hace que se acerque al féretro y ordene al difunto incorporarse nuevamente. Con esto, se puede inferir que el teólogo contractual era sensible ante el sufrimiento y se asociaba al dolor ajeno, pero su compasión no era un simple sentimentalismo; su empatía se traducía en acción concreta, transformando la realidad del que sufría.

Ahora bien, el acto de «*enderezar*» a la mujer que estaba encorvada por más de dieciocho años pone de manifiesto que es posible restituir la dignidad a quien ha sido ignorado y subvalorado por la sociedad. Este enderezamiento no se trata de conformarla a las expectativas hegemónicas, sino de ofrecerle la posibilidad de mirarse a sí misma y de ser vista como un ser completo y digno de respeto. Esta acción le permite volver a mirar a los ojos a sus semejantes, siendo incluida y respetada sin prejuicios. De manera similar, la acogida a la mujer que era considerada pecadora muestra una alternativa a los juicios impuestos por la ley imperante. Al recibirla y dignificarla, Jesús desafía los estándares que imponen valoraciones morales sobre las mujeres y sugiere, en cambio, una igualdad fundamental que trasciende estas normas. Esto invita a reflexionar sobre la importancia de no juzgar o criticar a nuestros semejantes, sino de vernos como iguales.

De igual modo, el acto de «erguir» a María Magdalena de la opresión de los demonios que, según se dice, la atormentaban permite afirmar que, en la visión del «teólogo contracultural» quienes más sufren son los que más merecen compasión y reconocimiento. Esta necesidad, cabe señalar, no es solo material sino también espiritual, especialmente en el caso de aquellos que han sido estigmatizados o marginados como poseídos por espíritus malignos. Este acto de enderezamiento no pretende validar las normas que subyugan a las personas, sino ofrecerles una liberación simbólica y práctica que desafía las creencias opresivas de su época.

Razones como las anteriores, permiten señalar que con el «teólogo contracultural», las mujeres recobran su dignidad y también, todos aquellos que por sus condiciones eran repudiados en una sociedad clasicista. Y es tal el des encorvamiento, que:

En alguna ocasión, las cura. Las admite a su lado y, al menos en el caso de María Magdalena, acepta que le agasajen llegando hasta el contacto físico. Dirige la palabra una samaritana, que queda muy sorprendida. Entra en casa de Marta y María. Elogia la actitud respetuosa de una presunta pecadora en casa de un fariseo, y le perdona sus pecados. (Bechtel, 2001, p.28)

Este «Teólogo Contracultural» rompe con diversos esquemas de la tradición judía, haciendo que la mujer considerada como *inferior* por todas las taras de las que era portadora, entre ellas, la de la prostitución, sea liberada, como la mujer sorprendida en adulterio a quien querían apedrear. Estos acontecimientos permiten revelar que aquella considerada como riesgo espiritual y material, así como talón de Aquiles para el hombre, pasa a ser una de aquellas que andan con Él, una de sus preferidas no por lo puta, más bien porque reconoce, en ella, una de sus preferidas, no por su pasado, sino porque ve en ella una persona digna de compasión y respeto, sin necesidad de imponerle condiciones o juzgarla. Asimismo, a la *irracional*, sometida por espíritus sobrenaturales, por tanto, asociada a las tinieblas que la hacían malévola y bruja, no solo atormentada por el demonio también por la sociedad, la cual le sometía a:

Un proceso de degradación, que las destruía poco a poco, las borraba de la sociedad. Primero llegaba el rumor. No hay bruja que no haya vivido sometida a la sospecha general y a la calumnia, a veces durante años. Al mínimo accidente en su barrio, en su aldea, era costumbre acusarla. Luego no pasaba nada en concreto, excepto que la gente desviaba la mirada o daba media vuelta santiguándose al cruzarse con ella, no le dirigían la palabra o rehuía a la familia. La bruja que en un principio siempre estaba bien integrada en su comunidad, iba quedando excluida poco a poco, soportando, sin duda, una difícil prueba. (Bechtel, 2001, p. 176).

Acorde con lo anterior, donde había una bruja había brujería, donde había brujería estaba el demonio y donde estaba el demonio estaba el infierno. Sin embargo, esto no impidió que el Teólogo Contracultural optara por restituir la dignidad de aquellas mujeres que, por estas creencias, habían sido encorvadas. El proceso de «enderezamiento» de estas mujeres permite concebir una pedagogía única en el teólogo: es afectiva, pues acoge sin reparos; es interpersonal, porque incluye; es cognitiva, al comprender al otro; es perceptiva, ya que permite a la mujer resignificar su vida; y es, incluso, psicomotriz, pues frente a situaciones de enfermedad física, restablece la salud.

A la postre, el controversial «Teólogo Contracultural» a la considerada impura por el derramamiento mensual de sangre, no la repudió como se esperaba lo hiciera de acuerdo con la tradición judía, la cual consideraba que el fluido era señal de muerte, tanto que tener la regla y pasar «por en medio de dos hombres, o de un grupo de hombres, uno de esos hombres moriría sin falta. (...) En el momento en que su cuerpo tenía hemorragias, la mujer era portadora de muerte» (Ramos, 2009, p.8). Frente a esta tradición, su trato de respeto y acogida hacia ellas rompe con las normas impuestas y resalta su enfoque inclusivo.

Para finalizar este apartado, es relevante señalar que, aunque las formas específicas de marginación de las mujeres han variado a lo largo de la historia, algunas estructuras de exclusión presentes en la antigüedad siguen siendo reconocibles hoy, transformadas y adaptadas a los contextos actuales. A lo largo del tiempo, han surgido personas, movimientos, luchas y resistencias en procura de restituir los derechos de las mujeres y, sobre todo, de recobrar su dignidad. Entre estos agentes de cambio, se encuentra el protagonista del Nuevo Testamento, quien, al contar a las mujeres entre sus preferidas, reconoce su valor más allá de las debilidades que se les atribuían. Ellas, por su parte, le fueron fieles hasta el último momento: a sus pies junto a la cruz, ahí estaban varias mujeres. Las cinco imperfecciones femeninas revelan los estigmas culturales impuestos a las mujeres en el Nuevo Testamento y sirven como herramientas de análisis para entender la intersección de diversas opresiones que afectan a las mujeres hoy. Estos estigmas han permitido que se establezcan mecanismos de marginación que impactan también a otros grupos vulnerables. Por lo anterior, para seguir explorando esta lucha constante de resistencias, en el siguiente apartado se relacionan estos encorvamientos con situaciones de diversos grupos sociales que se intersectan dejando ver la opresión en el contexto latinoamericano.

2. Situaciones encorvadas de diversos grupos en la sociedad actual

Ser mujer en el tercer mundo y en pleno siglo XXI presenta desafíos que, en muchos aspectos, reflejan las opresiones experimentadas en la Judea del siglo I d.C. A pesar de los avances y de las luchas por sus derechos, las mujeres continúan enfrentando barreras estructurales que las encorvan, limitando su agencia y visibilidad en una cultura universal marcada por el patriarcado, especialmente en esferas como la academia, la religión, la política, la economía, lo laboral, lo jurídico y la ciencia. Como lo señalan Alcívar López, Montecé Giler y Montecé Giler (2021), en América Latina los desafíos de las mujeres no solo consisten en continuar la lucha para que la igualdad se extienda a ambos géneros en las diversas estructuras sociales; también radican en hacerle frente a un sistema patriarcal que permea todos los ámbitos de lo social, perpetuando una desproporción de oportunidades entre hombres y mujeres y mostrando que la lucha contra el desequilibrio de género es una tarea inacabada.

Este apartado explora cómo los encorvamientos, descritos anteriormente como las cinco Imperfecciones —la invisible, la inferior, la insignificante, la irracional y la impura—, se reflejan no solo en la vida de las mujeres, sino también en otros grupos marginados de la sociedad actual. A través de la intersección de género, raza, etnia y clase, se evidencian situaciones donde las múltiples identidades de una persona contribuyen a intensificar la desigualdad. Por ejemplo, una mujer migrante y afrodescendiente puede experimentar una marginación laboral y social distinta y más compleja que una mujer que no enfrenta los mismos factores. Este entrelazamiento de identidades agrava las condiciones de quienes ya se encuentran en situaciones de vulnerabilidad, haciendo visible cómo cada forma de opresión se suma para crear experiencias únicas de discriminación y exclusión.

En este contexto, el discurso mujerista emerge como una respuesta a estas múltiples capas de opresión. Centrado en la ética y la teología cristiana, el discurso mujerista busca abordar y confrontar estas realidades. Según Isasi-Díaz (2012), este movimiento refleja «las concepciones y prácticas religiosas de las latinas de base que luchan contra la opresión en su vida cotidiana» (p. 44). A lo anterior se añade que Vélez Correa (2001), señala que el discurso mujerista censura «la sociedad patriarcal y todas las normas, tradiciones y estereotipos que de ella se derivan reconociendo el sufrimiento causado por la visión androcéntrica y proponiendo una revisión radical de todas estas formas de opresión» (p. 547).

En oposición a la visión androcéntrica que justifica la superioridad de un género, la reflexión Teológica Feminista Latinoamericana, propone, de acuerdo con Aquino y Tamez (1998), que la fe cristiana debe operativizar los valores del evangelio mediante la asociación iglesia y sociedad para promover la calidad de vida, es decir,

«vida en abundancia» (Biblia de Jerusalén, Jn. 10:10). Esta perspectiva se opone a toda clase de subyugación, donde el «ladrón» simboliza a todo aquel que arrebató, excluye, invisibiliza o considera inferior a su prójimo, afectando a grupos marginados entre los cuales están inmersas muchas mujeres. De acuerdo con lo anterior, el discurso mujerista busca, desde sus apuestas por el género:

Interpretar, explicar y actuar sobre los aspectos que envuelven la experiencia de las mujeres, como la vida cotidiana, la sabiduría práctica, la condición racial, sociedad y sexualidad, poder y violencia, salud y derechos reproductivos, estética y política, autonomía intelectual y campos de espiritualidad común, entre otros. (...), esta teología da lugar a tres desarrollos importantes en el campo teológico, «primero, permite deslegitimar a las teologías androcéntricas como universales y normativas; segundo, reconstruye y rehabilita la contribución emancipatoria de las mujeres que nos han precedido en la historia; tercero, recupera la fuerza emancipatoria de las tradiciones judías, cristianas, y las nativas del Continente y del Caribe» (Aquino y Támez, 1998, p. 22).

Con base en lo anterior, las relaciones entre los encorvamientos expuestos y diversas situaciones de marginación de diversos grupos, en la sociedad actual, desde la propuesta de las cinco *Imperfcciones* inicia su recorrido: En América Latina se vislumbra que la opresión ha hecho *Invisible* a la mujer desde situaciones como las que señalan Isasi-Díaz (2012), «explotación, marginación, entnoracismo, impotencia y violencia estructural» (p.46) Para puntualizar estas invisibilizaciones, se intentará ilustrar mediante hechos concretos como se procura en seguida:

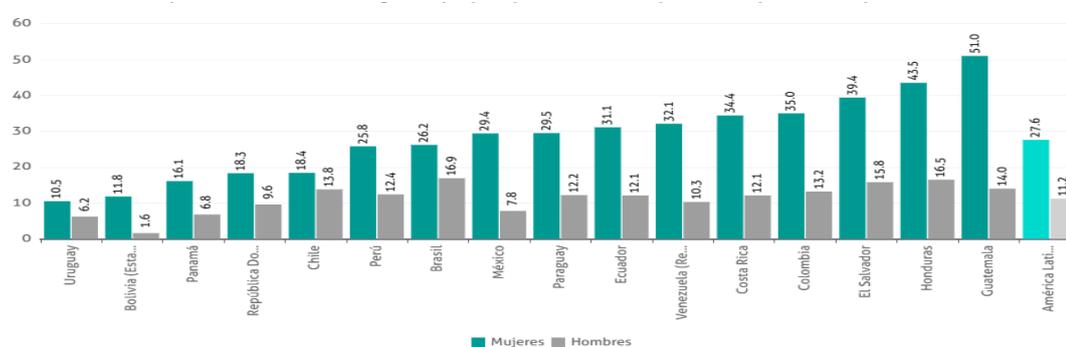
-. *La explotación*: en América Latina, este invisibilizar, que también es una forma de verla como la inferior e insignificante, se manifiesta en lo económico y laboral, donde su participación refleja una desproporción considerable respecto a los hombres en aspectos como los que señaló la (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2007): baja remuneración, trabajo informal, trabajo de baja productividad, mayor desempleo, desigualdad en tareas de hogar, por no mencionar más, pese a las luchas de los colectivos por erradicar la situación, entre ellos, la teología mujerista. En relación con lo anterior, Ruiz Seisdedos y Bonometti (2013), también exponen la invisibilizaciones de la mujer en América Latina con características que muestran la desigualdad frente al otro género: el nivel educativo permite o no su incorporación en la vida laboral; la remuneración laboral es inferior, y aun así, termina jornada y continúa con el trabajo de hogar, talante que muy pocos visibilizan comenzando por quienes viven con ella.

El desempleo es otro rasgo que se presenta de manera especial en las más jóvenes pese a su formación. Lo anterior fue dicho en 2013, sin embargo, para revisar la invisibilidad en el hoy y en el ahora, se encontró, a propósito del día Internacional de la mujer, que la institución Casa de América (2022), confirmó que no hay igualdad económica ni laboral para ella en América Latina de acuerdo con estudios

realizados en la región y que arrojan datos como: **el 28,6% de las mujeres no tienen ingresos propios**. Esta cifra es elevada en países como Guatemala (51%), Honduras (43,5%), El Salvador (39,3%) o Costa Rica 35,8%), a esto se le añade que su participación en la vida laboral cayó **en el 2020 hasta el 46%**. Con los hombres, la situación es diferente: Ingresos **10,4%**, la vinculación laboral un 69%. Y antes del Covid-19, las cifras eran igualmente desiguales: desempleo: 52% para ellas y un 73,6% para ellos. Con ocasión a la desproporción que invisibiliza, una imagen que visibiliza:

Figura 1

Población sin ingresos por sexo 2022



Fuente: Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe 2022.

Otro factor que representa las invisibilizaciones, utilizando el termino en plural, ya que no es una sino diversas, lo dejó ver claramente la pandemia, de acuerdo con la (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2021), la cual generó retroceso para las mujeres en su participación laboral en la región, aumentó su pobreza y desigualdad, las dejó oprimidas y empobrecidas, que en palabras de Isasi-Díaz (2012), es un reflejo de lo cotidiano de la mujer de ayer y de hoy, cuyo relato retrata a dos latinas en New York esperando autobús, usan la misma tarjeta de pasaje, para ello, la primera que sube, debe ser ágil para pasarle la tarjeta a la otra que espera poder abordar, ya que el costo del pasaje incide en lo cotidiano de sus vidas de manera directa.

De manera similar, en Bogotá, lo cotidiano en el sistema de transporte masivo Transmilenio, es pasar saltando o empujando los torniquetes donde se paga el servicio de transporte, entre ellas, las mujeres. En este sentido, muchas preguntas habría que responder:

¿Cuál es su situación económica?

¿Quién es cabeza de hogar?

¿Cuántos hijos tiene?

¿Cuáles son sus responsabilidades económicas?

¿Cuáles son sus gastos?

¿El total de ingresos es proporcional al total de egresos?

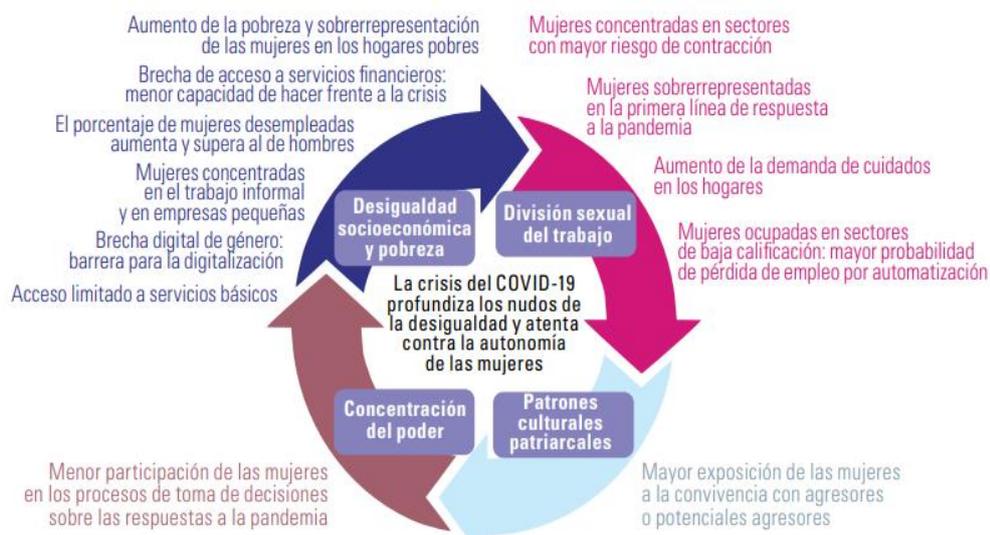
¿Cuántas horas trabaja?

¿Cuánto tiempo gasta en desplazarse del trabajo a la casa y viceversa?

Esto, porque a veces se recrimina tal comportamiento, pero la consideración es que ninguna autoridad ha indagado las razones de fondo, y el acto no se debe considerar solo como un hecho para hacer decrecer el sistema, ya que el costo del transporte para muchas de las mujeres quizá es impedimento para satisfacer otras necesidades. De este modo, para la teología mujerista «lo cotidiano se convierte en el espacio, el tiempo y el lugar, donde ejercen su agencia moral y determinan quiénes son, en quiénes se convierten y cómo viven sus vidas» (Isasi-Díaz, 2012, p.52). Como resultado de lo cotidiano que invisibiliza a la mujer, porque se le considera portadora de todo tipo de taras, la pandemia dejó ver el deterioro del género así:

Figura 2

Nudos de desigualdad de género que atenta contra las mujeres en tiempos de pandemia 2022²



Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2022.

Ampliando el horizonte, las invisibilizaciones que enfrentan las mujeres en América Latina y el Caribe agrupan múltiples formas de opresión —explotación, marginación, entnoracismo, impotencia y violencia estructural— en una sola manifestación extrema: la trata de mujeres y niñas. La consideración de la (Organización de los Estados Americanos [OEA], 2017) declara que este flagelo arrebató los Derechos Humanos, es una manifestación y forma de vasallaje y un delito fructuoso,

² El Informe compete lo encuentra disponible en *La autonomía económica de las mujeres en la recuperación sostenible y con igualdad* | Publicación | Comisión Económica para América Latina y el Caribe (cepal.org)

siendo de este modo, un hecho que no solo la invisibiliza, también la hace ver como la Inferior, Insignificante, Irrracional e Impura, veamos las razones:

- La trata de mujeres y niñas es un asunto económico que representa una cifra importante para quienes se benefician de aquellas a quienes explotan por el modus operandi que se aprovecha de los detonantes que causan este invisibilizar « la pobreza y la desigualdad, la falta de oportunidades educativas y de acceso a la atención de salud, la discriminación por motivos de género, en particular la violencia de género, la desigualdad racial y la migración » (ONU, 2015, p.6). Con esto, puede decirse que las mujeres y niñas víctimas de la trata resultan *insignificantes* como seres humanos, dado que se les cosifica, se les adjudica valor económico porque resultan siendo útiles para los fines de la explotación: el trabajo doméstico, sexual, u otros vejámenes considerados por los traficantes.

Para hacer hincapié en los dos modos de explotación mencionados anteriormente, como lo son, la cosificación y el trabajo doméstico y, aprovechamiento sexual, del primero puede inferirse que la mujer es *insignificante*, para sus opresores, es útil solo para los oficios de casa, sus habilidades son los quehaceres domésticos, el cuidado de los niños, servir al hombre, y en las relaciones heterosexuales, la que hace todo el trabajo del hogar, como en el caso de la mujer en tiempos del «teólogo contractual». Del segundo, se vislumbra que la mujer para su agresor es objeto de placer, satisfacción para los momentos en que necesita goce, la puerta que se abre al mercado masculino y su incentivo para la masturbación.

Para analizar la explotación de las mujeres en distintos ámbitos, se pueden observar dos perspectivas complementarias: por un lado, la *cosificación* y, por otro, el *trabajo doméstico*. Segato (2021), en *Pedagogías de la crueldad*, saca a la luz el problema de la cosificación mediante prácticas sociales y culturales que enseñan a las personas a convertir la vida en objetos o « cosas ». Esto implica no solo violencia física, sino también una muerte simbólica, al reducir a los individuos a un estado de desecho. Este fenómeno es evidente en prácticas contemporáneas como la trata y explotación sexual, donde los cuerpos de las mujeres son consumidos y luego desechados. Además, Segato expone que la repetición de actos violentos genera una « normalización de la crueldad », en la cual disminuye la empatía y se promueve el egoísmo, beneficiando al sistema extractivista y consumista. Este proceso está vinculado al patriarcado y la masculinidad, que exige fidelidad a una « corporación masculina » y motiva la violencia como medio para ganar estatus. La violencia sigue una estructura vertical (donde el agresor cosifica a su víctima) y horizontal (donde los hombres buscan reconocimiento entre sus pares mediante el poder).

Por otro lado, Cavallero, Gago y Mason (2024) analizan cómo el espacio doméstico se convierte en un ámbito de explotación a través del proceso de *housewifization* o « ama de casamiento », un concepto propuesto por Maria Mies. Este proceso transforma el hogar en una « colonia interna », donde el trabajo de las mujeres es

invisibilizado y apropiado por el capitalismo, similar a la explotación de los territorios coloniales. Bajo el ideal de amor y cuidado, las mujeres son confinadas en la esfera doméstica, lo cual despoja a su trabajo de valor social y político, patrocinando al capitalismo que busca encapsular a las mujeres en el hogar, aislándolas y naturalizando su trabajo como recurso gratuito, una dinámica que se intensifica hoy con la privatización y precarización del trabajo doméstico.

En resumidas cuentas, desde la trata de niñas y mujeres se visualiza lo invisible, irracional e insignificante la mujer desde estos dos tipos de explotaciones, puesto que las mismas incluyen: «prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos» (Federación de Mujeres Progresistas, 2022, p. 37). Además, este sistema de explotación se perpetúa mediante la privación de la libertad e identidad de las víctimas, quienes sufren el robo de sus documentos de identificación y la supresión de su autonomía, reforzando su sometimiento y aumentando su vulnerabilidad.

Adentrándonos ahora en la percepción de inferioridad que se atribuye a la mujer como otra manifestación de sus «imperfecciones», encontramos el caso de las lesbianas. Estas mujeres han sido estereotipadas como «chongas», «machonas» y «masculinas». Como señala Espinosa Miñoso (2007), se las presenta como oscuras, deplorables y rechazadas por no ajustarse a las expectativas de género en una cultura patriarcal. Al respecto, el término *chonga*, extraído del libro *Chonguitas: masculinidades de niñas* de Tron y Flores (2013), se utiliza para «visibilizar, recuperar y exhumar esas infancias masculinizadas en cuerpos asignados como niñas, (...) marcadas por la estigmatización, el rechazo, la hostilidad, pero también, y fundamentalmente, cargada de deseos» (p. 8). A las lesbianas estereotipadas como *chongas*, se las considera irracionales, ya que gramaticalmente el término es un adjetivo que suele emplearse para discriminar a una persona tachándola de «estúpida, tonta, lenta, sin iniciativa, o con problemas cognitivos» asociándola en resumen con un «retraso mental.»

Para el caso de machona, es un adjetivo calificativo para decir que la mujer es ruda y tiene conductas de hombre: participa en juegos de hombre, realiza trabajos de hombre, usa ropa de hombre, es decir, que quiere ser como ellos: masculina, brusca, con rasgos físicos atractivos, espaldas anchas y porte varonil, en este caso, vale la pena traer a colación el siguiente asunto:

Un legionario polaco herido, a quien cuidó en el curso de la guerra 1914-1918, y que en realidad era una muchacha con acusados caracteres viriloides; había seguido al ejército como enfermera, luego había logrado ponerse el uniforme; no por ello dejó de enamorarse de un soldado -con quien se casó después-, lo cual hizo que la considerasen un homosexual. Sus actitudes viriles no contradecían un erotismo de tipo femenino. El hombre mismo tampoco desea exclusivamente a la mujer; el hecho de que el organismo del homosexual masculino pueda ser perfectamente viril implica que la virilidad de una mujer no la destine necesariamente a la homosexualidad. (Beauvoir citando a Deutsch, 1987, p.153)

Los insultos homofóbicos y sexistas que acusa a la mujer como masculina, son una muestra de irrumpir el derecho a devenir mujer, delimitar su autenticidad, y considerarle impura por asumir la sexualidad desde una postura positiva que le permite «la exploración del cuerpo, la curiosidad, la sensualidad, la intimidad, la aventura, la emoción, el contacto humano, el disfrute de lo infantil y lo no racional, (...) que proporcionan un apoyo de energía vital» (Vance, 1989, p.10). Estos antecedentes permiten expresar que las lesbianas se han visto excluidas en el ambiente social por factores como lo señalaron Francisco Amat y Moliner Miravet (2017) en un estudio que tuvo en cuenta la historia de vida de 19 mujeres lesbianas y bisexuales, donde lo heteronormativo es eje central de la marginación o encorvamiento de estas mujeres, quienes señalaron que no se sentían ciudadanas de derechos por las siguientes causas: la mentalidad de las personas se configura entre lo religioso y tradicional, por ende, son las vías mediante las cuales se encausan las sensibilidades. Precisamente por esto, decir «soy lesbiana» sigue siendo una cuestión cargada de miedo ante una sociedad que busca invisibilizarla, y no conforme con esto, la increpa de impura debido a la homofobia liberal de las personas, ya que para algunos es cuestión de escándalo las manifestaciones amorosas homosexuales en espacio público mientras que para otros no.

Por esta razón, se configura otro estereotipo para referirse a las lesbianas y es el de «la oscura», que también puede comprenderse como la *irracional* ya que, por sus manifestaciones amorosas, resultan siendo objeto de escándalo. Para evitar ser recriminadas necesitan ocultarse, evitar dar la cara, y encerrarse en cuatro paredes para soslayar ser apedreadas como la mujer adúltera del evangelista Juan en (Biblia de Jerusalén), que sorprendida en el acto mismo de infidelidad, de acuerdo con (8: 1-11) es llevada donde el teólogo contractual para decirle que la ley ordenaba lapidar a este tipo de mujeres, por tanto, necesitaban su opinión, no siendo otra que, hacer ver a los acusadores la biga de su ojo frente a la diminuta paja del ojo de la mujer, lo cual hacía ver a los recriminadores que también tenían pecado, siendo así, nadie estaba en condición de lanzar una piedra hacia la acusada.

Estos antecedentes sirven para reflexionar acerca del respeto por la identidad de género, desde las interpelaciones de Espinosa Miñoso (2007): «¿Cuánto de libre

albedrío existe en la construcción del género?, ¿puede servir el género como proyecto para renovar la historia cultural?» (p.16). Del mismo modo, otras demandas dan lugar a partir de lo expuesto anteriormente, por ejemplo: ¿Qué tanta influencia tiene las fuerzas políticas, sociales y económicas en la construcción del género? ¿Qué tanta separación se da por la trasgresión de género entre las mismas mujeres?

Otro encorvamiento o tendencia del paradigma de la marginación hacia la mujer en América Latina ha sido desde los procesos *migratorios*, cuando por razones de supervivencia ha tenido que desplazarse por ejemplo hacia los Estados Unidos, convirtiéndose como lo menciona Maduro (2012) en extraterrestres por marginaciones como la xenofobia y el racismo. Desde este tipo de invisibilidad, encontramos los casos de niñas y adolescentes en América Latina y el Caribe, que no solo son migrantes, también son refugiadas y desplazadas, como se exhibe en el trabajo del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF] (2022) el cual entrevisté la desterritorialización y las cartografías del duelo migrante, entre ellas:

«A mí el viaje fue por sorpresa, nunca me dijeron nada, no sabía cómo me iba o para dónde íbamos. Mi papá solamente me dijo que recogiera algunas cosas y las metiera en un bolso. Tuve que dejar a mi abuela, a mi perro, aún les extraño mucho, no sé qué pasó con mi perro y en eso mi abuelita murió. Lloré mucho por los dos [...] Durante el viaje sentía mucho miedo porque el camino era muy oscuro y no teníamos dónde dormir o dónde parar, a veces se oían ruidos que daban mucho miedo. Yo prefería pasar despierta, casi no me atrevía a dormir. Fue un viaje largo, pasaron muchos días. No sé bien cuántos. Hubo señoras que nos estaban esperando con agua y comida para que hiciéramos el camino más fácil, pero uno pasa mucha hambre. A mí papá hasta le robaron con lo poco que andábamos y teníamos que hacer todo en horas más de noche para que no nos parasen en la frontera. Pero lo que más miedo me dio era la profundidad del río, teníamos que pasar por un sitio que llovía mucho y yo pensaba que la corriente me llevaría [...] Uno siempre está esperando que algo va a pasar [...] incluso a una la pueden violar [...] Cuando pienso en todo eso escalofríos me dan, todavía sueño con eso [...] Fue un viaje largo, muy cansador y todavía no hemos llegado, yo ya me quedaría aquí, pero mi papá y mi mamá tienen que encontrarse» (UNICEF, 2022, p. 29)

Este flagelo de la migración devela lo peligroso que resulta este cataclismo no solamente para las niñas y adolescentes (Faret, Anguiano Téllez, & Rodríguez-Tapia, 2021). También, para todo aquel que en busca de oportunidades atraviesa lugares peligrosos, viajes extensos, y riesgos personales, como ocurre al atravesar la selva fronteriza entre Colombia y Panamá, el llamado tapón del Darién, o se monta en el tren de la muerte para atravesar América Central, todo por el sueño americano, que de acuerdo con Icaza (2017) hace pensar en «cuántas personas se ven obligadas a correr tales riesgos en esperanza de un futuro mejor para sus familias» (p. 35). Como el caso de Rosmary González relatado por Oropesa (2022) quien tuvo que

emigrar de Venezuela, para buscar una mejor calidad de vida, y en la travesía por el Darién, fue asaltada tres veces junto con el grupo de inmigrantes que la acompañaban, entre ellos varios familiares, y no solo eso, atravesando el río, las aguas arrebataron la vida de su esposo e hijo de cuatro años. Otra situación que refleja el duelo de los migrantes lo narra la BBC News Mundo (2022) y se trata del hallazgo de 48 personas sin vida y otras 16 moribundas, dentro del tráiler de un camión en Texas, todos centroamericanos, caso que fue reportado como el más mortífero de tráfico de personas en la historia reciente de EE.UU.

Estos antecedentes muestran cómo el poder puede definir quién debe vivir, como debe vivir, quien debe morir y como debe morir, fenómeno conocido con el nombre de Necropolítica, sistema que forma parte del capitalismo del presente siglo, caracterizado por: «(1) un poder político que produce muerte sin diferencia de ideologías (necropoder político); desechabilidad de las vidas de los pobres, los indígenas, los afrodescendientes (incluyendo migrantes); y creación de espacios naturales y urbanos de muerte» Cabrera García, Cordero Díaz y Crivelli Minutti, citando a Estévez, p.92 (2022). El necropoder político permite inferir que el inmigrante es identificado como *insignificante*, su vida no vale nada, y los estados los representan como una amenaza, por eso, prevalece el «refuerzo de los controles fronterizos para impedir la llegada de indocumentados y a la organización de las expulsiones de los que lo hacen» (El Qadim, 2017, p. 137). Ahora bien, la desechabilidad de la vida representa la invisibilidad por la que atraviesan los migrantes, son *insignificantes*, por eso, no importa la suerte que corran, ni los riesgos de su travesía al intentar cruzar la frontera, ya que detrás de las políticas migratorias se esconde lo mencionado por El Qadim (2017): Intereses económicos; negocios entre países; presiones y amenazas frente a la negociación en la política exterior y éxodo como dominio, al mismo tiempo, surge la readmisión de los inmigrantes, proceso que consiste en facilitar el retorno de las personas que residen de forma irregular en la Unión Europea a sus países de origen o a los países por los que han transitado. Algunos países como Turquía y Cabo Verde han firmado con la Unión Europea la readmisión, y otros países se alistan para hacerlo. Estos acuerdos establecen las condiciones y los procedimientos para la readmisión de los migrantes, así como las obligaciones de cada parte. La Unión Europea ofrece incentivos a los países que cooperan en materia de readmisión, como financiación, inversión, comercio o liberalización de visados, de ahí, que se diga que la migración es otro de los negocios a través de los cuales lucran países pobres con países desarrollados, además, permite deducir una de las consecuencias nefastas que sufren los inmigrantes, se trata de su desterritorialización, no solo pierden su identidad cultural, pues deben adaptarse a las nuevas realidades sociales, políticas, económicas, y lo más grave: enfrentar espacios naturales y urbanos de muerte, ya que resultan tan insignificantes, que cualquier sitio es propicio para cegarle la vida, para suprimirlo e invisibilizarle porque estorba.

A lo anterior se le añade, que la situación de los migrantes en Europa es un asunto que saca a la luz, el débil funcionamiento de los asilos, así como el problema de la externalización de las fronteras, fenómeno que se caracteriza por una construcción de políticas suplementarias entre sí que tienen como objetivo desplazar la gestión de las fronteras exteriores europeas hacia el Sur, evitando la llegada de personas refugiadas e inmigrantes, porque el ideal de Europa es implementar una gobernanza interna que en términos de El Qadim (2017) es «exportar su modelo de seguridad endógeno a los países vecinos con el fin de ampliar el alcance de su influencia sin abrir sus «fronteras institucionales»»(p.136).

Avanzando un poco más, otro encorvamiento se ve reflejado en el *racismo* el cual estrecha vínculos con la migración. La marginación de las mujeres latinas en Estados Unidos, derivada del racismo presente en ese contexto, fue documentada por Isasi-Díaz y Mendieta (2012), quienes en su estudio puntualizan cómo esta segregación afecta profundamente sus vidas: «ha llegado a tales extremos que una veintena de estados están listos para aprobar leyes que permiten la discriminación abierta contra las latinas y otros grupos de inmigrantes. Los inmigrantes hoy en los Estados Unidos son vistos como una amenaza» (p.2). Lo lamentable del asunto es ver que en proceso de marginación de la mujer, la ley está por encima de su humanidad: los judíos tenían muchas leyes y había que cumplirlas a cabalidad, así tuviesen que dejar de lado a su semejante, y en EE. UU. la situación es análoga, generar leyes para reducir a los migrantes, entre ellos, las mujeres latinas.

En este sentido, surgen cuestionamientos como ¿El derecho es para humanizar o deshumanizar? ¿Por qué el odio aflora hasta el punto de ignorar que somos iguales? ¿Para quién fue hecha la ley: para las personas o las personas para la ley? ¿Es la ley un privilegio destinado solo para aquellos considerados racionales, «puros» y humanos? En consonancia, Vasconcelos (1948) plantea que la postura yanqui es firme para considerar que son la raza pura, que el negro es su opuesto y que el estilo neoyorquino es el que todos han de asimilar. La mentalidad de la raza pura ha sido tan arraigada en la cultura estadounidense que forma parte de la política pública, concretamente, así lo dice Hoagland (2007) «la guerra contra las drogas ha resultado en una agresiva criminalización y destrucción de las comunidades negras» (p. 95). Sin embargo, para la política estadounidense, la batalla no es contra las comunidades afroamericanas o *impuros*, es «contra las drogas».

A lo anterior se le suma, las muertes de doce *impuros* por ser afros estadounidenses a manos de la Policía, entre ellos George Floyd que, según la redacción de la BBC News Mundo, fue abordado en la noche del 25 de mayo de 2020 por una llamada de emergencia, siendo sometido por un policía blanco arrodillado sobre su cuello, situación que le hizo repetir «No puedo respirar», aun así, el policía no se conmovió. De este episodio, muchas preguntas surgen: ¿Acaso a los de piel blanca no les corre sangre? ¿A los de piel blanca por fortuna les corre un líquido precioso?

¿Al de piel blanca no le es permitido sentir aprecio por el de piel negra? ¿Los blancos son el reflejo de lo bueno y los negros de lo malo? ¿Por qué entre humanos nos castigamos?

Otro caso que no se quiere dejar pasar desapercibido proviene de Passantino (2023), relatando la violencia política con arraigo racial que mostró Tucker Carlson, un comentarista político conservador estadounidense que trabajó para Fox News quien mediante un mensaje a un productor refleja su ideología racial así:

Tucker Carlson 7 de enero de 2021 - 04:18:04 p. m. UTC

Hace un par de semanas, estaba viendo un video de personas peleando en las calles de Washington. Un grupo de tipos de Trump rodeó a un niño de Antifa y comenzó a golpearlo hasta la saciedad. Eran tres contra uno, al menos. Saltar sobre un tipo así es deshonesto, obviamente. No es como luchan los hombres blancos. Sin embargo, de repente me encontré apoyando a la mafia contra el hombre, con la esperanza de que lo golpearan más fuerte, lo mataran. Realmente quería que lastimaran al niño. Podía saborearlo. Entonces, en algún lugar profundo de mi cerebro, sonó una alarma: esto no es bueno para mí. Me estoy convirtiendo en algo que no quiero ser. El asqueroso Antifa es un ser humano. Por mucho que desprecio lo que dice y hace, por mucho que estoy seguro de que lo odiaría personalmente si lo conociera, no debería regodearme con su sufrimiento. Debería estar molesto por eso. Debo recordar que en algún lugar alguien probablemente ama a este chico, y sería aplastado si lo mataran. Si no me importan esas cosas, si reduzco a la gente a su política, ¿cómo soy mejor que él? (Passantino, 2023).

Antifa se refiere a un grupo de personas de extrema izquierda que batallan contra los supremacistas blancos en EE.U.U, y su oposición es contra todas las formas de racismo y sexismo, así como a las políticas del gobierno de Trump contra la inmigración y los musulmanes. Por eso, es de cuestionarse acerca del comportamiento del comentarista y político: ¿Cómo es que luchan los hombres blancos? ¿Qué tipo de sentimientos hay en una persona que se excita viendo golpear a otra? ¿Quién es más psicópata: los que golpean o quién observa y confunde sus emociones frente al lamentable hecho? ¿Por qué odiar sin conocer? ¿Si esto es con un niño como serán sus sentimientos frente al atropello de un adulto o anciano? ¿Carlson tiene criterio? O ¿Es una mezcla de sinsabores? Las luchas de los Antifa, como se mencionó, son contra las políticas de la inmigración y los musulmanes en Estados Unidos, ya que como lo describe Hammer (2017), «todavía hay una grave falta de solidaridad con los musulmanes negros junto con otras comunidades negras en los Estados Unidos» (p.223).

Ha sido tan compleja la posibilidad de considerar que somos iguales, que las cuestiones del racismo vienen acompañadas de una retórica propia ya que «la

modernidad tiene un vocabulario abundante para marcar la diferencia, para crear exterioridad espacial y temporal desde estereotipos *irracionales* como: paganos, bárbaros, primitivos, mujeres, gays, lesbianas, negros, indios, subdesarrollados, economías emergentes, comunistas, terroristas, amarillos» (Mignolo, 2012, p.26). Esta retórica por supuesto tiene sus opuestos para recrear la supremacía blanca que trasciende de: paganos a gentiles; de bárbaros a humanos; de primitivos a civilizados, de negros a blancos; de indios a colonos, de subdesarrollados a desarrollados; de comunistas a demócratas o republicanos; entre otros.

De otra parte, como lo ha planteado Hooks (2020), el feminismo blanco tradicional ha invisibilizado y excluido las experiencias de las mujeres negras y de otras minorías. Hooks argumenta que este feminismo, centrado en los intereses de mujeres blancas de clase media y alta, ignora la realidad de las mujeres que enfrentan múltiples formas de opresión: no solo el sexismo, sino también el racismo y la pobreza. Esta limitación, restringe el potencial transformador del feminismo. Hooks sostiene que las mujeres negras adquieren una conciencia crítica de su opresión a través de sus propias experiencias, en contraste con las mujeres de privilegio que dependen de teorías académicas para entender sus realidades. Además, critica cómo algunas feministas blancas intentan liderar y definir las experiencias de las mujeres negras, relegándolas a posiciones subordinadas dentro del movimiento feminista.

Otra cuestión que aflora del racismo es la relacionada con la frontera negra del afropesimismo, se trata de un racismo hacia personas racializadas como negras en E.E.U.U cuyos códigos negros cimientan esta nación en una «sociedad fundamentalmente construida y estructurada por esta anti-negritud que ha hecho posible esclavizar, encarcelar, dañar y matar arbitrariamente a personas racializadas como negras durante siglos» (Von Gleich, 2017, 205). Esta anti-negritud abole los elementos constitutivos de la cultura africana: sus valores, hábitos, creencias, entre otras, viéndole como un pueblo más para las conquistas de occidente y oriente y no como un continente. Asimismo, la anti-negritud refleja un desprecio por África, ya que se le concibe como foco de epidemias y enfermedades infecciosas, por ejemplo: según la Agencia para los Refugiados (ACNUR), en 2019, la República Democrática del Congo (RDC) sufrió un gravísimo brote del ébola causante de más de 2000 muertes, en la actualidad, sufre del brote de Sarampión, el cual ha dejado a la fecha más de 6300 víctimas de acuerdo con los reportes de la misma agencia. A lo anterior se le añade, que África es el mayor portador del VIH (Virus de la Inmunodeficiencia Humana), y la Malaria, junto con otras enfermedades tropicales mal atendidas, hacen del continente vulnerable a calificativos como: cultura con baja esperanza de vida, propensa a enfermedades, tierra hostil, donde se puede hablar solo de negrura, sinónimo de pobreza, enfermedad, desnutrición, opacidad, tenebrosidad, o en otros términos: *la invisible*: por las bajas esperanzas de vida. *La inferior*: por la pérdida del patrimonio de los propios africanos ya que sus propios dirigentes han confiscado

los recursos naturales y la riqueza. *La insignificante*, por la carencia en la salubridad y la vivienda. *La Irracional* por la escasa educación. Y *la impura*: por los altos porcentajes del VIH.

En relación con lo anterior, el racismo puede conllevar una violencia ontológica, impulsada por factores como el derecho internacional creado por Europa, que estableció «el privilegio epistémico de decidir qué personas se encontraban en qué lado de la frontera de la legalidad internacional. Su propósito era definir quién era un sujeto y quién no (el legal y el enfermo / ilegal) utilizando criterios epistémicos, o los estándares, del Ego europeo» (Cardinal, 2017, p. 103). Según el mismo autor, la violencia ontológica se manifiesta al invisibilizar y rechazar al «otro»: es la incapacidad de Occidente para reconocer a Oriente y valorar su capacidad de agencia para ser, estar y actuar en el mundo. Estas formas de invisibilización, que consideran al otro como impuro e irracional, permiten a Europa reproducirse y mantenerse como el centro y base epistémica y ontológica de su propuesta imperial.

Un símbolo de esta violencia ontológica son las representaciones en torno al islamismo, fenómeno conocido como islamofobia. Según Hammer (2017), la islamofobia es un odio anti musulmán, una repulsión hacia el otro que se manifiesta en crímenes promovidos por los grandes imperios, quienes consideran atrasadas las formas en que los pueblos islámicos comprenden y regulan el mundo a través de normas surgidas de su religión. De esta forma, emerge una nueva tragedia: la islamofobia, que se origina a partir de:

Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 y otros espantosos actos de terrorismo supuestamente perpetrados en nombre del islam, la desconfianza institucionalizada contra los musulmanes y quienes son percibidos como tales ha crecido hasta alcanzar las proporciones de una epidemia. Numerosos Estados —y organismos regionales e internacionales— han respondido a los peligros en materia de seguridad adoptando medidas que afectan de forma desproporcionada a los musulmanes y los definen como de alto riesgo y susceptibles de radicalización. Basándose en un arraigado concepto imperialista reduccionista de los musulmanes como una «alteridad» cultural, las leyes, políticas y prácticas también han perpetuado estereotipos y tópicos nocivos que presentan a los musulmanes, y a sus creencias y cultura, como una amenaza. Las consecuencias de ello en los derechos humanos, en particular en el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión o de creencias, han sido devastadoras. (ONU, 2021, p. 2)

Sintetizando, las cuestiones que encorvan o que hacen vigente el paradigma de la marginación, no solamente a las mujeres, sino también a otros grupos como los mencionados en este apartado, o desde los mencionados por Mignolo (2012) los paganos, los bárbaros, los primitivos, las mujeres, los gays, las lesbianas, los negros, los indios, los subdesarrollados, tienen su génesis en la incapacidad de los opresores

en reconocer la capacidad de agencia del invisibilizado, ya que desvirtúan su potencialidad para actuar en el mundo, desdibujan sus habilidades para dejarse guiar por la razón, de crear cosas nuevas y originales, de actuar por las propias creencias y valores. Por lo anterior, el siguiente apartado.

3. Las posibilidades para la reivindicación desde epistemologías descolonizantes

La descolonización es un proceso que busca liberarse del dominio extranjero para experimentar la independencia en todos los niveles de las estructuras sociales. La idea de descolonización busca transformar y replantear las formas de conocimiento, desprendiéndose de las epistemologías de la modernidad occidental, con el propósito de: responder a las necesidades locales desde la propia agencia. Precisamente, la descolonización de América Latina provocó su independencia política de las metrópolis europeas desde arduas luchas y resistencias, iniciando su proceso liberador en el siglo XVIII y culminando hacia inicios del siglo XX. Otro punto clave de la descolonización lo señalan Isasi y Mendieta (2012) cuando se refieren a la desaparición de los latinos de los mapas geopolíticos y epistémicos producidos por occidente, aspecto que ha sido clave para que académicos latinos apunten hacia las epistemologías descolonizantes desde teorías y prácticas que buscan la construcción de los saberes ancestrales de las culturas latinoamericanas.

En este apartado, titulado «Las posibilidades para la reivindicación desde epistemologías descolonizantes», se proponen dos categorías clave como base de un ideal de descolonización: la conciencia (es decir, la capacidad de hacerse visible) y la agencia (la capacidad racional para estar y actuar en el mundo). Estos elementos, planteados como propuestas por quien escribe, pueden servir como fundamento para que el otro se reivindique o, incluso, para que nosotros mismos cuestionemos nuestro propio actuar colonizador.

3.1. La reivindicación desde epistemologías descolonizantes en clave: conciencia/determinarse visible

La conciencia en perspectiva filosófica está relacionada con la capacidad que tiene el ser humano para conocerse a sí mismo y al mundo que le rodea. Igualmente, la conciencia entendida como capacidad permite a los seres humanos tomar decisiones, actuar de manera libre y autónoma. Por estas razones, la perspectiva de epistemologías descolonizantes como proceso reivindicador para determinarse visible frente a los encorvamientos o al paradigma de la marginación, implica en palabras

de Mignolo (2012): «tomarse en serio y actuar con la conciencia de que el saber responde a necesidades locales (hábitos, memorias) y que la política del saber no está en las nubes sino arraigada en la tierra» (p.29). Desde el punto de vista del autor, por conciencia hacemos un giro epistémico hacia lo hermenéutico, la explicación y la comprensión de lo nuestro. Sin embargo, en el intento descolonizador, tener conciencia no implica rechazar los sistemas epistémicos occidentales que hasta ahora han permitido profundizar en categorías que facilitan el diálogo y fortalecen los vínculos para construir nuevos saberes. La clave está en reconocer nuestro arraigo terrenal: nuestro lugar como mujer, migrante, lesbiana, persona de color, latinoamericano, entre otras identidades. Es ahí donde forjamos nuestra identidad, pertenencia y seguridad, lo cual nos permite relacionarnos tanto con nuestra propia comunidad como con otras culturas, para hacernos visibles.

Por otro lado, la conciencia involucra la historia, de ahí, las epistemologías descolonizantes invitan a la *autoconciencia*, es decir, a comprender nuestra propia historia, estudiándola, interpretándola, analizándola para reconocer su importancia en nuestras vidas. No hacerlo, siendo algo muy nuestro, resulta igual de colonizador que aquel pensamiento que nos consideró como el «Tercer Mundo», del mismo modo, por autoconciencia, buscamos conocer la historia del otro, desde una reflexión hermenéutica que escudriñe comprender al opresor, entendiendo que comprender al otro es considerarle semejante y permite que nos examinemos a nosotros mismos. Cuestiones como estas, permiten determinarnos visibles, ya que, de no hacerlo, estamos al nivel de aquellos que consideran estar dotados de supremacía respecto a los otros, olvidando que el ser humano es un «yo» en relación con el «otro». En consonancia con lo anterior, hay un planteamiento que sirve para reforzar lo mencionado y es en palabras de Isasi Diaz (2012):

La existencia humana es un proceso participativo y valorativo, es decir, un ordenamiento comunitario mediante el cual el ser humano se concibe a sí mismo como un «yo» que, precisamente por saber que su propia subjetividad o autoconciencia está en relación con un «otro», o es una conciencia entre otras, consciente de otras, y que, por lo tanto, su subjetividad es una subjetividad involucrada con otras. (p.59)

De este modo, si desde las epistemologías descolonizantes la *conciencia* es un medio de reivindicación frente a las opresiones que enfrentan la mujer y otros grupos marginados, la *autoconciencia* se convierte en un paso adicional que implica reconocer que somos conocimiento en constante construcción y crecimiento. La autoconciencia nos lleva a buscar activamente información y conocimiento, no solo a partir de nuestro arraigo y experiencias propias, sino también integrando elementos de las epistemologías dominantes construidas en Occidente, es decir, aquellas formas de conocimiento que han prevalecido en el ámbito académico y científico. Este

enfoque surge del reconocimiento de que la vulnerabilidad conceptual—es decir, la posibilidad de emplear nociones de forma equívoca o inapropiada—nos obliga a establecer un diálogo entre estos sistemas de conocimiento y nuestra experiencia en el mundo, con los valores y significados propios de nuestros contextos culturales y sociales. A través de este proceso, podemos descubrir nuevas categorías conceptuales y reafirmar nuestra visibilidad y pertenencia.

En relación con el «yo» y el «otro», las epistemologías descolonizantes como medio de reivindicación frente a los encorvamientos o paradigma de la marginación al interior de los grupos sociales, proponen la *conciencia encarnada*, la cual se plantea desde una triada relacional así: conciencia humana, cuerpo y experiencia corporal. Desde esta perspectiva, la propuesta es evitar la vulnerabilidad como sujetos concedores que somos, y cuyos saberes tenemos en crecimiento, para ello, es importante cuestionarnos desde los planteamientos de Icaza (2017) « ¿Cuáles son los elementos de ese conocimiento? ¿Y de qué manera es el pensamiento fronterizo como una *conciencia encarnada* central para un replanteamiento crítico de cómo pensamos / sentimos lo internacional y lo global? » (p.40).

La conciencia encarnada permite sensibilizarnos con el mundo, en esta instancia, hay que sensibilizarnos respecto del valor y la importancia de las epistemologías tradicionales, ya que una conciencia encarnada no busca desafiar estos marcos de conocimiento, como tampoco, desmonta supuestos categóricos que enuncian cómo se ha comprendido el mundo, más bien, dialoga con lo epistemológicamente construido para definir y delimitar conceptos que permitan ofrecer soluciones prácticas a los problemas del mundo real, no dejando de lado la postura crítica frente a aquellos actos epistemológicos que justifican los paradigmas de la marginación y que son legitimados por las estrategias de poder, en esto, es en lo que se debería marcar la diferencia para determinarse visible como mujer, migrante, lesbiana, indígena y afro, entre otras.

Otra posibilidad de reivindicación frente a las invisibilizaciones es mantener una *conciencia intelectual y existencial* frente a la geografía política, herramienta que algunos estados o entidades tiene como medio para imponerse en espacios ajenos, camuflando ideas oscuras bajo la denominación de proyectos para empoderar a quienes han sido y son la esencia de ese espacio. De ahí, una propuesta de *conciencia intelectual* es aquella «que esté ante todo atento a las producciones, los circuitos y geopolíticas del conocimiento dentro de formas social, cultural y psicológicamente destructivas de desarrollo y extracción imperial» (Murrey, 2017, p.80). Con lo dicho, la conciencia intelectual permite reflexionar y analizar de manera crítica la información que recibimos y facilita razonar y resolver problemas, mientras que la conciencia existencial, conlleva a intuir desde procesos de desarrollo del pensamiento y metacognitivos las respuestas a preguntas en torno a nuestra propia existencia. Visto así, desde la conciencia intelectual y existencial nos determinamos

visibles, puesto que la reivindicación consiste en desarrollar un proyecto de conocimiento basado en contribuir con las teorías ya existentes que permitan darle voz y hacer oír la voz de aquellos que han sido silenciados: afroamericanos, grupos raizales, la población LGBTQ+, las mujeres, entre tantos, por considerar que poseen ignorancia intelectual y por desvirtuar sus saberes ancestrales. Para ello, hay que darles voz y hacer oír su voz, evitando ser como aquellos que hacen de la epistemología una herramienta de poder y para el poder.

3.2. La reivindicación desde epistemologías descolonizantes en clave: agencia/capacidad racional para estar en el mundo

Desde la Filosofía y la Sociología se considera la «agencia» como la capacidad que tiene un agente para actuar en el mundo, siendo el *Agente* es aquel que posee el potencial para actuar de manera intencionada y autónoma, reflejando así el ejercicio pleno de las capacidades de un sujeto autoconsciente. Como señala el filósofo español Fernando Broncano (2017), quien servirá como referente principal para explorar la agencia, esta se presenta como una categoría clave en el proceso de descolonización. Este proceso parte de hacer visible nuestra capacidad de agencia como una herramienta fundamental para la reivindicación. En términos de Broncano (2017), el agente posee virtudes, entre ellas la racionalidad, esta capacidad, es la que permite de manera autónoma tomar decisiones teórico-prácticas; en este caso, para un proceso epistemológico descolonizador, la idea del agente racional que desarrolla su agencia de manera positiva no se remite a abolir los sistemas epistémicos existentes porque provienen de occidente, más bien, determina qué teoría le permite explicar de mejor manera un fenómeno de su realidad, revisando los sustentos empíricos que se tienen por propios y los que los otros nos ofrecen, así como la coherencia de la teoría para avalar el nuevo conocimiento que se pretende plantear, ya que esto precisa el proceder racional para actuar en el mundo.

Por otro lado, la agencia nos permite actuar de manera intencionada y reflexiva en el mundo, en lugar de limitarnos a responder de manera automática o condicionada. En este contexto, la racionalidad juega un papel clave en definir la calidad de nuestra agencia, ya que puede orientar nuestras acciones hacia fines considerados positivos o negativos. De acuerdo con esto, para la descolonización epistemológica es importante que los agentes no se autoengañen reflejando conductas que ellos mismos critican de los otros; varios ejemplos para ilustrar lo dicho: criticamos el racismo sin darnos cuenta de que somos racistas, esto puede ser debido a los medios de comunicación, a la crianza recibida en el núcleo familiar, o, al desconocimiento de otras culturas a las cuales juzgamos o reprochamos sin pleno conocimiento de su ser y estar en el mundo. Otra forma de autoengaño consiste en apropiarse de otra

cultura elementos que le son propios sin reflexionar que puede ser ofensivo para la cultura. Otro hecho se refleja en la situación de los migrantes. Hoy en día, es doloroso ver el trato que reciben en países como los de la Unión Europea y Estados Unidos. Sin embargo, en América Latina también mostramos rasgos discriminatorios hacia los migrantes venezolanos. Esto ocurre no solo con aquellos que, por alguna razón, tienen un mal proceder en el país al que migraron, sino también con aquellos que, a pesar de sus esfuerzos y capacidades, son estigmatizados simplemente por ser venezolanos, negándoles así su agencia, es decir, su capacidad de actuar de manera autónoma y constructiva en la sociedad de acogida. En estos casos, la racionalidad calificará al agente de una debilitada agencia, de modo que su proceder racional para actuar en el mundo es igual o más limitado que el del opresor, colonizador y marginador.

A la postre, para la descolonización epistemológica, nuestra agencia ha de ser definida por la capacidad racional que reflejemos desde los juicios, decisiones y acciones que tomemos. La explicación de estos elementos constitutivos de la racionalidad los justifica Broncano (2018) cuando señala que en el juicio el agente asume una postura para evaluar aspectos que pueden ser estéticos, epistémicos, morales o políticos, es decir, el agente emite juicios de valor desde una posición subjetiva de la cuestión. Respecto a la toma de decisiones, el agente establece una intención que surge de un propósito o fin que tiene en mente y que, al llevarla a la acción, transforma en una conducta eficiente, cumpliendo así su objetivo de manera efectiva. Sin embargo, la capacidad racional para estar en el mundo no solo implica la ejecución efectiva de acciones; también requiere una comprensión crítica y reflexiva que permita cuestionar los prejuicios presentes en epistemologías sostenidas por el poder. Esta capacidad racional debe apoyarse en un equilibrio teórico entre lo concreto y lo abstracto, de manera que posibilite juicios fundamentados, una toma de decisiones consciente y una transformación genuina desde la acción. Todo esto se enmarca en una actitud de escucha y apertura hacia epistemologías alternativas que buscan dar solución a fenómenos que, en el contexto global actual, no solo afectan a unos pocos, sino que encorvan o marginan a la mayoría de los sujetos.

Además de lo mencionado, es necesario recordar que, para descolonizar las epistemologías y reflejar nuestra capacidad racional para estar en el mundo, es fundamental reconocer nuestra vulnerabilidad social. Esta vulnerabilidad se entiende como la falta de recursos y capacidades que enfrentan algunos individuos para afrontar situaciones difíciles o peligrosas, derivada de condiciones estructurales que los sitúan en desventaja. Igualmente, hay constricciones que limitan nuestra capacidad para autodeterminar nuestras trayectorias de vida activa, y es aquí donde nuestra capacidad de agencia juega un papel importante, ya que las restricciones no determinan el resultado final que tenemos para autoconstruirnos. De este modo, la descolonización epistemológica que se pretende parte en primera instancia de auto

concernos y comprendernos más a nosotros mismos y el mundo en el que estamos inmersos. Sin embargo, esto no es posible sin la acción de educarnos, ya que la educación nos permite liberarnos de las constricciones, de los encorvamientos, del paradigma de la marginación y de las evaluaciones a las que estamos sujetos. Además, nos ayuda a superar la opacidad con la que otros perciben nuestra capacidad de agencia en la búsqueda de descolonización.

4. Conclusión

En este análisis, las cinco imperfecciones femeninas propuestas ofrecen un marco para comprender la interseccionalidad de las opresiones, resaltando cómo los estigmas históricos no solo definen el encorvamiento de género, sino también otras modalidades de opresión que condicionan la agencia y participación plena de diversos grupos en la sociedad actual. En el contexto del Nuevo Testamento ofrece una ventana reveladora sobre la persistente marginación y estigmatización que las mujeres han sufrido a lo largo de la historia. En los textos bíblicos, las mujeres a menudo son presentadas en situaciones de vulnerabilidad y sujeción, reflejando no solo limitaciones físicas sino también restricciones sociales y espirituales. La metáfora del encorvamiento es particularmente poderosa, simbolizando las múltiples capas de opresión que coartaban su autonomía y participación plena en la vida comunitaria y religiosa. Al examinar estos relatos, no solo comprendemos las injusticias específicas que enfrentaron las mujeres en la época bíblica, sino que también reconocemos los ecos de estas desigualdades en nuestras sociedades contemporáneas. La marginación de la mujer en tiempos bíblicos se perpetúa de diversas formas en la actualidad, y los patrones de desigualdad de género continúan manifestándose en estructuras sociales, económicas y políticas que limitan el desarrollo y la participación de las mujeres.

Por lo tanto, es imperativo adoptar una perspectiva crítica y re interpretativa de los textos bíblicos. Este enfoque no solo nos permite cuestionar y dismantelar las narrativas históricas que han justificado la desigualdad de género, sino que también nos impulsa a comprometernos activamente en la creación de un entorno más equitativo. La eliminación de las barreras que impiden la plena participación de las mujeres en todos los ámbitos de la vida es esencial para construir una sociedad justa y equitativa. Así, al confrontar y transformar las prácticas contemporáneas que perpetúan la desigualdad, promovemos una visión del mundo que honra la dignidad y el valor intrínseco de cada individuo, independientemente de su género. La reinterpretación crítica de los textos sagrados, acompañada de un compromiso activo con la igualdad, es fundamental para avanzar hacia un futuro donde las mujeres puedan vivir y prosperar sin las restricciones impuestas por siglos de opresión.

La mirada al «Teólogo Contracultural» nos invita a redescubrir la figura de Jesús como un defensor contracultural de la dignidad y los derechos de las mujeres. Su actitud inclusiva y sus acciones transformadoras desafiaron las normas patriarcales de su tiempo y ofrecen un modelo de liberación que sigue siendo relevante hoy. Al destacar cómo Jesús valorizó y defendió a las mujeres marginadas, este análisis nos insta a continuar su legado, promoviendo la igualdad y la justicia en nuestras propias comunidades. En este sentido, el Teólogo Contracultural se presenta no solo como una figura histórica, sino como una inspiración para el movimiento feminista actual, recordándonos que la lucha por la dignidad y la igualdad de las mujeres tiene raíces profundas y universales. Jesús, en su época, rompió con muchas convenciones sociales que relegaban a las mujeres a un segundo plano. Su interacción con mujeres como la samaritana en el pozo, la mujer adúltera y María Magdalena, entre otras, demuestra una constante y radical inclusión. En un contexto donde las voces femeninas eran silenciadas y sus roles limitados, Jesús no solo las escuchó, sino que las elevó y les dio un papel central en su ministerio. Este reconocimiento y valoración de las mujeres por parte de Jesús no solo les otorgó dignidad en un sentido inmediato, sino que también sentó las bases para un movimiento de equidad que sigue resonando hoy en día.

En definitiva, un Teólogo Contracultural no solo ofrece una reevaluación histórica, sino que también proporciona una guía ética y espiritual para la acción contemporánea. Al recordar y reinterpretar el ejemplo de Jesús, se nos anima a continuar trabajando por un mundo donde la dignidad y los derechos de todas las personas, especialmente de las mujeres, sean plenamente reconocidos y respetados. Así, la figura de Jesús se convierte en un faro de esperanza y un llamado a la acción para todos aquellos comprometidos con la justicia y la igualdad. La reflexión sobre las «situaciones encorvadas de diversos grupos en la sociedad actual» nos invita a considerar cómo las formas de marginación y exclusión que encontramos en los textos bíblicos se reflejan en los contextos contemporáneos. En particular, al comparar estas situaciones con las experiencias de las mujeres y otros grupos marginados en América Latina, queda claro que las estructuras opresivas siguen limitando la plena realización de individuos y comunidades. La lucha contra la explotación, la violencia y la discriminación continúa siendo crucial, y es imperativo adoptar un enfoque interseccional que reconozca las múltiples dimensiones de la opresión. Solo así podremos avanzar hacia una sociedad más justa e inclusiva.

Las posibilidades para la reivindicación desde epistemologías descolonizantes, destaca la importancia de desarrollar una conciencia crítica y una agencia efectiva para descolonizar nuestras formas de pensar y actuar. Al valorar y recuperar los saberes locales y las experiencias históricas, podemos construir nuevas epistemologías que respondan mejor a las necesidades y aspiraciones de nuestros contextos. La descolonización no solo implica una ruptura con los paradigmas opresivos del pasado,

sino también un compromiso con la creación de un futuro más equitativo y sostenible. Este enfoque nos invita a reconocer nuestra vulnerabilidad y, al mismo tiempo, a potenciar nuestra capacidad de agencia para transformar nuestras realidades y reivindicar nuestra dignidad como individuos y colectivos. La reflexión nos lleva a comprender que las luchas por la justicia social, la igualdad y la inclusión no son solo temas del pasado o del presente, sino también desafíos constantes que requieren nuestra atención y acción continua. La interseccionalidad y la descolonización son herramientas vitales en este proceso, ya que nos permiten abordar las complejidades de la opresión y trabajar hacia un mundo en el que todas las personas puedan realizar su potencial sin restricciones. La persistencia de las estructuras opresivas nos recuerda que, aunque hayamos avanzado, aún queda mucho por hacer para lograr una verdadera justicia e igualdad en nuestras sociedades.

Referencias bibliográficas

- Alcívar López, N., Montecé Giler, S. A., & Montecé Giler, L. A. (2021). Ser mujer en el tercer mundo y la influencia de la lucha feminista en la situación de la mujer en Latinoamérica. *Dilemas contemporáneos: educación, política y valores*. <https://doi.org/10.46377/dilemas.v8i.2717>
- ACNUR. (2019, agosto 26). *Enfermedades en África: epidemias e infecciones. Informe global 2019*. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. <https://www.acnur.org>
- Aguirre, R (1988). *La mujer en el cristianismo primitivo*. *Diakonia* (47). pp. 225-267.
- Aquino, E., & Tamez, E. (1988). *Teología feminista latinoamericana*. Abya Yala.
- BBC News Mundo. (2022, 30 de junio). Tragedia en San Antonio: Qué se sabe de los 53 migrantes que murieron de calor dentro de un camión en Texas. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-61962981>
- BBC News Mundo. (2020, 31 de mayo). George Floyd: Qué pasó antes de su arresto y cómo fueron sus últimos 30 minutos de vida. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52869476>
- Beauvoir, S. de. (1987). *El segundo sexo: Los hechos y los mitos* (Vol. 1). Siglo XXI.
- Bechtel, G. (2001). *Las cuatro mujeres de Dios. La bruja, la puta, la santa y la Tonta*. (1.ª ed.). Ediciones B.

- Biblia de Jerusalén Latinoamericana. (2016). *Biblia de Jerusalén Latinoamericana* (Edición 2016). Desclée de Brouwer S.A.
- Broncano, F. (2017). *Racionalidad, acción y opacidad: Sujetos vulnerables en tierras libres*. Eudeba.
- Casa de América. (s. f.). *La situación actual de las mujeres en América Latina*. Recuperado de <https://www.casamerica.es/sociedad/la-situacion-actual-de-las-mujeres-en-america-latina>
- Broncano, F. (2018). Racionalidad, acción y opacidad. EUDEBA.
- Bustamante, Fernanda. (2019). «Correr y que no te devuelvan, correr para olvidar de dónde has partido»: una lectura de Los documentados (2005) de Yolanda Arroyo. *Revista Letral*. 22. 129-150. 10.30827/rl.v0i22.9257.
- Cabrera García, A. C., Cordero Díaz, B. L., & Crivelli Minutti, E. (Coords.). (2022). *Migraciones en el orden hegemónico contemporáneo del sistema-mundo moderno*. Editorial de la Universidad de Cantabria.
- Cardinal, P.-A. (2017). Ontologicial violence: Modernity/coloniality and the Muslim subject in international law. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [100-115]). E-International Relations.
- Cavallero, L., Gago, V., & Mason-Deese, L. (2024). *The home as laboratory: Finance, housing, and feminist struggle*. Common Notions. Recuperado de [The Home as Laboratory] el 2 de noviembre de 2024.
- CEPAL. (2020). *La autonomía de las mujeres en escenarios económicos cambiantes*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). <https://repositorio.cepal.org/entities/publication/02481a1f-a217-4763-8de8-16f49951966d>
- De Beauvoir, S. (1987). *El segundo sexo* (1a. ed.). Buenos Aires: Siglo XX.
- El Qadim, N. (2017). De-Europeanising European borders: EU-Morocco negotiations on migrations and the decentring agenda in EU studies. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [134-152]). E-International Relations.
- Espinosa Miñoso, Y. (2007). *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. En la Frontera.
- Faret, L., Anguiano Téllez, M. E., & Rodríguez-Tapia, L. H. (2021). Migration management and changes in mobility patterns in the North and Central American region. *Journal on Migration and Human Security*, 9(2), 63–79. <https://doi.org/10.1177/2331502411008096>

- Federación de Mujeres Progresistas. (2022). *Trata de mujeres con fines de explotación sexual en España*. Ministerio de Sanidad. Recuperado de <https://www.sanidad.gob.es>
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. (2022). *Cartografías afectivas. Niñas y adolescentes migrantes, desplazadas y refugiadas en América Latina y el Caribe*. *Cartografías afectivas | UNICEF*
- Francisco Amat, A., & Moliner Miravet, L. (2017). «Me aconsejaron o casi me obligaron a ser ‘normal’: Análisis de las barreras de exclusión a partir de historias de vida de mujeres lesbianas y bisexuales». *OBETS: Revista de Ciencias Sociales*, 12(1), 41–59. <https://doi.org/10.14198/OBETS2017.12.1.02>
- Hammer, J. (2017). Interview with Juliane Hammer. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [216-225]). E-International Relations
- Hoagland, S. L. (2007). Denying relationality: Epistemology and ethics and ignorance. En S. Sullivan & N. Tuana (Eds.), *Race and epistemologies of ignorance* (pp. [95-118]). State University of New York Press.
- Hooks, B. (2020). *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo* (G. Deza Guil, Trad.). consonni. (Trabajo original publicado en 1981)
- Icaza, R. (2017). Decolonial feminism and global politics: Border thinking and vulnerability as a knowing otherwise. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [26-44]). E-International Relations Publishing.
- Isasi-Díaz, A. M. (2012). Mujerista discourse: A platform for Latinas’ subjugated knowledge. En A. M. Isasi-Díaz & E. Mendieta (Eds.), *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy* (pp. [pp.44-67]). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823241354.001.0001>
- Isasi-Díaz, A. M., & Mendieta, E. (2012). Introduction: Freeing subjugated knowledge. En A. M. Isasi-Díaz & E. Mendieta (Eds.), *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy* (pp. [1-30]). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823241354.001.0001>
- Jeremías, J. (1980). *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo testamento*. (2.^a ed.). Ediciones Cristiandad.
- Larocca, Felix. (2013). ‘Marimacho’: Un estudio de la masculinidad femenina y de la feminidad masculina.
- Maduro, O. (2012). An(other) invitation to epistemological humility: Notes toward a self-critical approach to counter-knowledges. En A. M. Isasi-Díaz & E.

- Mendieta (Eds.), *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy* (pp. [69-87]). Fordham University Press.
- Mignolo, W. (2012). Decolonizing Western epistemology/building decolonial epistemologies. En A. M. Isasi-Díaz & E. Mendieta (Eds.), *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy* (pp. [19-43]). Fordham University Press.
- Murrey, A. (2017). A post/decolonial geography beyond 'the language of the mouth'. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [79-99]). E-International Relations.
- Organización De las Naciones Unidas. (2007). *Intensificación de los esfuerzos para eliminar todas las formas de violencia contra la mujer*. [Microsoft Word - N0650304 \(acnur.org\)](#)
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2015). *Informe de la Relatora Especial sobre la trata de personas, especialmente mujeres y niños, Maria Grazia Giammarinaro*. <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/g15/067/61/pdf/g1506761.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas. (2021, 20 de julio). *El desarrollo sostenible depende de cerrar las brechas de género: ONU*. Noticias ONU. <https://news.un.org/es/story/2021/07/1494512>
- Oropeza, V. (2022, 22 de diciembre). « Cuando me di la vuelta, solo vi el caudal marrón del río»: La venezolana que perdió a su hijo de 4 años y a su marido cruzando el Darién. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-63995133>
- Organización De las Naciones Unidas. (2021). *Lucha contra la islamofobia y el odio antimusulmán con miras a erradicar la discriminación y la intolerancia fundadas en la religión o las creencias*. [A/HRC/46/30 \(un.org\)](#)
- Organización de los Estados Americanos. (2017). *Trata de mujeres y niñas en América Latina y el Caribe: Desafíos regionales para su abordaje*. [Agenda-Trafficking2017-ES.pdf \(oas.org\)](#)
- Oropeza Colmenares, V. (2022). « Cuando me di la vuelta, solo vi el caudal marrón del río»: la venezolana que perdió a su hijo de 4 años y a su marido cruzando el Darién. *BBC News Mundo*.
- Passantino, J. (2023, 3 de mayo). *The New York Times: Tucker Carlson mensajeó« No es así como los hombres blancos pelean»*. CNN Español. <https://cnn.espanol.cnn.com/2023/05/03/new-york-times-tucker-carlson-mensajeo-no-es-asi-como-los-hombres-blancos-pelean-trax/>

- Piñero, A. (2014). *Jesús y las mujeres*. Santillana.
- Ramos, G. (2009). Las mujeres en el evangelio de lucas. (Curso de Teología Unican España). Campus Cultural Unican.
<https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula2009-2010/CursoTeologiaLasMujeresEnLucas2009-2010.pdf>
- Ruiz Seisdedos, S., & Bonometti, P. (2013). Las mujeres en América Latina: Indicadores y datos. *Revista de Ciencias Sociales*, 126-127.
<https://doi.org/10.15517/rcs.v0i126-127.8783>
- Seisdedos, Susana & Bonometti, Petra. (2013). Las mujeres en América Latina: indicadores y datos. *Revista de Ciencias Sociales*. 10.15517/rcs.v0i126-127.8783.
- Segato, R. (2021). *Contra-pedagogías de la crueldad* (3a ed.). Prometeo Libros. Recuperado de [*Contra-pedagogías de la crueldad*] el 2 de noviembre de 2024.
- Scott, A. O. (2023). « Tucker Carlson’s Code of Whiteness: The racial ideology revealed in the former Fox News host’s text message.» *The New York Times*.
- Sullivan, Shannon & Tuana, Nancy (eds.) (2007). *Raza y Epistemologías de la Ignorancia*. Universidad Estatal de Nueva York Pr.
- Tron, F., & Flores, V. (Eds.). (2013). *Chonguitas: Masculinidades de niñas*. La Mondonga Dark.
- Vance, C. S. (1989). *Placer y peligro: Explorando la sexualidad femenina*. Revolución.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica*. Espasa Calpe.
- Vélez Correa, C. (2001). Teología de la mujer, feminismo y género. *Theologica Xaveriana*, 140, 545–563.
- Vivas, M. d. (2002). *La misión de las mujeres en la Biblia*. Recuperado el 23 de mayo de 2023, de <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/28007>
- Von Gleich, P. (2017). Fugitivity against the border: Afro-pessimism, fugitivity, and the border to social death. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [203-216]). E-International Relations.
- Woons, M., & Weier, S. (Eds.). (Eds.). (2019). *Critical Epistemologies of Global Politics*. Rowman & Littlefield International.