

VIII CONGRESO LATINOAMERICANO DE GÉNERO Y RELIGIÓN

ORGANIZACIÓN

Daniéli Busanello Krob • Marli Brun • Sabrina Senger



VIII CONGRESO
LATINOAMERICANO
DE GÉNERO Y RELIGIÓN

VIII CONGRESO LATINOAMERICANO DE GÉNERO Y RELIGIÓN

ORGANIZACIÓN

Daniéli Busanello Krob • Marli Brun • Sabrina Senger

Libertad – Identidad – Criticidad



São Paulo, 2025

Copyright © Editora Recriar, 2025.
Todos los derechos reservados y protegidos por la Ley nº 9.610, de 19/02/1998.

Dirección general	Iago Freitas Gonçalves
Equipo editorial	André Yuri Abijaudi Flávio Santana Giovanna Sarto Iago Freitas Gonçalves Matheus Carmo
Editora responsable	Giovanna Sarto
Preparación de texto	Flávio Santana
Cubierta, maquetación y proyecto gráfico	Talita Almeida
Consejo editorial	Dra. Sandra Duarte (PUC Goiás) Dra. Odja Barros (EST) Dra. Marina Correa (PUC-SP) Dra. Karen Colares (FAJE) Dra. Elisa Rodrigues (UFJF)

Datos Internacionales de Catalogación en la Publicación (CIP)

B894c BRUN, Marli.
VIII Congreso Latinoamericano de Género y
Religión / Daniéli Busanello Krob; Marli Brun;
Sabrina Senger. São Paulo: Editora Recriar, 2025.
250 p. 21 cm.
Inclui referências bibliográficas
ISBN: 978-65-5372-170-8
1. Teología feminista 2. Estudios de género
3. América Latina

I. Título

CDD: 260

Sumário

Presentación	7
<i>Sabrina Senger</i>	
<i>Marli Brun</i>	
<i>Daniéli Busanello Krob</i>	
Capítulo 1. Libertades clandestinas	13
<i>Marilú Rojas Salazar</i>	
Capítulo 2. La elección de la criticidad: "otro mundo es posible"	21
<i>Rosângela Angelin</i>	
Capítulo 3. Genero e religión: libertad-identidad-criticidad	35
<i>Silvia Regina de Lima Silva</i>	
Capítulo 4. Tejiendo la existencia con los hilos rotos y quemados en Abya Yala	43
<i>Sofía Chipana Quispe</i>	
Capítulo 5. Algunas propuestas ecofeministas para la construcción de procesos críticos y de cambio	61
<i>Cinthia Méndez Motta</i>	
Capítulo 6. Orfa, la mujer que regresa a su tradición ancestral: una lectura herméutica negra y feminista de Rut 1	75
<i>Maricel Mena-López</i>	
Capítulo 7. La verdad que comunican los cuerpos	95
<i>Angélica Bernate Rojas</i>	
Capítulo 8. El ministerio de la cananea que facilitó la comprensión de la salvación en Mateo (15:21-28)	105
<i>Mercedes L. García Bachmann</i>	
Capítulo 9. Identidades de género y diversidad sexual: una genealogía de políticas, derechos y producción de conocimiento	125
<i>Andrea S. Musskopf</i>	

Capítulo 10. Mujeres en la región semiárida brasileña: participación, autonomía y libertad en la construcción de la justicia ambiental	149
<i>Waneska Bonfim</i>	
Capítulo 11. Movilidad de las mujeres brasileñas en la guayana: la conexión entre la migración y la violencia doméstica	161
<i>Osvaldina dos Santos Araujo</i>	
Capítulo 12. “Libres para ir y venir: migración, derechos y trabajo” – una perspectiva colombiana	175
<i>Flor Esther Sánchez Murcia</i>	
Capítulo 13. Teorías feministas, prácticas de cuidado y religión: ¿una reunión (im)posible?	189
<i>Liége Costa da Silva</i>	
<i>Manueli Tomasi</i>	
<i>Rosemarie Gartner Tschiedel</i>	
Capítulo 14. Identidades, sociabilidades y diversidades en la contemporaneidad brasileña	201
<i>Celso Gabatz</i>	
<i>Marcelo Ramos Saldanha</i>	
Capítulo 15. Género, feminismos, religión y sostenibilidad	215
<i>Alvori Ahlert</i>	
<i>Graziela Rinaldi da Rosa</i>	
Capítulo 16. Yabás: lo sagrado negro y femenino en diálogo con las epistemologías de las macumbas	235
<i>Indiara Tainan</i>	
<i>Lucilene Athaide</i>	
<i>Margarete Fagundes Nunes</i>	
<i>Yalorixá Isabel Cristina Passos (Madre Bel de Oyá)</i>	
Sobre las autoras y autores	245
Índice analítico	253

Presentación

*Sabrina Senger
Marli Brun
Daniéli Busanello Krob*

Con mucha alegría presentamos la obra que reúne memorias y producciones de participantes del VIII Congreso Latinoamericano de Género y Religión de Facultades EST, realizado entre los días 22 y 25 de agosto de 2023, en la ciudad de São Leopoldo (RS), Brasil. El evento es promovido por el Programa de Género y Religión (PGR-EST) y por el Núcleo de Investigación de Género y Religión (NPG), del Programa de Posgrado en Teología de Facultades EST, y ocurre cada dos años.

La realización del Congreso forma parte del proyecto “Desmantelando los Fundamentalismos: la Justicia de Género como camino para una vida digna”, desarrollado por el Programa de Género y Religión de la Facultades EST (PGR-EST) y apoyado por Act Iglesia de Suecia. Además, la octava edición contó con recursos de la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de Rio Grande do Sul – FAPERGS, y con la movilización de recursos humanos a través del Programa de Justicia de Género y Empoderamiento de las Mujeres – que integra el Departamento de Teología, Misión y Justicia de la Federación Luterana Mundial (FLM); así como del Programa para América Latina de la Iglesia Evangélica Luterana en América (ELCA).

La realización de los Congresos Latinoamericanos de Género y Religión ha demostrado en cada edición su relevancia y experticia en articular saberes del campo académico – en sus diversas áreas del conocimiento, con el campo religioso, de movimientos y grupos sociales y feministas, economía justa y solidaria, y expresiones de arte y cultura. Además de cumplir el papel de aproximar estos saberes, también se producen conocimientos en torno a los ejes temáticos, que contribuyen a la discusión sobre género, religión, justicia y derechos en América Latina y el Caribe.

La edición de 2023 fue marcada por el reencuentro presencial después del período pandémico, y tuvo como ejes temáticos: Libertad – Identidad – Criticidad. Esta tríada conceptual organizó los debates y las metodologías propuestas, provocando a las personas participantes a reflexionar críticamente sobre las prácticas y producciones teológicas, los sistemas de opresión de género y los desafíos contemporáneos a la justicia social, ambiental y epistémica.

El eje Libertad fue debatido desde la perspectiva de cuerpos y territorios en lucha por dignidad y autonomía, enfatizando las tensiones y violencias impuestas por los fundamentalismos religiosos y políticos. El eje Identidad buscó comprender las diversidades identitarias como potencias de resistencia, considerando especialmente los marcadores de raza y etnia, sexualidad, género y espiritualidades. Finalmente, el eje Criticidad retomó el legado de la pedagogía freireana y de las epistemologías del Sur para reiterar la construcción colectiva de saberes y prácticas transformadoras, desde un lugar de diálogo, denuncia y reconstrucción comunitaria.

Con la participación de aproximadamente 350 personas provenientes de diversos países de América Latina, África del Sur, Europa y Estados Unidos, el congreso promovió 16 Grupos de Trabajo, además de conferencias, paneles, presentaciones artísticas y espacios de espiritualidad. La metodología colaborativa y el diálogo entre saberes académicos, populares y teológicos constituyeron marcos fundamentales del evento.

Los textos reunidos en esta recopilación apuntan a la diversidad de voces, perspectivas teóricas y compromisos políticos que caracterizaron el VIII Congreso. Entre los temas abordados están el ecofeminismo y las teologías feministas, la justicia ambiental, las epistemologías negras e indígenas, las migraciones, la diversidad de género y disidencias sexuales, y la crítica a las estructuras patriarcales presentes en todas las esferas de nuestras relaciones sociales.

La contribución de la Dra. Marilú Rojas Salazar, en *Libertades clandestinas*, propone una crítica teológico-feminista al poder normativo de los discursos religiosos. La Dra. Rosângela Angelin, por su parte, reflexiona sobre la construcción de la criticidad como horizonte para la praxis de transformación. En diálogo directo con el tema del evento, la Dra. Silvia Regina de Lima Silva propone una lectura entrelazada de las categorías libertad, identidad y criticidad.

Desde una perspectiva andina y decolonial, Sofía Chipana Quispe teje la resistencia femenina indígena como gesto espiritual y político. El texto de la Ma. Cinthia Méndez Motta propone caminos ecofeministas de enfrentamiento a la crisis civilizatoria, mientras que la Dra. Maricel Mena López realiza una lectura hermenéutica negra y feminista de la narrativa de Rut, destacando el papel de Orfa como personaje de retorno a las raíces ancestrales.

La Pa. Angélica Bernate Rojas aborda la dimensión comunicativa de los cuerpos como locus teológico y político. La Dra. Mercedes L. García Bachmann revisita el ministerio de la mujer cananea en Mateo 15, como clave hermenéutica para la comprensión de la salvación. En análisis genealógico, la Dra. Andrea S. Musskopf traza la emergencia de las políticas y derechos relacionados con la diversidad sexual y de género. La lucha de las mujeres en el semiárido brasileño es tematizada por la Ma. Waneska Bonfim, quien articula participación, autonomía y justicia ambiental. La Dra. Osvaldina dos Santos Araujo examina las intersecciones entre migración y violencia de género en las Guayanas. La Ma. Flor Esther Sánchez Murcia contribuye con una perspectiva colombiana sobre migración, trabajo y derechos desde un enfoque interseccional.

El artículo colectivo de Liége Costa da Silva, Manuelli Tomasi y Rosemarie Gartner Tschiedel investiga las tensiones y convergencias entre teorías feministas, prácticas de cuidado y religión. Los Drs. Celso Gabatz y Marcelo Ramos Saldanha exploran identidades y sociabilidades contemporáneas en contextos marcados por diversidad y conflicto. El texto de Alвори Ahlert y Graziela Rinaldi da Rosa articula los temas de género, religión y sustentabilidad en clave crítica. Finalmente, Indiará Tainan, Lucilene Athaide, Margaret Fagundes Nunes e Isabel Cristina Passos presentan una reflexión sobre las Yabás como expresión de lo sagrado negro y femenino, en diálogo con las epistemologías de las macumbas.

En conjunto, estos textos ofrecen una contribución diversa y contundente para la transformación de las estructuras y relaciones que producen exclusión, violencia y opresión. La obra busca no solo registrar los debates del congreso, sino también contribuir al fortalecimiento de redes de investigación

y actuación comprometidas con la justicia de género y la construcción de relaciones más dignas, justas y diversas.

Esta obra es, así, una invitación al fortalecimiento crítico y al diálogo intercultural. Se espera que las reflexiones aquí reunidas inspiren nuevas prácticas pedagógicas, políticas y de espiritualidad en favor de la dignidad, la equidad y la vida en plenitud.

Faculdades EST – Programa de Género y Religión
São Leopoldo, abril de 2025.

CAPÍTULO 1.

Libertades clandestinas

Marilú Rojas Salazar

*“Y ojalá que a esta misma hora,
que bien pudiera ser la del alba,
alguien pueda seguir hablando
– aquí y allí o en otra parte cualquiera-
acerca del nacimiento de la idea de libertad”
(María Zambrano).*

Introducción

Cuando me pidieron hablar de la *libertad*, en seguida me preocupé – ¿Qué podía decir de la libertad? Si se supone que es una característica inherente a los seres que habitamos este mundo, sin embargo, la libertad es un reclamo que se hace cada vez más latente en los movimientos feministas y de las mujeres en general: libertad de caminar por las calles a la hora que sea, libertad de vivir, libertad para decidir sobre mi corporalidad, libertad para no ser cautiva o presa de acoso... en la medida que los días pasaban, vino un pensamiento recurrente junto a libertad, y fue clandestinidad. Junto a clandestinidad vinieron a mi mente-cuerpo-corazón los cuerpos de las compañeras desaparecidas, los cuerpos clandestinos de la violencia feminicida, los cuerpos de las niñas traficadas, los cuerpos de

las fosas clandestinas que desde ahí claman justicia y el miedo que he experimentado al caminar por el camellón de la calle sola a cualquier hora. La pregunta que me surge es: ¿Qué representa el debate de la libertad en un país donde matan a más de 14 mujeres al día, en un país donde secuestran a mujeres y a niñas para venderlas como mercancía? ¿Qué significa libertad para las compañeras trans que están poniendo el cuerpo para evitar la extracción minera, la explotación de los mantos acuíferos? ¿Qué significa libertad para una mujer pobre, prieta, indígena que no puede llevar el pan para su familia? No cabe duda, que la libertad tiene privilegios, yo misma hablo desde ellos, y este es el límite de mi discurso en medio de un congreso de religión y género como en el que ahora nos encontramos.

Los tiempos que ahora vivimos son tiempos en los cuales volvemos a vivir una especie de libertades en la clandestinidad, por lo menos en mi país, pues los sistemas políticos y religiosos están retornando a fundamentalismos política y religiosamente correctos, y la libertad tiene un precio a ser pagado – o se opta por vivirla en clandestinidad. Y el precio es la vida, el cuerpo arrojado a un basurero, o la desaparición forzada ¿qué estamos dispuestas o dispuestos a pagar por ser libres?

Se habla de libertad de pensamiento crítico en el feminismo y en las teorías queer/cuir. Se habla de libertad para hacer hermenéuticas críticas de género. Se habla de libertad de la palabra. Libertad de cátedra. Libertades sexo-genéricas. Libertad en el amor. Libertad en el deseo. Libertad en las relaciones... pero ¿realmente tenemos libertad? Cuando nuestras teologías de género y nuestras teologías feministas son convertidas en ‘*Agenda*’, o se convierten en categorías que son vendibles al mejor postor, sea esta una agencia que nos promete subsidios, sea una ONG que ofrece un financiamiento, o sea una colectiva

que para ser tomada en serio necesita colocar entre sus cartas de presentación la categoría género y ser políticamente correcta. Por un lado, existe un proceso de ‘institucionalización’ política de las teorías de género, y de otro lado, en las instituciones religiosas hay un creciente desprecio por quienes las ponderan. Así que la clandestinidad aparece como el espacio mediático que acuna la libertad.

Libertades clandestinas

En el ámbito del Derecho Privado, la clandestinidad se relaciona especialmente con la posesión; o sea, aquella que no puede ser conocida por el verdadero dueño, y con el casamiento, cuando no está acompañado de las formalidades de publicidad que la ley exige o en el sentido de clan como una familia extendida. El matrimonio entre capitalismo y cristianismo ha engendrado las más extremas de las violencias racistas, sexistas, y elitistas, entre muchas otras, como lo afirma Claudia von Werlhof.¹ La clandestinidad entonces emerge contra sistémica del patriarcado capitalista y del cristianismo neo-fundamentalista para albergar a las libertades. Parafraseando a María Galindo quien apela al feminismo bastardo², me atrevo a llamar a la libertad, que prefiero llamar libertades como bastardas y clandestinas, pues es en la clandestinidad donde emergen las libertades, y no para quedarse en lo oculto, sino para luchar por el reconocimiento en los espacios públicos, aún a costa de la vida de los cuerpos. La ventaja de la clandestinidad es que no posee una carta de ciudadanía institucionalizada, sino que escapa a las estructuras machocráticas³, llámense

1. Von Werlhof, 2015, p. 65.

2. Galindo, 2022.

3. Galindo, 2022, p. 209.

iglesias, universidades o estructuras políticas de gobierno. La clandestinidad no permite la colonización de las libertades, y está en alerta permanente contra la domesticación del pensamiento crítico. Werlhof apunta una crítica aguda ante el concepto de libertad de occidente, ya que esta se fundamenta en la no libertad de alguien para la libertad de algún otro, y plantea que la libertad occidental no es benéfica para las mujeres, para las personas de las diversidades sexo-genéricas, para las personas que viven con discapacidades o racializadas, ni para la propia naturaleza; ni siquiera para los hombres.

Para hallar la libertad propia, nosotros, los de Occidente, tendríamos que des-hacernos primero de nuestra libertad de propiedad privada. Sólo entonces surgiría una oportunidad para el respeto por la libertad de los otros, y que el mundo nazca sin que tenga que luchar por ella, sin necesidad de que sea producida artificialmente... ¿qué me dice usted acerca del estado de libertad al interior de sus comunidades hoy en día?⁴

La construcción artificial de la libertad nos ha conducido a la estructuración de los estados libres y las iglesias machocráticas que ahora nos gobiernan en aras de una libertad colonial, amordazada y blanqueada. Si sabemos que la libertad es un constructo artificial, luego entonces, necesitamos reflexionar en torno a una propuesta deconstructiva de las libertades desde la apuesta feminista y de género. Pero la libertad tiene un lugar, que no es el estado, ni la academia, y menos las instituciones. Su lugar es la clandestinidad. Y no estoy pensando en volvernos al ‘Closet’, sino en usar la clandestinidad como una herramienta heurística de subversión, como realmente fue utilizada por las revoluciones epistémicas de todos los tiempos.

4. Von Werlhof, 2015, p. 185.

Las libertades dentro del feminismo trascienden plantea Gisela Kosak, pero incluyen el adueñarse plenamente del propio cuerpo – cuerpos sexualmente diversos, cuerpos prietos, cuerpos racializados, gordos o con discapacidades – , lucha central del activismo feminista de base orientado a temas como el feminicidio, los derechos sexuales y reproductivos, la violación y el acoso. Y estas luchas emergen en los espacios clandestinos de las márgenes, ahí cobran identidad y ciudadanía, una ciudadanía que no es oficial, sino clandestina.

El amor, el deseo, la convivencia, tener donde dormir y algo para comer se trata de asuntos absolutamente ligados a la libertad en cuanto a decisiones cotidianas de vida, lo cual justifica la atención y la pasión militantes de la que son objeto. No obstante, la libertad debe por fuerza plantearse como espacio de habla y escritura liberadas de corsés, como invención de la realidad desde la práctica política y religiosa, como espacio de solidaridad en medio de las inevitables diferencias. Sin embargo, estos espacios o intersticios se producen en nuevamente en la clandestinidad, pues es ahí donde no logran ser cooptados por las epistemologías neocoloniales.

La reafirmación de la libertad desde el feminismo es prioritaria en esta época de extremismos político-religiosos y el socavamiento del pluralismo en nombres de causas como “la patria”, “los pobres” o “el verdadero pueblo”, “la verdadera iglesia”, “los gobiernos legítimos”. El feminismo sin libertad estética, política, filosófica, teológica y cotidiana se degrada a militancia fanática o ejercicio burocrático y es cooptado por opciones autoritarias.⁵

5. Kosak Rovero, 2021.

Sofía Mosqueda afirma en su reflexión sobre la libertad que: “La lucha normativa por el reconocimiento y el acceso al pleno ejercicio de la autonomía es una suerte de paradoja en la actualidad. Mientras la mayor parte de los movimientos feministas pugnan por la legalización del aborto, hay discrepancia cuando respecta a la mercantilización de los cuerpos femeninos: la prostitución, la pornografía, el alquiler de vientres. Las posturas teóricas se dividen entre liberales y radicales, desviando sólo en el discurso la atención a la enorme ola de violencia que sufrimos en el país, y con ello el reclamo automático que se coloca como urgente: que no nos maten”⁶. Así que la libertad para miles de mujeres en México como en América Latina y el Caribe es estar vivas. De esa libertad les vengo a hablar hoy del derecho a vivir como mujer, mujer prieta, mujer gorda, lesbiana o trans, simplemente mujer que hoy está viva. Y estar con vida muchas veces implica vivir en la clandestinidad.

La Ruãh me ha enviado para proclamar la libertad a los cautivos (Is 61.1)

La libertad está cautiva por nuestros estados y sistemas de gobierno, cautiva por nuestras propias corrientes de pensamiento feministas, y por nuestras propias teorías de género. Confieso que al escribir estas líneas mi libertad está cautiva por lo que estoy diciendo. La libertad está cautiva por la economía de mercado, y traigo a colación la frase de Marcela Lagarde: “la libertad de las mujeres comienza por el bolso”⁷, si podemos pagar nuestras cuentas, somos libres. La libertad está cautiva también por el lenguaje, cada vez estamos más amordazadas para decir correctamente nuestra palabra sin causar animadversión entre nosotres mismas. Y me pregunto

6. Mosqueda, 2019.

7. Lagarde, 2001, p. 91-92.

si ¿es la libertad la que está cautiva o somos nosotres quienes estamos cautivos de nuestras propias teorías y activismos?

Para que la libertad sea buena nueva tendrá que ser figuración nómada, siguiendo la propuesta de Braidotti⁸, ella plantea “la categorización del nómada en términos de figuración utilizando un concepto ya definido por Haraway. En definitiva, una figuración no es sino un personaje conceptual; no se trata ni de una esencia ni de un trascendental, sino de entidades múltiples, cambiantes... El nómada es, por tanto, una figuración, un personaje conceptual múltiple, complejo, contradictorio, similar al cyborg de Haraway, a la mestiza de Anzaldúa, a la lesbiana de Wittig⁹, a la bastarda de Galindo o a la dolorida de Piedade¹⁰, y la perra y migrante de Carolina Meloni. La libertad como figuración clandestina cobra una dimensión política contra el miedo impuesto por la neocolonización y se torna en una categoría epistémica de subversión contraria a toda cautividad.

Este congreso en el que el género y la religión se aman clandestinamente, liberemos a la libertad que se construye en los intersticios de cada mesa de debate, en cada rincón donde dialoguemos, en cada espacio en el que nuestros cuerpos se junten para ser políticamente incorrectos, y construyamos teologías clandestinas, no colonizadas, no amordazadas, ni domesticadas. La libertad a l@s cautiv@s es la libertad de ser quienes somos: feministas, lesbianas, trans, queer, crip, gays, bisexuales, raras, gordas o prietas, perras o mestizas esas somos, y éstas que somos, proclamaremos con nuestros cuerpos que somos buena nueva, y nueva buena para todas las personas.

8. Braidotti, 2000.

9. Meloni, 2022, p. 251-252.

10. Piedade, 2021.

Referencias

- ANZALDÚA, Gloria. *Light in the Dark*. Rewriting Identity, Spirituality, Reality. USA: Durke University Press, 2015.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades*. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- GALINDO, María. *Feminismo Bastardo*. Ciudad de México: Editorial Mantis, 2022.
- HARAWAY, Donna. *Manifiesto Cíborg*. 3. ed. Madrid: Kaótica Libros, 2021.
- KOSAK ROVERO, Gisela. La libertad en el feminismo. *Letras Libres*, 30 mar. 2021. Disponible en: <https://letraslibres.com/politica/la-libertad-en-el-feminismo/>.
- LAGARDE, Marcela. *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua: Puntos de encuentro, 2001.
- MELONI, Carolina. *Feminismos Fronterizos*. Mestizas, Abyectas y Perras. 2. ed. Madrid: Kaótica Libros, 2022.
- MOSQUEDA, Sofía. Una reflexión feminista sobre la libertad. *Nexos*, 07 feb. 2019. Disponible en: <https://economia.nexos.com.mx/una-reflexion-feminista-sobre-la-libertad/>. Consultado el: 02 ago. 2023.
- PIEDADE, Vilma. *Doloridad*. Buenos Aires: Mandacaru, 2021.
- VON WERLHOF, Claudia. *¡Madre Tierra o Muerte!* Reflexiones para una teoría crítica del patriarcado. México: El rebozo, 2015.

CAPÍTULO 2.

La elección de la criticidad: “otro mundo es posible”¹

Rosângela Angelin

Consideraciones iniciales

Los Congresos Latinoamericanos de Género y Religión han sido espacios de encuentros, experiencias, intercambios de experiencias y despertares importantes en la vida de todas las personas que, directa o indirectamente, tienen contacto con el evento. Personas de distintas partes del mundo se encuentran y producen un verdadero arcoíris de diversidad, colores, dolor, sueños y propuestas concretas de amor y dignidad para la humanidad. Entre historias, compartir, risas, lágrimas, bailes,

1. La frase “otro mundo es posible” fue acuñada en el I Foro Social Mundial, realizado en la ciudad de Porto Alegre/RS (Brasil), en 2001. El mencionado Foro fue creado por movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil, a diferencia del Foro Económico Mundial, realizado en Davos (Suiza), que discutió cuestiones relacionadas con el capitalismo globalizado. “El Foro Social Mundial expresa la lucha contra la ofensiva neoliberal, debatiendo el impacto de la globalización en la vida de las personas. Fue creado como un espacio de convergencia democrática para la reflexión, el análisis, la formulación de propuestas, el intercambio de experiencias y la articulación de movimientos sociales, redes y ONG. El I Foro Social Mundial se celebró en enero de 2001 en Porto Alegre (RS) con la participación de más de 20 000 personas de 117 países, quienes se distribuyeron en talleres autogestionados, seminarios, conferencias, sesiones de testimonios, actividades culturales y plenarias deliberativas” (Fórum Social Mundial, [s./d.]).

canciones, oraciones y artes, es posible revivir, quizás, una de las cosas más hermosas que *con-mueven* al colectivo de seres humanos: la lucidez y la esperanza de que “otro mundo es posible”, porque, en estos días, vivimos en “otro mundo posible”.

El VIII Congreso Latinoamericano de Género y Religión sucede después de un momento de severas dificultades para la humanidad – y muchas de estas dificultades se han exacerbado especialmente como resultado de la pandemia COVID-19. Este será uno de los primeros eventos presenciales que tendrá lugar en 2023. El sentimiento es de gran emoción en los (re) encuentros y, al mismo tiempo, de alegría única al poder volver a mirar a los ojos a las personas queridas y a las que empezaram a ser queridas después del Congreso; Poder sonreír y abrazar fue una experiencia única. El Congreso fue un (re)encuentro de personas que sueñan sueños similares, que están dispuestas, de hecho, a apoyar a los grupos vulnerables; un encuentro de personas que creen –con responsabilidad y cariño– que “otro mundo es posible”.

Los temas propuestos por el Congreso incluyeron: “libertad, identidad y criticidad” y sirvieron para permear los intercambios y experiencias de las personas participantes del congreso. Por tanto, la reflexión que sustenta este texto abarca la “criticidad” y se divide en dos partes: en primer lugar, se aborda la importancia de tomar decisiones que fortalezcan el recorrido en una sociedad donde el caos frente a los valores humanitarios parece tomar el control, y en segundo lugar, las consideraciones se centran en aportar elementos de “criticidad” para comprender los procesos de humanización de la sociedad y asumir la corresponsabilidad por ellos.

Algunas opciones posibles

Las personas que participaron en el Congreso representaron la más bella diversidad humana, cultural e identitaria. Al mismo tiempo que la diversidad los diferencia, hay muchos puntos de convergencia de valores y de compartición entre ellos, que son inmediatamente evidentes: Todas las personas tienen un amor inconmensurable por la humanidad, por las personas que la sociedad capitalista y patriarcal ha vuelto vulnerables; Todas aportan experiencias para compartir y, al mismo tiempo, están abiertos a escuchar a las otras. Todas estas personas toman decisiones en su vida por amor y por valentía, pero también por resistencia y por lucha por “otro mundo posible”.

La elección del “amor” por la humanidad acaba reflejándose también en la elección del “coraje”. Hay que tener coraje para amar. El amor al que aquí se refiere no es el amor romántico, sino el amor a la humanidad que habita un mismo planeta y que tiene derecho a vivir bien sin preocupaciones básicas por lo mínimo existencial y/o miedo a las más diversas formas de violencia a las que pueda estar expuesta por su condición de sexo, género, edad o cualquier otra diferencia con potencial de transformarse en desigualdad. En este contexto, es esencial no confundir diferencias con desigualdades. Las desigualdades se generan por procesos de estigmatización y falta de respeto a las diferencias, al borde del irrespeto y la violencia contra la dignidad de las personas², como es el caso de las mujeres, la población LGBTQIA+ y la población negra. Es necesario que el amor a la humanidad esté presente, hasta el punto de brindar reconocimiento identitario a estos públicos, así como

2. Angelin; Hahn, 2019.

la redistribución del ingreso para quienes se encuentran en situación de vulnerabilidad y/o desprotección económica y jurídica.

En este sentido, el filósofo Axel Honneth, trabajando sobre la necesidad de reconocimiento identitario de las personas que, según él, son parte del conflicto – que anuncia problemas de incumplimiento de los derechos – establece que existen tres dimensiones del reconocimiento hacia la evolución moral del individuo: el amor – resultante de conexiones emocionales que motivan la autoconfianza y la amistad, es decir, el amor promueve el reconocimiento recíproco entre los individuos; el derecho – que representa las relaciones jurídicas, originadas en relaciones permeadas por el amor y que, a su vez, recuerdan a todas las personas que tienen una obligación hacia el otro; y la solidaridad – que permea la interacción social, donde las personas se interesan recíprocamente en diferentes formas de vida, y es fundamental para la vida social.³ Por consiguiente, este “amor” que permea las relaciones sociales requiere de mucho “coraje” para (re)construir formas de amar que no sean opresivas, ni generen sufrimiento. Este coraje, mucho más que una retórica del lenguaje, exige de cada persona cambios que trasciendan la cultura dominante. En palabras de Renato Russo: “Tener amabilidad es tener coraje”⁴.

Otra opción posible, hecha por todas las personas presentes en el Congreso, es la opción de la “resistencia”. Aunque sea en diferentes niveles, cada persona presente, cada día, elige resistir muchas formas de opresión, como el patriarcado, el racismo, la xenofobia, el fundamentalismo, la falta de respeto, la opresión

3. Honneth, 2003.

4. “Há tempos”, composição de Renato Russo.

velada, las malas palabras y una economía excluyente. Para las mujeres, por ejemplo, es necesario resistir las acusaciones diarias de que no son lo suficientemente buenas en lo que hacen; que este o aquel no es un lugar donde las mujeres puedan o deban estar; resistir acusaciones de que son histéricos o exagerados al expresar sus opiniones, entre muchas otras situaciones naturalizadas.⁵ Es importante destacar que los procesos de “resistencia” se presentan en diversas formas, desde aspectos individuales y colectivos de la resistencia humana, teniendo siempre presente que “la compasión es fuerza”⁶.

Finalmente, una tercera opción posible es “luchar”. Resistir también es luchar; Luchar es exponerse, es denunciar, es tener el coraje de anunciar días mejores, de anunciar “otro mundo posible”, todo por el amor y la compasión que se tiene por la humanidad. Hay momentos de resistencia individual y, a su vez, también momentos de resistencia colectiva. Por tanto, las luchas sociales son parte de las reivindicaciones de colectivos que, juntos, buscan un lugar en la sociedad, ya sea espacial, de reconocimiento identitario o de redistribución del ingreso.

Estas luchas se configuran como procesos organizados a través de grupos sociales, entre ellos, los movimientos sociales que surgen como respuesta a un conflicto central que se da en la sociedad. Alan Touraine, al hablar de los movimientos sociales, afirma que su función es cuestionar las clases sociales, abolir procesos de dominación, romper con jerarquías y, además,

5. Los procesos de resistencia son más sólidos y efectivos cuando las personas están unidas en pos de objetivos similares, como los movimientos sociales y, en el caso de las mujeres, los movimientos feministas (Gohn, 2010).

6. Frase extraída da música “Há tempos”, de Renato Russo.

servir como protesta moral.⁷ Por su turno, Alberto Melucci⁸ define las acciones de lucha colectiva como un “signo” que indica transformaciones profundas en la lógica de funcionamiento de las sociedades complejas. Estas acciones y luchas de los movimientos sociales anuncian posibles cambios al interior de la sociedad y terminan obligando al poder a hacerse visible, a “ver” y considerar las necesidades de la gente.

Se puede decir que los principales avances en derechos en la sociedad surgieron de las luchas organizadas de los pueblos que, en busca de dignidad, exigieron y siguen exigiendo derechos y garantías. Así, los movimientos sociales fueron y son en gran medida responsables de influir en la creación y expansión de los derechos humanos. Esto demuestra que sin movimientos sociales no hay democracia. Los regímenes democráticos presuponen transformaciones estructurales en la sociedad en favor de la equidad entre los seres humanos. Construir sociedades democráticas sin escuchar a las partes cuya dignidad se ve afectada por la falta de derechos y condiciones que generen dignidad no produce los resultados de un cambio social real.⁹

En el caso brasileño, teóricamente la Constitución Federal de 1988 anuncia los objetivos del Estado democrático de derecho –el régimen político adoptado por Brasil– y anunciará cuatro grandes bloques de acciones que deben ser emprendidas por el gobierno y el pueblo, conforme a lo establecido en el artículo 3:

Arte. 3º Los objetivos fundamentales de la República Federativa del Brasil son: I – construir una sociedad libre, justa y solidaria; II – garantizar el desarrollo nacional; III

7. Touraine, 1999.

8. Melucci, 2001.

9. Angelin; Hahn, 2019.

– erradicar la pobreza y la marginación social y reducir las desigualdades sociales y regionales; IV Promover el bien de todos, sin prejuicios de origen, raza, sexo, color, edad y cualquier otra forma de discriminación.¹⁰

Como se ha visto anteriormente, estas acciones corroboran los principales objetivos de las luchas libradas por los movimientos sociales en Brasil y en diversas partes del mundo. Debemos seguir luchando por los derechos humanos, ya que son contribuciones importantes para la realización de la dignidad humana. Sin embargo, es necesario tener presente el contexto temporal, local, cultural y económico que rodea a dichos derechos, para no caer en la trampa falaz de simplemente reafirmarlos o reconocerlos. Se necesita más: hay que ponerlos en práctica.

La responsabilidad de construir “otro mundo posible”, asumida por las personas que forman parte del VIII Congreso Latinoamericano de Género y Religión, supone un trabajo incansable para garantizar que las demandas de dignidad sean respetadas y reconocidas en todos los espacios, públicos o privados. Es un viaje bastante arduo; Luchamos diariamente contra la violencia de todo tipo, que afecta no sólo al cuerpo de las personas, sino también a su mente, a su conocimiento, a su existencia. Es necesario luchar cada día para no perder la pequeña libertad que has ganado. Hay que luchar, aun sabiendo que sólo avanzarás un poquito, pero un poquito es mucho para quien lo necesita. No podemos olvidar que fue así, poco a poco, como las personas fueron construyéndose y haciéndose más humanas.

10. Brasil, 1988.

La criticidad en los procesos de humanidad

“Otro mundo es posible”, pero requiere esfuerzo – pero no sólo esfuerzos. Se necesita amor – pero no es sólo con amor que se construyen nuevas realidades. Se necesita, sobre todo, algo muy especial: que el mundo y las realidades vistas y vividas estén impregnadas de “criticidad”. Esta fue una de las “invitaciones” que hizo el VIII Congreso Latinoamericano de Género y Religión. Personas de diversas partes del mundo aceptaron la invitación y estuvieron presentes en un proceso de intercambios y puesta en común de experiencias, historias e investigaciones académicas guiado por la criticidad.

La “criticidad” requiere posiciones críticas sobre determinados temas o contextos. No necesariamente un juicio, sino la posibilidad de mirar las realidades de una manera más integral, pues las realidades son situaciones complejas que traen consigo factores que, en un primer momento, si no se analizan de una manera más contundente y responsable, no se comprenderán en los detalles que las conforman e influyen en el resultado final. Hay muchos cruces que necesitan ser desvelados. Por tanto, la “criticidad” presupone “complejidad”, para evitar evaluar situaciones y realidades de forma simplista. Para Edgar Morin, “la complejidad es un problema, es un desafío, no es una respuesta”. La complejidad significa todo lo que está interconectado, todo lo que está tejido por la sociedad; Por lo tanto, genera incertidumbre y el fin del conocimiento cerrado y absoluto.¹¹ Por eso la complejidad es tan desafiante e incómoda, pero al mismo tiempo; así como puede ser emancipadora: porque permite una visión más amplia y crítica.

11. Morin, 2000, p. 495.

La “críticidad”, permeada de complejidad, es una “opcion” y, quizás, una de las opciones centrales, que engloba a todas las demás. Es una opcion desafiante, porque exige que cada persona esté más abierta a mirar el mundo, la diversidad y a sí misma con toda la complejidad y las paradojas presentes. Percibir el medio ambiente con “críticidad” es un ejercicio que revela el poder neoliberal hegemónico, capitalista y patriarcal, que se mueve con la intención de dominar a las personas y al entorno natural, sin brindar espacios de reflexión y criticidad. Todo lo contrario, los movimientos y las personas que ejercen el pensamiento crítico son “desaprobados” y “combatidos” por el poder hegemónico. No está expresado expresamente, pero está prohibido soñar y construir un “otro mundo posible” donde todas las personas estén incluidas y no integradas.

Por eso, la “críticidad” resulta incómoda para el poder hegemónico y, en cierta manera, lo es para cada una de nosotras, pues saca a las personas de su zona de confort y les exige responsabilidad en función de lo que se percibe a través de los ojos de la criticidad. Se refiere a la reflexión insistente de algunas ideas estructurantes que tienen que ver no sólo con el individuo, sino con cuestiones que involucran a la humanidad: ¿Qué mundo queremos? ¿Cómo construirla frente a fundamentos patriarcales, misóginos, capitalistas, racistas, inhumanos y violentos?

La “críticidad” puede verse como una lente a través de la cual observar el mundo, sentirlo, estar en él y, al mismo tiempo, transformar el *status quo*. Paulo Freire destaca insistentemente la necesidad de desarrollar el pensamiento crítico a través de la reflexión. Para él, toda formación crítica conduce al desarrollo de personas capaces de analizar sus realidades sociales, históricas y culturales y, desde allí, crear posibilidades para transformarlas.

El pensamiento crítico y la acción conducen a la autonomía y la emancipación de los seres humanos¹². Por lo tanto, la “críticidad” implica “ver” y “comprender” el mundo y las realidades a través de la reflexión, lo que a su vez conduce a lo “acto” transformador. “Ver” el mundo sin disfraz. Revelar la realidad de la geografía humana, especialmente los lugares de opresión, sumisión y exclusión. “Comprender” y reflexionar críticamente sobre la forma en que el poder se manifiesta en la vida y en los cuerpos de las personas, ya sea a través de órdenes económicos, religiosos, sociales y/o políticos. Finalmente, a través del ejercicio crítico de ver y comprender el mundo, se pueden crear posibilidades de “actuar” para transformar realidades.

El pasaje bíblico que anuncia que “la fe sin obras está muerta” (Santiago 2.26)¹³ se encuentra con este proceso crítico y responsable de transformaciones. El “Acto” – Las “obras” – configuran las formas en que las personas se unen colectiva e individualmente para promover las transformaciones necesarias. No basta con desear “otro mundo posible”. Es necesario centrar acciones en la construcción de relaciones humanas que superen la misoginia, el racismo, el patriarcado, las relaciones capitalistas y los prejuicios en todas sus formas.

La “críticidad” y sus consecuencias representan un desafío muy significativo para las personas, dado que todos vivimos en una sociedad con valores predominantemente “deshumanizantes”, y mantener constantemente una criticidad responsable, que se traduzca en acciones concretas, es muy difícil. A menudo, en nombre de una supuesta “paz”, e incluso ante la naturalización de la opresión, las personas terminan

12. Freire, 1996.

13. Reina-Valera versión en línea. Disponible en: www.biblegateway.com/passage/?search=Santiago%202%3A26&version=RVR1960.

consintiendo y sometándose a la violencia, la exclusión, el sometimiento, la invisibilidad y las situaciones de indignidad. Pero, aunque sea difícil, no significa que se deba abandonar el proceso de “criticidad”. Amar, tener coraje, resistir, luchar y realizar la criticidad –aunque a veces cansa– sigue siendo la opción correcta para construir un mundo más humano y justo.

Consideraciones finales

Las breves reflexiones sobre la “criticidad” que permearon valores tan importantes como el amor, el coraje, la resistencia y la lucha, así como el haber participado en el VIII Congreso Latinoamericano de Género y Religión, reafirman en el horizonte que “otro mundo es posible”, pues, durante los días del Congreso, la invitación en torno a los temas “libertad, identidad y criticidad” trascendió el ámbito académico de las discusiones y fueron ampliamente vividos, vivenciados e intercambiados entre las personas participantes. Fueron días en que las palabras se convirtieron en acciones.

De las pocas certezas que no son ilusorias en este mundo, está la de que “otro mundo es posible” si las personas se unen y construyen, aún con todas las dificultades y complejidades presentes, ese “otro mundo posible”. La lucha por lograr que todas las personas puedan ser incluidas y reconocidas en la sociedad es legítima, para que puedan tener una buena vida en todos sus aspectos. Ha llegado el momento de que todas las personas experimenten la dignidad de tener la mínima existencia y sean reconocidas como “seres humanos”, en su diversidad.

Es sabido que estamos ante una utopía compleja y desafiante, “todavía” no realizada. Sin embargo, la historia es cómplice de que los cambios estructurales se produzcan a través

del amor, el coraje, la resistencia y las luchas vividas por las personas y grupos que nos precedieron y, gracias a ellas, hemos avanzado como humanidad. Así, todo lo que hacemos hoy, todo lo que profetizamos –responsablemente–, todo lo que soñamos, todo lo que tenemos esperanza, sirve de base para días mejores para la humanidad. Al final de este texto nos queda el deseo de que la “criticidad” nos acompañe en este camino terrenal. Renovemos siempre nuestras opciones para construir “otro mundo posible”, con espacios más humanizados, respetuosos y equitativos. Juntos y juntas es más fácil. ¡Juntos y juntas somos más fuertes! “¡Prométeme que no nos soltaremos de la mano!”

PROMETO

Prométeme que no nos soltaremos de la mano.

*Que seguiremos adelante, afrontando todo lo
que se nos presente.*

*Promesas que el amor siempre será nuestra
respuesta y nuestra venganza.*

Que la desesperación nunca te alcance.

Promételo porque hoy te necesito tanto.

*Ese dolor nos hará levantar la cabeza y mirar
mucho más adelante.*

Y ser resistencia en tiempos de intolerancia.

Promételo, pero ten cuidado y protégete.

Prométeme que no nos soltaremos de la mano.

*Que siempre partiremos el pan en partes
iguales.*

*Que nunca es demasiado tarde; Ese amor
pronto volverá a brillar.*

*Prometemos que no permitiremos que el odio
se apodere de nosotros.*

*Prométeme que no nos soltaremos de la
mano.¹⁴*

14. Tata Alves, *Prometo*. Elefante Sessions. Disponible en: www.youtube.com/

Referências

- ALVES, Tata. *Prometo*. Elefante Sessions s.a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gzqeP-Qh0Ms>.
- ANGELIN, Rosângela; HAHN, Noli Bernardo. *Movimentos feministas e a vida das mulheres: (re) construindo possibilidades emancipatórias*. Curitiba: Editora CRV, 2019.
- BÍBLIA SAGRADA. *Nova tradução na linguagem de hoje*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm.
- FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. *Outro mundo é possível: apresentação*. [s./a.]. Disponível em: <https://www.fsm.org.br/>.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GOHN, Maria da Glória. *Novas Teorias dos Movimentos Sociais*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2. ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Trad. Maria. D. Alexandre; Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- TOURAINÉ, Alain. *Iguais e diferentes. Poderemos viver juntos?* Petrópolis: Vozes, 1999.

CAPÍTULO 3.

Genero e religión: libertad- identidad-criticidad

Silvia Regina de Lima Silva

“En el lugar más secreto de mi ser”

Libertad es una palabra rebelde, que rompe los marcos de las definiciones, crea nuevos imaginarios, como niña inquieta, corre delante de nosotras, moviéndose de un lado a otro, rasgando caminos, invitando a caminar. La libertad evoca cuerpo, cuerpos que la buscan, la encarnan, que la hacen posible existir. Para hablar de la libertad inspirándonos en su propia dinámica, salimos buscando palabras, historias, caminos, experiencias que pudieran ser una invitación a cada persona lectora a encontrarse con su propia libertad.

Las palabras nos habitan. No son conceptos sobre los cuales hablamos. Las palabras tienen un lugar en nuestro cuerpo. Evocan memorias, hacen historia en nuestro cuerpo, nos conectan, uniéndonos con otras historias y cuerpos.

Así sucede con la palabra libertad. Otros y otras ya la definieron, la clasificaron, entre diferentes autores compararon sus definiciones, y hasta llegaron a probar, entre ellos, cual libertad es la verdadera. La definieron, definieron, definieron, y se hicieron sus dueños.

Yo, a la libertad, la dejo escurrir por mi cuerpo para sentirla y ver hasta dónde llega. Sinto la cosquilla que provoca por donde pasa, la libertad que quiere penetrarme – y me cierro, y me abro, y abro y la libertad en mí se reproduce. En mí hay parajes, hay lugares donde la libertad desea descansar, donde descansa, y adormece. ¡Allí, en esos lugares, yo guardo la libertad!

La ausencia de libertad, también la siento. Siento como me aprieta la garganta, me contrae los músculos, oscurece mi vista, corta mi respiración, tiemblan mis piernas, me da un nudo en el estómago, me hace sudar las manos y dispara los latidos de mi corazón.

Volvamos a la libertad. Esta libertad sentida, concebida, cómplice. Libertad que me define. Y si me preguntas: ¿Y cómo sabes tanto de libertad? Te cuento un secreto. La aprendí de mis antepasadas y antepasados y fue Paulina Chiziane, quien en forma de poema me compartió este secreto,

*Crucé el Atlántico entonando una canción de desesperación
Pero el silencio de Dios me susurró: levántate y camina
Esconde y recoge la fortaleza de tu alma. Resiste.
Guarda la Libertad en el lugar más secreto de tu ser.¹*

Y así lo hice, así lo hago. La tengo guardada en el lugar más secreto de mi ser. Guardada pero no adormecida. Hay lugares en mi cuerpo donde la libertad se deposita y provoca explosiones.

Libertad inquieta, provocante, terca y atrevida. No me permite descansar en los conceptos y consensos que no hacen otra cosa que domesticarla, que la quieren sosegar, que de forma sutil la buscan moldear y dominar. ¡Ah, Libertad “negra”, negra libertad!

1. Chiziane, 2013.

Muchos que buscaron definirte, lo hicieron desde su voluntad de poder, te secuestraron, te encarcelaron, te construyeron jaulas, te guardaron en lugares donde solamente algunas y algunos tienen acceso. Libertad, privilegio de pocas y pocos.

Lo hicieron con la definición de libertad y hasta con la definición del ser. ¡“Pienso luego existo”! Hoy yo digo: existimos, luego sentipensamos, nos afirmamos, nos reconocemos, nos sororizamos. La libertad que me acompaña, con quien soy una, es sentipensada desde lo colectivo de quienes estamos convencidas, de que “yo soy, porque somos”.

Otros hablaron de la autonomía del sujeto, la emancipación, la libertad mediante el uso de la razón, la razón como facultad otorgada a priori. Eres libre en tanto que se utiliza la razón, la razón pura o teórica y la razón práctica. Libertad, uno de los tres postulados de Kant.² Pero esta misma razón asociada a la libertad, consideraba a los negros como aquellos que “[...] están llenos de afecto y pasión, son muy vivaces, conversadores y vanidosos. Ellos pueden ser educados, pero solo como sirvientes, esclavos, o sea que se permiten ser entrenados. Tienen muchas fuerzas motivadoras, son también sensibles, tienen miedo a los golpes [...]”³. Y ya para qué seguir hablando de la libertad, desde las e los que la definieron y negaron a tantos seres humanos.

No puedo pasar esta página sin antes citar la comprensión de libertad – la libertad de consumo. La libertad como principio del mercado – mercado neoliberal. Libertad que alimenta desigualdades, explotación, negación de la vida, muerte de las y los empobrecidos.

2. Kant, 2003.

3. Kant *apud* Eze, 2001, p. 226.

¡Ah, son tantas jaulas en las que te ves encarcelada, oh libertad...! Ya no podemos pensar la libertad, como un concepto filosófico, de filósofos que contribuyeron en la construcción de la sociedad occidental, pero no la pasaron por los cuerpos discriminados y excluidos. Es distinto tener la opción de sentarse para pensar la libertad como un concepto, y sentipensarla, abrazarla, como única posibilidad de supervivencia, como negación del estado de la “no libertad”, de la “no vida”. Encontramos-concebimos la libertad como camino y lugar de vida y de dignidad. Si, porque la libertad, característica de la sociedad humanizada que buscaron las revoluciones europeas, no estaba pensada como principio para las colonias. Sino más bien para la instrumentalización y destrucción de los cuerpos subyugados y marginados.⁴

En el pasado, para pueblos negros e indígenas, perder la libertad significó la pérdida del territorio, de los ancestros, de la comunidad, de la sociedad originaria, de las costumbres, de la lengua, del lugar de morada, de las creencias, de los lazos familiares. La libertad con sentido comunitario, social y político que aquí afirmamos, significa la reapropiación del territorio, el reencuentro con las ancestras y ancestros, la vida en comunidad, vivir las costumbres, recuperación de la lengua, del lugar de morada, de las creencias, de los lazos familiares.

La libertad tiene alas. Y sus alas se extienden. Salen de aquí, del centro de mi pecho, cortan por dentro de mi cuerpo, por las costillas y rompen hacia atrás, saliendo en el centro de mi espalda. Son alas grandes, que revolotean trayendo aire y moviendo realidades de otros cuerpos maltratados, excluidos,

4. Mbembe, 2016.

abyectos, cuerpos deshechos, cuerpos que no son, “no-seres”⁵. Adquirí y tengo bien arraigada esta maña de pensar la libertad desde la experiencia de su negación en los cuerpos mencionados.

Pero la libertad aletea, sigue aleteando. Al mismo tiempo que da vueltas en mi cuerpo, despierta a otros cuerpos. Pasa por mis curvas, me penetra, copula en mí – sí, somos las dos, dos hembras que nos fecundamos, nos hacemos una, nos multiplicamos. Y así posibilitamos el despertar de otros cuerpos para que sean también libres.

Libertad, cuerpos libres, incomodan. No pasan desapercibidos. La libertad no se confunde con ningún otro sentimiento ¿No es cierto? No hay nada que incomode más que ver a una persona libre. Libertad incomoda. Esta incomodidad es el despertar de tu libertad.

La libertad despierta en mí la irreverencia, de quien después de perder el miedo, perdió también la vergüenza, de ser diferente, de protestar, de desobedecer frente las escandalosas injusticias de un mundo no marcado por la instrumentalización de la vida, sino también por la destrucción de los cuerpos, por la necropolítica que no es sólo dejar morir, sino que también hace morir.⁶

¡Libertad, es abrazar la identidad, el derecho de vivir y de ser! Pero, la vida me va enseñando a experimentar y a hablar de la libertad, no solo desde la carencia, desde la ausencia, la ausencia de libertad. Sino también desde el deseo, el disfrute, la plenitud, la abundancia. Desde los deseos personales, pero también colectivos, comunitarios. La libertad como principio

5. Maldonado-Torres, 2007.

6. Mbembe, 2016.

de relación, de sociabilidad amorosa. Deseo de vida digna, de bien vivir, de vivir sabroso.

La libertad, nadie me la da, yo la “conquisto”. Si intentan quitármela, me defiendo, la defiendo. Es búsqueda y lucha permanente. Ella está siempre amenazada. La libertad es atributo de Dios. Es ser conocedores del bien y del mal. Experimentarla es ser como Dios. Esta fue la discusión del mito del origen. En el fondo, el fruto prohibido, ¿no será la libertad? ¿Quién tenía razón? Dios dijo: no coman, que morirán. Coman, dijo la serpiente, no morirán. Lo comió la mujer, y lo ofreció al varón. Fruto bueno para comer, agradable a los ojos, y deseable para alcanzar la sabiduría (Gn 3.6). Necesidad (comer), estética (belleza del fruto), ¿sabiduría! Fruto que despertó consciencia. Consciencia del propio cuerpo, del cuerpo del otro, de la otra, de Dios.

Comer del fruto que implicó consecuencias, responsabilidad, transformación, cambio de condición. ¡Opción por un camino, el camino llamado libertad ¡Así nacimos, así nació el ser humano y humana, como seres de libertad! Y nos vamos construyendo como seres de libertad, como cuerpos libres. Con consecuencias y sin culpas.

Enfrentando las amenazas, deparándonos con los límites no como imposibilidad, como caminos que se cierran, sino como hasta dónde podemos llegar en ese momento. Llegamos a este límite y él se desplaza para más adelante. Es como el horizonte, es la utopía hacia donde caminamos. ¡Ah, libertad! ¡Libertad camino, horizonte, utopía!

La vuelvo a sentir en mí, en mi cuerpo, cuerpo habitado por otros cuerpos, por cuerpos ancestrales, cuerpos humanos sororales, cuerpos de tierra que son, con los demás cuerpos

creados. Cuerpo síntesis de pasado, presente y descendencia, cuerpo cósmico – cuerpo libre. Y vuelvo a escuchar la voz de mis ancestras que se confunden con el susurro de Dios en mis oídos: “Esconde y recoge la fortaleza de tu alma. Resiste. Guarda la Libertad en el lugar más secreto de tu ser”. Ya veo mis alas crecidas. Vuelo. Soy mujer pájaro. ¡Soy libertad!

Referencias

BISCAIA VEIGA, Sônia Regina. Mulheres-pássaro, entre o bater das asas e o caminhar: a representação e a transformação da mulher em narrativas orais. *Revista Confluências Culturais*, Joinville, v. 10, n. 1, p. 24-35, 2021. Disponible en: <https://periodicos.univille.br/RCC/article/view/791/696>.

CHIZIANE, Paulina. *O canto dos escravizados*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

EZE, Emmanuel Chukwudi. El color de la razón: la idea de “raza” en la Antropología de Kant. In: MIGNOLO, Walter (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p. 201-252.

KANT, Immanuel. *Kant, Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Editorial La Página S.A., 2003.

MBEMBE, Achille. *Crítica de la razón negra*. Ensayo sobre el racismo contemporáneo. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones, 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (ed.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del

Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-167.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y decolonialidad*. Ensayos desde Abya Yala. Quito: Abya Yala, 2012.

CAPÍTULO 4.

Tejiendo la existencia con los hilos rotos y quemados en Abya Yala

Sofía Chipana Quispe

Palabras que abren el camino del compartir

Vengo con la fuerza de los pueblos ancestrales que se reconocen como hijas e hijos de la tierra, y en voz de Anita Tijoux desde el pueblo Mapuche, me acompaña la hermosa rima de conexión que es una invitación a despertar a la conciencia cósmica en un contexto de rupturas:

Vengo a buscar la historia silenciada, la historia de una tierra saqueada.

Vengo con el mundo y vengo con los pájaros, vengo con las flores y los árboles sus cantos.

Vengo con el cielo y todas sus constelaciones, vengo con el mundo y todas sus estaciones.

Vengo.¹

Pese a las memorias ingratas y realidades que viven rupturas y desbalances, vengo agradecida a todas las fuerzas vitales, guardianas y guardianes, protectoras y protectores y seres de respeto, por conspirar las experiencias que entretejen la vida a

1. Tijoux, 2014.

partir de las diversas vivencias e historias que buscan restaurar la mirada de la comunidad humana que nos permitan no sólo reconocer las diversidades, sino de reconocernos en el hermoso pluriverso de formas y modos de ser y habitar el cosmos.

Vengo agradecida por la oportunidad de sentir la energía de la territorialidad nombrada como Brasil, donde fluye la memoria-presencia de pueblos ancestrales y otros siguen no sólo resistiendo, sino recreando y curando el tejido de la vida; pero también agradezco a la energía de las territorialidades donde se reconstruyen los Quilombos de la re-existencia de los pueblos de raíces africanas y de los otros pueblos que transitaron hacia esta territorialidad. Bendito acuerpamiento de cuerpos, territorios y tierra que, pese a memorias y realidades ingratas de genocidios, avasallamientos y enajenación de identidades siguen siendo y estando generando fisuras al sistema hegemónico.

El compartir de la palabra, busca ser una invitación a corazonar respecto a las identidades impuestas y constituidas a partir de la estructura patriarcal y colonial, que precisa retejerse desde los hilos rotos y quemados que regeneran las heridas coloniales de la racialización y jerarquización de las identidades. A partir del vínculo a las memorias sanadoras, desde la que se concibe la integración de los tiempos, donde el pasado no está atrás, sino adelante orientando el camino que hace posible la integración al tejido de la vida.

Por lo que, se plantea caminos de conexión e interdependencia con las diversas comunidades de vida, donde se ubica la presencia de la ancestralidad que fluye en el cosmos, y que son reconocidas/os por los pueblos originarios, en relación a las energías o fuentes vitales. Que les permiten resignificar su desarraigo de la tierra y las identidades impuestas, no como identidades de minorías étnicas, sino como diversas, a fin de

generar fisuras en las estructuras hegemónicas y heteronormativas que generan rupturas en la red de relaciones de correspondencia.

El desequilibrio en el tejido de la vida

Cuando hacemos referencia a la identidad, no sólo implica ampliar su sentido para reconocernos como parte de la diversidad para afirmar la existencia, precisamos a su vez, reconocer que vivimos en sociedades atravesadas por la matriz colonial desde la que se estableció la colonización del ser. Realidad desde la que emerge la reivindicación por reconocerse como parte de las biodiversidades territoriales que cuestionan la asimilación de las identidades construidas y aprendidas, a partir de la naturalización de la inferioridad que se sostuvo en los discursos teológicos del no ser, o el ser disminuido en la que se sustenta el dominio de las poblaciones invadidas.

Noción que aún se mantiene en el discurso religioso hegemónico y su perspectiva dualista que separa la vida en realidades contrapuestas, entre lo que considera como sagrado a partir de una única comprensión, en la que se impone la noción de lo uno y verdadero, para caracterizar las realidades que se alejan de ella como profanas, donde se ubica la noción de la idolatría e impureza asignada a lo que se considera como el no ser, en la configuración de lo otro antagónico o la otra antagónica, como serán las mujeres y los otros hombres (“moros”, judíos, negros e indios). Sin duda, se trata de una comprensión de la vida a partir de una moral superior del varón con poder para dominar.

La dicotomía o dualismo religioso, supuso en los procesos de invasión de *Abya Yala*², la profanación de los territorios,

2. En el idioma del pueblo Kuna de Panamá, se traduce como tierra en plena madurez, de sangre vital, de pleno florecimiento. Se trata de una expresión asumida por los diversos pueblos para dejar el nombre colonial de América.

pues los pueblos invadidos habían logrado establecer vínculos con las fuerzas vitales, seres de respeto y espíritus guardianes, nombrados de diversas maneras en las lenguas ancestrales, a las que se catalogó como demoniacas, lo que supuso la condena a los cuerpos asignados como no seres por sus formas de vida relacionadas con el cosmos. Aspecto que no será nuevo, ya que la colonización tenía sus antecedentes en la persecución y condena de las mujeres acusadas de brujería³ en los territorios que hoy se nombra como Europa.

No será casual que la inquisición persiguiera y condenara a las mujeres acusadas por la posesión del demonio en sus cuerpos, su avidez sexual, y su poder para dominar a los varones⁴, no obstante, cabe mencionar que las mujeres que ardían en las hogueras habían desarrollado capacidades que posiblemente provenían de su relación con las energías cósmicas y telúricas que eran asociadas a las semillas, aves, animales, los ciclos de la luna y otros/as seres. Según Silvia Federici, la mayoría de las mujeres que desafiaban a las estructuras de poder para dominar, estaban vinculadas aún a la tierra, mientras los que las perseguían eran parte de las estructuras del poder de un capitalismo rural que empezaba a surgir rompiendo el sentido comunal de los pueblos y su relación con la tierra.⁵

3. Según, Federici, la caza de brujas alcanzó su punto máximo entre 1580 y 1630, es decir, en la época en la que las relaciones feudales ya estaban dando paso a las instituciones económicas y políticas típicas del capitalismo mercantil. Fue en este largo «Siglo de Hierro» cuando, prácticamente por medio de un acuerdo tácito entre países a menudo en guerra entre sí, se multiplicaron las hogueras, al tiempo que el Estado comenzó a denunciar la existencia de brujas y a tomar la iniciativa en su persecución (Federici, 2010, p. 226).

4. Cf. Forcades, 2011.

5. Cf. Federici, 2010.

Por lo tanto, la brujería, supuso un control social que se basaba en las campañas misóginas que se recogen en el texto de *Malleus Maleficarum* (el martillo de las brujas), obra que “presenta en sus primeros capítulos una selección de textos misóginos...”⁶, desde la que se buscó sustentar la inferioridad de las mujeres, al situarlas en una condición de no ser, que se reforzaba con la acusación de la brujería por lo que sus capacidades o poderes, fueron puestos en sospecha y vistos como amenaza, ya que sólo podían venir del demonio. En ese sentido, la criminalización de la brujería será un modo de disciplina y control del cuerpo inferiorizado de las mujeres por medio de la persecución, tortura y muertes violentas.

Lo que deja entrever el despliegue de un colonialismo de los territorios campesinos a partir del genocidio de las mujeres en Europa, mientras que en *Abya Yala* se extiende hacía pueblos enteros, donde los cuerpos masculinos también serán feminizados, y todas las poblaciones caracterizadas como demoniacas:

Según una teoría de la época, formulada por José de Acosta en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), después de la total cristianización de Europa, el Demonio se habría trasladado a América: ‘Mas en fin, ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse (el Demonio) a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es.’⁷

Dicho discurso no sólo repercutió en los cuerpos dominados, sino también en la tierra y territorio, ya que la

6. Forcades, 2011, p. 59.

7. Van Den Berg, 1990, p. 195.

estructura colonial confluyó con el pensamiento moderno que inducía a la ruptura con la naturaleza y a verla sólo desde su materialidad y asignarla como objeto de dominio, lo que implicó no sólo el avasallamiento, sino también la explotación sin medida de las tierras y los cuerpos que perdieron la posibilidad de nombrarse.

La feminización de los cuerpos

En este punto planteamos la noción del colonialismo patriarcal, como bien lo define el feminismo comunitario: “es el sistema de todas las opresiones, de todas las explotaciones, de todas las violencias y discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas sobre los cuerpos sexuados de las mujeres”⁸, para plantear que el patriarcado no se limita a la dominación de las mujeres, su poder se extiende en el dominio de la vida, ya que se trata de una estructura colonial y bélica que atraviesa territorios y tiempos.

No obstante, la persecución que llegó a nuestros territorios supuso la estructura colonial donde las mujeres no sólo eran consideradas como botines de guerra, sino el mal que había sido feminizado, aspecto que responde a los modos en que la religión hegemónica configuró su relación con lo sagrado a partir de la exaltación o preminencia de la energía masculina, limitando y silenciando la energía o fuerza vital femenina asociada a las mujeres, al cosmos y a las poblaciones conquistadas, negando sus capacidades generadoras de vida y pasando a ser consideradas como una especie de objetos de reproducción, control y dominio.

8. Paredes, 2017, p. 5.

La feminización en la colonización de *Abya Yala* supuso la inferioridad de todas las poblaciones y sus territorios, donde los cuerpos masculinos indígenas fueron limitados en su ser, y asociados a lo femenino⁹ a fin de establecer sobre sus cuerpos relaciones de dominio por considerarlos igual que las mujeres, como “débiles”, “pecadores”, e “ignorantes”, y sin la capacidad de razonar.¹⁰ Por lo que los varones indígenas, aunque formaran parte de la élite que gobernaban a los pueblos no fueron reconocidos por los invasores como sus iguales. Aunque algunos buscaron ser parte de esa hegemonía masculina al aliarse en el control social, económico y religioso de los pueblos, sin embargo, no serían reconocidos por el sentido de la inferioridad que los ubicaba en la zona del no ser.¹¹

Lo otro que cabe considerar es que la demonización de las energías vitales femeninas se llevó a cabo a partir de las reducciones territoriales donde se centralizó a diversas poblaciones, lo que generó rupturas en la organización comunal de los pueblos que reconocían el parentesco o linajes relacionados con los territorios, desde los que se establecían relaciones con las fuerzas vitales vinculadas al cuerpo, territorio y tierra. Noción que aún se puede percibir en las cosmogonías centradas en el cosmos a partir de las relaciones de correspondencia con los diversos seres: plantas, aves, peces, semillas y otros. Esto se aprecia en los diversos relatos cosmogónicos en los que se busca el vínculo con el parentesco cosmológico a partir de los cantos y danzas que precisan ropajes elaborados de fibras de algodón, árboles, camélidos, plumas, por ejemplo, a fin de establecer la identificación con esos seres y beneficiarse de sus energías

9. Ochoa, 2014.

10. Lewis, 2021.

11. Fanon, 2009.

y saberes – ya que los vínculos son parte de las ritualidades propias que hacen posible la relación con las fuerzas vitales o seres de reverencia que habitan los territorios.

La estructura colonial, a la vez que feminizó los cuerpos, constituyó identidades configuradas a partir de la construcción del racismo que sostuvo la inferioridad de los racializados frente a la hegemonía “blanca”¹², y el control sexual de los cuerpos desde los confesionarios, púlpitos y la instauración del matrimonio como un sistema en el que se establece la constitución del binarismo heteronormativo, a partir de la figura del varón y la mujer del relato cosmogónico de Adán y Eva, donde la mujer será definida como complemento del varón. Por ello, las relaciones que se apartaban del paradigma del mito adámico serán asignadas como una “desviación”, por lo tanto, las relaciones sexuales no binarias serían sometidas a castigos severos por considerarse una perversión inducida por el demonio.¹³ Estas relaciones eran condenadas por medio de cédulas reales (documentos emitidos por el rey) y perseguidas por la inquisición.

Por lo tanto, la base sobre la que se constituye la estructura colonial es la desigualdad que se configura a partir de la noción del varón, blanco y religioso, como prototipo de ser humano que domina, somete, inferioriza y despoja. Por su parte la religión colonial buscó destruir la relación con las diversas fuerzas vitales a partir de su demonización, a fin de despojar a los territorios habitados de esa presencia, y disociar la relación

12. La construcción de la identidad, en Abya Yala, en torno al paradigma de lo blanco supuso gozar de privilegios, para Rita Segato, es una “identidad neutra colectiva la que privilegia el lado europeo de sus sistemas de organización...” (Segato *apud* Gargallo Celentani, 2014, p. 32).

13. Lewis, 2021.

con los pueblos que las reconocían y se relacionaban con ellas, para dar paso al avasallamiento y penetración violenta de las tierras y territorios, hasta convertirlas en objeto de explotación.

Será por ello, que la noción de identidad en nuestros contextos precisa una revisión antropológica que trasciende los conceptos cerrados respecto a lo biológico, y las construcciones coloniales de raza, para reconocer las diversidades, es decir, la biodiversidad del cosmos donde se ubica a la humanidad, como un camino que propicia las interrelaciones en la gran red de la vida. Que supone un cambio de nuestras perspectivas antropológicas antropocéntricas como herencia de una tradición religiosa hegemónica que configuró la cosmogonía que predomina en la comprensión de la vida.

La feminización de los territorios y cuerpos en Abya Yala, supone considerarlos a partir de las diversas experiencias, y formular preguntas respecto a cómo replanteamos el sentido de nuestras formas de vida, considerando que muchos pueblos, pese a vivir la violencia religiosa de la inquisición y el discurso teológico de lo sagrado, aún reconocen las relaciones con las fuerzas vitales que en la traducción de sus idiomas se presentan como femeninas y masculinas. No obstante, ellas reflejan el reconocimiento de la pluralidad, lo diverso, pues no están limitadas a los cuerpos sexuados de mujeres y varones, ya que se trata de fuerzas o seres que hacen posible que la vida fluya en una danza de sinergias que abrazan las diversas corporeidades.

A su vez, la apertura a la diversidad, supone salir de las definiciones impuestas de la vida, para reconocernos en una historia cósmica de millones de años, para hacer un enlace al interior y volver a ser la *Pacha*, el Cosmos.

Tejiendo la vida desde las espiritualidades relacionales

En este punto evocamos la fuerza de la palabra que refleja voces y experiencias que conciben la espiritualidad como el hilo con el que se teje la afirmación por la vida, ya que para algunos pueblos se asume que “la espiritualidad es parte de la identidad cultural y viceversa, porque no hay identidad sin espiritualidad, ni espiritualidad sin identidad. Por lo tanto, estamos convencidos y convencidas de que la espiritualidad brota de la vida”¹⁴. Y desde la perspectiva relacional se precisa volver al vínculo con el cosmos, para romper los patrones establecidos y salir de los biologismos funcionales.

En ese camino, se cuenta aún con la experiencia de los otros modos de vida en el cosmos a partir de la espiritualidad ancestral que fue resguardada en la clandestinidad, para reconocerse en la noción integral de la vida, donde se reconocen las relaciones de correspondencia con las fuerzas vitales plurales que fluyen en las diversas corporalidades, como plantea Aura Cumes en la relectura del relato cosmogónico del *Popol Vuh*, donde se autoconvocan once parejas que representan:

Todo lo que da vida como son: el corazón del cielo y de la tierra, los ríos y los lagos, los animales pequeños y grandes, las ‘deidades’ mujeres y las ‘deidades’ varones, entre otros. Todo lo que ya tiene vida se autoconvoca para hacer a *winak*, la gente. Por lo que, en las cosmogonías ancestrales, las hacedoras/es, no son uno/a, ni tienen los referenciales puramente masculinos, es todo lo que nos rodea, lo que nos da la noción de una vida plural; pues la mención de las energías de la vida siempre está en par.¹⁵

14. Mamani, 1999, p. 25.

15. Gil, 2021, p. 23.

La noción de lo par o la dualidad en los mundos relacionales, reconoce que la vida no surge desde lo uno, sino de las relaciones de correspondencia, que muchas veces se han confundido con las relaciones binarias, pues las relaciones duales no implican específicamente la mujer y el varón, se trata del otro par que puede hacer posible la vida, por ejemplo, el sol y la luna, la tierra y el agua. Por ello en algunos relatos y representaciones encontramos la configuración de seres andróginos, por ejemplo, en el contexto andino se cuenta con imágenes de seres con dos rostros, uno que mira hacia el este, espacio y tiempo donde surge la vida en el cosmos que habitamos, y el otro rostro es el que mira hacia el oeste, el espacio y tiempo de las otras formas de la vida que trascienden el cosmos, en ese sentido se plantea la correspondencia de tiempos y espacios.

Será por ello, que las espiritualidades ancestrales se presentan como modos de vida relacionales que fueron orientando el caminar de los diversos pueblos, en los que también se encuentran momentos de tensión que precisan de tiempos de restauración para recrear las relaciones, donde el vínculo con la memoria sanadora será importante, ya que supone la conexión con la memoria transgresora que no se dejó revestir por los ropajes de lo impuesto, y buscó mostrar su vitalidad como resistencia para no morir.

Aunque los diversos pueblos vivieron la fractura del mundo comunal, sin embargo, aún queda la fuerza de los sentidos de la vida a partir del vínculo con las memorias ancestrales que no se ubican en el pasado, se ubican delante orientando el camino de la vida, y hacen posible la reciprocidad de la sanación de los linajes pasados, los presentes y los que vendrán, lo que permite narrar historias donde el dolor busca ser armonizado, curado, para dejar fluir la alegría manifestada en el encuentro, la fiesta, el camino de la esperanza compartida.

La memoria sanadora tejida desde las espiritualidades hace posible leer las historias transgresoras que buscaron una y otra vez, la sanación de los territorios tierras y los territorios cuerpos, pues supuso la comprensión de que los cuerpos violentados, tenían la posibilidad de incorporarse desde la conexión con la Fuerza Vital que habita en los cuerpos y que hace posible el restablecimiento del equilibrio y armonía en el tejido de la vida.

La memoria sanadora, supone a su vez, beber de las fuentes milenarias que permiten reconocerse en una historia cósmica que fluye en los ciclos dinámicos de la existencia, en la que se considera que todo tiene su tiempo y espacio, principio desde el que se generan los vínculos necesarios con la *Pacha*, en la que se integran algunos símbolos religiosos impuestos, interpretados a partir de la sabiduría de las propias Cosmovivencias.

En las experiencias de enajenamiento y las políticas de asimilación por la globalización que atraviesan los diversos pueblos, se asume el desafío de tejer las espiritualidades con los hilos rotos y quemados, pues no se trata solamente de sostener tradiciones, usos y costumbres, sino de recrear los vínculos por medio de la relación con la fuerza ancestral que habita en los territorios y en cada cuerpo que es la misma tierra-territorio, pues se parte de la convicción de que “todo lo que hay en el Cosmos hay en ti. Tú eres cosmos”¹⁶.

En ese sentido, las espiritualidades ancestrales recuperan la conciencia de que “todos los tipos de seres vivientes dependen de otros para su existencia y se entrelazan en un inmenso tejido que evoluciona continuamente”¹⁷, interrelaciones dinámicas consideradas como la crianza mutua de la vida, pues implica

16. Reinaga, 1978, p. 22.

17. Arnold, 2017, p. 19.

ciertos códigos éticos de convivencia en un determinado territorio, donde cada ser vive su propio desarrollo adquiriendo la vitalidad de otros seres, se trata de una comunidad de crianzas, donde todos/as crían y se dejan criar.

Crianzas en las que la comunidad humana aprende a relacionarse en reciprocidad en cada etapa de su vida y sus relaciones a fin de mantener y restaurar el equilibrio en la Pacha y todas las comunidades de vida, pues se trata de un constante camino de hacerse persona en relación en cada tiempo y espacio, lo que hace posible el Buen Vivir. La crianza mutua, supone también las relaciones personales que resguardan el equilibrio, por ello, una manera de generar armonía es la representación de las energías femeninas y masculinas en la relación dignificadora de mujeres y varones. Aunque cabe considerar que las mujeres de los pueblos ancestrales, las que fueron doblemente devaluadas y silenciadas, son las que resistieron para no ser despojadas y colonizadas completamente, y supieron tejer la vida que se resiste a morir, y están recreando “de manera activa, espiritualidades ancestrales para descolonizar aquellos universos religiosos que fueron forzadas a adoptar históricamente”¹⁸, y recrear la vida de los pueblos, como lo hacen a partir de sus vestimentas impuestas, a las que fueron dando sus propios matices, ya que mientras van transformándolas, también se crean y se dignifican a sí mismas y a sus entornos.

Palabras para seguir sentipensando en el camino

La aproximación a los mundos relacionales plantea el desafío de no reconocernos con identidades fijas y establecidas por los mandatos hegemónicos, y las estructuras binarias que

18. Marcos, 2002, p. 4.

determinan las relaciones jerárquicas y de poder que destruyen la vida comunal, sino modos de vida que van fluyendo en la historia cósmica de las energías o fuerzas vitales que van generando procesos dinámicos en el tejido de la vida.

El compartir la palabra que se ofrece es una invitación a salir de las nociones puristas que se sostienen en espiritualidades sacrificiales a fin de mantener una pureza étnica, asociada a lo sagrado, donde los cuerpos de las mujeres tuvieron que mantenerse “puros” para conservarla. Para abrirse a la noción de unas identidades que fluyen, que se matizan, que se manchan, se hacen *chix'i*¹⁹, como una especie de color que no se distingue, ya que se compone de colores opuestos, que presentan la complejidad permanente de la existencia, como se puede ver en las resistencias y recreaciones de la vida de los pueblos y poblaciones que plantean otros modos de vida que desafían a las políticas heterónomas del capitalismo patriarcal, y la noción de lo religioso que mantiene el poder que domina.

Son tiempos en que la diversidad busca salir de “las políticas de identidades globalizadas y del universalismo que impiden el dinamismo y creatividad de las sociedades en nuestros territorios”²⁰. Se trata de diversidades que se encuentran con realidades comunes, como es la alimentación, la salud, la sexualidad, el agua, la tierra, el mundo amenazado de las diversas comunidades de vida.

Reconocerse en el pluriverso nos lleva a reconocer que no hay una sola forma de identidad, lo que invita a tejer afectos y proximidades que nos desafían a un acuerpamiento de las

19. Palabra que proviene de la lengua de los pueblos aymaras (Bolivia, Perú, Chile). Cf. Rivera (2023).

20. Segato, 2007, p. 21.

pluriversidades en la defensa y cuidado de todas las formas de vida como un eje fundamental de la existencia que se reconoce como un hilo en el tejido de la vida, como ya lo decía la ancestral Berta Cáceres:

La Madre Tierra militarizada, cercada, envenenada, donde se violan sistemáticamente los derechos elementales, nos exige actuar.

¡Despertemos! ¡Despertemos Humanidad! Ya no hay tiempo.

Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de solo estar contemplando la autodestrucción basada en la degradación capitalista, racista y patriarcal.²¹

Desde los espacios de compartir que nos convocan en comunalidad, intencionemos el *Pachakuti*, que es el tiempo de cierre del ciclo de un tiempo de vida desarmonizado, desequilibrado, para hacer posible el nacimiento de los mundos relacionales que dignifican la vida, tejen el Buen Vivir, la bonita vida, la vida en armonía, el *Sumaj Kausay*, *Suma Qamaña*.

¡Jallalla!²²

Referencias

- ARNOLD, Denise. Hacia una antropología de la vida en los Andes. In: GALARZA, Heydi (ed.). *El desarrollo y lo sagrado en los Andes: Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*. La Paz: ISEAT, 2017. p. 11-40.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

21. Mediavilla, 2022.

22. Palabra aymara que intenciona el restablecimiento del equilibrio y armonía en las diversas realidades.

- FORCADES, Teresa. *La Teología Feminista en la Historia*. España: Fragmenta Editorial, 2011.
- GARGALLO CELENTANI, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala*. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Ciudad de México: Corte y Confección, 2014. Disponible en: <https://francescagargallo.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>.
- GIL, Yásnaya. Entrevista a Aura Cumes: La dualidad complementaria y el Popol Vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo. *Revista de la Universidad de México*, p. 18-25, abr. 2021. Disponible en: www.revistadelauniversidad.mx/download/171c2172-9cbe-40cc-aef9df2bc0ae3a0b?filename=entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj.
- LEWIS, Laura. De la sodomía a la superstición: el pasivo activo y transgresiones corporales en la Nueva España. *Cuadernos de Literatura*, v. 25, 2021. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/34525/26275>.
- MAMANI, Vicenta. Identidad y espiritualidad de la mujer aymara. La Paz: Misión de Basilea-Suiza y Fundación SHI-Holanda, 1999.
- MARCOS, Sylvia. *La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas*. Oaxaca: Planetaria, 2002. Acceso: <https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2017/02/planetaria-la-espiritualidad-indc3adgena-y-las-mujeres-organizadas-web.pdf>.
- MEDIAVILLA, Manu. Berta Cáceres, defensora ambientalista hondureña. Se cumplen 6 años de su brutal asesinato. *Amnistía Internacional España*, 02 mar. 2022. Acceso: <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/6-anos-del-asesinato-berta-caceres/>.

- OCHOA, Karina. El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. In: ESPINOSA, Y.; GÓMEZ, D.; OCHOA, K. (ed.). *Tejiendo otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayan: Universidad del Cauca, 2014. p. 105-118.
- PAREDES, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus* [En línea], vol. 7, no. 1, p. 1-9, 2017.
- REINAGA, Fausto. *La Razón y el Indio*. La Paz: PIB, 1978.
- RIVERA, Silvia. *Un mundo Ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. La Paz: Piedra Rota, 2023.
- SEGATO, Rita. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- TIJOUX, Ana. Vengo. In: *Vengo*. Nacional Records, 2014.
- VAN DEN BERG, Hans. *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Cochabamba: Hisbol-UCB/ISET, 1990.

CAPÍTULO 5.

Algunas propuestas ecofeministas para la construcción de procesos críticos y de cambio

Cinthia Méndez Motta

Introducción

El Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala, somos un grupo de mujeres creyentes de diferentes confesiones religiosas. Aunque somos un grupo pequeño, en los últimos años, las proposiciones en los programas de formación que realizamos con las mujeres son desde las propuestas del Ecofeminismo.

Agradecemos a las compañeras teólogas pioneras en estos conocimientos: Ivone Gebara, Alicia Puleo, Mary Judith Ress, Elizabeth Johnson y Geraldina Céspedes, entre otras; así como a las mujeres sencillas con las que aprendemos y desaprendemos constantemente estas nuevas sabidurías. Agradezco de manera especial a las organizadoras y organizadores de este VIII Congreso de Género y Religión, por la invitación a participar en estas nuevas búsquedas de las iglesias luteranas y personas de otras iglesias cristianas.

El objetivo de esta ponencia es partir de las crisis ecológicas y humanas que vivimos actualmente las personas, replanteando

la antropología desde la propuesta ecofeminista, para contribuir a una educación crítica, transformadora y que ayude al cambio.

Pretendo tocar brevemente en algunas propuestas ecofeministas en tres momentos. El primero intenta describir desde qué miradas críticas senti-pensamos las crisis humanas y ecológicas que vivimos en el siglo XXI. Frente a estas crisis se presenta la urgencia de repensar la antropología y la teología en un segundo momento, y conectar seguidamente con algunas propuestas sobre la ética del cuidado en un tercer momento.

Iniciamos pues, con esta pequeña introducción, que solo quiere provocar senti-pensares, y puede ser enriquecida, cuestionada, debatida por las compañeras y compañeros de la mesa temática.

La vida en las manos del sistema patriarcal

El ecofeminismo parte de la crítica de que las sociedades tradicionales, las modernas y el mercado con sus políticas de productivismo neoliberal, siguen oprimiendo a las sociedades y a la naturaleza. Todo esto lo expresaron muy bien los pueblos indígenas en la Cumbre de Iximché en Guatemala cuando “Denunciaron el saqueo neoliberal de los territorios, la degradación de la Madre Tierra, la pobreza y la migración forzada debida a la actuación de las empresas transnacionales”¹.

Un año más tarde, el Primer Foro Internacional de Mujeres Indígenas de Abya Yala, conversó fuertemente sobre los problemas que están afectando a sus comunidades y, en mayor grado, a las mujeres, los efectos del cambio climático, las dificultades que tienen las mujeres para el acceso a la

1. Declaración de Iximche, 2007.

comunicación y la tecnología, “sobre su sufrimiento por el racismo y la discriminación, sobre las dificultades de acceso al dinero, la violencia intrafamiliar, la violencia física, sexual y psicológica”², la preocupación por el aumento de embarazos en niñas y adolescentes, la explotación de las personas asalariadas y otros problemas que acucian a las mujeres a nivel regional. “Exigieron a los países desarrollados que terminarán con sus prácticas de contaminación del medio ambiente y que apoyarán a cuidar a la Pacha mama”³.

De esta manera, el empobrecimiento de la naturaleza, las mujeres, las niñas y los niños es debido a las estructuras regionales y locales que lo posibilitan, en palabras de Vandana Shiva estas desigualdades tienen su origen en un sistema patriarcal y han sido fortalecidas por el capitalismo actual. A través de sus estudios se ha constatado que los desastres y el deterioro ecológico tienen mayores repercusiones para las vidas de las mujeres, más que para la vida de los hombres y que las mujeres son, en todas partes, las primeras en defender la naturaleza ante la destrucción del Medio Ambiente y las primeras en cuidar y realizar acciones de sanación en la naturaleza.

Para Alicia Puleo la crisis ecológica y los problemas sociales actuales son “una oportunidad para superar todos los prejuicios sexistas y androcéntricos para avanzar a una nueva visión del mundo, construida sobre principios de respeto, igualdad, justicia y solidaridad”⁴. Pero estos principios surgen de otros paradigmas emergentes, que invitan a retomar otro tipo de modelos de relaciones que favorezcan sanar estas relaciones desajustadas, desde las miradas ecofeministas.

2. Bonfil, 2008.

3. Declaración en el I Foro Internacional De Mujeres Indígenas, 2008.

4. Puleo, 2018, p. 346.

Propuestas desde las teologías ecofeministas

Las propuestas parten de la mirada del paradigma ecofeminista. “El mirar no es una acción ingenua, sino que persigue y construye realidades, por lo tanto, también deconstruye”⁵ los proyectos de imposición de la homogeneidad de pensamientos, roles y comportamientos que justifican el sometimiento de pueblos enteros, de mujeres y personas vulnerables e invitan a senti-pensar la visión que tenemos como seres humanos.

Un paradigma en crisis: lo antropológico

La cuestión del paradigma antropológico actual, con las relaciones que entabla además de sumergirnos en una crisis humanitaria y ecológica ya no da sentido a los seres humanos, por ello lo primero que tiene que replantearse es la reconstrucción de la antropología. Es uno de los planteamientos de las teólogas feministas y ecofeministas, como se puede apreciar en María Pilar Aquino, que considera que las respuestas a los problemas de las mujeres están directa o indirectamente condicionadas por una determinada antropología. Ivone Gebara, afirma que, para lograr relaciones humanas más justas, uno de los grandes desafíos de nuestra época consiste en una nueva comprensión del ser humano.

Geraldina Céspedes matiza que las visiones del ser humano que están en la raíz de la violencia de género y la depredación de la naturaleza son las de los seres humanos como centro del universo (antropocentrismo) y como centro del mundo (androcentrismo). La antropología androcéntrica patriarcal causa consecuencias nefastas no solo para la tierra y las mujeres,

5. Ventura, 2023.

“sino también para los seres humanos considerados cercanos a la naturaleza y a las mujeres”⁶. Dado que el varón a quien endiosa este sistema por encima de todos los seres humanos no es cualquier varón, sino el hombre adulto con poder, sus efectos dañinos se extienden también a aquellos varones que carecen de poder y que han desarrollado atributos femeninos: como el cuidado. En este sentido, el androcentrismo va más allá de la cuestión hombres-mujeres para alcanzar a otras categorías de seres humanos que carecen de poder. Estas constataciones o intuiciones urgen a repensar los seres humanos. Como dice Alicia Puleo, “es hora de ecofeminismo para que otro mundo sea posible”⁷.

Hacia una antropología plural

Plantearse preguntas desde el punto de vista filosófico permite comprendernos mejor como especie humana: ¿de dónde venimos?, ¿quiénes somos? y ¿hacia dónde vamos?, preguntas que nos invitó a responder Mary Judith Ressa en una Escuela de Espiritualidad Ética Ecofeminista en 2003. Desde entonces, la mirada ecofeminista, la mirada violeta y verde despertó y se agudizó en quienes hicimos la experiencia.

Ivone Gebara en su libro *Ensayo de antropología filosófica. El arte de mezclar conceptos y plantar desconceptos*, en el segundo capítulo, va desmontando cuidadosamente el imaginario de los seres humanos, los *anthropos* androcéntricos, antropocéntricos, teocéntricos y jerárquicos. Afirma que la crisis provocada por los múltiples problemas es por la epistemología patriarcal⁸, el conocimiento que como seres humanos tenemos, nos ha alejado,

6. Céspedes Ulloa, 2021, p. 24.

7. Puleo, 2018, p. 16.

8. Gebara, 2020.

distanciado del ser, así como de los otros *anthropos* y también de la naturaleza, ya que el paradigma del desarrollo, conquistas y explotaciones destructivas, han provocado consecuencias negativas: la división y la distancia con la naturaleza.

La experiencia teológica, nos ha alejado de la experiencia de lo sagrado, por lo cual hemos colocado la Divinidad afuera, arriba, lejos y nos hemos puesto fuera del Planeta y hemos aprendido a sobrevivir con violencia, lo cual puede provocar violencia recíproca. Asimismo, ha creado creencias religiosas patriarcales que inhiben el encuentro con la divinidad en lo cotidiano y adormecen con románticas experiencias del Dios patriarcal que justifica servir a la humanidad explotadora, abusadora y violenta, además de alejarnos de las experiencias de una imagen de Di*s misericordioso, tierno, amiga/o, amante de los seres humanos y de toda la creación.

Entonces, el problema de los seres humanos reside en definir desde dónde nos pensamos, desde dónde actuamos, desde dónde nos situamos. Hemos bebido de las fuentes del sistema patriarcal, que alimentó en otras épocas y tiempos a los grandes imperios, a las sociedades dominadoras, a las tribus, a las urbes, ¿cómo salir de esta antropología patriarcal?

Ivone afirma que hay una universalidad desigual de los *anthropos* ya que somos múltiples y diversos. Las diferencias pueden provocar polarizaciones y hacer juicios mutuos con diversos grados de perversidad y violencia recíproca. Cuando se aceptan las diferencias podrían ser una riqueza, como dice Paul Knitter “si realmente aceptamos la alteridad de nuestro prójimo y de las religiones, si admitimos que nunca seremos capaces de captar y comprender completamente su alteridad,

entonces, también tenemos que aceptar la diversidad”⁹. En la naturaleza hay diversidad, unidad, interdependencia, pero no hasta el punto de destruir la diversidad, la biodiversidad refleja la belleza de la naturaleza. Y la belleza, también se refleja en la diversidad de los seres humanos. Más allá de la riqueza de las culturas, de las nacionalidades, se encuentra la riqueza de los seres humanos como tales, cercanos y diversos. Jesús nos llama a la unidad, pero nunca a costa de la diversidad.

Cuando en los seres humanos, las semejanzas o lo común son una prioridad, en la práctica se entra en una lógica más familiar, más cercana, más inclusiva, así somos llamadas y llamados a entrar en una lógica más familiar e inclusiva con las y los prójimos diferentes. Asimismo, es necesario considerar valiosa la Tierra, y recuperar su *imago Dei*, pero una imagen creativa, dinámica, que renueva constantemente la vida y que es finita. Que encontramos sus huellas en nuestros cuerpos, que su vida fluye en nuestras vidas, que somos parte de ella y ella parte nuestra, que está en nuestros sueños, que aparece en nuestros miedos y en nuestros estados de confianza, despertemos a esta conciencia ecológica y a esta conciencia de humanidad diversa y bella.

Un despertar espiritual hacia la tierra y las mujeres

Hacer este proceso de encuentro profundo con la naturaleza y con las mujeres, es dar un salto en la conciencia humana. Es evolucionar. Es *conversión*. Como propone Elizabeth Jonhson, “realizar una conversión espiritual que supone realizar varios giros distintos al mismo tiempo”¹⁰. En mi experiencia y la de

9. Knitter, 2007, p. 450.

10. Johnson, 2015, p. 258.

otras teólogas esto supone realizar varios movimientos; por el momento revisemos dos:

- **Recuperar la visión biocéntrica de la vida**

Uno de los movimientos que se propone es pasar de las visiones antropocéntricas y androcéntricas del mundo a otras visiones biocéntricas que valoran la vida en todas las especies sobre la Tierra y que son más amplias, para que todas las especies sean incluidas en el círculo de la vida y de lo sagrado. El enunciado anterior significa deshacerse de una filosofía de la vida moldeada por dualismos jerárquicos, que valora una realidad más que la otra y las contrapone, por ejemplo: estimar superior el espíritu que la materia, la cultura más que la naturaleza, los seres humanos más que las especies animales, los hombres más que las mujeres; desaprender esta filosofía dualista y jerárquica que genera grandes distancias y exclusiones entre seres humanos y la naturaleza, ayudará a realizar el cambio al biocentrismo que, sin duda, es un movimiento de inclusión, de danza, de evolución animada por la *Ruah*, en la creación.

- **Recuperar el sentido de pertenencia e interdependencia con las mujeres y la tierra:**

Este movimiento entraña, como seres humanos, reubicarnos en el cosmos, en la creación, ya no situarnos en la cumbre de la obra creadora como nos situó el libro del Génesis 1, 28. Nuestro lugar está dentro del círculo de la creación como otra especie más, consciente de sus limitaciones, de sus finitudes. Reconocer que como especie llegamos en el último momento de la creación y que las otras especies del reino animal, vegetal y mineral llegaron primero. Recuperar la teología que se explicita en el libro de Job, en que, ante las angustiadas acusaciones que

lanza Job por sus sufrimientos a Dios, El Señor le responde: ¿Dónde estabas cuando la Tierra fue medida, cuando las estrellas prorrumpieron en su unánime canto, cuando el mar fue confinado y a sus arrogantes olas se les impuso límites? Job 38:4, una teología que nos reubica como parte de la creación.

Reconocer que las otras especies pueden vivir sin los seres humanos y que los seres humanos no podríamos vivir sin la presencia femenina, masculina y otras identidades de las especies que producen la vida. Es urgente cambiar la ilusión o la epistemología del ser humano separado, aislado, fuera de las especies y movernos hacia una sentida afinidad con las otras especies con las que compartimos la creación, formar y sentirnos parte de la comunidad creativa de la vida. Quienes pueden iniciarnos en esta epistemología, son los pueblos indígenas y africanos.

¿Pero podrán los seres humanos hacer este movimiento de cambio, si aún no se han reencontrado, no han aceptado y no se han reubicado de forma diferente hacia la mitad de la humanidad: las mujeres y los otros seres humanos que son diferentes al hombre masculino hegemónico? ¿Si aún no han sentido afinidad, simpatía, aceptación por las mujeres? Eso nos preguntamos las mujeres en muchos rincones del Planeta.

Vale resaltar entonces, que queda claro considerar que es necesario hacer un cambio de la epistemología enseñada por el sistema patriarcal a unas epistemologías más inclusivas, las epistemologías ecofeministas, epistemologías negras, indígenas, queer, afrodescendientes, que escuchan el grito de las mujeres y de la tierra e invitan a una porción de la humanidad, los hombres, a relacionarse en términos de igualdad y justicia hacia las mujeres y desarrollar para sí los atributos que han sido

considerados solo femeninos como el cuidado de las personas y la Naturaleza, de manera que también tengan la oportunidad de desenvolver una vida digna, sin violencias y sin competencias.

Seres humanos: hacia la ética del cuidado de la vida

Este es un tema que se aborda críticamente en el ecofeminismo, por las asociaciones que se han hecho del “cuidado” con las mujeres. La ética feminista analiza que las mujeres han sido tradicionalmente las cuidadoras, pero es necesario explicitar que las mujeres no son más aptas para cuidar por razones biológicas, sino por aprendizaje, se trata de una construcción social de género y no de un rasgo de sexo. Entonces, podríamos preguntar si el desarrollo del cuidado se debe más a la socialización en una cultura sexista.

Para dos mujeres de Guatemala, el cuidado es una responsabilidad de todos los seres humanos, aunque la cultura patriarcal lo ha asignado a las mujeres. Vilma Fonseca dice: “Las mujeres jugamos un papel social, que es una construcción histórica y sociocultural, nos asocian al cuidado de la casa, la familia y el entorno, y también nos responsabilizan del cuidado del medio ambiente y la naturaleza”¹¹.

El trabajo del cuidado está asignado genéricamente a las mujeres. Somos las cuidadoras de niños, niñas, adultos mayores, personas con discapacidad y personas enfermas. “Se cree que por ser mujeres nos corresponden esas tareas. Y en realidad deberían ser más compartidas, ya que es un trabajo muy absorbente y desgastante”¹² expresa Alma Odette.

11. Entrevista realizada a Vilma Patricia Fonseca, sobre Ecología de los cuidados, Guatemala 19 de marzo de 2022.

12. Entrevista realizada a Alma Odette Chacón, sobre Ecología de los cuidados, Guatemala 18 de marzo de 2022.

Según Carol Gilligan, “la perspectiva del cuidado no está ni biológicamente determinada ni es exclusiva de las mujeres”¹³. Por lo tanto, en tanto que construcción social, puede modificarse, aprenderse o desaprenderse y en esto es en lo que hay que insistir. Desde este punto de partida podemos educarnos de otra manera y educar a las generaciones futuras en la ética del cuidado como elemento principal de una nueva cultura para la vida y una vida sin violencia.

Conclusión

A modo de conclusión, se puede decir, que estos modelos antropocéntricos, androcéntricos y jerárquicos, aunque parezcan difíciles de desmontar, difíciles de soltar de las relaciones cotidianas, es posible desmontarlos, ya que el grito de la tierra y el grito de las mujeres prorrumpe de manera imparable y no nos dejará dormir tranquilamente porque somos parte de este planeta vivo.

Nosotros, seres humanos, estamos llamados a despertar a una conciencia empática y descolonizadora de la vida y los cuerpos de las mujeres, de la naturaleza, del presente y el futuro de la humanidad y del cosmos, cambiando las relaciones de poder y de violencia, por relaciones de poder con y entre la comunidad viva. Practicando relaciones de respeto y ecojusticia, por considerar a la humanidad diversa una riqueza y no una amenaza, es tiempo de trabajar por la igualdad, por la equidad y por el derecho a la existencia de la humanidad diversa y plural.

Es en estos momentos de la historia en que la continuidad y la calidad de vida deben considerarse preocupaciones centrales, que se hace necesario volver a las realidades y a las relaciones fundamentales de la existencia.

13. Cf. Comins Mingol, 2003.

Referencias

- BONFIL, Paloma. Tradición vs. Derechos humanos y modernidad. *In: FORO INTERNACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS*, 1., Perú, 2008. Disponible en: <https://25176774.fs1.hubspotusercontent-eu1.net/hubfs/25176774/Compartiendo-Avances-Para-Nuevos-Retos-2008.pdf>.
- CÉSPEDES ULLOA, Geraldina. *Ecofeminismo*. Teología saludable para la tierra y sus habitantes. España: PPC, 2021.
- COMINS MINGOL, Irene. *La ética del cuidado como educación para la paz*. 2003. 427 f. Tesis Doctoral – Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual y Publicidad, Universitat Jaume, Castellón, 2003. Disponible en: <https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/10455/comins.pdf>.
- DECLARACIÓN DE IXIMCHE'. *In: CUMBRE CONTINENTAL DE PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS DE ABYA YALA*, Guatemala, 2007. Disponible en: <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/iximche.php>.
- DECLARACIÓN EN EL I FORO INTERNACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS, 1., Perú, 2008. Disponible en: <https://25176774.fs1.hubspotusercontent-eu1.net/hubfs/25176774/Compartiendo-Avances-Para-Nuevos-Retos-2008.pdf>.
- GEBARA, Ivone. Ensayo de antropología filosófica. El arte de mezclar conceptos y plantar desconceptos. España: Verbo Divino, 2020.
- JOHNSON, Elizabeth A. *Pregunta a las bestias*. Darwin y el Dios del amor. España: Sal Terrae, 2015.
- KNITTER, Paul F. *Introducción a las teologías de las religiones*. España: Verbo Divino, 2007.

PULEO, Alicia H. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. España: Ediciones Cátedra, 2018.

VENTURA, María Cristina. Ecología de cuidados desde una mirada teológica crítica y feminista a la constitución y deconstrucción del género, raza y pobreza en Centroamérica. *In: SEMINARIO ALUMNI INTERNACIONAL E INTERDISCIPLINARIO DE ICALE*, Costa Rica, 2023.

CAPÍTULO 6.

Orfa, la mujer que regresa a su tradición ancestral: una lectura herméutica negra y feminista de Rut 1

Maricel Mena-López

Introducción

El libro de Rut ha sido abordado desde una variedad de perspectivas académicas y teológicas. La perspectiva literaria analiza la estructura narrativa, los personajes y los temas del libro, enfatizando una narrativa de lealtad, redención e inclusión social.¹ La perspectiva histórica pone su énfasis en los períodos de los jueces y la era post-exílica, época en que probablemente se escribió el libro. Este enfoque considera cómo el libro refleja las condiciones sociales y políticas de la época.²

La perspectiva feminista o de género se centra en la experiencia de las mujeres, especialmente Rut y Noemí, destacando temas de solidaridad femenina, supervivencia y agencia en un contexto patriarcal.³ Orfa sólo se menciona⁴, por lo que hay pocos estudios que se centren en esta figura

1. Ferreira, 2018,

2. Tezza; Toseli, 2010.

3. Barrientos, [s./d.].

4. Fischer, 2004.

bíblica. Desde una perspectiva negra, el libro de Ruth puede interpretarse como una historia de justicia racial que contrasta con las experiencias de las comunidades afrodescendientes. Rut, una mujer moabita, es una extranjera en Israel, lo que la coloca en una posición de vulnerabilidad similar a la de muchas mujeres negras en contextos afrodiaspóricos.⁵

La perspectiva teológica explora los temas de la providencia divina, la lealtad a Dios y al pueblo de Israel y la inclusión de los extranjeros en la comunidad de fe.⁶ La perspectiva sociológica, a su vez, analiza las relaciones de poder y las cuestiones sociales reflejadas en el libro, como la protección de los pobres, los extranjeros y las viudas, y las leyes sociales que pretenden garantizar la justicia y la equidad.⁷ Los Padres de la Iglesia interpretaron a Rut como una figura que simbolizaba la Iglesia de los gentiles, elogiando su decisión de abandonar su tierra y sus costumbres idólatras para adorar al Dios de Israel.⁸

Al ser un libro cuyas protagonistas son mujeres, muchas de las interpretaciones se centran en las acciones de las protagonistas, Rut y Noemí, siendo Orfa invisible en la historia. La mayoría de las veces, estas interpretaciones se hacen desde una perspectiva patriarcal, eurocéntrica, racista, capitalista y colonizadora. El texto es leído dentro de los parámetros de inclusión y redención de la mujer en la cultura patriarcal, y a nuestro entender esto es una forma de segregación social, pues sólo importan aquellas que abrazan el monoteísmo, descartando a quienes se resisten al modelo colonial del templo y sus instituciones.

5. Mena-López, 1995.

6. Mesters, 1997.

7. Nef Ulloa; Xavier, 2024.

8. Seijas De Los Rios-Zarzosa, 2024, p. 367-382.

Estas lecturas también asumen que sus protagonistas son blancas, lo que ha invisibilizado la subjetividad de los grupos marginados, especialmente las mujeres negras y sus tradiciones religiosas ancestrales. Las interpretaciones sesgadas de la superioridad-inferioridad no tienen en cuenta las interseccionalidades de género, raza-etnicidad, clase y religión en sus análisis. Una hermenéutica bíblica excluyente refuerza los discursos ideológicos de la blanquitud. Ser mujer negra significa experimentar los efectos del sistema opresor en tu cuerpo y estar aún más distante y desconectada de las historias de la tradición bíblica. Con base en lo anterior, se plantea la siguiente pregunta central de esta investigación: ¿Qué mensaje transmite el cuerpo de Orfa a la realidad de las mujeres afrodiaspóricas en América Latina y el Caribe?

El propio título de nuestro texto ya proporciona una línea interpretativa: Esta es una lectura del capítulo 1 del libro de Rut desde la experiencia del patio o era, cómo se llamaban los espacios de reunión extramuros donde se celebraban las llamadas fiestas de la fertilidad del Israel pre monárquico y que durante el exilio y post-exilio constituyeron un espacio de resistencia femenina a la imposición del templo como único lugar donde Dios se manifiesta, según la mentalidad sacerdotal del Segundo Templo.

En estas fiestas, la corporalidad femenina es fundamental, pues la fertilidad pasa por sus cuerpos, no sólo en su capacidad de generar vida, sino también como mediación fundamental donde la divinidad se manifiesta de múltiples maneras. El cuerpo es el principio hermenéutico que recorre esta narración. Son los cuerpos del patriarca Elimelec, su esposa Noemí, sus hijos Malcolm y Quelión, sus nueras Rut y Orfa y las ancianas

de la comunidad quienes dan vida a esta narración llena de simbolismo y movimiento.⁹

Si el cuerpo es el lugar hermenéutico por excelencia, nuestro cuerpo debe ser reconocido como un territorio espacial donde se desarrolla nuestra vida cotidiana. Es nuestro cuerpo femenino el que nos ayuda a experimentar lo sagrado dentro de nosotras y a través de él somos invitadas a leer el texto sagrado. A través de la liberación y el movimiento de nuestro cuerpo podemos identificar nuestras rigideces, y con ello podemos trabajar nuestras convicciones más profundas, arcaicas y míticas aprendidas desde una perspectiva patriarcal y que afectan a nuestra personalidad.

El reconocimiento del cuerpo de las mujeres como espacio legítimo de poder benéfico e independiente permite reconocer lo divino que existe en nuestra corporalidad, de esta manera se repiensa la divinidad en la corporalidad femenina que nos libera de la imagen de Dios como hombre. Podemos leer en los cuerpos de Rut, Noemí y Orfa la divinidad que nos revela sus propias experiencias corporales y vitales. El cuerpo nos desafía a crecer y madurar como personas hacia una conciencia más plena. Con esta clave de lectura del cuerpo, nos invitan a leer el capítulo 1 del libro de Rut a partir de lo que dicen los cuerpos, sus voces, sus movimientos, teniendo como eje articulador el diálogo con las tradiciones africanas y, en particular, con el Candomblé en Brasil.

9. Este estudio tiene como plan de fondo las intuiciones presentadas inicialmente en un espacio de estudio bíblico de la pastoral negra de la Iglesia Anglicana de Rio Grande do Sul titulado “El patio de Ruah del libro de Rut” y que fueron ampliamente sistematizadas en el Congreso de Género y Religión de la EST en 2023.

A la luz de la metodología de las religiones comparadas, leeremos este capítulo a la luz del terreiro de Candomblé, pues consideramos que hay en este capítulo recuerdos importantes que nos sitúan en el horizonte afroasiático donde se estableció el monoteísmo israelita. Estos recuerdos no fueron borrados del todo y el libro de Rut es un ejemplo de este proceso de supresión de la memoria de las diosas y dioses del panteón africano por parte del yahvismo institucionalizado en la teocracia saducea del Segundo Templo.¹⁰

Para el desarrollo argumentativo, comenzamos con una breve aproximación a una propuesta estructural a partir de las claves de lectura propuestas y finalmente, a modo de conclusión, presentamos algunos desafíos que la era de la *ruah* nos deja para pensar una educación teológica feminista, antirracista y decolonial.

Propuesta estructural

El libro de Rut es un libro relativamente corto, con sólo cuatro capítulos. Nuestra propuesta estructural para el primer capítulo sigue la línea narrativa, con las siguientes categorías como hilo conductor de nuestro análisis: cuerpos, voces y movimientos: Los cuerpos (1-5); Las voces (vv. 6-21); Los movimientos (vv. 19-22).

Debido a las limitaciones impuestas a este escrito, sólo centraremos nuestra atención en el análisis del primer capítulo. Para analizar este capítulo partimos de las siguientes preguntas: ¿Qué temas aparecen en el texto y cuál es su situación? ¿Qué dicen sus cuerpos, sus nombres, qué movimientos producen? ¿Qué elementos del texto nos permiten dialogar con las tradiciones africanas?

10. Terra; Rocha, 2019.

Los cuerpos (1-5)

Los cuerpos de cada uno de los personajes implícitos y explícitos del relato nos permiten acercarnos al contexto histórico y cultural, pues son ellos quienes experimentan en su corporalidad los efectos de una situación precaria que los hace emigrar de su ciudad natal, Belén, a los campos de Moab. Además, cada uno de estos cuerpos tiene un nombre que determina su posición en la historia.

En estos versículos tenemos una introducción al contexto histórico y social. Comienza con una ambientación del tiempo de los jueces, pero su relato refleja la situación exílica y post-exílica de los siglos V-IV AEC.¹¹ Dada esta observación, nuestra atención se centra en por qué el escritor necesitaba situar la historia en el contexto de los jueces del Israel tribal. Sospechamos que el tema de la propiedad de la tierra implícito en los libros de Jueces trae implícitos recuerdos femeninos de resistencia por parte de las mujeres cananeas que lucharon por preservar sus tierras en el proceso de conquista y posesión de la tierra de Canaán (Cf. Débora, Jz 4.4; Jael, Jz 4.9; la anónima de Tebas, Jz 9.50-55).¹²

La familia de Elimelec se muda a Moab debido a la hambruna en Belén. Se evidencia una situación de pobreza y hambre (Rut 1.1; Ne 1.3; 5.2). La mayoría de la gente vive de la tierra, pero ya no hay tierra (Ne 5:5). Las personas pobres que aún poseen tierras se ven obligados a abandonarlas y venderlas por el hambre y los impuestos (Rut 1.1; Ne .:3-4;). El nombre “Belén” o “Bethlehem” tiene una etimología rica e interesante. En hebreo, “Bethlehem” (בֵּית לֶחֶם) significa “Casa del Pan”. Este

11. Navarro, 1995.

12. Mena-López, 2009.

nombre se compone de dos partes: “Beth” (בֵּית), que significa “casa” y “Lehem” (לֶחֶם), que significa “pan”. Este significado refleja la importancia agrícola y la fertilidad de la región. La paradoja del texto es que en la “casa del pan” no hay pan. El hecho es que un hombre tiene que emigrar con su familia a los campos de Moab, donde el patriarca y sus hijos mueren, quedando sólo la madre y sus dos nueras. También nos llama la atención que cada uno de los personajes lleva su nombre.

Moab era hijo de Lot y su hija mayor, nacido de una relación incestuosa después de la destrucción de Sodoma y Gomorra (Génesis 19.30-38). Los descendientes de Moab, conocidos como moabitas, se establecieron en la región transjordana; es decir, al este del Mar Muerto. En la antigüedad, Transjordania estaba dividida en tres entidades territoriales: Amón, Moab y Edom. “Parece probable que Amón fuera el primero en convertirse en una monarquía centralizada, luego Moab y finalmente Edom, y que Amón hubiera sido la forma más desarrollada de estado primitivo y Edom la más elemental”¹³.

Al parecer, las fronteras de aquellas monarquías no estaban tan definidas. Sin embargo, se sabe que la tierra de Moab era una meseta fértil, ideal para la agricultura y la cría de ovejas. La región producía granos, cereales y uvas. Los campos o eras eran una zona plana y abierta donde los agricultores trillaban o separaban el grano de la paja. Estos campos abiertos son un espacio de revelación y encuentro con las divinidades. En el libro de Jueces, Gedeón se encuentra con un ángel del Señor en una era, donde recibe la comisión divina de salvar a Israel de los madianitas (Jueces 6.11-24). El hecho es que la familia de Abimelec y Noemí encuentra el favor de Dios en estos campos

13. Younker, 1997, p. 246.

de abundancia y comensalidad. El texto no proporciona datos explícitos sobre las razones por las cuales la hambruna llegó a estos campos, sólo en el v.20 Noemí lamenta que el *Shadday* haya causado su amargura, posiblemente refiriéndose a su condición de viuda.

Los moabitas estaban estrechamente relacionados con los israelitas, pero a menudo estaban en conflicto con ellos. En Números 22-24, el rey de Moab, Balac, intentó contratar al profeta Balaam para maldecir a Israel, pero Dios intervino y Balaam terminó bendiciendo a Israel. Una de las historias más conocidas que involucran a los moabitas es la de Orfa, quien decide quedarse en Moab, y Rut, la moabita que decide adoptar la fe de Israel y asegurar el derecho al rescate como garantía de supervivencia. Moab es mencionado en varias profecías bíblicas, incluidas las de Isaías (15-16) y Jeremías (cap. 48). Estas profecías a menudo hablan del orgullo y la arrogancia de Moab y del juicio de Dios sobre ellos, pero también mencionan la misericordia de Dios y la posibilidad de que un remanente moabita tome la causa del Dios de Israel.

La pregunta que surge aquí es: ¿Qué pasa con los moabitas que permanecen en su tradición religiosa vinculada a los cultos de la fertilidad y a las diosas del panteón cananeo? Nuestro texto no puede responder a esta pregunta porque los escritores deuteronomistas no tienen interés en continuar la historia de Orfa. Su interés radica en la tipificación de la religión con metáforas de prostitución e idolatría. Este parece ser el consenso cuando se asume que la determinación de quedarse en la casa de la madre de Orfa la hace insensible a su suegra Noemí, ajena sin embargo a los planes de Yahvé.

En la cultura israelita bíblica, los nombres tenían un significado profundo y a menudo se elegían para reflejar

aspectos importantes de la identidad, la fe y las circunstancias de nacimiento de una persona. De hecho, muchos nombres israelitas incluían referencias a Dios (Yahvé o El). Por ejemplo, Elimelec significa “Mi Dios es rey”. Otros, como Noemí, significan “gracia o misericordiosa”, posiblemente refiriéndose a una bendición otorgada a sus padres. También reflejan rasgos de personalidad o estado de ánimo, por lo que cambia su nombre a Mara, que significa “amarga”. Algunos nombres se daban como una forma de profecía o deseo para el futuro del niño, por ejemplo Mahlón, que significa “obediencia”. El nombre del segundo hijo es Quelión, que significa “fragilidad”, posiblemente resaltando rasgos de su personalidad o la condición frágil de su nacimiento. Lo mismo ocurre con Obed, que significa “siervo”. El nombre Orfa o “Orpha” puede significar “nuca” o “cervix”. Este nombre también está asociado a la idea de “dar la espalda” o “volver la espalda”, lo cual es simbólico en su historia, ya que Orfa decidió regresar a Moab en lugar de seguir a Noemí a Belén.

Las voces (vv. 6-21)

Una vez muertos su marido y sus hijos, Noemí decide regresar con sus nueras al oír que en Belén vuelve a haber pan, y en el camino se produce un diálogo entre ella y sus nueras.

⁸ **Noemí les dijo a sus dos nueras:** Vuelvan cada una a la casa de su madre, y que el Señor las recompense por la bondad que mostraron a sus esposos y a mí. ⁹ Que el Señor las bendiga con la seguridad de un nuevo matrimonio. Entonces les dio un beso de despedida y todas se echaron a llorar desconsoladas.

La expresión “casa de la madre” es la expresión utilizada por Noemí al aconsejar a sus nueras moabitas que regresaran con su familia. Orfa inicialmente expresa su deseo de acompañar a

Noemí, pero después de una segunda insistencia de Noemí para que regrese a la casa de su madre, decide regresar con su familia y sus dioses en Moab. Este acto contrasta con la decisión de Rut de permanecer con Noemí y seguir al Dios de Israel.

La etimología de la expresión “casa de la madre” (en hebreo, “בֵּית אֵם” – “beit em”) se refiere al hogar materno, un lugar de seguridad y refugio para las mujeres, especialmente en tiempos de crisis. La “casa de la madre” simbolizaba entonces el retorno al cuidado y la protección familiar, posiblemente más allá de la consanguinidad, en contraste con la vulnerabilidad de las viudas sin hijos ni maridos y con la “casa del padre” patriarcal.

En la cultura cananea, la “casa materna” era el núcleo de la vida familiar donde las mujeres cumplían roles centrales en la educación de los hijos y en la gestión de las actividades domésticas vinculadas a las actividades cúlticas. En algunas culturas antiguas, incluida la cananea, el linaje y la herencia podían transmitirse a través de la línea materna. Esto significaba que la casa de la madre era un símbolo de continuidad y estabilidad familiar.

En hebreo, la “casa del padre” (“בֵּית אָב” – “beit av”) se refiere al hogar establecido bajo la autoridad paterna, que puede incluir una familia extendida o un clan, que es un grupo de hogares relacionados por lazos de sangre. Éste es el modelo de familia que conoce Noemí, y por eso en el v. 9 evoca la necesidad del descanso en la casa de un esposo. Estos datos permiten sospechar que en la cultura moabita las mujeres podían volver a casarse sin necesidad de pasar por la búsqueda de un rescatador masculino del linaje patrilineal. Este es un camino muy largo, Noemí tendría que tener más hijos.

¹⁰ **Le dijeron:** queremos ir contigo a tu pueblo.¹¹ **Pero Noemí respondió:** ¿Por qué habrían de continuar conmigo? ¿Acaso puedo tener más hijos que crezcan y sean sus esposos? ¹² No, hijas mías, regresen a la casa de sus padres, porque ya soy demasiado vieja para volverme a casar. Aunque fuera posible, y me casara esta misma noche y tuviera hijos varones, entonces, ¿qué? ¹³ ¿Esperarían ustedes hasta que ellos crecieran y se negarían a casarse con algún otro? ¿Por supuesto que no, hijas mías! La situación es mucho más amarga para mí que para ustedes, porque el Señor mismo ha levantado su puño contra mí. ¹⁴ **Entonces volvieron a llorar juntas** y Orfa se despidió de su suegra con un beso, pero Rut se aferró con firmeza a Noemí.

Orfa decide libremente regresar a la casa de su madre, a su tradición matrilineal ancestral. También reivindica la casa de su madre como lugar de refugio y protección, especialmente para las mujeres y los niños. Regresa al espacio que brinda seguridad y apoyo emocional a las mujeres. El hogar es un espacio espiritual por excelencia. En el hogar materno se celebraban numerosas tradiciones y rituales religiosos y culturales que reforzaban su papel central en la vida espiritual y comunitaria. Estos aspectos muestran cómo la casa materna era valorada y respetada en la cultura cananea, reflejando su importancia en la estructura social y familiar. Sin embargo, el regreso a la casa materna se ha prestado a interpretaciones colonialistas hasta el punto de ser tipificada como una mujer frágil que abandona el proyecto de Dios.

Sin embargo, vemos en ella a una mujer fiel a su tradición, una mujer autónoma que sabe decir no. Ella regresa a la casa de su madre y a su religión. Es una mujer contracultural para su época, ya que no acepta el destino al que están confinadas las mujeres en la religión que se está creando en Judá. Rut, a su vez,

significa “amiga”, y es la que se aferra incondicionalmente a su suegra. Su nombre ya tiene una intencionalidad acorde con la línea deuteronomista encargada de presentarnos esta historia.

¹⁵ **Le dijo Noemí:** tu cuñada regresó a su pueblo y a sus dioses. Tú deberías hacer lo mismo.¹⁶ **Pero Rut respondió:** No me pidas que te deje y regrese a mi pueblo. A donde tú vayas, yo iré; dondequiera que tú vivas, yo viviré. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios.

En estos versículos Rut hace una profesión de fe y adhesión al Dios de Israel. Es sorprendente cómo este himno sigue siendo hasta el día de hoy un símbolo de la unión esponsal de los matrimonios heterosexuales, y en este caso se trata de una canción cantada por una mujer a otra mujer. Se trata de una confesión de amor que incluye el amor apasionado y posiblemente erótico, al menos esa es la intuición de algunas lecturas que entienden que la relación entre Rut y Noemí puede verse como un ejemplo de profundo afecto y solidaridad entre dos mujeres.

Si bien la narración bíblica no sugiere explícitamente una relación romántica, la lealtad y el compromiso de Rut y Noemí son notables y pueden interpretarse como un modelo de amor y apoyo incondicional que resuena con las experiencias de muchas personas LGBTQIAPN+.

La invisibilidad lésbica no es algo natural, sino el resultado de varios factores. Entre ellas se encuentran la misoginia, el machismo y la socialización dirigida a estos cuerpos en una sociedad que funciona con base en una moral judeocristiana, que a su vez apoya y opera una serie de binarios, entre ellos el masculino-femenino.¹⁴

14. Santos; Tagliamento, 2021, p. 9-10.

Los movimientos (vv. 19-22)

Noemí y Rut caminaron hasta llegar a Belén, causando gran conmoción en la ciudad. Las mujeres reconocieron a Noemí, sin embargo ella las reprendió diciendo que ahora ella no es Noemí sino Mara “amarga”, porque “Shadday” la ha amargado y maltratado, y “Yahweh” la envió con las manos llenas y volvió con las manos vacías, dando mal testimonio de Noemí.

Los nombres que se dan a la divinidad en estos versículos son sorprendentes. Entre los diversos significados que se le aplican a Shadday, los más destacados son: “Dios de la montaña” y, en su gran mayoría, “Todopoderoso”. Un tercer significado es “Gran madre” o “la de los pechos”. Para nuestro estudio nos interesa explorar este último significado, porque nos parece más apropiado dentro del contexto en el que ocurre. Shadday, como lo indica Harriet Lutzky¹⁵, tendría como su raíz Shad (pecho/s femenino/s) traducido como “la que tiene los pechos”; algo como aquella que nutre o sostiene todas las cosas. También el sufijo ay es un morfema femenino – (a) y que habría existido en el Occidente semítico. Tallay, Arsay, Pidray; Rahmay “el útero”, así como Shadday.

Estos aspectos muestran cómo los nombres eran parte integral de la identidad y la espiritualidad en la cultura israelita bíblica, portando significados que iban más allá de simples identificadores, pues también reflejaban rasgos de la personalidad de cada persona, como es el caso de las religiones de tradiciones africanas, cuyos hijos de santos adquieren el nombre de su santo en el panteón bantú y yoruba.

15. Lutzky, 1998.

Del terreiro de Moabe al terreiro de Candomblé

El patio, en hebreo *goren*, traducido como “era”, aparece cuatro veces en la parte central del Libro de Rut (3.2-3,6,14). Este término aparece en muchos otros libros de la Biblia. En el libro de Crónicas –una versión contemporánea del Libro de Rut sobre la historia de Judá– este lugar es tan sagrado que el propio David celebra sacrificios allí: “En aquel tiempo, cuando David vio que el Señor le había respondido en el patio de Ornán el jebuseo, ofreció allí sacrificios” (1 Crónicas 21.28). Un lugar que siempre será referencia del encuentro entre David y Yahvé (2 Crónicas 3.1).

Esta misma palabra designa “plazas” o “anchos” (como el Largo Zumbi dos Palmares en Porto Alegre) a la entrada de las ciudades, lugares de acontecimientos proféticos (2 Crónicas 18.9). En el Candomblé, el terreiro es un espacio de propagación de los valores civilizatorios africanos, son verdaderas “mini Áfricas”¹⁶ donde convergen la comunidad, lo celebratorio, la ancestralidad, la comensalidad, la protección y la matrilinealidad.

Los nombres en las culturas africanas, a su vez, tienen una importancia profunda y multifacética. No son simplemente identificadores, sino que tienen significados enriquecedores y son una extensión de la identidad y la ascendencia de una persona. Pueden indicar el origen étnico, el estatus social e incluso la religión de una persona. Muchos nombres africanos tienen significados vinculados a la naturaleza, la espiritualidad o acontecimientos significativos en la vida de la familia. Por ejemplo, el nombre “Kwame” en Ghana significa “nacido en

16. Silveira, 2014.

sábado”, mientras que “Amina” significa “paz” en árabe. El nombre de un niño o niña puede influir en su destino y carácter. Elegir un nombre es un acto solemne, que a menudo implica rituales y celebraciones.

En el Candomblé, la influencia de los santos o orishas en el temperamento de los hijos del santo es parte fundamental de la práctica religiosa. Cada orisha tiene características específicas que se reflejan en sus hijos de santos. Cada orisha tiene atributos y personalidades distintas. Por ejemplo, Iansã es conocida por ser guerrera e impulsiva, Xangô por su carácter audaz y arrogante, Ogum por su personalidad tímida y vengativa, mientras que Oxum está asociada a la dulzura y la maternidad. Estas características se transmiten a los hijos del santo quienes son gobernados por estos orishas.

Los hijos del santo a menudo incorporan las cualidades de sus orishas en sus identidades y comportamientos diarios. Esto puede influir en todo, desde la forma en que se visten hasta cómo interactúan con los demás. Durante los rituales de iniciación, los hijos del santo pasan por procesos que refuerzan su conexión con sus orishas. Esto incluye adoptar comportamientos y actitudes que reflejen las características del orisha. Los padres y madres de los santos (líderes espirituales) orientan a los hijos de los santos sobre cómo vivir de acuerdo con los principios y características de sus orishas, ayudándolos a comprender y canalizar estas influencias de forma positiva. La práctica del Candomblé busca el equilibrio y la armonía entre los hijos del santo y sus orishas, promoviendo una profunda comprensión de sí mismos y de sus relaciones con el mundo que los rodea.

El redescubrimiento y el uso de nombres africanos son formas de resistir la imposición de culturas externas y recordar la grandeza de la herencia africana. Cada nombre lleva una historia, un propósito y una identidad que merece ser celebrada y preservada. En este sentido, la corporalidad humana es una extinción de la divinidad que se revela en la vida cotidiana y en los cuerpos de las mujeres de la diáspora africana.

Consideraciones finales

El reconocimiento del cuerpo integral de las mujeres como un espacio legítimo de poder – de un poder beneficioso e independiente – desafía la visión de que el poder de las mujeres es inferior y peligroso. De este modo la Divinidad se repiensa en la corporeidad. Sin duda, esto nos permite proclamar la liberación de las imágenes de Dios como único masculino, y nos permite leer en los cuerpos al Dios que ellos nos revelan, a partir de sus propias experiencias corporales y vitales.

La voz como clave de lectura permite “dar voz a quienes no tienen voz”, lo que significa que la historia tradicionalmente ignora a los grupos sociales que no tienen un estatus social prestigioso e ignora reiteradamente a las mujeres y sus sexualidades, promoviendo así el clasismo, el sexismo y el racismo bajo el supuesto de una lectura inclusiva. Esto también sucede en las interpretaciones bíblicas, donde los cuerpos que importan son sólo los de hombres importantes y de prestigio. En esta historia, el cuerpo, la voz y los movimientos de Orfa son casi siempre invisibles, la atención se centra siempre en Rut y Noemí.

Para cruzar fronteras son necesarios movimientos. En tiempos de amenaza, siempre nos centramos en la tradición, porque es lo que nos da seguridad; Sin embargo, en la comunidad

es necesario romper las fronteras que nos separan para abrirnos a la diversidad. La historia y el pensamiento de las mujeres giran interminablemente en torno a la transgresión de fronteras. Orfa no asume la ortodoxia patriarcal y con ella es posible reivindicar el papel protagonista de la mujer en las religiones ancestrales.

Al entender Moab como un espacio de abundancia, comensalidad y comunidad alternativa, hacemos justicia a una historia que ha visto el mal en la corporalidad de las mujeres que se niegan a entrar en el control de una religión patriarcal que las oprime.

Este capítulo, ambientado en los campos o eras de Moab, nos permitió trazar una analogía con los espacios al aire libre donde inicialmente se celebraban las fiestas del santo en el Candomblé. Con esto podemos afirmar que en la tradición bíblica existen memorias ancestrales afroasiáticas en la constitución de la religión israelita.

Referencias

- A BÍBLIA. Tradução Ecumênica Brasileira. São Paulo: Loyola/ Paulinas, 1995.
- BRUNETTO CARLIN DOS SANTOS, Dayana; TAGLIAMENTO, Grazielle. *Corpos e experiências lésbicas importam? Para quem? A rede lésbi brasil diálogos entre ativismo e academia. Sul-Sul, [S.l.]*, v. 2, n. 2, p. 8-18, 2021.
- BARRIENTOS, Iris. *Eres quien puede redimir. Una lectura latinoamericana de Rut desde género*. [s./d.]. Disponível em: <https://www.mercaba.org/Caravias/01/Barrientos.Rut%20desde%20genero.rtf>. Acesso em: 04 fev. 2025.
- FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. *Livro de Rute: leitura contemporânea, reflexão literária da condição feminina e a valorização das medidas socioprotetivas presentes na torá*.

- In: CONGRESSO INTERNACIONAL ABRALIC, 15., 2018, Uberlândia. *Anais [...]*. Uberlândia, Universidade federal de Uberlândia, 2018. p. 5479-5490. Disponível em: https://abralic.org.br/anais/arquivos/2017_1522246828.pdf.
- FISCHER, Irmtraud. El libro de Rut: Una exégesis de la Torá desde la óptica de las mujeres. *Selecciones de teología*, [S.l.], n. 172, p. 275-282, 2004.
- LUTZKY, Harriet. Shadday as a goddess epithet. *Vetus Testamentum*, [S.l.], v. 48, fasc. 1, p. 15-36, 1998.
- MENA-LÓPEZ, Maricel. A força da solidariedade: o livro de Rute numa perspectiva negra e feminista. *Mosaicos da Bíblia*, São Paulo, n. 20, p. 1-19, 1995.
- MESTERS, Carlos. *Como ler o livro de Rute*: pão, família, terra. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1997.
- NAVARRO, Mercedes. *Guía Espiritual del Antiguo Testamento*: los libros de Josué, Jueces y Rut. Barcelona: Editorial Herder, 1995.
- NEF ULLOA, Boris; XAVIER, Magno de Carvalho. A amizade social no livro de Rute. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 34, n. 108, p. 258-273, 2024.
- SEIJAS DE LOS RIOS-ZARZOSA, Guadalupe. El libro de Rut en la exégesis patristica. In: MEDRANO, Estela Aldave; ARBIOL, Carlos Gil (ed.). *Voces bíblicas olvidadas y recordadas*: ensayos de exégesis con perspectiva de género. Libro homenaje a Carmen Bernabé Ubieto. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2024. p. 367-382.
- SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. “Não somos filhos sem pais”: história e teologia do batuque do Rio Grande do Sul”. São Leopoldo: EST, 2014. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.
- TERRA, Kenner Roger Cazotto; ROCHA, Abdruschin Schaeffer. Judaísmo enoquita: pureza, impureza e o mito dos vigilantes

- no Segundo Templo. *Horizonte*, Minas Gerais, v. 17, n. 52, p. 148-166, 2019.
- TEZZA, Maristela; TOSELI, Cecilia. Rut. Una introducción. *Revista Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 67, p. 37-47, 2010.
- YOUNKER, Randall W. Moabite social structure. *The Biblical Archaeologist*, [S.l.], v. 60, n. 4, p. 237-248, 1997.

CAPÍTULO 7.

La verdad que comunican los cuerpos

Angélica Bernate Rojas

Consideraciones iniciales

En el marco del VIII Congreso Latinoamericano de Género y Religión, se ofrece una sencilla reflexión acerca de la utilización del cuerpo de la mujer para fines guerristas dentro del conflicto armado en Colombia y las diversas consecuencias que esta situación ha generado. Para ello se observará el componente, *Mi Cuerpo dice la verdad*, del informe presentado el 28 de junio del año 2022 por la Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la No repetición, establecido luego de la firma del acuerdo final para la terminación del conflicto y el establecimiento de la paz, entre el Estado Colombiano y las FARC – EP. Se traerán de allí, fragmentos de cuatro historias de mujeres víctimas de violencia sexual, proponiendo algunas ideas desde la visión teológica – pastoral que nos ocupa. Con ello se busca seguir interpretando lo que significa la fe y la espiritualidad para las mujeres en este tiempo, haciendo contención sorora hacia la anhelada y necesaria transformación.

Entre las propuestas de organización temática, se estableció por parte de la comisión, una acertada categoría denominada:

“Mi cuerpo dice la verdad” y, bajo esta, se propuso un camino de escucha activa, acompañamiento y reconocimiento de los impactos de la violencia sexual en los cuerpos de cientos de mujeres y en su entorno. Funciona como herramienta de intervención en procesos de acompañamiento a víctimas. Se trata de mujeres, que, en su condición, fueron víctimas de los vejámenes de la violencia en un ambiente de conflicto. Dentro de las dinámicas guerristas, padecieron las horribles consecuencias de la desigualdad en manos de los paladines del patriarcado. Contaron sus historias de las violencias ejercidas particularmente sobre sus cuerpos¹, mujeres en contextos rurales o citadinos, indígenas, negras, afrodescendientes, campesinas, en situación de discapacidad; mujeres que siendo mujeres padecieron violencia sexual, entre otras violencias. La mayoría de los casos de violencia sexual ocurrieron en las zonas rurales y con menos intensidad en las ciudades. Las más perjudicadas fueron las niñas y las jóvenes, entre 11 y 26 años. Estos casos también se presentaron en el interior de las filas de los grupos combatientes, como lo fueron, por ejemplo, las violencias reproductivas.

Para lograr esta experiencia de desahogo y comienzo de reivindicación, la Comisión de la Verdad trabajó sobre un enfoque de género procurando asegurar la dignidad en el buen trato para las mujeres conforme sus derechos. En los documentos presentados por la Comisión, se registraron historias que dan cuenta de las prácticas de violencia ejercida sobre las mujeres por mano de los diferentes actores, legales e ilegales. También

1. Para examinar ampliamente las estadísticas y las clasificaciones de la información encontrada, se recomienda revisar la siguiente página web: Comisión de la Verdad. *Guía para la pedagogía del volumen Mi cuerpo es la Verdad*. Sección mujeres. Disponible: <https://www.comisiondelaverdad.co/pedagogia/guia-para-la-pedagogia-del-volumen-mi-cuerpo-es-la-verdad-seccion-mujeres>.

este enfoque tuvo como segunda sección, un interés por las afecciones a las personas sexualmente diversas, LGBTIQ+ en el marco del conflicto armado.² Este enfoque evidenció entre otros, la desprotección y desinterés por la igualdad de los derechos sobre esta población, acentuado en ambientes de guerra, ya que han sido moralmente tildados indignos de derechos, en un proyecto de jerarquizar las personas a partir de la forma como viven su identidad de género y su sexualidad.

Voces de cuerpos en guerra

A continuación, se presentarán extractos de las historias narradas por mujeres valientes que hablaron desde su dolor en los procesos de desahogo y libertad. Se evidencia el ejercicio del debilitamiento del poder de las mujeres y su impacto en la comunidad.

La primera historia presenta el relato de Nery, una mujer de Putumayo, al sur de Colombia., en 2012. Ella dice: *“Necesité tiempo para recuperarme. Físicamente lo logré, pero por dentro eso se queda grabado. Para todas fue un golpe muy duro. Debilitar así a las mujeres era debilitar a nuestra comunidad, quitarnos fuerzas. Así nos quieren siempre: débiles”*³.

LA RESISTENCIA DE NERY: Nery comparte lo que significó la fuerte herida de la violencia sexual causada para ella

2. Este enfoque de género fue entendido como una amenaza para gran parte de la población colombiana, particularmente miembros de la iglesia evangélica que, apoyados por algunos grupos políticos y medios difusores de información, algunos con otras intenciones, se encargaron de desvirtuar el Acuerdo. Tal fue el alcance de esta puja, que alentó los miedos de muchas familias, particularmente en cuestión de educación. Fue denominado como “La agenda de género” que traería las macabras intenciones diabólicas, de cambiar la identidad sexual especialmente de las niñas y los niños dentro de las escuelas y también en el interior de los hogares.

3. Comisión De La Verdad, 2019, p. 43.

y su comunidad. Habla en plural dando a entender el impacto de la violencia a nivel comunitario. La pretensión del control del cuerpo funciona como botín de guerra y los grupos armados lo comprendieron muy bien y trabajaron para debilitar al oponente valiéndose del cuerpo de las mujeres. Nery cuenta cómo esta pretensión afectó su ser integral y lo interpreta como un golpe al poder del ser. Este tipo de violencia se utiliza para satisfacer los apetitos sexuales y compensar o premiar a los combatientes. Mantener y estimular la virilidad guerrista acompañada por un arma etc. Se podrían listar muchas más consecuencias desafortunadas a favor de los objetivos militares dentro y fuera de las filas armadas; pero llama la atención el uso del cuerpo de las mujeres para dominar el territorio, las familias, la economía y todas las áreas de la sociedad. La hegemonía del patriarcado y su pretensión de dominio, suma poder en detrimento de los otros. Se evidencia el pensamiento de superioridad para causar daño. Una muestra de esto es considerar al otro como incapaz, hasta acabarlo, usando una fuerza desmedida para reducirle a la mínima expresión.

Escuchemos este segundo relato que habla del irrespeto hace la vida de la mujer y las consecuencias en su autoestima. *“Los hombres fuera del resguardo, no nos respetan. Somos “monedas de canje” para ellos. Nos violentan para mostrarles a nuestros hombres quiénes mandan y hacen con nosotros lo que quieren. Con esos actos amenazan la supervivencia de nuestro pueblo”*⁴. Los grupos alzados en armas entendieron que atacar a las mujeres era atacar a toda la comunidad, sus familias en su ambiente. Por ello, hablamos de las afecciones a la mujer como afecciones a la población en general y a la calidad de

4. Comisión De La Verdad, 2019, p. 46.

vida. Para la mujer del relato, su autoestima ha sido altamente afectada. La comparación con una moneda de poco valor, cada vez más devaluada, ilustra muy bien la situación de las mujeres víctimas de este tipo de violencia. Se hace evidente no solo la acumulación de perjuicios; sino las intenciones perversas de aleccionar a los hombres de la comunidad, utilizando el cuerpo de la mujer para mostrar poder. Se podría considerar que la posesión de un cuerpo que le pertenece a otro moviliza un sistema de revictimización y degrada al punto de anular su valía. El cultivo perfecto para la inseguridad, el temor y la vergüenza que inmoviliza, silencia y conduce a la impunidad. Frente a tantas caras y actores de violencia, normalmente la culpa se descarga en la víctima y la impunidad florece.

En el centro nuevamente un cuerpo violentado. Hay tantos testimonios para contar donde se refleja el abandono y la incapacidad para reconocerse a sí mismo. También se evidencia la obstinación de la vida en busca de las formas de resistir. Esto lo comenta, Marta de Risaralda, cuando dice: “[...] Mientras estuve allí no conocí el amor, nadie me trataba con cariño. Extrañaba a mi familia y la vida que tenía junto a ellos. No reconocía mi propio cuerpo, lo sentía ajeno como si no me perteneciera... así era en realidad. Muchas veces deseé morirme para no seguir viviendo así. Solo encontraba fuerzas en el recuerdo de mi mamá, no perdía la esperanza de volverla a ver”⁵.

LA FORTALEZA DE MARTHA RISARALDA, 1985: La resistencia hace parte de las mujeres que, si bien logran describir su condición de muerte en vida, encuentran a qué aferrarse para resistir, sin cuerpo, sin identidad, sin relaciones, sin amor. La violencia sexual se describe como un saqueo a lo más sagrado,

5. Comisión De La Verdad, 2019, p. 57.

el despojo a lo íntimo, a lo propio, a lo máspreciado. Golpe tras golpe, se asume un gran impacto en todas las dimensiones del ser mujer y se apaga la vida una vez más. Se puede evidenciar cómo las violencias debilitan el poder de ser auténticas y libres. El daño es tan grande que sumado a las violencias ya experimentadas por la presencia del sistema de patriarcado y la suma del clasismo, el racismo etc. exacerbado por la guerra, las mujeres son encarceladas en la desesperanza y en la resignación de la muerte en vida.

Un nuevo cuerpo violentado, ahora habla para interpelar nuestros cuerpos: “[...] *Nunca pude denunciar. Tenía miedo de hacerlo. ¿Cómo confiar después de lo que me había pasado? Encontré apoyo entre las mías, en mi comunidad, pero necesitamos poder hablar de esto que hemos vivido. Por eso estoy aquí. Necesitamos que la gente de afuera conozca nuestro dolor y, sobre todo, necesitamos que no se repita más*”⁶.

El miedo y el temor de hablar son secuelas difíciles de superar en los cuerpos violentados. El logro de la violencia es encadenar al calabozo del silencio y la desconfianza a sus víctimas, que siempre saldrán al camino para amarrar con más fuerza a las mujeres y no permitir la libertad, la posibilidad de volver a creer y de ser. El relato presentado deja claro cómo los entornos seguros y donde se experimenta la confianza, aunque son afectados, también pueden llegar a ser entornos de esperanza. La mujer habla de un lugar propio, el de la sororidad en su comunidad, el de su propio cuerpo comunitario que propicia la verdad. Para la mujer del relato, su lugar de volver a la vida es ahí. Al encontrar apoyo en vínculos sinceros, de una comunidad que le cree, habla para ser escuchada. Así, vuelve a la confianza de escuchar su cuerpo y dejarlo hablar. El poder de

6. Comisión De La Verdad, 2019, p. 48.

alzar la voz, la visita, cobra valor desde su vivencia con un fuerte compromiso de vida para que esta historia no se vuelva a contar.

Voz para dar vida

Cada persona de estas experiencias de violencia y opresión se conectan y casi que se encuadran perfectamente a las historias de muchas mujeres en todos los tiempos, aun fuera de conflictos armados. Este ejercicio permite reconocer que se hace poderoso aquel que ejerce el dominio sobre el cuerpo del otro y que esta constante es intrínseca a los sistemas; y que podría establecerse un paralelo entre las historias de violencia de los cuerpos de las mujeres en la Biblia y las muchas historias de violencia de las mujeres en mi país y en Latinoamérica. Esto no es un gran descubrimiento, pues ya ha sido mencionando en los estudios acerca del tema, en Latinoamérica⁷, solo que, al escucharlo de primera mano, llegan preguntas sobre la superación de las relaciones de dominio y poder que se perpetúan de unos sobre otros.

En la hermenéutica del cuerpo, Cardoso dice:

Entender el texto como cuerpo, fruto de relaciones sociales de género, entender el proceso de interpretación también a partir de las relaciones concretas de los cuerpos, trae nuevas luces para la comprensión del discurso. El cuerpo como criterio hermenéutico, ofrece alternativas de lecturas nuevas que invitan a vivir nuevas relaciones entre mujeres y hombres.⁸

7. Dagoberto Ramírez deja claro que la lectura de las Escrituras desde una perspectiva latinoamericana resulta sorprendente encontrar un paralelismo tan marcado entre las experiencias vividas por el pueblo bíblico y las circunstancias que atraviesan nuestros pueblos en la actualidad, especialmente en aquellas comunidades cristianas populares que se encuentran dispersas a lo largo y ancho del continente (Ramírez, 1992).

8. Cardoso, 1997, p. 6.

Por ello se podría afirmar que esta categoría hermenéutica nos permite reconocer e identificar de manera directa la violencia y sus consecuencias. Aunque la barbarie y la realidad fatalista hagan pensar que todo está perdido, desde la verdad que comunican los cuerpos, también se permite soñar sobre lo que puede llegar a suceder o está sucediendo. Cuando se replantean las fuentes de la verdad y se abren a otras epistemologías, se inicia un camino alternativo para asumir con equidad y corresponsabilidad el uso del poder. Por ello surgen algunas preguntas tales como: ¿Qué cambiaría si realmente percibiéramos el mundo y nuestras relaciones desde el cuerpo? ¿Qué cambiaría si como pueblo creyente, se proclamara la verdad, de lo que los cuerpos dicen? ¿Cómo se puede hablar de la experiencia de la salvación y la encarnación de Jesús desde y para cuerpos sufrientes y violentados? ¿Cómo ha sido interpretada la muerte de Cristo, y los vituperios recibidos donde los cuerpos experimentan la muerte de tantas maneras? ¿Qué categoría le daríamos a la resurrección de los cuerpos y su lugar en la transformación de las relaciones de poder hoy?

Sin pretender abarcar todos los aspectos que podrían ser abordados a partir de este ejercicio, se presentarán algunas conclusiones para continuar el diálogo sobre género y poder.

Desafortunadamente muchas perspectivas teológicas asientan nobles discursos evangélicos que justifican y naturalizan las violencias a la luz del padecimiento de Cristo. El cuerpo lacerado de Jesús en la cruz, sus padecimientos sin duda hacen conexión con los sufrimientos causados por las violencias. Por ello el escuchar la voz del cuerpo, es apelar a la libertad y poder de la nueva vida que se levanta y que se manifiesta en la Resurrección. Se hace necesario volver a lo básico de la comunicación asertiva, la capacidad de escuchar,

desde las historias de los cuerpos violentados dejándose interpelar y viendo allí un reflejo de las propias luchas. Hablar sobre ello para los responsables de estos delitos no ha sido igual que hablar de otros tipos de crímenes, por ello, hablar desde el cuerpo violentado es visibilizar tan horrendo crimen, ponerle un nombre levantando una voz de denuncias, exponiendo a los culpables y abriendo caminos de restauración.

El poder de dominar el cuerpo del otro expone la necesidad del dominio del propio cuerpo y deja claro la necesidad de orientar dicha tendencia para no caer en la repetición y continuidad de la violencia que termina afectando no solo al más débil, sino al más poderoso y en consecuencia a toda la comunidad. La escucha respetuosa, en un marco de la perspectiva de género, será fundamental para sobrevivir y cultivar relaciones y entornos más justos. Si consideramos, de acuerdo con el testimonio bíblico, que la iglesia es el cuerpo de Cristo, entonces estamos diciendo que este cuerpo debe velar por proclamar a toda costa la verdad. Se ocupará no solo de decir e interpretar lo que el texto dice; sino que escuchará las voces desgarradoras que los cuerpos gritan. Los enfoques y las políticas de género han de cruzar todos los esfuerzos y acciones que la iglesia realiza. Cuando el cuerpo habla, dice la verdad, no hay lugar a la mentira.

“MI CUERPO ES RESISTENCIA Y DICE LA VERDAD;
ES DIVERSIDAD, ES MIEDO, ES FUERZA,
ES VALENTIA, ES DOLOR, ES REPUDIO”⁹

9. Comisión De La Verdad, 2019, p. 13.

Referencias

- CARDOSO, Nancy. Presentación. Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación. *RIBLA*, Quito, n. 25, p. 5-10, 1997. Disponible en: <https://www.centrobiblioquito.org/images/ribla/25.pdf>.
- COMISIÓN DE LA VERDAD. *Guía para la pedagogía del volumen Mi cuerpo es la Verdad*. Sección mujeres. Disponible en: <https://www.comisiondelaverdad.co/pedagogia/guia-para-la-pedagogia-del-volumen-mi-cuerpo-es-la-verdad-seccion-mujeres>.
- COMISIÓN DE LA VERDAD. *Mi cuerpo dice la verdad*. [S.l.]: 2019. Disponible en: https://web.comisiondelaverdad.co/images/zoo/publicaciones/archivos/Mi_cuerpo_dice_la_verdad_V2022.pdf.
- RAMÍREZ, Dagoberto. Evangelización y cultura. Estudio exegético-hermenéutico de Hechos de los Apóstoles. *RIBLA*, Quito, n. 12, p. 135-152, 1992. Disponible en: <https://ia801205.us.archive.org/14/items/revistadeinterpr12depa/revistadeinterpr12depa.pdf>.

CAPÍTULO 8.

El ministerio de la cananea que facilitó la comprensión de la salvación en Mateo (15:21-28)¹

Mercedes L. García Bachmann

Consideraciones iniciales

Agradezco la invitación a reflexionar sobre género, liderazgo y poder y en particular sobre el poder, porque por su naturaleza patriarcal, ha sido un tema evitado durante mucho tiempo en las agendas feministas. Me refiero a que desde temprano se ha criticado justificadamente el uso patriarcal del poder político – incluido el religioso –, pero al mismo tiempo nos ha resultado incómodo intentar ejercerlo de un modo diferente. Sin embargo, esta incomodidad tampoco ha sido parte de la reflexión feminista temprana. Comienzo, pues, constatando nuestra propia necesidad de ser liberadas de nuestros miedos o prejuicios en cuanto a nuestra autoridad y nuestro poder; miedos presentados como muy reales, por estar incentivados por el sistema patriarcal en que nos criaron y en que nos movemos – ya escuchamos sobre esto en la conferencia

1. La presente contribución es una versión revisada de la presentación hecha en la mesa temática *Justicia de género, Liderazgo y Poder* en el congreso en agosto de 2023.

inaugural de este congreso. Estos mecanismos de control de la autoridad femenina producen, entre otros males, el “síndrome de la impostora”².

El agravio, una forma (¿válida?) de realzar la salvación

Propongo reflexionar sobre el reconocimiento del poder a las mujeres asertivas a partir de un texto bíblico de un milagro a favor de una mujer que no tenía nada a su favor – o así parecía. No traigo ningún descubrimiento extraordinario, más bien una colección de indicios que diferentes biblistas han ido señalando. Estos indicios tienen que ver con la manera en que mujeres influyentes, con algunas cualidades importantes, son desprestigiadas en función del control patriarcal, en tiempos pasados y modernos (no es un problema judío ni bíblico solamente). Una de las maneras en que estas mujeres son desprestigiadas es haciéndolas extrañas, extranjeras. Porque ser o no extranjera denota pertenecer o no, tener derechos o no, tener que justificar la idiosincrasia o darla por hecho. Ser extranjera es un ejemplo de lo que una de las expositoras preguntaba en la conferencia de apertura de este congreso: *¿Quién eras antes de que otros te dijeran quién eres?* Ser consideradas extranjeras es ser enfrentadas a “no extranjeras”, nativas. Aunque es una clasificación excluyente pero no

2. No creo necesario explicarlo en un ámbito de género; la expresión la tomo de la Dra. Marcia Blasi, quien la utilizó en el panel que da origen a esta publicación. Un ejercicio que seguramente daría resultados significativos sería enumerar los prejuicios (conocidos) que hemos enfrentado cada una de nosotras – solo aquellos que nos consta que no son aplicados del mismo modo a nuestros colegas varones. Más graves son los prejuicios de clase y raciales, sobre los que hay excelentes contribuciones tanto en las revistas de nuestra región (Coisas do Gênero, RIBLA, Caminhos), como en los congresos mismos de Faculdades EST.

discriminatoria de por sí, nuestras historias coloniales han marcado lo otro, lo colonizado, como extranjero y negativo. En nuestras historias personales y sociales abundan los ejemplos de “extranjerización” de los grupos y las personas aborígenes; en algunos casos incluso la animalización, como cuando se les ha expuesto en museos o han sido cazadas/os como animales salvajes. Y en esto, como sabemos, la Biblia misma es culpable. Niels Lemche pone en estos términos la comprensión de Canaán y su población: “estereotipada e inflexible y deja en claro que los cananeos y su tierra no tenían una historia independiente propia; solo se incluyeron en las narraciones históricas para promover las intenciones de los narradores”³. Esta aseveración es tanto más válida cuando se trata de cananeas, por soportar discriminaciones adicionales.

Lo que me alentó a tomar este tema es un artículo aparecido en una colección de relecturas feministas de Mateo. El autor teje su pieza a partir de tres mujeres en este evangelio, algunas de las cuales son cananeas.⁴ Entonces me di cuenta de que no podía enumerarlas. Rememoré, releí el evangelio y descubrí al menos cuatro cananeas, no todas con igual protagonismo: Tamar y Rajab en la genealogía de Jesús en Mt 1.1-17 y la cananea y su hija poseída por un demonio en Mt 15.21-28 (la hija da ocasión a la historia, pero está ausente de la misma).⁵ Me pregunté por la

3. Lemche, 1991 *apud* Jackson, 2002. p. 75.

4. Humphries-Brooks, 2001, p. 138-156.

5. Las mujeres restantes en la genealogía mateana de Jesús son Rut, una moabita incorporada a Israel y Betsabé, que había estado casada con Urías el hitita y posteriormente fue mujer de David y madre de Salomón, pero cuya genealogía propia desconocemos. “*Rajab y Rut* [...] representan ciertamente de una manera positiva, como primicias, la entrada de gentiles a la Promesa”, dice Avril (2001, p. 148). A Betsabé, una tradición rabínica (*Sanedrín* 107a) la hace “nieta de Ahitophel de Gilo, consejero de David” (Avril, 2001, p. 156). Levine (2015, p. 125-126) identifica, además a la Reina del Sur (12:41) y la esposa de Pilatos (27:19).

posible vida post-exorcismo de esta cananea anónima⁶: ¿podía haber desaparecido, simplemente, de la historia? La bibliografía a la que tengo acceso no contesta esta pregunta.

“Las naciones” en Mateo

La relación entre Mateo y “las naciones”, una de las cuales sería “Canaán” (aunque es un término anacrónico), es ambigua y por eso no goza de consenso entre las/los biblistas.⁷ Por otra parte, Mateo ha sido considerado tradicionalmente el evangelio a los gentiles a partir, sobre todo, de la Gran Comisión. Como tampoco es nuestra meta resolver esta ambigüedad, baste con entender por qué divergen al respecto las opiniones consignadas. Glenna Jackson afirma que en este evangelio “solo hay ocho instancias, incluyendo la historia de la cananea, en los cuales se

“Probablemente había gentiles entre las que buscaban las curaciones de Jesús ‘a lo largo de toda Siria’ (4:24) y las que ‘lo seguían desde Galilea, la Decápolis, Jerusalén, Judea y más allá del Jordán’ (4:25)”.

6. Ver la larga lista de mujeres mencionadas por Mateo en Richter Reimer (1997). Ella nota que “las mujeres en Mateo únicamente son mencionadas con sus nombres en la parte inicial y final del evangelio: en la genealogía y al pie de la cruz y en la resurrección. De ellas se preservó, junto a la actuación, también el nombre. De la mayoría, no obstante, quedó la memoria histórica de las excluidas que, con su vida, fueron forjando una nueva historia de inclusión participativa en el Reino de Dios manifestado en la historia. De este modo, ellas prácticamente abren y cierran el evangelio, actuando también en su parte central (15,21-28)”.

7. Otras causas son la plurisemia del término “naciones” (Gullotta, 2014, p. 333) y el prisma con que un/a biblista se acerca al tema. Por ejemplo, Selvidge (1987, p. 79): “Al usar el término *Canaán*, Mateo alienta este antiguo miedo y quizás odio al extranjero, el desconocido – el que se convirtió en enemigo de Abraham”. Para Gullotta (2014, p. 329), Mateo tiene una actitud anti-gentil (Carter, 2004, p. 274), agrega la discriminación económica, puesto que seguramente procedía del campesinado pobre; ver Richter Reimer (1997, p. 156): “Ella recibe la imagen, la reelabora y la devuelve a Jesús. Ella ve el pan, los niños comiendo del pan y los perritos comiendo las migajas que caen de la mesa. Ella radicaliza la experiencia de la pobreza, porque debe conocerla muy bien. Nada se dice sobre hartura, sobre hartarse. El tema es la falta de hartura”.

usan títulos con designación geográfica o nombres de lugares” y todos, con la posible excepción de las referencias a Magdala, son negativas⁸. Así, cualquier audiencia contemporánea al evangelio hubiera asociado a Canaán con el estereotipo del oponente, sabiendo también que ya no existía como tal en su tiempo (quizás eso lo hacía un enemigo potencial, no real). En todo caso, hay consenso entre las y los académicas/os en que Mateo agrava la situación de la mujer sirofenicia al convertirla en cananea y al agregar “Tiro” a Sidón (¡ver la confirmación en Mt 11.21-22!, así como Ezequiel 26-27, por ejemplo).⁹

Mateo la incluye en el grupo de personas que imploran a Jesús una acción salvadora. Ella está en el centro de una estructura concéntrica que comienza y termina con curaciones de ciegos, continúa con la señal de Jonás y finalmente rodea la expulsión de los demonios de la hija de la cananea con las dos multiplicaciones de los panes (la alusión al pan tirado a los perros liga estas tres secciones).¹⁰ Gail O’Day muestra la dificultad de encasillar esta historia desde la crítica de los géneros literarios, pues para ser historia de milagro le falta la descripción del mismo y para ser dicho de Jesús incluye mucho diálogo confrontativo.¹¹ Una estructura del texto podría ser la siguiente, propuesta a partir del modelo 3+1:

Petición fallida de la mujer (22): “ten piedad” A

Respuesta de Jesús (23a): silencio

Petición fallida de los discípulos (23b): “despídela” B

8. Jackson, 2002, p. 61.

9. Lee, 2014. p. 15; Jackson (2002, p. 78), nota que, tras la primera mención en Génesis 9, Canaán vuelve a aparecer en la lista de naciones de Génesis 10 (ver en particular el v. 15), como padre de Sidón.

10. Richter Reimer, 1997, p. 154. Ver también Anderson (2001, p. 37).

11. O’Day, 2001, p. 116-117.

Respuesta de Jesús (24): sólo ovejas perdidas
Petición fallida de la mujer (25): “ayúdame” A’
Respuesta de Jesús (26): pan de los niños
Petición exitosa de la mujer (27): “hasta los perros” C
Respuesta de Jesús (28): “hágase por ti”¹².

La estructura de 3 peticiones fallidas + 1 positiva apunta a la sorpresa. Es posible también que Mateo quisiera asociarla a su predecesora, Rajab: según Josué 2, Rajab conocía muy bien la fe en YHWH y se integró a Israel. Rajab había negociado la inclusión de sí misma y su familia de sangre en Israel cuando conquistaran Jericó. Rajab no solo negoció su supervivencia: el texto la hace la primera persona a la que encuentran al entrar a espiar la tierra a ser conquistada y la primera persona en proclamar los hechos salvíficos de YHWH, como diciendo: “Todo el pueblo sabe de la mano poderosa con que YHWH los sacó de Egipto y los acompañó por el desierto; yo quiero ser parte de ese pueblo y de esa historia”. Rajab da testimonio de las grandes proezas de YHWH en el desierto, mientras que la cananea y los ciegos que buscan la vista (9.27) claman usando terminología cristiana, particularmente “Señor” (aunque también, “hijo de David”, 9.28; 15.23).¹³

Josué 2 y 6 nos dicen de Rajab que era una mujer de mala reputación sexual y bajo status social, indicado por el término *zōnâ* (prostituta, prostituida, mujer sola etc.), por el hecho de que vivía en la peor área de la ciudad y por no vivir en su casa paterna ni estar asociada a un varón. A costa de su bajo status, la gracia salvífica se manifiesta a pleno: ¡hasta una mujer de mala vida, mala religión y mala etnia puede llegar a ser parte del

12. Lee, 2014, p. 14 trae como ejemplos Mt 6.1-34 y Am 1.3-2.8; podrían agregarse los dichos 3+4 de Proverbios 30.

13. Richter Reimer, 1997, p. 155.

pueblo de Dios si sabe reconocer el brazo poderoso de YHWH y argumentar teológicamente con sus agentes! ¡Ah, pero esto de la mala fama cambiará! Para cuando resurge en Mateo 1 es la honorable esposa de Salmón y madre de Boaz, nada menos, aunque una tradición rabínica la casa con Josué mismo.¹⁴

Vemos entonces que cuanto más baja en la escala social, política, religiosa y de género, más “grande” el milagro. Tanto en la historia de Rajab como en la de la cananea anónima se magnifica la gracia divina a costa de confirmar prejuicios de diverso tipo contra estas mujeres. A los ojos humanos, no tenían nada a su favor. Sin embargo, tenían fe, perseverancia, audacia y una clara visión teológica. No obstante, como lo expresa Gullotta bastante brutalmente, pero no por eso mal orientado en cuanto a la cananea (pero aplicable a Rajab), esta fue una circunstancia excepcional, no la “Gran Comisión”:

Que ella lo llame Señor ahora o más tarde no le importa realmente a Mateo: lo que importa es su reconocimiento de que es un perro, que su lugar está debajo de la mesa del amo y, desde allí y sólo allí, puede recibir las migajas que caen desde la mesa del amo. Ella acepta su lugar pero ofrece los rasgos positivos del animal con el que se le asemeja, en este caso el comer las migajas para que no se desperdicie nada. En la mente de Mateo, el centurión de Cafarnaúm y la mujer cananea son excepciones a la regla normativa de Jesús, que limita su ministerio únicamente a las ‘ovejas perdidas de Israel’ (Mateo 15:24). No son encuentros normativos, sino excepcionales. [...] A lo largo de toda la historia, Jesús permanece en la posición de poder y concede la curación sólo después de que ella ha aceptado y usado el insulto para reforzar el poder que Jesús tiene sobre ella. El cambio en la narrativa proviene de la capa-

14. Humphries-Brooks, 2001, p. 139.

cidad de la mujer no de reconocer a Jesús como el amo, sino a sí misma como el perro y admitir que tanto los humanos (judíos) como los perros (gentiles) necesitan pan.¹⁵

¿Qué hacer frente a esta constatación? Caben, por supuesto, diferentes reacciones. Por ejemplo, muchas feministas han rescatado la audacia de la cananea por sobre el insulto; esta me parece acertada desde lo hermenéutico, pues no niega el insulto pero ofrece una estrategia de resiliencia. Otra reacción es la de reconocer las limitaciones sociales, históricas y religiosas de Mateo y su comunidad, que es el punto de este autor: no romantizar la historia, sino reconocerla como una excepción a la política restrictiva de la comunidad mateana para con personas gentiles. Pero ... ¿hay migas en el Reino?

Desde nuestra mirada, latinoamericana, luterana y feminista, hay que reconocer los límites de la narración, sí; pero, además, es necesario un trabajo deconstructivo que afirme que estos milagros son operados gracias a la fe de esta mujer y no a pesar de sus condiciones; que es operado gracias a que desafía a los correspondientes varones israelitas que no desean compartir de su tesoro, los discípulos y Jesús mismo (es posible que hubiera discípulas también, pero no están identificadas como tales en esta perícopa de Mateo). Gracias a su fe, Rajab y la cananea (y Rut y otras mujeres) fueron admitidas en el pueblo de Dios, en el Reino de los Cielos y, gracias a haber sido admitidas por su fe, cualquier condición particular (étnica, económica, de estado civil, con hijas o no, de buena o mala reputación sexual etc.) se hace *adiaforon*; cualquier condición particular las hace ricas en función de la diversidad que somos las criaturas pero nimias en cuanto a la salvación (¡este no es Mateo, claro, sino Pablo!).

15. Gullotta, 2014, p. 335.

La vida post-exorcismo de esta cananea anónima

¿Habría accedido la cananea a la comunidad cristiana? ¿Por qué no? Me puedo imaginar un rol de liderazgo de una mujer de sus características: asertiva, segura de lo que necesita, con una teología impecable, a pesar de que ella misma confirma el prejuicio étnico de Jesús y sus discípulos y a pesar de no haber tenido las credenciales étnicas requeridas de las ovejas perdidas de Israel. Me la imagino, como Richter Reimer, una mujer cuyo “ministerio es el de facilitar tanto la comprensión de los distintos accesos a la acción salvífica de Dios, cuanto la comprensión de la propia salvación en distintos contextos”¹⁶. No me imagino tanto que el relato corresponda a un hecho verídico como que guarde algunas memorias retrabajadas de la biografía de una de varias lideresas de la iglesia del primer siglo.

Invitación a seguir pensando en el poder y el liderazgo

Como en tantas historias bíblicas y más recientes, las mujeres con liderazgo propio raras veces encuentran reconocimiento y poder. Son extranjerizadas, cuestionadas, boicoteadas, sospechadas, perseguidas, ignoradas, incluso por parte de otras mujeres. Las sociedades se basan, entre otros elementos, sobre un sistema de honor, por el que regulan conductas sin necesidad de violencia física. En las sociedades tradicionales – y tengo la sospecha de que no solo en ellas – la autoridad y el poder están entre los bienes que se consideran no renovables.¹⁷

16. Richter Reimer, 1997, p. 155.

17. Kirkpatrick, 2005, p. 32: “como todos los recursos, el honor se percibía como un bien limitado en el mundo antiguo. [...] la preocupación resultante por proteger y mantener el honor propio produce una corriente subyacente de

Me pregunto si ese es el modelo de liderazgo que queremos ejercer.

Y también me pregunto si se nos permite ejercer otro modelo de liderazgo.

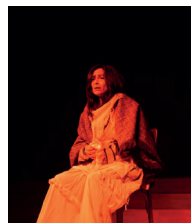
Creo que aquí también podemos volver a las preguntas que las panelistas de este congreso nos han ido regalando, como la pregunta sobre la libertad o la identidad, definidas por otras personas y por toda una cosmovisión. Agregando la criticidad, nos invitó a seguir evaluando nuestros propios roles como mujeres en la “canaanización” de otras mujeres o en permitirnos, como Jesús mismo en otro contexto, decir “si no está en contra de nuestra causa, está con nosotras” ... aunque siga siendo una cananea molestando con sus gritos.

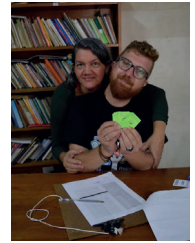
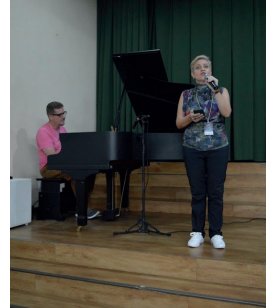
Referencias

- ANDERSON, Janice Capel. Matthew: Gender and Reading. In: BLICKENSTAFF, Marianne; LEVINE, Amy-Jill (org.). *A Feminist Companion to Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. p. 25-51.
- AVRIL, Anne Catherine. Las mujeres judías en la genealogía de Jesús según Mateo 1,1-17. *RIBLA*, Quito, v. 40, n. 3, p. 147-158, 2001.
- CARTER, Warren. Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and / or Systemic Transformation? *Journal for the Study of the New Testament*, [S.l.], v. 26, n. 3, p. 259-282, 2004.
- GULLOTTA, Daniel N. Among Dogs and Disciples: An Examination of the Story of the Canaanite Woman [Matthew

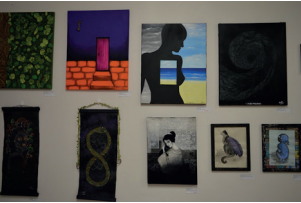
conflicto potencial en las interacciones sociales, ya que las partes buscan una oportunidad para ganar honor y al mismo tiempo tienen cuidado de preservar el honor que ya poseen”.

- 15:21–28] and the Question of the Gentile Mission within the Matthean Community. *Neotestamentica*, África do Sul, v. 48, n. 2, p. 325-340, 2014.
- HUMPHRIES-BROOKS, Stephenson. The Canaanite Women in Matthew. In: BLICKENSTAFF, Marianne; LEVINE, Amy-Jill (org.). *A Feminist Companion to Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. p. 138-156.
- JACKSON, Glenna S. “Have Mercy of Me”: The Story of the Canaanite Woman in Matthew 15.21-28. Londres / Nueva York: Sheffield Academic Press, 2002.
- KIRKPATRICK, Shane. *Competing for Honor: a Social-Scientific Reading of Daniel 1-6*. Leiden: Brill, 2005.
- LEE, Dorothy A. The Faith of the Canaanite Woman (Mt. 15.21-28): Narrative, Theology, Ministry. *Journal of Anglican Studies*, v. 13, n. 1, 2014.
- LEVINE, Amy-Jill. The Gospel of Matthew: Between Breaking and Continuity. In: NAVARRO PUERTO, Mercedes *et al.* (org.). *Gospels: narrative and history*. Atlanta: SBL Press, 2015. p. 121-144.
- O'DAY, Gail R. Surprised By Faith: Jesus and The Canaanite Woman. In: BLICKENSTAFF, Marianne; LEVINE, Amy-Jill (org.). *A Feminist Companion to Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. p. 114-125.
- RICHTER REIMER, Ivoni. “No temáis... id a ver... y anunciad”. Mujeres en el Evangelio de Mateo. *RIBLA*, Quito, v. 27, p. 146-147, 1997.
- SELVIDGE, Marla J. *Daughters of Jerusalem*. Kitchener: Herald Press, 1987.



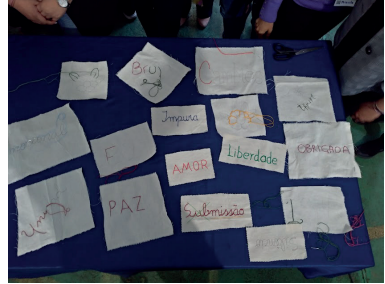
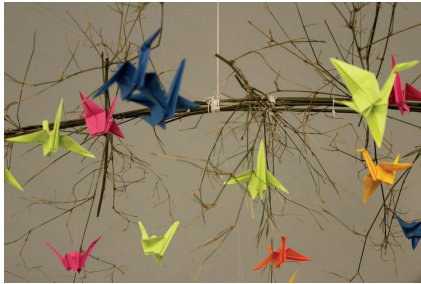












CAPÍTULO 9.

Identidades de género y diversidad sexual: una genealogía de políticas, derechos y producción de conocimiento

Andrea S. Musskopf

Consideraciones iniciales

Este texto pretende ofrecer una genealogía del tema propuesto para la Mesa Temática “Identidades de género y diversidad sexual: políticas, derechos y producción de conocimiento” realizada en el VIII Congreso Latinoamericano de Género y Religión. Al realizar esta genealogía, pretendemos dar visibilidad a las prácticas políticas y académicas que han generado cambios en los campos de derechos y de producción de conocimientos. Además de la visibilización, se entiende que el re/conocimiento de estas prácticas explicita y re/fuerza el compromiso con las cuestiones de diversidad sexual y de género, afirmando su presencia, posibilidades y desafíos.

Para construir esta genealogía me baso en mis propios recuerdos de participación e implicación con el tema. Muchas de estas cuestiones se abordan en otras publicaciones y materiales que se utilizan como fuentes para la construcción de este texto. Se

añaden otras informaciones y datos procedentes de referencias complementarias, actualizando y ampliando el marco de la memoria y organizando la información según lo propuesto.

Los ejes de análisis, tal como los propone la Mesa Temática, articulan cuestiones en el ámbito de los movimientos sociales, la producción de conocimiento científico-académico y otras formas de producción de conocimiento, y la teología y Ciencia de la religión. En este sentido, el texto presenta y discute sus desarrollos en el pasado (parte 1), reflexiona sobre cuestiones más recientes (parte 2) e indica posibilidades para el contexto actual y futuro (parte 3). De esta manera, se busca contribuir a situar la discusión en una perspectiva histórica más amplia, reflexionando críticamente sobre los caminos recorridos y proponiendo alternativas que puedan ayudar a quienes se proponen seguir caminando por estos caminos.

Explorando nuestro pasado queer

“Queer” es un término que comenzó a usarse en la década de 1980 en algunos textos de académicos en la intersección de lo que puede llamarse estudios feministas y estudios gays y lesbianos¹. Originalmente utilizado en el contexto de la acción política, pronto pasó a representar un amplio campo de producción académica que se consolidó, inicialmente, como Teoría Queer y, más recientemente, como Estudios Queer.² Para explorar lo que se llama “nuestro pasado queer”, sin embargo, proponemos dar un paso atrás para situar este “pasado” desde las (al menos) dos vertientes que, como se dijo anteriormente, se cruzan, para entender cómo lo impactan.

1. Teresa de Lauretis y Judith Butler son generalmente identificadas como las primeras autoras en utilizar este término en sus reflexiones teóricas.

2. Musskopf, 2019.

Tanto cuando se habla de género como cuando se habla de diversidad sexual desde una perspectiva histórica, es posible establecer diferentes puntos de referencia. En el caso del feminismo, por ejemplo, Elisabete Bicalho identifica seis períodos para una periodización de los estudios de género, a saber: 1°. Movimiento filosófico de la *Ilustración* y la Revolución Liberal (siglos XVII y XVIII); 2°. Formación del pensamiento social clásico (siglo XIX); 3°. Sufragismo y ciencias sociales (1880-1940); 4°. Fase clásica de la reflexión femenina (1940-1965); 5°. Reflexión del Nuevo Feminismo (1965-1979); 6°. Teoría de género (años 1980).³ Como afirma la propia autora, no se trata de una periodización definitiva, sino de una organización posible para percibir ciertos desarrollos en el campo feminista hasta llegar a la emergencia de la categoría de género y al desarrollo de un campo de estudios que se articula a partir de ella – que es el interés de este texto.

Del mismo modo, yo mismo articulé una propuesta de periodización en diálogo con otras autoras, identificando distintos momentos de acción política y práctica académica involucrada en la categoría “queer” o en la expresión “diversidad sexual y de género”⁴. En esta periodización, que ya establece una relación con el campo de la reflexión teológica, yo identifiqué tres períodos: 1°. La aparición de un sujeto y la construcción de una identidad (siglo XIX); 2°. La consolidación de una identidad

3. Bicalho, 2002, p. 37-50. La autora, por su turno, utiliza como referencia a Gomariz (1992).

4. Queer se utiliza, en este texto, como equivalente a “diversidad sexual y de género”. Aunque esta expresión no incluya todas las posibilidades y potencialidades del término queer en contextos angloparlantes, se ha utilizado para representar un amplio campo de acción política y académica que, con todas sus contradicciones, es el más cercano, en el contexto brasileño, a lo que implica la categoría “queer” (que también representa un universo amplio con sus propias contradicciones). Vea Musskopf (2019).

(1970); La desestabilización del discurso identitario (1980).⁵ En relación a la reflexión teológica, esta periodización se expresa gráficamente de la siguiente manera:

Movimiento Social	Academia	Teología
Movimiento homófilo	Estudios sobre la (homo)sexualidad	Teología homosexual
Movimiento de Liberación Gay/LGBT	Estudios Gay y Lesbianos	Teologías gays y lesbianas
Movimiento Queer/ LGBTQIA+	Estudios Queer/ Diversidad Sexual y de Género	Teología queer

Las dos periodizaciones presentadas anteriormente tienen en común la relación que se establece entre movimientos sociales/acción política e investigación académica/reflexión teórica, cuestión fundamental para comprender cómo se interrelacionan estos campos y el tipo de conocimiento que producen. La otra cuestión es que tuvieron contacto en los años 80. Evidentemente, aunque siguen caminos específicos, no se desarrollan sin diálogo y puntos de contacto entre ellos, así como con otros campos y perspectivas, sino que están profundamente conectados y se retroalimentan entre sí. Precisamente por eso ambos son importantes para reflexionar sobre “nuestro pasado”.

Desde una perspectiva religiosa, el cuadro anterior hace explícita la sistematización de un diálogo, apropiación e incidencia a través de diferentes formas de teología (homosexual-gay-queer). En el campo de la teología feminista también es posible rastrear una periodización similar.⁶ A

5. Musskopf, 2012, p. 172-208.

6. Brunelli (2000, p. 209-221), identifica las siguientes fases de la teología feminista en América Latina: 1. Fase preliminar – la aparición de la mujer en la

continuación, profundizamos en la reflexión sobre cuestiones relacionadas con la religión en el ámbito de los estudios de diversidad sexual y de género. Sin embargo, particularmente en la discusión teológica y desde una perspectiva latinoamericana, es importante no olvidar “nuestro pasado feminista”.

Teologías homosexuales-gay-queer en América Latina

La categorización de diferentes discursos y prácticas teológicas en “homosexual”, “gay” y “queer”, si bien responde a ciertos desarrollos en el ámbito académico/científico y político, no siempre identifica producciones específicas que puedan articular perspectivas diferentes. En términos de distinción, una teología homosexual o una teología sobre la homosexualidad está relacionada con la perspectiva médica que acuñó el término “homosexual” en el siglo XIX, pero sigue estando presente en las elaboraciones contemporáneas. Si bien han jugado (y siguen jugando) un papel importante al visibilizar la experiencia de ciertos sujetos y grupos sociales, sus limitaciones son bastante evidentes, pues, incluso en el ámbito de la teología y de la práctica religiosa, repiten la idea de un sujeto uniforme y de un grupo homogéneo y, en general, sobre el que se ciernen ciertas sospechas y una ciudadanía de segunda clase. Esto es lo que, cuando se asume en una postura afirmativa, se llama una

Iglesia: años 1960, Teología de la Liberación, participación en la CEB y en las pastorales – papel y lugar de la mujer; 2. Primera fase – Teología y “cuestión de la mujer”: segunda mitad de los años 70, producción teológica de mujeres, nueva hermenéutica; 3. Segunda fase – teología “desde una perspectiva de mujer”: años 80, percepción y denuncia del carácter androcéntrico, patriarcal y racional del discurso teológico, reinterpretación bíblica, valoración de lo sensible, lo vivencial, lo cotidiano, lo celebrativo; 4. Tercera fase – teología feminista y mediación de género.

perspectiva apologética o defensiva, que generalmente busca responder (positivamente) “Lo qué dice la ciencia acerca de...”; “Lo que dice la tradición acerca de...”; “Qué dice la Biblia acerca de...” y “lo que la práctica pastoral dice acerca...”⁷.

Esta perspectiva está presente en muchas discusiones y controversias en el contexto de las iglesias cristianas en América Latina y el mundo. También está presente en las elaboraciones teológicas de muchas ONG y grupos de América Latina que han enfrentado la pandemia del VIH/SIDA frente al fuerte llamado homofóbico reforzado por instituciones y líderes religiosos del continente en relación a la pandemia.⁸ Pero allí también podemos ver elementos de lo que se ha configurado como teología gay y posiciones y construcciones aún más radicales en lo que puede entenderse como teología queer. En muchos sentidos, la agenda identitaria, no exclusiva de los movimientos gays y lesbianos, hizo posible lo que en la Teología de la Liberación se llamó el “sujeto teológico emergente”. Es esta perspectiva, con sus ganancias y sus limitaciones, todavía dependiente de un sujeto social relativamente homogéneo y uniforme, incluso cuando está marcada más por una perspectiva ofensiva de reivindicación de derechos, la que también aparece en el surgimiento de grupos e iglesias inclusivas o LGBT en los años 1990 y, con más forma, a principios de los años 2000.⁹

Es dentro de este movimiento de surgimiento de una teología gay, de forma más visible y sistematizada, que se ubican varios teólogos que han comenzado a escribir y publicar sus reflexiones en este campo. La participación en movimientos

7. Esta y las otras perspectivas mencionadas a continuación se discuten en relación con la interpretación bíblica en Musskopf (2023b).

8. Veá Musskopf (2023c).

9. Veá Musskopf (2023a).

sociales (especialmente aquellos relacionados con el combate a la pandemia del VIH/SIDA), en grupos inclusivos e iglesias, y la producción académica se entrelazan en la trayectoria de estos líderes en América Latina. Asimismo, su relación con la Teología de la Liberación Latinoamericana, con producciones teológicas autoidentificadas como gays de otros contextos y con otras teologías de la liberación (feminista, negra, campesina), aparece como una característica de este grupo que puede identificarse como una primera generación de teólogos gays.

Nuevamente, independientemente de cómo los líderes y académicos hayan buscado identificar su trabajo, los límites entre lo que puede identificarse como teología homosexual, teología gay o teología queer pueden ser muy tenues y articularse de diferentes maneras. En este camino, fue sin duda el trabajo de Marcella Althaus-Reid el que dio mayor visibilidad e impulsó la producción teológica queer, que inicialmente ella calificó de “indecente”¹⁰. Tanto en su propio trabajo como en el desarrollado por líderes religiosos e investigadores del continente, el modo en que Marcella articuló la teología de la liberación, la teología feminista y la teología gay y lesbiana con los estudios feministas, queer y postcoloniales aparece con fuerza en la producción más reciente en este campo.¹¹ Pero antes de entrar en más detalles sobre esta última producción, hay otros elementos a considerar.

Retraimiento y invisibilidad

La periodización de los movimientos gays y lésbicos y/o de la diversidad sexual y de género en el contexto latinoamericano no

10. Althaus-Reid, 2001.

11. La serie *Ensaio Teológicos Indecentes* encaja en este contexto. Ver también las obras: Cooper (2021); Isherwood y Córdova-Quero (2021); Musskopf y Freire (2021).

necesariamente coincide con otros contextos, particularmente en Europa y América del Norte, que generalmente sirven de base para el análisis histórico. Regina Facchini, por ejemplo, reflexiona sobre el camino recorrido por el movimiento LGBTI en Brasil en tres actos: Acto I. Centramiento: de la disputa entre *ser* o *estar* homosexual a la orientación sexual; Acto II. Ciudadanía y descentramiento: de la lucha contra la homofobia a la lucha contra la LGBTfobia; Acto III. Multiplicación de campos: la lucha contra la LGTBfobia y el énfasis en la experiencia.¹² En esta periodización es posible percibir alteraciones y cambios en el campo político y en la producción de conocimiento en este contexto particular.

Desde el proceso de redemocratización en Brasil, es posible observar un fortalecimiento de los movimientos sociales y de la garantía de derechos, cuya principal expresión está en la Constitución de 1988. En relación a las cuestiones de diversidad sexual y de género, los cambios más significativos en el ámbito de las políticas públicas ocurrieron de manera más visible en la década de 2000. Fue en el contexto de gobiernos más alineados a la izquierda que aparecieron acciones concretas, como: el *Programa Brasil sin Homofobia*, que fue un marco importante en el abordaje de estas cuestiones a nivel gubernamental, la creación del Consejo Nacional de Diversidad Sexual con la realización de las Conferencias Nacionales de Políticas Públicas y Derechos Humanos LGBT y la presentación de los Planes Nacionales de Promoción de la Ciudadanía y los Derechos Humanos LGBT hasta el establecimiento de un Sistema Nacional LGBT.

Además de la acción política de los movimientos sociales, también contribuyó a estos cambios la construcción

12. Facchini, 2018, p. 311-330.

y consolidación de un campo de estudios en esta área. El crecimiento del número de investigadores y investigadoras, la creación de grupos de investigación y organizaciones como la Asociación Brasileña de Estudios sobre Homocultura/Diversidad Sexual y de Género (ABEH)¹³ y el consecuente aumento de publicaciones, creación de revistas académicas especializadas y realización de eventos a nivel local, regional y nacional expresan la vitalidad y los desarrollos en la investigación y la academia.

A pesar de estos avances, tanto en el campo político (movimientos sociales y gobiernos) como en el académico, la presencia de la discusión sobre religión y teología siguió siendo restringida. Generalmente vistos como el principal enemigo histórico en el avance de las agendas sobre diversidad sexual y de género, tanto el involucramiento de sectores y grupos religiosos en la lucha por el reconocimiento de la ciudadanía y de los derechos, como la producción de conocimiento sobre la religión desde la perspectiva de la diversidad sexual y de género eran vistos con gran sospecha y cualquier relación con la cuestión religiosa era vista como un problema desde el punto de vista de la laicidad del Estado.¹⁴

En el propio campo religioso y teológico se produjo un cierto “retraimiento” a principios de los años 2000. La falta de un cierto sentido de urgencia en el avance de las políticas públicas y el reconocimiento de algunos derechos puede haber debilitado las acciones de aquellos grupos religiosos más activistas de la

13. Al formarse la asociación se utilizó el concepto de “homocultura”, que fue abandonado paulatinamente. Actualmente, la Asociación mantiene el acrónimo (ABEH), pero utiliza “diversidad sexual y de género” como demarcación de su alcance.

14. Veá Musskopf (2021).

década de 1990 (incluida la desaparición de algunos). Por otra parte, el surgimiento de una nueva ola de grupos religiosos e iglesias inclusivas más centradas en la práctica religiosa y menos involucradas en abordar cuestiones teológicas en el ámbito más tradicional también puede haber desalentado la reflexión teológica y la producción académica en general.

Si bien en la década de 1990 y principios de la década de 2000 las teologías identificadas como gays/lesbianas/queer aparecieron en el amplio espectro de “rostros” o sujetos emergentes de la teología de la liberación latinoamericana (en eventos y publicaciones), esta perspectiva también prácticamente desapareció en el período posterior.

La adopción de nuevos enfoques por parte de algunos teólogos de la liberación, por ejemplo, sugirió que ciertas cuestiones relacionadas con los diversos nuevos temas de la teología estaban siendo incorporadas a sus reflexiones. Y, aunque hubo un cambio de vocabulario y incluso la inclusión de nuevos referentes teóricos, las cuestiones más profundas relacionadas con el cuestionamiento de los sistemas y estructuras cisheteropatriarcales (políticas, institucionales y de pensamiento) quedaron intactas y fueron solemnemente ignoradas (generalmente como “excesos” o cuestiones secundarias).

Así, por diversas razones, tanto la acción política como la producción de conocimiento en la interfaz entre la religión y la diversidad sexual (desde una perspectiva queer) sufrieron un proceso de retraimiento y invisibilidad a principios de la década de 2000. El trabajo y la producción, sin embargo, no se detuvieron, y los desarrollos posteriores revelan la importancia de lo creado durante este período para la posibilidad de un “regreso” con más fuerza y madurez.

Una nueva ola

La relativa invisibilidad y falta de espacio para las teologías homosexuales-gay-queer en la primera década del 2000 no refleja el trabajo que se desarrolla dentro de los movimientos sociales (especialmente en grupos e iglesias inclusivas) y en la participación política o en la producción de conocimiento académico dentro y fuera de la teología. Las acciones y producciones de las décadas anteriores sin duda allanaron el camino para que las cuestiones de diversidad sexual y de género aparecieran de otras maneras en diferentes espacios, tal vez en un movimiento (acto) que Regina Facchini llamó la multiplicación de campos (ver arriba).

Los temas de diversidad sexual y de género han aparecido en varias organizaciones religiosas en diferentes formas. Especialmente en el ámbito ecuménico, organizaciones como Ceca, Ceseep, CEBI, y incluso CONIC, entre otras, en Brasil, o en América Latina como Cetela y Clai, han incorporado, de diferentes maneras, cuestiones de diversidad sexual y de género en sus agendas. Esto se evidencia en los temas de encuentro, proyectos específicos, publicaciones y acciones desarrolladas por estas organizaciones. Nuevos grupos y redes, surgidos tanto de un movimiento ecuménico más tradicional (como es el caso de REJU, por ejemplo), como de otros más en el campo evangélico, como Evangelicxs, o incluso de nuevos grupos denominacionales como Inclusión luterana, Diversidad católica y Inclusión Metodista, aparecieron como un esfuerzo de una nueva generación que, en gran medida, se nutrió de la lucha y la producción que la precedió. Una nueva ola de iglesias inclusivas (como el caso de ICM) completa este cuadro que revela una cierta asimilación de cuestiones de diversidad sexual y de

género en las esferas religiosas, al menos en algunos sectores. Los reveses vividos en el período inmediatamente posterior confirman también este renovado movimiento que querían frenar a toda costa.

Desde el punto de vista de la producción teológica académica, la situación comenzó lentamente a cambiar. El debilitamiento de los centros de formación teológica más reconocidos y tradicionales en América Latina, sin embargo, fue un factor que contribuyó al retraimiento mencionado, pero que también comenzó a ser quebrado por una nueva generación de estudiantes, investigadores y investigadoras que ingresaron a formarse en este campo con un contexto político y social diferente en relación a los temas de diversidad sexual y de género –si bien en el ámbito religioso y eclesiástico las cosas no han cambiado tanto. Sin un espacio reconocido y consolidado en el ámbito académico, la articulación de una teología queer latinoamericana continuó desarrollándose en algunos vacíos y caminos alternativos.

En 2012, en una iniciativa sin precedentes en el continente, el *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI) convocó a un grupo diverso de investigadores y investigadoras, activistas y líderes religiosos para *1er. Simposio de Teología Queer*¹⁵. El evento reunió a personas que trabajaban en diferentes contextos, pero que, en cierto sentido, ya formaban una red informal de agentes identificados de una u otra manera con este campo. Varias de estas personas se reencontraron en 2015, durante el IV Congreso Latinoamericano de Género y Religión¹⁶ y, a partir de esa reunión, decidieron crear una *Red de Teologías y Pastorales*

15. Vea Bohler *et al.* (2013).

16. Vea Declaração dos Grupos de Trabalho das Teologias Queer (2015).

*Queer*¹⁷ y una publicación periódica llamada *Conexión Queer – Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*.¹⁸

Esta articulación continuó en otros Congresos Latinoamericanos de Género y Religión¹⁹, pero también en nuevos espacios creados para tales discusiones como el 1er Congreso de Iglesias y Comunidades LGBTI+, realizado en 2019 y la articulación del Bloque Gente de Fé, en el desfile LGBT de São Paulo. Del mismo modo, la realización del II Simposio Internacional de Teorías y Teologías Queer en el DEI, en 2022, refleja la búsqueda por consolidar espacios y dar continuidad a la producción teológica queer en el continente.

En el contexto académico más amplio, el esfuerzo permanente de producción académica sobre diversidad sexual y de género continuó manifestándose en eventos como los Congresos de la ABEH, los Encuentros Nacionales de Estudiantes Universitarios sobre Diversidad Sexual (ENUDS) y nuevos eventos y articulaciones como el Seminario Internacional Deshacer el Género, que tuvo su primera edición en 2013²⁰. En

17. Disponible en: <https://redteologiapastoralqueer.weebly.com/>.

18. Disponible en: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/>.

19. Vea Declaração de São Leopoldo (2019).

20. Según el sitio web del evento de 2015, que tuvo lugar en la UFBA: “El Seminario Internacional Deshacer el Género fue creado a partir de un intercambio de ideas entre algunas personas investigadoras y activistas vinculados a los estudios queer en Brasil. Tras detectar la dificultad de insertar sus otras perspectivas teóricas, conceptuales y metodológicas en los acontecimientos ya existentes en el país, la propuesta fue crear un espacio de diálogo entre personas que trabajan con estudios queer, en su interfaz con estudios de subalternidades y poscolonialidad. Por ello, el nombre del Seminario se inspira en uno de los libros de la filósofa feminista Judith Butler. Además, el objetivo es también contribuir a modificar la geopolítica de la producción de conocimiento en nuestra área y resaltar la importancia del trabajo que se viene desarrollando en el Nordeste de Brasil. II Seminario Internacional Deshacer el Género. Disponible en: www.desfazendogenero.ufba.br/.

muchos de estos espacios se percibe un interés y una mayor aceptación de las discusiones en el ámbito de la religión, con la inclusión de temas relacionados en diferentes espacios de eventos. A ello posiblemente también haya contribuido la importancia que han adquirido las cuestiones religiosas en el escenario nacional y regional, configurando cuestiones relacionadas con nuestro presente.

Nuestro presente queer

Desde la perspectiva de la producción teológica académica, si bien es posible identificar un pasado queer que transita hacia su madurez, su ubicación en las instituciones y departamentos de Teología y Ciencias de la Religión (Área 44 de la CAPES) permanece íntimamente vinculada al campo de los estudios feministas y de género. En gran medida, es en la relación con las teologías feministas y los estudios de género y religiosos que se desarrolla una formación y producción más sistemática en términos queer. En este campo es posible identificar no sólo investigadores individuales, sino también Grupos de Investigación²¹, publicaciones especializadas²² y eventos académicos²³ que configuran un espacio académico consolidado.

21. Por ejemplo: Mandrágora – Netmal: Grupo de Estudos de Gênero e Religião (Umesp), Núcleo de Pesquisa de Gênero (Faculdades EST), GREPO – Grupo de pesquisa em Gênero, Religião e Política (PUC-SP), Grupo de Pesquisa Diversidade Afetivo-Sexual e Teologia (FAJE), REDUGE – Grupo de Pesquisa Religião, Educação e Gênero (UFJF), REGEPODE – Grupo de Pesquisa Religião, Gênero e Poder (PUC-GO), REGEVI – Grupo de Pesquisa Religião, Gênero e Violência: Direitos Humanos (Unida).

22. Por ejemplo: Revista Mandrágora (Umesp) y Coisas do Genêro (EST); También dossiers temáticos en las principales revistas del área.

23. Por ejemplo: Congreso Latinoamericano de Género y Religión (EST), Grupos Temáticos, de Trabajo y Simposios en eventos realizados por las principales asociaciones del área (SOTER, Anptecre, ABHR).

Visto desde el otro lado, se puede decir que “el género se ha vuelto queer” y esto es evidente en la contraofensiva de los grupos conservadores, manifestada en la infame expresión “ideología de género”, utilizada como propaganda por estos grupos.

Toda la campaña contra lo que se ha llamado “ideología de género” involucra muchos de los temas que han marcado a América Latina en los últimos años y siguen resonando, planteando desafíos concretos en los campos de la política, los derechos y la producción de conocimiento en el contexto de la religión. Articulada decisivamente por segmentos religiosos, la campaña contra la “ideología de género” fue desencadenada como pánico moral y utilizada por sectores políticos para promover su agenda.²⁴ En varios países fue utilizado para debilitar a gobiernos considerados de izquierda, en procesos electorales y en los más diversos sectores sociales y políticos. El resultado en muchos contextos, como Brasil, fue el surgimiento de gobiernos de extrema derecha con duros ataques a las políticas públicas en los más diversos sectores, particularmente en los campos de la educación y la academia/ciencia.

La aparición de la pandemia de COVID-19 ha exacerbado aún más la violencia y las desigualdades generadas por este tipo de políticas. Por un lado, la negación del propio conocimiento científico como válido y relevante por parte de las autoridades políticas ha tenido implicaciones devastadoras en sus efectos directos sobre la población, pero también sobre la propia comunidad científica y su credibilidad. Si bien las medidas implementadas, en algunos casos de manera forzada, como resultado del conocimiento científico (tanto en relación a las medidas de prevención como a los tratamientos) han

24. Junqueira, 2017. p. 25-52; Miskolci; Campana, 2017.

permitido efectivamente abordar la situación en el ámbito de la salud pública, importantes sectores continúan cuestionando cuestiones relacionadas con la ciencia y la educación, particularmente cuando se vinculan con género y sexualidad y/o derechos sexuales y derechos reproductivos. Por otra parte, la propia pandemia, por varias de sus características, afectó de manera diferenciada a las mujeres y a la población LGBTQIAPN+ agravando la vulnerabilidad social y la garantía de derechos.

Tanto en el ámbito político como en el científico, los datos religiosos proporcionaron combustible que favoreció el impacto de estas campañas en los más diversos sectores. Esto se manifestó (y sigue manifestándose) en los diversos fundamentalismos que trabajan juntos. Y el monocultivo del conocimiento prevalece como expresión de creencias económicas, políticas, culturales y religiosas.

Aun así, tales procesos políticos no se agravaron más y fueron resistidos debido a la articulación en el campo de los movimientos sociales, muchos de ellos con nuevas configuraciones provocadas por desarrollos históricos previos, pero también por las urgencias que plantea el presente. Hay un gran debate sobre los movimientos espontáneos masivos que tuvieron lugar en Brasil en 2013 y sus efectos.²⁵ Algunas percepciones indican la incapacidad del gobierno de ese momento para comprender y abordar los nuevos formatos y procesos de los movimientos sociales y cómo estos movimientos fueron importantes para enfrentar lo que vendría después.

La ocupación de escuelas secundarias en 2016 fue un movimiento importante, incluso en la construcción de

25. Vea Souza (2019).

agendas feministas y antirracistas entre los jóvenes. Antes, en 2015, se habló de una “primavera feminista” cuando varios colectivos feministas y juveniles salieron a las calles para bloquear el Proyecto de Ley 5069/2013 del entonces presidente de la Cámara de Diputados, Eduardo Cunha, que alimentó y fortaleció otros movimientos como la Marcha de las Putas. Muchas de estas articulaciones también fueron importantes en el movimiento #elenão, con grandes manifestaciones en todo el país contra el entonces candidato presidencial Jair Messias Bolsonaro. Si bien estos movimientos no impidieron su elección y la implementación de una agenda anti derechos, fortalecieron los procesos de resistencia en este nuevo contexto.

Hubo procesos similares en toda América Latina. Grupos y movimientos como #niunamenos, ¡vivas nos queremos!, la “ola verde” por la legalización del aborto y las performances del colectivo chileno Las tesis que se extendieron por todo el continente y más allá, son algunos ejemplos de gran movilización. Además, la huelga internacional del 8 de marzo, convocada por primera vez en 2019 y que comenzó a articular el movimiento 8M en todo el mundo, pone de relieve el enfrentamiento y la resistencia a los movimientos conservadores, especialmente en relación a las cuestiones de derechos sexuales y derechos reproductivos.

Fue en este contexto que la categoría “género” adquiere diferentes significados y usos. En el ámbito de la discusión política y académica feminista y queer, ya había transitado por una serie de cuestiones, desde la desconfianza de muchos grupos frente al debilitamiento de la agenda feminista debido a la sustitución por el “género”, visto por algunos sectores como una “forma menos agresiva” de nombrar la agenda política, hasta cuestiones teóricas a partir del contexto de la emergente teoría

o estudios queer²⁶. El término “ideología de género”, como lo descubrió Rogério Junqueira y como fue evidente en las diversas campañas promovidas en diversos medios, fue inflado para significar temas relacionados con la población LGBTQIAPN+, incluyendo el aborto, la educación sexual, la pedofilia y hasta el antiguo fantasma del comunismo. De una manera u otra, la categoría de género ha sido “queerizada”, pasando a representar una amplia gama de cuestiones, y esto también ha impactado la discusión en el ámbito de los estudios religiosos y la reflexión teológica queer.²⁷

Nuestro futuro queer

Hay muchas preguntas por explorar y analizar respecto a la genealogía aquí presentada. En cualquier caso, sirve para dejar claro que ya tenemos un “pasado queer” latinoamericano, que incluye una lista de mártires y ancestros. Más que eso, también hace explícito un “presente queer” bastante complicado en vista de la situación política, económica, religiosa y social de nuestro continente y la necesidad de un compromiso continuo con estas cuestiones en la acción política de defensa de derechos y en la producción de conocimiento.

De cara al futuro, será importante continuar la discusión sobre las diferentes categorías utilizadas tanto como eje de análisis como para nombrar nuestras acciones y producciones. Será necesario analizar la forma en que el “género” seguirá

26. Basta mirar los clásicos *Género en conflicto* y *Deshacer el género*, de Judith Butler.

27. Junqueira, 2017. Según el autor: “De hecho, desde la segunda mitad de los años 90, en un esfuerzo por encontrar combinaciones que funcionan mejor en los medios de comunicación y en los espacios políticos, han surgido numerosas formas de declinación en los documentos de la Curia Romana, de las conferencias episcopales y de sus aliados” (Junqueira, 2017, p. 459).

fluctuando como parte de las prácticas y discursos conservadores y reaccionarios, y el impacto de esto en la acción política y académica queer como una posibilidad para profundizar cuestiones de diversidad sexual y de género o como un obstáculo para diálogos y avances posibles y necesarios. El uso mismo de siglas en sus distintas variantes (como LGBTQIAPN+) es parte de este campo móvil y disputado de categorías identitarias que aún garantizan algunos logros en términos de derechos, pero siempre están limitadas en términos de su representación. “Queer” sigue siendo, en el contexto latinoamericano, un término ambiguo que cumple la misma función: ser útil como categoría y en ciertos contextos (especialmente la reflexión académica), pero poco comunicativo en términos de articulación política y garantía de derechos.

Sin embargo, esta aparente “dificultad” con las distintas categorías debido a su inestabilidad no necesita ser vista como un problema a resolver, sino como resultado de lo que el propio campo teórico y político propone y expresa. Algunas definiciones clásicas sobre “queer”, por ejemplo, pueden ayudar a “hacer las paces” con esta fluidez como parte fundamental de lo que se pretende. Definiciones como las presentadas por Eve K. Sedgwick, por ejemplo, pueden ser útiles para no perder esta referencia. Para ella, lo queer expresó (en los años 1980):

Una red abierta de posibilidades, huecos, superposiciones, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de sentido cuando los elementos constitutivos del propio género, de la propia sexualidad, no están hechos (o no se puede hacer) para significar monolíticamente.²⁸

28. Sedgwick, 1993, p. 8. Esteban D. Moore sostiene que la teoría queer, más que una metodología, es una sensibilidad (Moore, 2001, p. 18). Para William B. Turner, un análisis postestructuralista demuestra que “muchas personas no en-

Del mismo modo, será importante retomar la discusión de qué queremos decir cuando decimos “teología” y “religión”. Hablamos de las experiencias religiosas de comunidades y grupos (fluidas, inestables y mezcladas entre sí)²⁹ y lo que en América Latina se llamó religiosidad popular o las sistematizaciones producidas dentro de las instituciones religiosas y la academia (lo que Marcella Althaus-Reid llamó Teología T), ¿A menudo marcadas por idealismos muy alejados de la vida de las personas? ¿Y cuál es la relación entre ellas? No es necesario elegir, pero me parece que a veces se confunden estas diferentes “formas” de teología y se olvida el “base existencial concreta”³⁰ de la religión como fuente primaria de toda reflexión teológica. Aquí, el concepto de “biodiversidad religiosa” de Ivone Gebara puede ser útil especialmente en el diálogo necesario con la teología ecofeminista y en la construcción de una ecoteología queer:

La biodiversidad religiosa abre las puertas a otro tipo de consideraciones, aunque somos conscientes de sus límites inherentes. Se trata también de biodiversidad dentro de una confesión religiosa y no sólo de respeto a lo que es diferente, completamente lejano a nosotros. Se trata de admitir que una red religiosa se teje a partir de la experiencia de hombres y mujeres, blancos, negros, amarillos o mestizos, heterosexuales, homosexuales o bisexuales. Esta red de sufrimiento, alegría y esperanza, aunque tiene un trasfondo similar en distintos grupos, se vive en sus diferencias, en su particularidad, en su propia historicidad.³¹

cajan en las categorías disponibles y ese hecho refleja un problema no con las personas, sino con las categorías” (Turner, 2000, p. 32).

29. Vea Gebara (2000, p. 81-80). Sobre la mezcla como concepto antropológico.

30. Según Gebara (1997, p. 92-93): “Nuestros valores y símbolos religiosos ya no tienen una base existencial concreta. [...] Los símbolos que significan nuestros sueños están enfermos y ya no pueden energizar nuestra existencia”.

31. Gebara, 1997, p. 105.

Un elemento importante de esta definición es la crítica del denominacionalismo y su herencia colonial, que a veces también está presente en algunas ramas de iglesias y grupos religiosos inclusivos. La idea de biodiversidad religiosa se relaciona con una perspectiva agroecoteológica que busca una relación erótica con la tierra³², desmantelando los fundamentalismos económicos, religiosos y sexuales y que se hace como indecencia³³, per/invirtiendo el orden de los sistemas que organizan la vida. La perspectiva de la ecología del conocimiento³⁴, aliada con el feminismo decolonial³⁵, pueden ayudarnos a afrontar temas que entre nosotros son poco explorados, como la clase social (capitalismo), la blancura (racismo) y la masculinidad (patriarcado). No hay rutas definidas. Sólo hay caminos a explorar y recorrer en la construcción de políticas, en la garantía de derechos y en la producción de conocimientos relevantes.

Referencias

ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology*. London: Routledge, 2001.

BICALHO, Elizabete. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (org.). *Gênero e teologia*. São Pulo, Belo Horizonte: Paulinas, Loyola, SOTER, 2002. p. 37-50.

BOEHLER, Genilma BEDURKE, Lars; SILVA, Silvia Regina de Lima (org.). *Teorías queer y teologías: estar... em otro lugar*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2013.

BRUNELLI, Delir. Teologia e gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 209-221.

32. Cardoso Pereira, 2016, p. 35-42.

33. Althaus-Reid, 2001.

34. Santos, 2010.

35. Segato, 2021.

- CARDOSO PEREIRA, Nancy. Da agropornografia à agroecologia: uma aproximação queer conta as elites vegetais... em comunicação com o solo. In: MUSSKOPF, Andrea [André] S.; BLASI, Marcia (org.). *História, saúde e direitos*. São Leopoldo: CECBI, 2016. p. 35-42.
- COOPER, Thia. *Queer and indecent: an Introduction to the Theology of Marcella Althaus-Reid*. London: SCM, 2021.
- DECLARAÇÃO de São Leopoldo (2019) – Rede Inter-Religiosa Global. Disponível em: GIN (2019) – Declaracao Sao Leopoldo. pages (filesusr.com).
- DECLARAÇÃO dos Grupos de Trabalho das Teologias Queer (2015). Disponível em: Declaração do Grupo de Trabalho Queer Theologies. 2015 (filesusr.com). Acesso em: 30 jan. 2024.
- FACHINI, Regina. Múltiplas identidades, diferentes enquadramentos e visibilidades: um olhar para os 40 anos do movimento LGBT. In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (org.). *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: alameda, 2018. p. 311-330.
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- GEBARA, Ivone. *A mobilidade da senzala feminina*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- GOMARIZ, Enrique. Los Estudios de Género y sus fuentes Epistemologicas: Periodización y Perspectivas. *Revista fin del Siglo* – género y cambio civilizatorio. Isis Internacional (org.). Ediciones de las mujeres, n. 17, 1992.
- ISHERWOOD, Lisa; CÓRDOVA-QUERO, Hugo (ed.). *The indecent theologies of Marcella Althaus-Reid*. London: Routledge, 2021.
- JUNQUEIRA, Rogério Diniz. “Ideologia de gênero”: a gênese de uma categoria política reacionária – ou: a promoção dos

- direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural”?. In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, Joanalira Corpes (org.). *Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade*. Rio Grande: Ed. Da FURG, 2017. p. 25-52.
- MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, v. 32, n. 3, p. 725-747, set./dez. 2017.
- MOORE, Stephen D. *God’s Beauty Parlor*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. *Via(da)gens teológicas – Itinerários para uma teologia queer no Brasi*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 172-208.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. Tan queer como sea posible. *Revista Concilium*, n. 383, p. 11-20, nov. 2019.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. Teologia Queer e grupos cristãos LGBTQIA+ na América Latina. *Interações*, v. 16, n. 1, p. 208-216, 30 mar. 2021.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. *Nem Santo te protege*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Metanoia, 2023a.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. *Que comece a festa*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Metanoia, 2023b.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. *Fazemos a teologia que podemos*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Metanoia, 2023c.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S.; FREIRE, Ana Ester Pádua (org.). *Religião e indecência: Diálogos com Marcella Althaus-Reid*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2021.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

- SEDGWICK, Eve K. *Tendencies*. Durham: Duke University Press, 1993.
- SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SOUZA, Daniel Santos. *A revolta da ineficiência: os acontecimentos de junho de 2013 no Brasil e suas destituições político-teológicas*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2019.
- TURNER, William B. *A genealogy of queer theory*. Philadelphia: Temple, 2000.

CAPÍTULO 10.

Mujeres en la región semiárida brasileña: participación, autonomía y libertad en la construcción de la justicia ambiental

Waneska Bonfim

Las relaciones que se establecen entre las personas y entre ellas y el medio ambiente han generado graves cambios en el clima. Las condiciones socioambientales del mundo ya revelan que el actual modelo de desarrollo es la principal causa del cambio climático y sus consecuencias para la vida en el planeta. Se trata de un modelo hegemónico de explotación de los recursos naturales con la imposición de métodos y narrativas que desconocen el respeto a la naturaleza y la necesidad de relaciones justas e integrales entre las diferentes expresiones de vida existentes en el entorno.

Es urgente y necesario reconocer que las condiciones climáticas en el mundo y, especialmente, en Brasil, tienen fuertes elementos de género, raza y clase en sus resultados. Es fundamental entender que esta realidad en Brasil afecta de manera diferenciada a las mujeres, a las personas negras y a aquellas con condiciones económicas más vulnerables. Esta observación es esencial para afirmar que las consecuencias de estos cambios climáticos afectan a hombres y mujeres de manera diferente.

En las regiones semiáridas, las sequías y los períodos secos requieren una resiliencia significativa. En Brasil, la agroecología, con sus fundamentos de aprendizaje mutuo, experimentación y tecnologías sociales, se presenta como una alternativa metodológica para el aprendizaje y la convivencia con la naturaleza, demostrando que es posible generar condiciones favorables para la convivencia con el Semiárido brasileño, practicando una agricultura baja en carbono, resiliente al cambio climático y generando condiciones de vida dignas en el campo.

En estas condiciones, este trabajo abordará las relaciones de poder y sus consecuencias en la vida de las mujeres, proponiendo también visibilizar los aportes de la participación de las mujeres, las desigualdades existentes y las repercusiones que impone sobre sus vidas y su medio ambiente.

Estos aspectos serán discutidos a partir de la experiencia de Diaconia¹ sobre Convivencia con el Semiárido y Justicia de Género, contribuyendo al reconocimiento del trabajo, la participación y la expresión pública de las mujeres en la agricultura familiar sobre bases agroecológicas.

Agroecología y semiárido

En Brasil, la agroecología viene ganando espacio en la región Semiárida y se está constituyendo en un camino hacia la equidad socioambiental, entendida como una alternativa que se opone a la idea de explotación al tiempo que rediseña el sistema productivo

1. Diaconia – Organización social sin fines de lucro, fundada en 1967. De inspiración cristiana, cuenta con una asamblea formada por 11 iglesias protestantes. Está comprometida con la justicia, promoviendo y defendiendo los derechos humanos. Está presente en territorios semiáridos del Nordeste brasileño y su principal compromiso es servir para transformar vidas. Sitio web: www.diaconia.org.br; Redes sociales: @diaconiabr

y promueve cambios sociales que posibiliten transformaciones efectivas en la vida de las personas. Desde la perspectiva de un modelo contrahegemónico, la conceptualización de la agroecología se presenta como una apuesta por la justicia socioambiental, refrendada por Toledo cuando sostiene que: “La agroecología representa un salto epistemológico y metodológico que aporta nuevas formas de hacer ciencia, un nuevo paradigma científico. Es una ciencia comprometida política y socialmente”². A esta perspectiva se suman las interacciones, como lo plantea Altieri, quien destaca la agroecología como la ciencia de las interacciones positivas.³ La concepción conceptual de la agroecología como ciencia parte de fundamentos teóricos relacionados con un “enfoque agrícola, que incorpora un cuidado especial respecto al medio ambiente, centrándose no sólo en la producción, sino en la sostenibilidad ecológica del sistema de producción”⁴. En los últimos 25 años han sido muchas las reflexiones, adaptaciones y reformulaciones que han enriquecido el concepto de agroecología y ampliado el campo teórico-conceptual, a partir de experiencias prácticas que han aportado otros elementos a la ciencia de las interacciones.

La región semiárida brasileña ha sido escenario de prácticas agroecológicas impulsadas por organizaciones y movimientos sociales del campo agroecológico, que defienden la agroecología como “una ciencia que se basa en la dinámica de la naturaleza y cuyos principios se aplican en la agricultura, la organización social y el establecimiento de nuevas formas de relación entre el hombre (sic) y la naturaleza para garantizar la sostenibilidad del planeta Tierra”⁵.

2. Toledo, 2016.

3. Altieri, 2002.

4. Hecht, 2002, p. 26.

5. Diaconia *et al.*, 2010.

En la práctica, la agroecología se expresa en el reconocimiento de la sabiduría popular que surge de la observación y la experiencia en el campo; el intercambio de conocimientos con aprendizaje mutuo, especialmente entre familias de agricultores; en la experimentación con tecnologías sociales⁶ de convivencia; la sistematización de experiencias; y la incidencia política colectiva. Cualquier territorio, ya sea en el campo o en la ciudad, puede ser un lugar común de experimentación o prácticas sobre una base agroecológica. En el Nordeste de Brasil, especialmente en la región semiárida, se encuentran las experiencias más notables y exitosas de fortalecimiento de la coexistencia, en contraposición a la defensa del combate a la sequía y al tiempo seco, difundida desde hace muchos años en Brasil.

En contraste con la perspectiva predominante en la época, una parte de la sociedad civil brasileña pasó a construir y defender medidas estructurales para el desarrollo sostenible de la región, orientando un conjunto de políticas y prácticas basadas en la convicción de la posibilidad de coexistir con el Semiárido, y ya no en el combate a la sequía, “abandonando la visión del Semiárido como una región llena de limitaciones y carente de potencial”⁷.

Justicia de Género y Agroecología – La Experiencia de Diaconía en la Región Semiárida

Afirmando la agroecología como la ciencia de las interacciones y con ella la perspectiva de coexistencia con el semiárido en contraste con la comprensión de combate a la

6. La tecnología social se entiende como un conjunto de técnicas y metodologías transformadoras, desarrolladas en interacción con la población, que representan soluciones para la inclusión social (Caccia Bava, 2004).

7. Jalfim, 2011.

sequía que prevalecía en la región, Diaconia amplía la mirada sobre las relaciones de poder y pasa a introducir como base metodológica la percepción de la Justicia de Género como fundamental para asegurar una transformación sustentable en el semiárido brasileño.

Para tal fin, la institución coincide con la comprensión de que el concepto de género surge para identificar las relaciones entre hombres y mujeres como construcciones sociales, a partir de lo establecido como femenino y masculino. Estas relaciones se presentan de manera jerárquica y comúnmente se configuran como relaciones de poder, presentando un carácter estructurante al conjunto de relaciones sociales, y presentándose de formas específicas si se observan desde las diferentes identidades que constituyen a cada persona (raza, etnia, clase social, sexualidad etc.).

Esta sociabilidad jerárquica construye, difunde y mantiene roles sociales asignados a cada sexo, con el refuerzo de estos símbolos siempre enfocados a una dualidad, una lógica binaria donde los atributos de fuerza y virilidad son atribuidos a lo masculino, con acceso permisivo a los espacios públicos, etc.; y a lo femenino la condición de fragilidad, de disposición permanente al cuidado de los demás; impedimento al uso y ocupación de espacios públicos etc.

El motor de las relaciones desiguales entre hombres y mujeres es el **patriarcado**, que “no es sólo un sistema de dominación anclado en el terreno político e ideológico, sino también un sistema de explotación que afecta directamente al terreno económico, donde las mujeres son el blanco principal”⁸.

8. Saffioti, 1987, p. 50.

Este violento sistema de dominación de las mujeres no se limita a una cultura, región o país específico, ni a grupos particulares de mujeres dentro de una sociedad. La idea de interseccionalidad nos ayuda a percibir la existencia de una multiplicidad de diferenciaciones que se vinculan a cuestiones de género, pero que también permean otros aspectos del campo social.

Las mujeres rurales viven cotidianamente expresiones de violencia, ya sea física, simbólica o patrimonial (esta última basada en la invisibilidad de su producción económica). Los resultados económicos del trabajo de las mujeres rurales se caracterizan ahora como ingresos indirectos porque se destinan al consumo propio de la familia y, por tanto, no se contabilizan; Ahora son contabilizados en el conjunto de productos de la unidad productiva familiar, de modo que su trabajo específico acaba no siendo debidamente remunerado, restringiendo su autonomía financiera y su protagonismo.

Las dificultades para acceder a la documentación civil en zonas semiáridas imponen restricciones legales a las mujeres y limitan su acceso a políticas de seguridad social y otros derechos, reforzando el estigma de la invisibilidad de su trabajo.

Considerando esta realidad marcada por desigualdades que afectan severamente la vida de las mujeres, se sitúa la acción de Diaconía, y es en este escenario que la Justicia de Género se presenta como un aspecto fundamental para la superación de la opresión y para la realización de la justicia social, ya que implica directamente la protección y promoción de la dignidad de mujeres y hombres.

Cabe destacar, para la secuencia metodológica, que la estrategia institucional está respaldada por una Política

de Género, desarrollada como instrumento para fortalecer la identidad institucional como defensora de los Derechos Humanos; y como herramienta para fomentar la implicación de grupos y colectivos en acciones de promoción de la justicia a través de la defensa de los derechos de las mujeres. Como dice el documento:

‘La justicia de género se expresa a través de relaciones de poder equilibradas entre hombres y mujeres y la eliminación de los sistemas interpersonales, institucionales y culturales de privilegio y opresión que sustentan la discriminación.’⁹

Desde esta perspectiva, el enfoque de convivencia con el semiárido implementado por Diaconia pasó a abordar la realidad de la vida de las mujeres, buscando ubicarlas en la unidad familiar, dando visibilidad e identificando los aspectos que las afectan en el mantenimiento diario del patrimonio productivo familiar. Refiriéndonos a los diferentes conceptos y prácticas de la agroecología, no es posible afirmar este método y sus beneficios sin saber que Sin Justicia de Género no hay agroecología.

En la región Semiárida, Diaconía trabaja con el nexo Agua-Alimentos-Energía. En estas interconexiones, las mujeres se ven afectadas por las tres realidades juntas y también por separado – y es en estas realidades donde se pueden ver las consecuencias directas del cambio climático. En su vida diaria, son responsables de buscar agua, preparar alimentos y recolectar leña para cocinar los alimentos, entre otras tareas. Así, en condiciones de sequía y períodos secos, consecuencia del cambio climático, las mujeres son las más afectadas por estos fenómenos. Al mismo

9. Diaconia, 2016.

tiempo, al vivir las transiciones agroecológicas, son ellas las que más contribuyen a mitigar y enfrentar esta realidad climática en Brasil, cuando asimilan nuevas metodologías y cambian las dinámicas de cuidado del hogar, de la familia y de las prácticas de gestión de la propiedad.

Todo lo que ocurre en el hogar suele ser tarea de la mujer, y cae dentro del ámbito del cuidado de la familia y de las actividades domésticas. Las mujeres también son responsables de “ayudar” en el campo, trabajo que se reconoce como principal responsabilidad de los hombres. El diagnóstico de esta realidad generó una revisión metodológica, incluyendo un enfoque de Justicia de Género con mujeres y hombres rurales, privilegiando la visibilización del trabajo de las mujeres, la valorización y monetización del trabajo, el enfoque en la división justa del trabajo doméstico, la organización social y política de las mujeres con posiciones de liderazgo en grupos, asociaciones y sindicatos, además de la incidencia política para garantizar derechos y la percepción sobre acciones para mitigar y enfrentar el cambio climático.

Las mujeres pasaron al centro del debate sobre la formación y experiencia agroecológica, dando visibilidad al trabajo reproductivo y productivo que realizan. Una pregunta se ha vuelto básica al inicio de cualquier proceso de asesoría técnica y extensión rural practicado por Diaconia: ¿Dónde y cómo están las mujeres? A partir de allí se inicia el asesoramiento agroecológico dentro de la unidad familiar, con un reconocimiento conjunto de la propiedad, uso, posibilidades y formas de manejo adecuadas para mitigar y enfrentar el cambio climático. Cada familia elabora colectivamente un plan de administración de la propiedad, que debe incluir la participación e intervención de las mujeres y una descripción

de las características de la propiedad, el uso y el trabajo de todas las personas que conforman la unidad familiar.

En este sentido, el aporte de Diaconia a la convivencia con el Semiárido se ha materializado con el desarrollo de prácticas y tecnologías sociales, y con incidencia en la implementación de políticas públicas alineadas con el concepto de desarrollo sustentable.

Las estrategias que fomentan prácticas agroecológicas con Justicia de Género y, en consecuencia, contribuyen a mitigar los efectos del cambio climático se potencian con actividades que consideran los contextos, reconocen las acumulaciones y valoran los conocimientos de los pueblos rurales. En concreto, se desarrollan tres componentes para arrojar luz sobre las experiencias de las mujeres:

1) Fortalecimiento de la autonomía económica de las mujeres

Se trata de una estrategia para incluir y/o potenciar la participación de las mujeres en las estrategias de producción y comercialización agroecológica y artesanal, fomentando permanentemente su presencia en todas las etapas de producción, transformación y comercialización de los productos. Esta inserción puede garantizar o generar un aumento de ingresos con impactos directos en la ampliación de la autonomía financiera de las mujeres, sean agricultoras agroecológicas u organizadas en mercados y redes comunitarias de economía solidaria.

Esta estrategia también se conecta con el objetivo central de promover la Justicia de Género, brindando permanentemente condiciones favorables para las relaciones igualitarias entre las personas; fomentar el debate sobre el tema entre todos los socios; Promover acciones de capacitación técnica, de tal manera que sea posible fortalecer la autoorganización de las mujeres.

2) Promoción de la organización política y la participación de las mujeres en los espacios de toma de decisiones

Uno de los principales objetivos de la acción institucional en el ámbito de la promoción de la Justicia de Género es incrementar la participación cualificada de las mujeres, no sólo en las actividades de formación, sino también en aquellas relacionadas con las prácticas de gobernanza en los espacios de toma de decisiones, ya sean consejos de derechos, asociaciones locales, redes de producción y comercialización, u órganos orgánicos de participación en el cumplimiento (OPAC).

3) Fortalecimiento de la participación de las mujeres en los espacios de articulación y seguimiento de la acción gubernamental

En general, Diaconía ha invertido en la articulación y fortalecimiento de mujeres y colectivos de mujeres y feministas para promover el empoderamiento, construir crítica contextualizada y ofrecer propuestas al Estado para un plan de políticas públicas viable.

En la práctica, esta línea de acción posibilita a las mujeres organizadas en diferentes colectivos construir y participar en audiencias, conferencias y eventos públicos, además de reivindicar el funcionamiento de equipos y programas que estructuran e implementan políticas públicas.

Autonomía y libertad: un horizonte a perseguir

Comprender y valorar el papel de las mujeres agricultoras en las experiencias agroecológicas contribuye a analizar y reconocer la relación entre Justicia de Género y Justicia Climática. Las mujeres del semiárido brasileño han desempeñado un papel fundamental en la mitigación y el enfrentamiento del cambio climático al reconocerse como las principales afectadas por los

fenómenos derivados de estos cambios y al encontrar respuestas resilientes al clima en la práctica diaria.

A lo largo de este recorrido se registran resultados en la vida de las mujeres que inciden positivamente en la convivencia, la salud y el bienestar familiar. Hay un aumento en la comprensión sobre el papel, la participación y el trabajo de las mujeres. Desde allí, se asegura el análisis y la reflexión sobre la división justa del trabajo doméstico, con cambios en los hábitos en el mantenimiento de las tareas del hogar y en el involucramiento de las mujeres en las decisiones familiares, productivas y de generación de ingresos. Las mujeres son ahora consideradas parte de los agroecosistemas, liderando acuerdos productivos, con acceso a ingresos y decisiones sobre inversiones financieras. En el ámbito público, las mujeres comienzan a ocupar espacios colectivos, en roles de liderazgo en grupos y/o organizaciones. De esta manera, amplían las iniciativas para denunciar y abordar las situaciones de violencia que atentan contra la vida de las mujeres y contribuyen eficazmente a las políticas públicas de fortalecimiento de la agricultura familiar y la convivencia con el semiárido, reconociendo la participación y las especificidades de las mujeres rurales.

Son muchos los resultados que se enumeran, pero aún queda mucho por hacer para consolidar la autonomía y la libertad de todas las mujeres de la región semiárida. De esta manera, se reafirman los compromisos futuros con los procesos de formación en Justicia de Género, incluyendo un enfoque de masculinidades; la continuidad de los procesos de asesoría técnica rural sobre bases agroecológicas; fomentar la organización social y política de las mujeres con enfoque en la participación y ocupación de roles de liderazgo; y, finalmente, la incidencia Política Colectiva para garantizar derechos.

Referencias

- ALTIERI, Miguel. *Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável*. Guaíba: Editora Agropecuária, 2002.
- CACCIA BAVA, S. *Tecnologia social e desenvolvimento local*. Instituto Pólis, 2004. Disponível em: www.polis.org.br.
- DIACONIA; CAATINGA; CENTRO SABIÁ. *III Caderno de Experiências: agroecologia transforma paisagens desertificadas*. 2010.
- DIACONIA. Política de Justiça de Gênero. Recife, 2016. Disponível em: <https://composic.nyc3.cdn.digitaloceanspaces.com/2021/02/09/cbOwLDRpGa.pdf>.
- HECHT, Susanna B. A Evolução do Pensamento Agroecológico. In: ALTIERI, M. *Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável*. Guaíba: Editora Agropecuária, 2002.
- JALFIM, Felipe Tenório. Notas sobre a caminhada da Agroecologia no Semiárido Pernambucano. In: LIMA, J. R. T. de (org.) *Agroecologia e Movimentos Sociais*. Recife: Bagaço, 2011.
- SAFFIOTI, Heleieth. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.
- TOLEDO, Victor Manuel. A Agroecologia é uma revolução epistemológica: depoimento. [Entrevista cedida a] Diana Quiroz. *Revista Agriculturas*, v. 13, n. 1, mar. 2016. Disponível em: <http://aspta.org.br>.

Movilidad de las mujeres brasileñas en la guayana: la conexión entre la migración y la violencia doméstica

Osvaldina dos Santos Araujo

Consideraciones iniciales

Este texto pretende discutir la relación entre la violencia doméstica y la movilidad de las mujeres hacia la prostitución.¹ Aborda la situación de las mujeres que sabían, antes de migrar, que trabajarían en la prostitución, pero no estaban familiarizadas con las condiciones laborales. Los instrumentos metodológicos utilizados para la recolección y análisis de datos se basan principalmente en observaciones etnográficas multisituadas y entrevistas semiestructuradas realizadas en Guyana, Surinam y Guayana Francesa, sobre la dinámica de la movilidad de las mujeres brasileñas a través de la prostitución. La cuestión de la violencia doméstica surgió como un dato relevante durante la investigación y es un motivador para la movilidad de las mujeres en el mercado del sexo.

1. Este artículo es un extracto de mi tesis doctoral en sociología, titulada: *Frontières en mouvement et échanges économique-sexuels. Dynamiques migratoires des Brésiliennes au Suriname, en passant par le Guyana et la Guyane Française*, desenvolvida en la Universidade de Toulouse Jean Jaurès-L'UT2J en cotutela internacional con la Universidad de São Paulo-USP.

La intensificación de la circulación de personas de Brasil en las Guayanas ha generado una dinámica de movilidad circulatoria en la región, contribuyendo a la reconfiguración de las relaciones en los territorios con múltiples fronteras que la componen. La noción de “territorio circulatorio” transnacional, de Alain Tarrius², contribuye como elemento analítico para comprender esta movilidad en la frontera de la región Norte de Brasil. En estos territorios se han estructurado y se estructuran constantemente diversos mercados, abriendo posibilidades para la existencia de “un mundo propio” en torno a redes de intercambio de bienes, ayudas, materiales, economía y símbolos, que giran en torno al movimiento de personas para la minería de oro, la prostitución y el comercio, reconfigurando las relaciones sociales e institucionales. Son lugares de encuentro de múltiples etnias y nacionalidades, diferenciándose de otros países sudamericanos por su mayor cercanía cultural con el Caribe; se insertan en la Pan Amazonía, en la que, según Luis Aragón³, “La mayoría de los migrantes provienen de los propios países amazónicos, la migración ilegal es frecuente y la migración transfronteriza ocurre a lo largo de la frontera de Brasil, pero también en las fronteras de otros países”.

El mercado del sexo: circuitos de movilidad

Desde la década de 1960 se ha observado movilidad en la frontera entre Brasil y Guyana, involucrando a migrantes de ambos países⁴, y algunas investigaciones indican que fue intenso, incluso el de las mujeres.⁵ Aunque la década de 1990

2. Tarrius, 2001.

3. Aragón, 2009, p. 5.

4. Pereira, 2006.

5. Arouck, 2002. Simonian, 2005.

se caracterizó por la migración masculina a través de la triple frontera Brasil-Venezuela-Guyana, impulsada por el fracaso de los proyectos de colonización y asentamiento implementados en la década de 1970, y por el cierre de sitios mineros en Roraima, las mujeres también estuvieron inicialmente presentes, en reagrupaciones familiares o trabajando en servicios domésticos indirectamente vinculados a la minería. En la década de 2000, se intensificó el flujo de mujeres que migraron solas para trabajar en empresas brasileñas: en comercio, restaurantes y áreas vinculadas a salones de belleza.⁶ La prostitución también fue y sigue siendo uno de los sectores que atrae a las mujeres a desplazarse solas. Aunque la actividad minera absorbe el trabajo sexual, algunas de las mujeres atraídas por ella no siempre acuden a las zonas mineras para abastecer el mercado sexual al que se dirigen quienes allí trabajan: pueden migrar a Georgetown, por ejemplo, a clubes de prostitución.

En cuanto a Surinam, la investigación indica que la llegada de mujeres brasileñas es anterior a la gran afluencia de hombres en la década de 1990, pero con su llegada aumentó la migración femenina, debido a la demanda de otros servicios, principalmente en el sector alimentario (se empezó a contratar con mayor frecuencia a cocineras, por ejemplo), y se produjo una ruptura del monopolio del mercado del sexo, hasta entonces controlado por los clubes de prostitución. Información recolectada en el campo muestra que en la década de 1970 las mujeres brasileñas ya migraban hacia la prostitución en clubes, migración que se intensificó en la década de 1980. Los datos de campo revelan que la migración femenina, en general, en esa época tenía como destino principal los clubes de Paramaribo

6. Rodrigues, 2009, p. 223-236.

o las mineras del interior. Si bien ha habido cambios, aún hoy en día, en muchas situaciones el club es un punto de tránsito para aquellas que quieren trabajar en esa ciudad o en las minas (ya sea en el comercio sexual, como cocinera en las minas de oro, en tiendas, salones de belleza etc.), y, por lo tanto, muchas veces aceptan trabajo (temporal) como prostituta en alguna de ellas, ya que no tienen recursos para cubrir los gastos del viaje y terminan endeudándose con los clubes.

Al igual que en Surinam, en los burdeles de Guyana, especialmente en aquellos propiedad de guyaneses, las mujeres generalmente llegan con una deuda, tienen sus pasaportes retenidos, viven en lugares definidos por ellos, tienen horarios que cumplir, no pueden llegar tarde al trabajo, se les prohíbe regresar a sus casas mientras haya clientes en el salón y deben incentivarlos a consumir en el bar; en otras palabras, siguen numerosas reglas establecidas por los dueños, las cuales, en caso de no cumplirse, resultan en multas que varían según la severidad de la regla, aumentando el monto de su deuda con el establecimiento.

En Guyana y Surinam, los clubes, que están registrados como hoteles y/o bares, cambian constantemente su estrategia operativa para evitar situaciones que puedan causarles problemas legales. El escenario que se observa en los clubes es un intento de camuflar el tipo de servicio que venden, en una clara falta de respeto a las trabajadoras sexuales, quienes, por su desconocimiento del idioma y del aspecto legal de la prostitución en el país, aunado a que existe un compromiso moral de pagar la deuda “pactada” con quienes las “ayudaron”, creen que tienen contratos que deben cumplir, allanando el camino para procesos penales reales y potenciales en su contra.

En Guayana Francesa existe prostitución vinculada a la minería – en el interior y en la frontera con Surinam y Brasil –, en la que trabajan mayoritariamente mujeres brasileñas, y hay prostitución en la calle y/o en bares y discotecas, principalmente en ciudades costeras (Cayenne, Kourou y Saint Laurent du Maroni), pero está oculta.⁷

El contraste entre la realidad del mercado del sexo en Guyana y Surinam y el departamento francés es grande, sobre todo por la falta de una estructura de clubes de prostitución, dando lugar a un mercado más tradicional, sutil, menos ramificado, que se traduce en la presencia de trabajadoras sexuales en lugares públicos que no pasan desapercibidas, y también para la prostitución ocasional, para complementar ingresos, practicada por extranjeras y nacionales.

Migración y violencia doméstica

La violencia es una temática presente en las trayectorias de las mujeres entrevistadas. Las agresiones y abusos sexuales son algunos de los peligros presentes en el cruce y movimiento de fronteras de las mujeres, y también se han reportado casos de violencia de género en las relaciones conyugales en Brasil o en el país de acogida. Para algunas mujeres, la violencia doméstica fue uno de los elementos constitutivos de la decisión de migrar, tanto para las que decidieron ir a un club de prostitución como para algunas que fueron a trabajar en el servicio doméstico: la perspectiva era trabajar y también salir de Brasil, estar fuera del alcance del marido/pareja, o ex pareja, ya que eran víctimas de violencia por parte de él, llegando algunas a sufrir amenazas de muerte. Para algunas, el sentimiento de posesión del marido

7. Guillemaut; Samson, 2011.

implicaba que no aceptaba la posibilidad de separación, incorporándose situaciones de dominación como violencia simbólica.⁸ Estas mujeres buscaron reconstruir sus vidas lejos de Brasil y en condiciones de seguridad, pero, como señalan algunos relatos, migrar no significó el fin de la violencia de género ni de los remanentes de comportamientos patriarcales tradicionales en la sociedad.

Lara⁹, 52 años, dueña de una cantina¹⁰ y cabaret¹¹, tres niños. Se fue a Surinam en 1982, al club. Tenía 26 años y quería huir de su marido. Si no hubiera migrado, podría haberse convertido en un número más en las estadísticas de víctimas de feminicidio:

Conocí al padre de Vânia y Marlon. Viví con él unos cuatro años, creo. Era muy cruel conmigo. Era muy celoso, me pegaba, ¿sabes? Así que no paraba de decir que si lo dejaba, me mataría [...] Él fue malo conmigo. Yo también avancé hacia él y me golpeó. Incluso me apuñaló dos veces y casi muero. Luego me robó a Marlon, tenía un año. Y me chantajeó: si no volvía con él, no me daría más a mis hijos [...] Para mí era un criminal, ¿verdad?, que quería golpearme todo el tiempo, por celos. Sus celos eran horribles. Luego me chantajeó y volví con él. Pero cuando volví con él ya no me gustó ¿sabes? [...] Pero él tenía una hermana, ella viajaba aquí a Surinam, venía al club, y entonces, su madre –que era la madre del padre de mis hijos, Vânia y Marlon– dijo: “Sé que mi hijo no vale nada”, me dijo así: “Solo tienes una

8. Bourdieu, 1998.

9. Se utilizarán nombres ficticios para identificar a las entrevistadas y otras personas mencionadas en el texto.

10. Pequeño negocio que vende un poco de todo (comida, ropa, zapatos, repuestos de motos y maquinaria utilizada en la extracción de oro en las minas).

11. Cabaret es el nombre que utilizan los brasileños, en las minas de oro, para designar el lugar donde hay un bar y trabajadoras sexuales, es decir, un burdel.

oportunidad: le escribiré a Paulina y te irás a Surinam”.
(Lara, 52 años, dueña de una cantina y cabaret).

La persona que organizó su viaje fue su cuñada, que ya trabajaba en un club en Surinam. Al partir, dejó a su hijo mayor, Germano, con su madre, a quien tuvo con su primer novio, y los dos menores (Vânia y Marlon), hijos de su marido, se quedaron con la madre de él. Lara permaneció en el club durante tres meses, y la mitad de su deuda, de “más o menos” ochocientos dólares, fue pagada por un cliente, que la sacó del club para vivir con él en la casa de su familia. Después de dos años – período durante el cual Lara vivió ilegalmente en Surinam – se casaron formalmente y ella viajó a Brasil a recoger a sus hijos.

Marília, 33 años, cocinera, tres hijas. En 2004, a los 25 años, dejó a sus dos hijas con su madre y migró a través del club, para escapar de su exmarido, que la acosaba y amenazaba con matarla: *“Era muy agresivo, por eso lo dejé. Me separé de él [...], por eso vine, más. [...] Era horrible, amenazaba, golpeaba, hacía todo lo malo”* (Marília, 33 años, cocinera).

Ella fue llevada junto con su prima por una tía, sin saber que iba a un club de prostitución: salió de Brasil con la convicción de que trabajaría en una heladería (su tía nunca le había dicho que era prostituta en un club de Paramaribo), pero al llegar a Surinam, su tía las llevó al club y las convenció de quedarse allí, para ganar dinero y regresar a Brasil. Ella fue la única persona entrevistada en Surinam que dijo que había sido engañada y decidió quedarse en el club cuando descubrió que tendría que prostituirse, creyendo que si conseguía dinero cambiaría su situación en Brasil. Sin embargo, no permaneció allí mucho tiempo. Un mes y medio después de llegar, huyó a las minas de oro con la ayuda de una brasileña dueña de un cabaret.

Yasmim, 34 años, cocinera, dos hijas, aunque afirmó que el motivo principal de su decisión de migrar fueron las dificultades económicas, tampoco ocultó el hecho de que sufrió violencia doméstica. Ella admitió que la agresión que sufrió y el miedo a su exmarido contribuyeron a su decisión de viajar:

Durante mi embarazo, una vez se sentó sobre mi vientre y me estranguló. Ya tenía seis meses de embarazo. Se sentó sobre mi vientre y tuve que fingir que estaba inconsciente para que me soltara. Me dejaba sola en casa; una vez me dejó dormir en el suelo. Me maltrataba muchísimo. Así que, además de eso, decidí venir aquí. (Yasmim, 34 años, cocinera).

Yasmim llegó a Surinam a principios de 2003, con 26 años, para trabajar en el club, dejando a sus dos hijas en Brasil con su padre. En el momento en que viajó, su madre había fallecido recientemente y poco después se separó de su marido, quien entonces se negó a ayudarla económicamente con los niños. En Belém, a través de una amiga, Yasmim conoció a una mujer que ya había estado en clubes en Holanda y Surinam, y la invitó a ir a un club en Paramaribo. Ella aceptó la propuesta y permaneció en el club durante tres meses, a pesar de haber saldado la deuda en un mes; Se fue cuando se involucró con un cliente, un hombre surinamés, que pagó su salida (entrega del pasaporte) y se fueron a vivir juntos.

Quirina, 42 años, vendedora de tienda, dos hijos. Se unió al club en 1997, a la edad de 28 años, por invitación de una amiga que quería mudarse. En ese momento, ambas eran amas de casa y dependían de sus parejas, pero para Quirina lo que realmente pesó en su decisión fue la falta de expectativas de futuro con él, quien la atacaba constantemente y, como ella no trabajaba,

no veía posibilidad de separación. Cuando viajó, dejó a su hijo con su madre y a su hija con una amiga, y se quedó en el club durante dos meses; Con la ayuda de un cliente, pagó la deuda en un mes. Ella se fue, pero no quería vivir con él de inmediato, sólo después de seis meses fueran vivir juntos.

Ana, 37 años, peluquera y manicurista. Cuando migró tenía 23 años, tenía dos hijos, estaba separada de su marido y vivía con su madre, pero la relación con él no había terminado; A pesar de la constante agresión mutua, siempre estaban haciendo las paces, por lo que ella decidió irse:

“– ¿Por qué elegiste Surinam?

– Bueno, elegir... no era realmente elegir. En ese momento estaba teniendo problemas con mi ex marido en Brasil y prácticamente me obligaron a venir. Entonces, no porque me obligaron, sino personalmente, ¿sabes? Tenía que deshacerme de ese amor platónico que tenía ahí, que él no me dejaba, yo no lo dejaba, entonces terminaríamos haciéndonos alguna estupidez el uno al otro, así que decidí hacerlo.” (Ana, 37 años, peluquera y manicurista).

En 1997, en Belém, una amiga suya fue abordada por una desconocida, que la invitó a ir al club, y esa invitación resultó en que siete mujeres (incluida Ana), siete amigas, decidieron seguir el mismo camino. Ana, que viajó dejando a su hija con su madre y al niño con los abuelos paternos, pasó dieciséis días en el club: su deuda fue pagada por un cliente. La motivación de Ana es similar a la de Marta, de 33 años, vendedora ambulante, con dos hijos (una pareja, el niño nació antes de que ella migrara). Separada, la relación con su ex marido era tensa, llena de discusiones, a veces con violencia física. Como él insistió en que permanecieran juntos, ella pensó que sólo alejándose podría poner fin a la relación:

“Me separé de mi marido y no quería volver con él, que es el padre de mi hijo, [...] quería estar lejos, en una ciudad lejana. [...] Pero yo tenía muchas ganas de venir, porque quería separarme de él, porque ya no soportaba la vida que llevaba con él. [...] Discutíamos mucho porque bebía demasiado. [...] Yo realmente quería irme lejos de mi marido, no quería volver más con él, había decidido que no soportaba más esa vida: ir y venir, ir y venir con él, porque él insistió mucho todo el tiempo [...]. Fue entonces cuando le dije a la chica que quería venir aquí.” (Marta, 33 años, vendedora ambulante).

Su amiga viajaba a clubes nocturnos en Surinam y le contó sobre la prostitución en el club como una salida a la situación en la que se encontraba. Según su interlocutor, la amiga no le ocultó la información: “[...] me dijo de dónde venía y qué iba a hacer, que iba a un club. Me contó todo lo que iba a hacer. [...]” (Marta, 33 años, vendedora ambulante) – y le presentó a la mujer que organizó el viaje. Marta dejó su trabajo (había sido camarera en un restaurante durante siete años) y, a finales de 2001, con 25 años, dejó a su hijo con su abuela paterna y se fue al club, donde trabajó durante un año. Cuando se fue, trabajó como trabajadora sexual en hoteles y en la minería.

Las interlocutoras que relataron haber sufrido algún tipo de violencia doméstica por parte de sus parejas migraron en las décadas de 1990 y 2000, cuando ya existían comisarías especializadas en atención a las mujeres en Brasil, donde, en los últimos años, los esfuerzos para superar ese tipo de violencia resultaron en algunos cambios regulatorios: en agosto de 2006 se promulgó la Ley 11.340, conocida como Ley Maria da Penha; En marzo de 2015 se promulgó la Ley N° 13.104, que trata el feminicidio, considerado un crimen atroz.

Es innegable que ha habido una ampliación de los mecanismos de defensa y un mayor rigor penal en relación al combate a la violencia contra las mujeres. Esto no quiere decir que en la vida cotidiana el número de mujeres víctimas de sus maridos/parejas/novios, o ex-maridos/parejas/novios, se haya reducido drásticamente, pero sí ha tenido una importancia fundamental en el debate público, lo que ha supuesto un estímulo y un aumento del número de personas que denuncian la violencia. Wânia Pasinato destaca que la Ley Maria da Penha fue una adaptación a los discursos feministas que luchan por la igualdad de género, y que uno de sus mayores logros fue el reconocimiento de que la violencia contra la mujer es de género y viola los derechos humanos, y por eso, en Brasil, después de su implementación, ha habido un intento de expresar, legalmente, que la violencia doméstica, además de estar relacionada a los conflictos familiares, también está relacionada a la violación de los derechos de las mujeres.¹²

El Brasil todavía necesita avanzar en lo que respecta al comportamiento de género como relaciones sociales de poder, y tener una comprensión crítica de ellos, para que la sociedad brasileña se aleje más de la reproducción de representaciones de relaciones estereotipadas y jerárquicas entre mujeres y hombres, que se reflejan directamente en el comportamiento de las personas en su vida cotidiana.

Consideraciones finales

La migración vía prostitución, en la comprensión de las interlocutoras, aparece bajo el trípede de conocimiento previo, consentimiento y provisionalidad, lo que puede traducirse como

12. Pasinato, 2015.

una estrategia de emancipación económica y movilidad social, más que como “aptitud” o proyecto para trabajar en el mercado del sexo. No se consideraban víctimas ni de trata de personas ni de explotación sexual, principalmente porque no eran engañadas ni sufrían violencia física por parte de los dueños de clubes o cabarets.

Los clubes de prostitución en Guyana y Surinam han contribuido y siguen contribuyendo a las olas migratorias de mujeres brasileñas, principalmente del norte de Brasil, hacia esos países, pero sus flujos migratorios no tienen como objetivo final trabajar en esos clubes. Migrar a través de clubes es una estrategia: piensan en conseguir mucho dinero rápidamente o conseguir trabajo en otro lugar y luego se van. Como las cosas no suelen salir como inicialmente se planean, surgen nuevas estrategias que se adaptan, según los circuitos que se les presentan. La decisión de migrar se debe a la falta de perspectivas, especialmente para quienes no trabajaban en la prostitución en Brasil, las “novatas” en la prostitución.

En Guyana y Surinam, las mujeres brasileñas que migran para trabajar en el mercado del sexo se adaptan a él y lo recrean, eludiendo las complejidades legales y simbólicas que lo rodean. A su vez, el mercado del sexo crea y recrea estructuras que intentan distanciar a las trabajadoras sexuales de los marcadores o señales de la trata de personas mencionados en el *Protocolo de Palermo*, incluidos el engaño, las amenazas y la violencia. Con ello evitan los procesos penales y transfieren todos los riesgos a las trabajadoras sexuales, que están sujetas a las formas más visibles de control, explotación, represión y violencia.

En Guyana, Surinam y Guayana Francesa, la movilidad de las mujeres brasileñas, vinculada a la prostitución y a la minería, no es homogénea y tiene como efecto la inserción en

un mercado de trabajo informal y precario. La mayoría de ellas no forman parte del mercado sexual transnacional, sino en un contexto de reactualización de situaciones que contribuyen a la persistencia de desigualdades y violencias, permeadas por marcadores de género y raza.

Todas estas historias presentadas en el texto revelan episodios de violencia doméstica como motivación para la movilidad de las mujeres hacia el mercado sexual, lo que exige una amplia reflexión sobre las políticas públicas dirigidas a fortalecer los mecanismos legales de prevención, protección y enfrentamiento a ese tipo de delitos en Brasil. Romper el silencio y la invisibilidad de las situaciones de violencia de género en los hogares y en las calles debe ser responsabilidad del Estado y de la sociedad en su conjunto. El compromiso con la justicia, los derechos humanos y la paz debe ejercerse diariamente. Es esencial que comprendamos las historias de vida de las mujeres migrantes y evitemos análisis y percepciones que a menudo romantizan la historia de las mujeres que decidieron cruzar la frontera de Brasil. Una de las alternativas posibles es mirar atrás, antes de la decisión de migrar, y preguntarnos: ¿Qué redes de apoyo se utilizaron para salir de la situación de violencia? ¿Qué políticas públicas estaban al alcance de estas mujeres? ¿Aquellas personas que acudieron a la comisaría de mujeres fueron realmente acogidas y protegidas adecuadamente?

Referencias

- ARAGÓN, Luis E. Apresentação. In: ARAGÓN, Luis E. (org.). *Migração internacional na Pan-Amazônia*. Belém: Naea/UFGA, 2009. p. 5-6.
- ARAUJO, Osvaldina dos Santos. *Frontières en mouvement et échanges économique-sexuels*. Dynamiques migratoires des

- Brésiliennes au Suriname, en passant par le Guyana et la Guyane Française. França, 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) – Université de Toulouse Jean Jaurès/Universidade de São Paulo, França, 2017.
- AROUCK, Ronaldo de Camargo. *Brasileiros na Guiana Francesa: fronteiras e construção de alteridades*. Belém: UFPA/Naea, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Saint-Amand-Montrond: Éditions du Seuil, 1998.
- GUILLEMAUT, Françoise; SAMSON, Martine Schutz. *Travail du sexe et mobilité en Guyane, des défis pour la lutte contre le VIH/sida*. Antilles-Guyane: Ministère du Travail, de l'Emploi et de la Santé/Direction Générale de la Santé – DGS/RI 2, Bureau des infections par le VIH, les IST et les hépatites, 2011.
- PASINATO, Wânia. Oito anos de Lei Maria da Penha: entre avanço, obstáculo e desafios. *Estudos Feministas*, v. 23, n. 2, p. 533-545, 2015.
- PEREIRA, Mariana Cunha. Processo migratório na fronteira Brasil-Guiana. *Estudos Avançados*, v. 20, n. 57, p. 209-219, 2006.
- RODRIGUES, Francilene dos Santos. Configuração migratória no lugar Guayana: uma análise da migração na tríplice fronteira Brasil-Venezuela-Guiana. In: ARAGÓN, Luis E. (org.). *Migração internacional na Pan-Amazônia*. Belém: Naea/UFPA, 2009. p. 223-236.
- SIMONIAN, Ligia T. Lopes; FERREIRA, Rubens da Silva. Trabalho e vida em terra estrangeira: o caso dos imigrantes brasileiros na Guiana Francesa. *História Revista*, v. 10, n. 2, p. 227-352, 2005.
- TARRIUS, Alain. Au-delà des États-nations: des sociétés de migrants. *Revue européenne des migrations internationales*, v. 17, n. 2, p. 37-61, 2001.

CAPÍTULO 12.

“Libres para ir y venir: migración, derechos y trabajo” – una perspectiva colombiana

Flor Esther Sánchez Murcia

Introducción

“Ni yo te condeno” es el título de la investigación que realicé para finalizar mis estudios de maestría en Relaciones de Género, la cual encierra todo un proceso de análisis de la mujer colombiana, cristiana no católica, desde una perspectiva legal de derecho y religiosa desde lo eclesial, y como poder afrontar las situaciones de VBG.

Para hablar de las mujeres cristianas, se hace necesario abordar nuestro texto sagrado, La Biblia. Pero el panorama bíblico acerca de la mujer no es muy favorable, con contadas excepciones en el Antiguo Testamento, y con un poco de relevancia en el Nuevo, y eso porque es Jesús quien dignifica a la mujer ya que en muchos momentos manifestó con sus enseñanzas y actos la importancia de ella, a pesar de la carga cultural y religiosa que lo rodeaba. Por eso hablar de libertad para las mujeres desde esa perspectiva religiosa es complejo, ya que la historia sigue escribiendo y contando que la mujer

no es libre y que ha sido muy duro el camino que ha tenido que recorrer para alcanzar un lugar que, por naturaleza y por derecho propio, le pertenece. Es decir, desde la fe, entendida como la idea original del Creador, la mujer y el hombre son iguales, creada y creado a su semejanza.

Las iglesias evangélicas, como parte de la sociedad, no están exentas de la problemática social de la violencia contra la mujer. Hay dos aspectos que considero fundamentales con relación a este tema en las comunidades de fe. Por un lado, las personas de la iglesia pueden padecer este tipo de violencia en sus hogares, en sus trabajos y en distintas situaciones de la vida cotidiana. Pero, por otro lado, esta problemática, está también presente en el discurso de quienes lideran las comunidades de fe aun sin ser intencionado; al defender, por ejemplo, una jerarquía de poder basada en el sistema patriarcal.¹

Desarrollo

La humanidad desde siempre se ha inclinado a relaciones de poder y sometimientos, y la historia en todos los aspectos los ha reflejado, dejando registro de todas aquellas luchas que cada minoría segregada, ha tenido que enfrentar, para cambiar esas condiciones degradantes en muchos casos, y destructivas en otros. Las mujeres no han sido ajenas a esta realidad histórica que aun en este tiempo (siglo XXI), nos sigue aquejando y destruyendo. Rita Segato, escritora y antropóloga, hace unas definiciones sobre género y violencia, pertinentes para comprender de manera pedagógica lo que involucra el verdadero significado de violencia, en este caso sexual:

1. Saracco, 2021.

1) La expresión ‘violencia sexual’ confunde, pues aunque la agresión se ejecute por medios sexuales, la finalidad de la misma no es del orden de lo sexual sino del orden del poder; 2) no se trata de agresiones originadas en la pulsión libidinal traducida en deseo de satisfacción sexual, sino que la libido se orienta aquí al poder y a un mandato de pares o cofrades masculinos que exige una prueba de pertenencia al grupo; 3) lo que refrenda la pertenencia al grupo es un tributo que, mediante exacción, fluye de la posición femenina a la masculina, construyéndola como resultado de ese proceso; 4) la estructura funcional jerárquicamente dispuesta que el mandato de masculinidad origina es análoga al orden mafioso; 5) mediante este tipo de violencia el poder se expresa, se exhibe y se consolida de forma truculenta ante la mirada pública, por lo tanto representando un tipo de violencia expresiva y no instrumental.²

En Colombia la violencia contra la mujer se presenta conjuntamente con las guerras civiles y de los fenómenos de violencia ocurridos desde mediados del siglo XX, como la vigencia de las guerrillas, el surgimiento del narcotráfico y el paramilitarismo, junto con fenómenos como la globalización, la crisis de los valores instituidos – entre otros factores tanto internos como externos – han generado hechos marcados y puntuales como nuevas formas de violencia dentro de las cuales está la milenaria tradición de la violación, y la tortura.³

Colombia tiene una población de aprox. 50 millones de habitantes, de los cuales el **51,17% son mujeres** y el **48,83% hombres**, lo que equivale a una población de aprox. 25,8 millones

2. Segato, 2003, p. 18.

3. Gomez Cely, 2017, p. 520.

de mujeres.⁴ Es un país mayoritariamente cristiano. Según el estudio realizado en 2020 por la Iglesia Sueca, Visión Mundial, la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz y la Universidad Nacional de Colombia, titulado “Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia”, el país mantiene fuertes vínculos con la tradición católica, aunque ha venido experimentando un proceso de transformación religiosa, expandiéndose a otras corrientes de fe, como señala Sebastián Portilla:

Según el documento, el 57 % de los colombianos identifican el catolicismo como el credo predominante, sin embargo, se evidencia un importante número de fieles en religiones de ‘diversidad protestante’ – categoría que agrupa a las confesiones cristianas, evangélicas pentecostales, protestantes y adventistas – la cual reúne al 21,5 por ciento de los encuestados.⁵

Durante más de medio siglo el conflicto armado colombiano, que tiene causas sociales, políticas y económicas, ha tomado el cuerpo de las mujeres como botín de guerra y especialmente en las últimas décadas; y más aún en el periodo de post-acuerdo, ha dejado un sinnúmero de víctimas. Las mujeres tanto campesinas, indígenas, lideresas urbanas, obreras, afrodescendientes se enfrentan a diario con la discriminación en su condición de género y además han vivido las múltiples formas de brutal violencia propia en el contexto del conflicto donde se destaca el desplazamiento forzado.

Colombia se encuentra en un proceso que a todas luces está poniendo a prueba las miradas de mundo. El escenario de

4. Datos del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), año 2020.

5. Portilla, 2020.

los Acuerdos de paz firmados entre las élites de las Farc y del Gobierno colombiano, se libra otra batalla contra la violencia, esa que ha sido naturalizada por gran parte de la población colombiana, asumiendo la guerra, las muertes, los discursos intolerantes y guerreristas, y todo lo que trae consigo el ejercicio de la violencia, como una posibilidad válida para relacionarse con el mundo. Una guerra como la colombiana que ha estado vigente durante tantos años, acompañada de inmensas atrocidades, “ha permitido que la mayoría de los ciudadanos inserten en sus hábitos el discurso de la violencia”. Además, la población sigue afrontando hechos violentos que vulneran sus derechos humanos, dificultando y colocando en riesgo la puesta en marcha del acuerdo de paz con los grupos armados.

Una de las situaciones más graves del conflicto armado es el desplazamiento forzado de la población. Se trata de un fenómeno que afecta a individuos que, por diferentes motivos, se ven obligados a abandonar su lugar de residencia, su tierra, sus propiedades, enseres, su ocupación y en muchas ocasiones su familia y su cultura, que resulta en el traslado hacia otro territorio totalmente ajeno, relegado y carente de servicios y oportunidades, con el fin de buscar protección. En este sentido, se ha establecido que el desplazamiento forzado se debe a la persecución, los conflictos, la violencia generalizada y las violaciones de los derechos humanos. De esta población, en Colombia, la mayor parte son mujeres.

Por ello, la Corte Constitucional en el Auto-092 (2008) identificó que, en el marco del conflicto armado colombiano, la mujer ha sufrido riesgos que son inherentes a su condición de género. Reconoce que en el desplazamiento forzoso existe un riesgo real de violencia sexual e intrafamiliar e incluso de explotación sexual. Según la Corte Constitucional, la mujer

víctima del conflicto se encuentra expuesta a los siguientes riesgos: el riesgo de violencia sexual, explotación sexual o abuso sexual en el marco del conflicto armado; el riesgo de explotación o esclavización para ejercer labores domésticas y roles considerados femeninos en una sociedad con rasgos patriarcales, por parte de los actores armados ilegales; el riesgo de reclutamiento forzado de sus hijos e hijas por los actores armados al margen de la ley, o de otro tipo de amenazas contra ellos, que se hace más grave cuando la mujer es la cabeza de la familia.

El derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia ha tenido una construcción lenta en Colombia, dado que el conflicto armado y muchas otras circunstancias históricas, lo han impedido, y miles de mujeres son víctima de acciones o conductas consideradas como violencia sexual, y en muchas ocasiones son asesinadas. A esta situación social hay que sumar los perjuicios más recientes (últimos sesenta años) causados por el contexto del conflicto armado, que incluyen la violencia sexual, que en ocasiones tenía un objetivo específico dentro del propio conflicto, como era el aterrorizar y debilitar al enemigo para avanzar en el control de territorios y recursos económicos. La violencia sexual se convirtió en un arma más dentro del conflicto. También el reclutamiento de mujeres y niñas, forzado o voluntario, está acompañado de violaciones sexuales por miembros del grupo armado, imposición de abortos forzados, uso forzado de métodos anticonceptivos, esclavitud sexual etc. Todo lo anterior al margen de un seguimiento y defensa por parte de la iglesia cristiana (en este caso hasta se puede incluir la católica).

Ahora, desde el contexto eclesial, las mujeres en Colombia han estado bajo la sombra de los varones; esta sombra impide que ellas participen y ejerciten sus dones en las comunidades de fe en igualdad de condiciones. Estos factores de subordinación o

exclusión de la mujer son promovidos por el bloque conservador y carismático, debido a su marco referencial subjetivo que los lleva a una mala interpretación bíblica de los textos fuera de su contexto, a lo que se suma aspectos culturales o por tradiciones eclesiales, entre otros. Por lo anterior, es necesario replantear desde una óptica renovada, la tarea que viene desempeñando la mujer a lo largo de la historia de la iglesia, tarea que se encarna en toda participación donde la mujer es sujeto de orientación y ayuda en las diferentes problemáticas que afectan al género humano: familia, iglesia y sociedad. Este énfasis en educación teológica y género pretende presentar alternativas a las mujeres como participantes en la evangelización.

La historia de la mujer acusada de adulterio presenta la devoción del nazareno a la sacralidad de la sexualidad, pero desde una condición de igualdad, dada la condición de los hechos y los actos que han sido tan señalados y sesgados por la sociedad. La sexualidad que es abordada desde este texto bíblico es, en el sentido más profundo de la relación entre el hombre y la mujer, un testimonio en que Jesús evita el juicio para los dos géneros debido a que, al tocar la conciencia de los hombres que portaban las piedras, les derrama el corazón con la contundencia de sus palabras: “El que esté libre de pecado que lance la primera piedra”. No los llama pecadores, sino que plantea una confrontación interior para liberarlos del juicio moralizante en que había incurrido el pueblo judío con la tradición mosaica, la cual olvida los textos bíblicos del Antiguo Testamento que exaltan el deseo sexual entre hombre y mujer. Pero la parte central de dignificación está en ese momento en que Jesús y la mujer quedan solos, y es Jesús quien ahora se dirige a ella, haciendo la gran pregunta: “¿Dónde están los que te acusaban?”, mostrando el cambio de paradigma, de condición,

una defensa que conlleva liberación. Todos se van, menos Jesús, a todos solo les importaba condenar, destruir, a Jesús le interesa restaurar, perdonar. La mujer vive un cambio radical, estaba a punto de morir, ahora tiene una nueva oportunidad de vivir, había sido señalada, ahora es protagonista de una historia de reivindicación. Jesús, quien sí tenía la autoridad moral, espiritual y ética para juzgar y condenar, decide hacer todo lo opuesto, mostrando a la gente de su época y a las generaciones posteriores, como la nuestra, cuál es su propuesta de orden divino y su ideal de igualdad, a pesar de las leyes — en este caso, las leyes judías, que solo oprimen, subyugan y desprecian a la mujer. “Ni yo te condeno”, palabras con las que Jesús finaliza su dialogo con la mujer, y que servirán posteriormente en ese proceso de dignificación en medio de una cultura altamente patriarcal, donde todo delito o acto sexual, se relacionaba con la mujer, y que, con el paso del tiempo, la historia ha mostrado esa feminización del mal, relacionando todo lo malo desde la perspectiva sexual, con la mujer. Al decir Jesús esas palabras de restauración, está dando la posición de igualdad de la mujer en relación con el hombre; por eso en los evangelios vemos a un Jesús acompañado de mujeres, dándoles importancia, y mostrando las cualidades propias de las mismas, más allá de los estereotipos adoptados socialmente. Además, hay una situación especial referida a la violencia que sufren las mujeres indígenas y afrodescendientes enfrentan una situación, puesto que a la discriminación histórica que padecen por su origen étnico se suma la discriminación por el hecho de ser mujeres, que en muchas ocasiones las mismas tradiciones mantienen la discriminación. La lejanía territorial ha impedido tener rápido acceso a estas situaciones de abusos, mostrando a las mujeres más vulnerables a expensas de abusadores que al saber que

no tienen vigilancia, se desinhiben en el uso de dominación, el abuso de poder y la desigualdad entre los géneros, lo cual ha destruido a muchas mujeres pertenecientes a estas minorías colombianas.

Sin embargo, el ordenamiento jurídico establece y regula otra situación muy diferente. Esto resulta llamativo en Colombia. El marco jurídico está totalmente “despegado” de la realidad social. De hecho, resulta un derecho “avanzado” para la sociedad que pretende regular. Una vez que se produce esta división es difícil lograr una reconciliación, puesto que se pueden crear dos realidades paralelas – la ley y la sociedad – que, si permanecen así mucho tiempo, no tienen por qué encontrarse. Esto para mí, es un motivo de preocupación, porque demuestra que algo está fallando de forma grave, es por eso que se hace fundamental el ejercicio pedagógico en las comunidades de base, ya que es allí donde necesitan estar más enteradas de lo que el marco jurídico, que, como isla lejana de la realidad, ha trabajado, creando leyes que, poco o nada se ha preocupado por dar a conocer al pueblo, en este caso a las mujeres. Las organizaciones cristianas que a la par con la ley, se han preocupado más por atender esas “necesidades” espirituales, en una tónica de “despego” de la realidad social de sus asistentes, tiene el reto de generar espacios donde se promueva mecanismos de defensa útiles y claves en situaciones de violencia. La iglesia puede ser un puente que permita a las mujeres estar seguras y acogidas, mientras la ley hace lo suyo en la defensa y posterior protección a través de sus casas de refugio.

Conclusiones

Desde el análisis de resultados se puede ver que uno de los motivos de este fracaso es la falta de formación para los órganos judiciales fundamentalmente, en perspectiva de género; y de formación e información para la población en general. Es imprescindible sensibilizar a todas las instituciones tanto gubernamentales, como cristianas acerca de la discriminación y la violencia que sufren las mujeres, descubrir el alcance que tienen los procesos al introducir la perspectiva de género en la interpretación y aplicación de la ley. Es importante contribuir en la eliminación de toda forma de discriminación y violencia en contra de las mujeres en los operadores y las operadoras jurídicas y judiciales; en los líderes religiosos, pero también y finalmente crear conciencia sobre los derechos humanos de las mujeres a las mismas mujeres, deben saber y conocer que lo que piensan que es “habitual” o que deben “soportar” como todas las mujeres es una forma de violencia y deben saber defenderse.

Las organizaciones e iglesias cristianas deben desarrollar una labor fundamental en estas funciones. La cercanía a la población, su autoridad, el respeto que tienen muchas mujeres por las religiones puede hacer que sea el vehículo idóneo para conocer las situaciones de violencia sexual y para aprender a defenderse, teniendo la información adecuada. El acompañamiento desde una charla personal, hasta la convocatoria a talleres, ponencias, foros y actividades de formación que permitan conocer las leyes que ya están creadas y de las cuales pueden valerse para defenderse dado el caso. También empoderar a las mujeres en el ejercicio de la igualdad, esa que Dios manifiesta a través del libro sagrado, La Biblia, donde nos indica que ya no hay esclavo, ni hombre, ni mujer, sino que todos somos uno en Cristo,

pero no como un acto religioso lejano de la realidad, sino al contrario entendiendo que las herramientas están dadas, y es aunque parece difícil, hay que ir creciendo en esa pedagogía de cuidar y preservar la vida, en este caso la vida de las mujeres colombianas, latinoamericanas y del mundo.

Desde el punto de vista de las relaciones de género, estas interpretaciones bíblicas y teológicas alientan a que la comunidad mantenga un diálogo transformador, del cual se desprendan una política, donde la Justicia de Género igualitaria entre las mujeres y los hombres sea una realidad de práctica permanente dentro las iglesias u organizaciones basadas en la fe. Al igual que la eliminación de los estereotipos de género que subordinan sobre todo a las mujeres, pero también a los hombres, y violan la integridad y la dignidad que Dios les ha dado por igual.

Referencias

- ACOSTA ALVARADO, Paola A. La protección de los derechos de las mujeres en la Constitución colombiana. *Derecho del Estado*, Bogotá, n. 20, p. 49-60, dic. 2007.
- ALMONACID GONZÁLEZ, William. Colombia: el paradigma existencial de la violencia. *Pensamiento, Palabra y Obra*, Bogotá, n. 17, p. 68-77, ene./jun. 2017.
- ALONSO SEOANE, María J. Género y Religión. A la búsqueda de un modelo de análisis. *Aposta – Revista de Ciencias Sociales*, España, n. 82, p. 124-137, jul./sep. 2019.
- ÁLVAREZ OROZCO, René; NARANJO VELASCO, Karolina. Violencia contra las mujeres: Historias no contadas. *Reflexión Política*, Colombia, v. 10, n. 20, p. 226-234, 2008.
- BAQUERO RODRÍGUEZ, Paola Andrea. *Rol de las Entidades Religiosas y sus Organizaciones en la Prevención de Violencias*

- Basadas en el Género*. 2021. Tesis (Maestría) – Universidad Santo Tomas, Bogotá, 2021.
- BELTRÁN, William. El evangelicalismo y el Movimiento Pentecostal en Colombia siglo XX. In: BIDEGAIN, Ana María (comp.). *Historia del cristianismo en Colombia*. Bogotá: Taurus, 2005.
- CANTERO, Luis E. Educación teológica y género: desafío a las instituciones teológicas latinoamericanas evangélicas. Estudio de caso Colombiano. *Teología y Cultura*, Bogotá, año 9, v. 14, 2012.
- CARDONA CUERVO, Jimena; CARRILO CRUZ, Yudy A.; CAYCEDO GUIÓ, Rosa M. La garantía de los derechos de la mujer en el ordenamiento jurídico colombiano. *Hallazgos*, Bogotá, v. 16, n. 32, p. 83-106, 2019.
- FALCÓN CARO, Maria del Castillo. Realidad Individual, Social y Jurídica de la Mujer Víctima de Violencia de Género. In: HERRERA MORENO, Myriam (coord.). *Hostigamiento y Hábitat Social: una perspectiva victimológica*. Granada: Comares, 2008. p. 27-46.
- GALÁN CUESTA, Karen L. *Evolución normativa de la violencia de género y el feminicidio como tipo autónomo en Colombia y Brasil*. 2020. Tesis (Maestría) – Universidad de Santo Tomas, Bogotá, 2020.
- GOMEZ CELY, Javier Fernando. El porqué de la violencia intrafamiliar en Colombia. *Experiencias Humanitarias*, n. 20, 2017. p. 520.
- MONTOYA RUIZ, Ana M. Mujeres y ciudadanía plena, miradas a la historia jurídica colombiana. *Opinión Jurídica*, Medellín, v. 8, n. 16, p. 137-148, jul./dic. 2009.
- MURILLO GRANADOS, Adolfo; MUÑOZ JOVEN, Luis A. Tratamiento penal de la violencia contra la mujer en Colombia. In: CANTILLO SANABRIA, Martha G.; BUITRAGO

- ESCOBAR, Adriana M. (comp.). *Nuevas miradas y enfoques de nuevas investigaciones*. Cali: Universidad Santiago de Cali, 2018. Tomo II. p. 29-54.
- PORTILLA, Sebastián. Estudio revela la actual diversidad religiosa en Colombia. *World Vision*, 02 dic. 2020. Disponible em: <https://www.worldvision.co/sala-de-prensa/estudio-revela-la-actual-diversidad-religiosa-en-colombia>.
- RAMÍREZ VARELA, Daniela. *Guía normativa sobre la violencia basada en género en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2015.
- RODRÍGUEZ VÁSQUEZ, Julio; DÍAZ CASTILLO, Ingrid. Sobre la interpretación del delito de feminicidio y el enfoque de género: Análisis comparado de la jurisprudencia peruana y colombiana más importante. *Revista Electrónica de Estudios Penales y de Seguridad*, Bogotá, n. 5, 2019.
- SARACCO, Analía. La violencia de género y la Iglesia. *Protestante Digital*, 22 jul. 2021. Acceso: <https://protestantedigital.com/lausana/63188/la-violencia-de-genero-y-la-iglesia>.
- SEGATO, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003. p. 18.
- VARGAS RIVERA, Viviana A. *Mujer víctima, violencia de género y conflicto armado... Realidad que persiste*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular-CINEP, 2018.

CAPÍTULO 13.

Teorías feministas, prácticas de cuidado y religión: ¿una reunión (im)posible?

*Liége Costa da Silva
Manuali Tomasi
Rosemarie Gartner Tschiedel*

Consideraciones iniciales

Este texto tiene como objetivo informar sobre la experiencia de los poderosos encuentros proporcionados por el Grupo de Trabajo (GT) 2 del XVIII Congreso Latinoamericano de Género y Religión de la EST, titulado: “Mujeres, violencias, re-existencias, interseccionalidades: repensando y construyendo prácticas de cuidado”. El GT se propuso discutir experiencias de intervenciones en la atención a las mujeres en el contexto de las más variadas formas de violencia, buscando repensar y construir herramientas y prácticas de apoyo efectivas en las diversas instituciones y movimientos en los que estamos involucradas. Además, buscamos interseccionalizar el debate, levantando otros marcadores sociales como raza y etnicidad, orientación sexual, identidad de género, clase social, discapacidades, generación, territorialidad y religiosidad como fundamentales para una mirada ética y política del tema.

Nosotras, como investigadoras de género en una universidad pública, inicialmente no estábamos familiarizadas con los debates que involucran la religiosidad en nuestra investigación. Pronto nos dimos cuenta de que nuestro grupo era uno de los pocos que no tenía como punto central la relación entre religión y género, ciertamente un reflejo de esta situación. Posiblemente institucionalizadas por las estructuras epistémicas del “sistema-mundo capitalista, patriarcal, occidental, moderno y colonialista”, como habla Grosfoguel, estos arreglos sistematizan jerárquicamente los conocimientos con mayor o menor valor y también invisibilizan la diversidad de conocimientos, incluidos los populares.¹ Se estructuran en justificaciones de ciencias puras, neutrales y objetivas, las religiones son prácticas excluidas, estigmatizadas de los conocimientos considerados más “científicos”.

Pero ¿cómo podemos permanecer “neutrales” en materia de religión si, en el contexto brasileño, crecen los discursos hegemónicos y fundamentalistas sobre el tema? ¿Cómo no profundizar en el tema, dado que las diferentes religiones también engendran nuestros modos de subjetivación, especialmente en la sociabilidad de las mujeres subordinadas?

Recordamos la advertencia que nos hizo Simone de Beauvoir de que basta una crisis política, económica y religiosa para que se cuestionen **los derechos de las mujeres**.² A medida que los movimientos sociales ganan visibilidad, incluidos los feministas, que avanzan hacia la garantía de nuestros derechos, también crece la resistencia del poder actual y la disputa por las narrativas. El discurso teológico cristiano conservador

1. Grosfoguel, 2016.

2. Beauvoir, 2016.

intenta imponerse con mayor vehemencia aún cada vez que sus representantes y defensores evalúan que sus intereses y su visión del mundo están amenazados y cuestionados. Esta dinámica la venimos notando desde la década de 1970 en Estados Unidos de América y, en Brasil, se acentuó a partir del golpe de Estado de 2016 contra la presidenta Dilma Rousseff y, con mayor fuerza, a partir de las elecciones presidenciales de 2018, en las que el candidato ganador, Jair Messias Bolsonaro (entonces del PSL y ahora sin partido), asoció su campaña electoral en numerosas ocasiones a la narrativa religiosa cristiana fundamentalista, utilizando como eslogan “Brasil sobre todo, Dios sobre todos”³.

Así, con los aportes de Ivone Gebara, asumimos una posición epistemológica y práctica que valora la escucha de las mujeres para comprender sus vivencias y comprender qué es la religión para ellas, aunque la respuesta esté marcada por ambivalencias, paradojas y contradicciones.⁴ Es necesario romper con la narrativa universalista de que en teoría estaríamos sometidos a las mismas opresiones y al mismo silenciamiento, necesitamos crear puentes para que sea posible caminar juntos.⁵

Nuestro objetivo en este texto es poder esbozar un análisis crítico y también lanzar posibles caminos de diálogo entre religiosidades no hegemónicas, teorías feministas y prácticas de cuidado, proponiendo rupturas con los discursos fundamentalistas y violentos, que posibiliten construir diálogos y valorar la diversidad de las mujeres. A continuación, discutiremos las investigaciones y discusiones aportadas por nuestras colegas que escribieron a nuestro grupo de trabajo.

3. Tesser, 2019, p. 74-90.

4. Gebara, 2006.

5. Diniz; Gebara, 2022.

Desarrollo

Acercarse, aproximarse, hacerse próximo [...] La tradición ética cristiana afirma un principio ético de enfoque que ha recorrido un largo recorrido histórico en muchas partes del mundo, hasta nuestros días: 'ama a tu prójimo como a ti mismo', una afirmación, una orden, un principio, un criterio difícil de comprender y sobre todo de vivir. En esta expresión marcada por la proximidad, hay al menos dos sujetos que se encuentran o tal vez se enfrentan, o incluso pueden excluirse.⁶

Inspiradas en el libro *Esperanza Feminista* de las autoras Debora Diniz e Ivone Gebara, nos preguntamos: ¿Quién es mi prójimo? ¿De quién me vuelvo cercano? ¿A qué mujeres nos dirigimos? Las preguntas nos invitan a reflexionar sobre las emociones y sentimientos que nos habitan ante estos planteamientos.⁷ Es importante aportar afectos y emociones cuando se trata de conocimiento. Creemos cada vez más que el conocimiento del mundo y de nosotras mismas está impulsado por afectos y emociones, tanto en aproximaciones como en distancias. Los afectos y las emociones también permean la política, la ciencia y la religión.

Creemos en el poder de acercarnos y nos convertimos en oyentes feministas. Para escuchar es necesario renunciar al poder. Escuchar significa enfrentarse a los propios límites de comprensión. Así conocimos una de los primeros trabajos de GT, sobre Perpetua y Felicidad, que a lo largo de los siglos fueron borradas de las narrativas femeninas en la historia del cristianismo, con esta exclusión las mujeres perdieron su espacio

6. Diniz; Gebara, 2022, p. 77.

7. Diniz; Gebara, 2022.

y su voz, siendo olvidadas. A partir del conocimiento sobre las mujeres en las comunidades cristianas de los primeros siglos, el trabajo señaló una tensión entre esta realidad y la sociedad tradicional romana del siglo III, marcada por el flagrante favorecimiento del machismo.

El dossier sobre Feminicidios en Rio Grande do Sul fue presentado por la Lupa Feminista Contra el Feminicidio, que busca informar tanto al gobierno como a la sociedad sobre la grave situación de los feminicidios en el estado, desató una discusión que movilizó a todos los que vieron la narración. En este día, tuvimos mujeres de diferentes países de América Latina observando el trabajo y compartiendo historias de los asesinatos de mujeres como, de hecho, una gran epidemia en nuestros países. Nos conmovió escuchar a mujeres contar historias de mujeres que fueron asesinadas simplemente por ser mujeres, al mismo tiempo que nos acercó y nos sorprendió presenciar un análisis tan crítico de cómo las comunidades de fe se han posicionado frente a la violencia contra las mujeres.

Por lo tanto, ampliamos nuestra mirada sobre las relaciones de género en el contexto indígena, las especificidades de las violencias sufridas y las formas de afrontamiento a partir de una discusión importante en nuestro grupo. Utilizando herramientas antropológicas, relatos públicos y colectivos de experiencias y la discusión de cuestiones éticas y políticas, se discutió el silenciamiento de estas experiencias en nuestro continente, marcado por la colonización del territorio y de los cuerpos, especialmente la violación de las mujeres indígenas.

La relación entre feminicidios, misoginia y caza de brujas en la época contemporánea fue estudiada en una investigación presentada en nuestro GT. Se planteó la idea de que la violencia

doméstica, los feminicidios y la limitación de la participación de las mujeres en los ámbitos públicos y de toma de decisiones son necesarios para mantener la estructura patriarcal y serían nuevas formas de cacería de brujas a las que estarían expuestas las mujeres.

El relato de experiencia a partir de intervenciones en hogares colectivos realizados por estudiantes de Psicología, donde habitan niñas, niños y adolescentes que han vivido situaciones de violencia y/o abandono familiar, evidencia la invisibilización y revictimización de los cuerpos femeninos en los espacios públicos institucionales. La violencia marca estos cuerpos que serían tratados como objetos para ser manipulados, dejándolos a veces impotentes para reaccionar ante el machismo estructural arraigado en nuestra sociedad.

La demanda de discutir la violencia de género y la Ley Maria da Penha con niños entre ocho y doce años fue el punto de partida del relato de experiencia narrado por estudiantes de psicología sobre la intervención realizada en un proyecto de extensión universitaria en una escuela primaria pública municipal. Al crear y contar una historia infantil, se pueden abordar cuestiones de género, roles sociales, violencia y machismo, con el objetivo de una “intervención temprana”, invirtiendo en cambios existenciales y políticos en los niños, provocando cambios discursivos, en una apuesta por la transformación social a largo plazo. Otro trabajo abordó los tipos de violencia contra las mujeres a través de conferencias, grupos de discusión y dispositivos lúdicos con estudiantes de educación fundamental, además de dinámicas que propiciaron espacios de intercambios y debates sobre la realidad de las mujeres en la sociedad, con equipos de trabajo de una Coordinación de Políticas Públicas para las Mujeres. Reflexionar sobre el machismo estructural

que afecta también a las mujeres que trabajamos en políticas públicas para las mujeres nos ayuda a ampliar perspectivas y promover espacios de cuidado.

Apoyar a las mujeres que experimentan violencia doméstica en el contexto de una clínica ampliada presenta desafíos importantes para los equipos de servicios especializados, como nos mostró una estudiante que realizó una pasantía en un Centro de Referencia de Mujeres. Las actitudes protectoras, de apoyo y de escucha por parte de los profesionales son necesarias para formar vínculos y desarrollar prácticas de cuidado en este contexto.

El abuso sexual infantil fue objeto de dos presentaciones del mismo grupo de estudiantes, que trajeron los efectos de esta violencia tanto en el individuo como en el grupo familiar, además de una escucha sensible por parte de los profesionales responsables de la atención en los servicios de la red pública. La narración del caso como narración de historias y con un desenlace intrigante provocó, inicialmente, un silencio inquietante en el grupo que nos hizo reflexionar sobre nuestras incomodidades y nuestras posibilidades, como profesionales de distintas áreas, a la hora de afrontar estas situaciones.

En una investigación presentada con el objetivo de desarrollar una reflexión crítica sobre la cultura de la violación a través de un análisis lingüístico de las interacciones entre tutores y niños, niñas y adolescentes víctimas de abuso sexual, los datos demostraron que en estos encuentros las representaciones de la identidad de género están presentes. Se identificaron movimientos de resistencia a los modelos de identidad y guiones de interpretación de la experiencia del abuso.

Narrativas de mujeres y travestis prostitutas que plantearon significados atribuidos a su propia experiencia fueron objeto de debate en nuestro grupo de trabajo, a partir de la presentación de resultados de un proyecto de egreso de curso. Las cuestiones relacionadas con la violencia están muy presentes, así como los discursos sociales actuales en torno a la prostitución, el género, la raza y la clase.

Cuestionar la naturalización de la maternidad, como rol social de la mujer, así como el mito del amor maternal es una temática en desarrollo en una investigación presentada. Se planteó la cuestión de que, si la maternidad se considera un destino seguro y no una elección, este mito contribuiría a una violación del derecho de las mujeres a la libertad y a la autodeterminación.

¿Y quién tiene derecho a la maternidad? Esta fue la pregunta central de un trabajo presentado en nuestro GT que pregunta en qué medida se les negó este derecho a las mujeres negras esclavizadas, vistas sólo como reproductoras de bienes que mantenían el trabajo esclavo en nuestro país. A través de las teorías feministas se plantearon preguntas sobre cómo se produjo esta negación y qué formas adopta, en un contexto histórico de cosificación y sexualización del cuerpo de las mujeres negras.

Al encontrarnos con mujeres de tantos territorios latinoamericanos, con experiencias tan diversas, compartiendo vivencias que marcan nuestros cuerpos y los de nuestras compañeras, este encuentro se convirtió en un potente espacio colectivo para discutir prácticas éticas y políticas, superación de opresiones y violencias, y formas de cuidado verdaderamente emancipadoras para todas las mujeres. Ochy Curiel, Feminista afrodominicana, nos invita a repensar el feminismo dentro

de un contexto global e interseccional, reconociendo las complejidades de las experiencias de las mujeres en un mundo marcado por la desigualdad y el legado del colonialismo.⁸ Su enfoque enfatiza la importancia de la solidaridad entre las mujeres, así como el compromiso crítico con las estructuras de poder que perpetúan la opresión.

Consideraciones finales

Crear espacios para que las mujeres reivindiquen sus propias narrativas y luchen por la justicia social en sus propios términos, además de reconocer la diversidad de experiencias de las mujeres en diferentes contextos culturales e históricos, nos permite delinear nuevas perspectivas en nuestros campos de actividad, tanto en nuestra investigación, como en nuestras instituciones de trabajo, en el activismo o en nuestras comunidades de fe. Abordar las dinámicas de poder dentro de las estructuras religiosas, cuestionar cómo las interpretaciones patriarcales y coloniales de ciertas tradiciones han impactado a las mujeres, particularmente a aquellas de comunidades históricamente marginadas, en la búsqueda de promover una reflexión crítica sobre las narrativas religiosas dominantes y explorar formas de rescatar las tradiciones espirituales que valoran la autonomía y la dignidad de las mujeres, puede acercarnos a fomentar prácticas que estén entrelazadas con cuestiones de identidad y justicia social.

La religiosidad puede ser vista como un espacio de resistencia y resiliencia, en el que las mujeres pueden reconectarse con sus raíces culturales y espirituales, encontrando fuerza y vínculos para desafiar las opresiones sistémicas, como se vio

8. Curiel, 2020.

en este poderoso encuentro que nos hizo sentir tan incómodas. Ante esto, afirmamos la importancia del verbo compartir, pues fue a través de escuchar esta investigación y compartir conocimientos y sabidurías que encontramos semejanzas y diferencias, sin miedo a afirmar el poder de la diversidad de ser mujer. Nos conmovimos y también brindamos un espacio para vivir el arte de la memoria, que nos trae consuelo, escalofríos y tristeza ante el pasado que muchas veces está presente.

Finalmente, creemos que el congreso y las experiencias de nuestro grupo de trabajo fueron un espacio para “recordar, narrar y subvertir la historia ya contada”⁹. Afirmamos que somos autores de este mundo, que es nuestro derecho bordar y coser nuestra presencia en los espacios, compartir conocimientos, intuiciones y percepciones que a lo largo de la historia han sido negadas. Queremos que nuestros cuerpos sean respetados y no violados, que nos devuelvan nuestros cuerpos y el derecho a decidir sobre ellos, y que nuestras voces e historias sean escuchadas. Creemos en la multiplicidad de existencias del ser mujer y en la multiplicidad de plantear nuevas preguntas y experimentar respuestas.

Nuestro agradecimiento a todas las que tuvieron la oportunidad de disponer de tiempo y recursos para compartir con nosotros ideas, preguntas, experiencias y conocimientos durante dos mañanas que reunieron tantos sentidos y tantos sentimientos.

9. Diniz; Gebara, 2022, p. 128.

Referencias

- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. 3. ed. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 120-138.
- DINIZ, Debora; GEBARA, Ivone. *Esperança feminista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.
- GEBARA, Ivone. Entrevista. In: ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 294-304, 2006.
- GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan. 2016.
- TESSER, Tabata Pastore. Legitimação da violência contra as mulheres no discurso religioso hegemônico. In: JURKEWICZ, Regina Soares (org.). *Teologias fora do armário: teologia, gênero e diversidade sexual*. Jundiaí: Max, 2019. p. 74-90.

CAPÍTULO 14.

Identidades, sociabilidades y diversidades en la contemporaneidad brasileña

*Celso Gabatz
Marcelo Ramos Saldanha*

Consideraciones iniciales

La aparición de formas renovadas de expresión religiosa exige nuevas perspectivas teóricas. La gente tiende a controlar su religiosidad y ya no depende tanto de las tradiciones familiares, culturales, morales, doctrinales y teológicas. Las fronteras actuales que permean el ámbito religioso son cada vez más amplias y diluidas. Si la individualización de la fe favorece, por una parte, los procesos de identidad religiosa a nivel de sujetos individuales, por otro lado, aumenta las dificultades en la construcción de identidades religiosas sociales y colectivas. El futuro apunta a una sociedad con pluralidad de ofertas sin instituciones que tengan el poder simbólico de establecer ciertas adhesiones o servir de anclaje hegemónico en el campo religioso.

Por ello, se propuso, en el ámbito del VIII Congreso Latinoamericano de Género y Religión que se realizará en agosto de 2023, recibir propuestas de trabajos científicos, relatos de experiencias, intervenciones y performances que

buscaran desvelar preguntas relevantes sobre los paradigmas religiosos pluralistas en la actualidad y su interlocución con las perspectivas de género, diversidad, subjetividad, teología pública, alteridad, democracia y libertad. El objetivo fue ampliar el horizonte de comprensión respecto de los procesos de individualización de la fe, fundamentalismos, secularismos y autoritarismos y vislumbrar las posibles mediaciones, desafíos y transformaciones del escenario actual.

Los desafíos de las identidades religiosas en Brasil: ampliando horizontes y proponiendo diálogos

Según el entendimiento consolidado por Darcy Ribeiro¹, la historia brasileña estaría marcada por la diversidad lingüística, étnica, racial, social y religiosa. La diversidad, sin embargo, no garantizaría el reconocimiento de las diferencias entre sujetos, en el sentido detallado por Charles Taylor², o en la dialogicidad a la que alude Mikhail Bakhtin.³ Las diferencias pueden incluso derivar en conflictos y las soluciones, como resultado, conducir a la imposición de normas culturales hegemónicas.⁴ La trama constitutiva de las identidades puede pensarse en términos semióticos. Diferentes sujetos alternan enunciados en discursos diferentes, en un contacto permanente entre individuos, grupos y sociedades. La imposición de normas culturales y la dominación ocurren en una interacción dialéctica.

El comportamiento colectivo es [...] el comportamiento de los individuos. Es el mundo que se presenta separa-

1. Ribeiro, 2006.

2. Taylor, 1994.

3. Bakhtin, 2016, p. 122.

4. Weber, 2014, p. 141.

damente a cada persona, el mundo a partir del cual debe construir su vida individual. La descripción de cualquier civilización resumida en unas pocas docenas de páginas debe necesariamente resaltar las normas del grupo y exponer el comportamiento individual porque ejemplifica las motivaciones de esa cultura [...] La sociedad y el individuo no son antagonistas. La cultura proporciona la materia prima con la que el individuo construye su vida.⁵

Existen varias religiones, cada una con sus propios sistemas dogmáticos y normativos y que, según Severino Croatto⁶, presentan diferentes catálogos de doctrinas, mitos, ritos, símbolos y lenguajes. Para definir qué es la religión, hay disputas y conflictos. Cada religión puede concebirse como un sistema particular. Diferentes sujetos viven, experimentan y se mueven a través de estos sistemas, produciendo enunciados y discursos. Este conjunto de experiencias constituye la identidad de los sujetos.

La negación persistente del reconocimiento y del diálogo entre sujetos pertenecientes a religiones diferentes no impide el contacto ni las transformaciones sociales resultantes. Los conceptos de religión, identidad, sociabilidad y diversidad se revelan en nuestro enfoque basado en la interacción histórica, de tal manera que los elementos de estos sistemas son observados como fenómenos en permanente interacción y cambio, lo que promueve implicaciones relevantes.

Así como ha habido cambios conceptuales respecto al significado de la religión, también hay cambios en la forma como la religión se consolida en los ámbitos público y privado.

5. Benedict, 2013, p. 171.

6. Croatto, 2010.

Esto ha generado cambios bastante significativos en el alcance de las identidades de los sujetos en cuestiones relacionadas con la diversidad religiosa. Entre los movimientos que han producido tensiones políticas y sociales, dificultando el reconocimiento de la diversidad religiosa, se encuentra, de manera más incisiva, el fundamentalismo religioso.

Las religiones mantienen hoy una fuerza considerable, a pesar del debilitamiento de los dogmas y la decadencia de las prácticas dentro de los regímenes democráticos. Forman parte de las principales fuerzas de movilización y son elementos centrales de la identificación simbólica de individuos, grupos y comunidades. No es en torno a cuestiones de interés político o económico que los hombres generan conflictos que pueden desembocar en una lucha a muerte, sino en torno a valores simbólicos, principalmente religiosos. Es en cuestiones de orden simbólico que la vida de los hombres les parece menos importante que sus creencias.⁷

Las identidades religiosas levantan fronteras, subrayan límites, exigen barreras. Influyen en los comportamientos, en las formas de pensar y en las formas en que los sujetos representan su condición humana. Hay un fuerte impacto en la forma en que los individuos se relacionan con el Estado, en cómo el Estado produce leyes y en cómo los propios agentes del Estado las interpretan. Las identidades y las diferencias se traducen al plano discursivo a través de enunciados.⁸

Al comprender la construcción de los discursos, podemos ver que el reconocimiento de la diversidad religiosa adquiere significación política cuando llega al campo de las prácticas

7. Zarka, 2013, p. 28.

8. Vattimo, 2004.

políticas. Además de dar sentido y significado a la existencia humana, también interfiere en el comportamiento social de los individuos. El *empoderamiento*⁹ se refiere aquí al aumento de la fuerza política, social y económica de los grupos que sufren discriminación étnica, religiosa y sexual. Se trata de un enfoque crítico que no se limita a reconocer la diversidad a nivel cognitivo. De ahí la proximidad de la propuesta a perspectivas que abordan cuestiones de poder.

En la sociedad contemporánea donde predomina la figura del sujeto descentrado¹⁰ tal vez no sea tan imperativo hablar de la religión en su relación con la reproducción de los efectos disciplinarios en la formación de identidades. El desafío recurrente es observar la relación entre la religión y esta pluralidad de lugares y flujo permanente que caracteriza a la sociedad de un modo más amplio.

La construcción de identidades utiliza materia prima proporcionada por la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones de carácter religioso. Sin embargo, todos estos materiales son procesados por individuos, grupos sociales y sociedades, quienes reorganizan su significado de acuerdo a tendencias sociales y proyectos culturales enraizados en su estructura social, así como en su visión del tiempo y del espacio.¹¹

Por ello, cabe destacar, según la perspectiva a la que se refiere Paul Preciado¹², que lo religioso no sólo puede

9. Baquero, 2006.

10. Derrida, 2002.

11. Castells, 2001, p. 23.

12. Preciado, 2011, p. 18.

representar la diferencia, sino, en cierto modo, una infinidad de transversalidades en las relaciones de poder, una diversidad de fuerza de vida. Se puede pensar en la religión como un sistema que plantea permanentes críticas y reflexiones sobre la identificación misma de lo religioso y su lugar en su relación con la realidad actual.

Los múltiples contornos de las religiones en las esferas pública y privada en Brasil

Como ya se ha mencionado en este enfoque, la constitución del Estado brasileño tuvo, esencialmente, raíces religiosas. El país se estructuró en torno al cristianismo católico, siempre preocupado por la expansión de otras religiones. La premisa de una doctrina entendida como superior a otras denominaciones religiosas fue recurrente. Esta condición estaba presente tanto en la comprensión de las Sagradas Escrituras, permeada por la teología de Tomás de Aquino¹³, articulador del pensamiento occidental y de las órdenes católicas que aquí llegaron, hasta las acciones y comportamientos de la Iglesia en su connivencia con la lógica colonial.¹⁴

Las prerrogativas de dominación y segregación utilizadas en nombre de la expansión cristiana durante el período colonial se reproducen en las instituciones actuales, si bien paulatinamente se ha producido una remodelación en la incidencia de la Iglesia Católica Romana. Con la llegada de la República, por ejemplo, el esfuerzo y el entusiasmo inicial por implementar un régimen laico, según los modelos occidentales en una sociedad muy religiosa, revela, sin embargo, la composición de una estructura

13. Aquino, 2003.

14. Faoro, 2012.

que gradualmente se adaptó a los valores presentes en la vida cotidiana de la sociedad. El respeto a la religión católica y, por extensión, a esta moral, era una condición para seguir otras creencias religiosas. Las religiones distintas del catolicismo eran simplemente toleradas por el Estado siempre y cuando no violaran ciertos principios morales que eran importantes para la sociabilidad de la época. No es casualidad que el catolicismo haya adquirido su fuerza gracias a la cristianización de innumerables creyentes.

La comprensión de la democracia se ha ampliado en las últimas décadas, de modo que no ha sido entendida sólo por las demandas y el ejercicio universal del voto, sino de un modo más amplio, en lo que John Rawls describe como “el ejercicio de la razón pública”. “La razón pública es la característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten el estatus de ciudadanía igualitaria”¹⁵. El cambio en la comprensión de la democracia ha sido provocado precisamente por el desarrollo de nuevas vertientes derivadas del modelo liberal, como la democracia participativa y la democracia deliberativa.¹⁶

La búsqueda de espacio, tanto en el ámbito político como en cualquier otro contexto, revela un carácter de disputa que, en el ámbito de muchas demandas, permite identificar un discurso que articula objetivos comunes, así como diferencias que se vuelven parte de un propósito para la realización del bien común. Las prácticas discursivas crean este objetivo común a través de la articulación. En este sentido, podemos ver una relación capaz de aglutinar y sistematizar diferentes aspectos.

15. Rawls, 2000, p. 261.

16. Santos, 2002.

La existencia de relaciones de poder y la necesidad de transformarlas, renunciando a la ilusión de que podríamos liberarnos completamente del poder [...] Si aceptamos que las relaciones de poder son constitutivas de lo social, entonces la cuestión principal de la política democrática no es cómo eliminar el poder, sino cómo constituir formas de poder compatibles con los valores democráticos.¹⁷

En lugar de identificar la democracia moderna con un lugar vacío de poder, el autor refuerza la distinción entre dos aspectos fundamentales: por una parte, la democracia como forma de gobierno y como principio de la soberanía del pueblo; y, por otro, el perfil simbólico en el que las reglas democráticas se ejercen de forma plural. La democracia moderna tendría un carácter plural que se establece en la realización de la libertad individual y en la afirmación de una libertad subrayada por la igualdad de los individuos a través de la legitimación de las diferencias. “La experiencia de esta democracia consiste en reconocer la existencia de lógicas contradictorias y antagónicas, así como la necesidad de su articulación”¹⁸.

En particular, en Brasil, las expresiones de la religiosidad cristiana permearon los diferentes complejidades de la constitución de una identidad nacional, a partir de la construcción de ciertos héroes a imagen de Jesucristo¹⁹. Diferentes iconografías y episodios de la historia se hicieron eco de ciertas apologías de elementos bíblicos, como, por ejemplo, la imagen de la Santísima Virgen como figura femenina de gran importancia para la República y el establecimiento de días

17. Mouffe, 2003, p. 14.

18. Mouffe, 2003, p. 18.

19. Fonseca, 2011.

festivos por motivos religiosos, además del cambio del patrón del Imperio (San Pedro) por la imagen de la patrona de Brasil, Nuestra Señora de Aparecida. La imaginación republicana siempre ha sabido reflejar esta armonía con la fe cristiana.²⁰

Otro aspecto relevante en la construcción democrática fue la impactante e incisiva experiencia de la esclavitud que, en gran medida, tuvo a la Iglesia a su favor al producir y legitimar la defensa teológica de la servidumbre²¹, moldeando la sociedad y, en efecto, negando los derechos fundamentales de libertad e igualdad. Este legado que persiste en la sociedad brasileña también representa muchos límites a los ideales de ciudadanía. Quizás debido a esta condición, siempre ha habido un mayor énfasis en la noción de derechos sociales en detrimento de los derechos políticos y civiles.²²

Lo que es posible percibir al ampliar el horizonte de esta comprensión es que existen articulaciones de un discurso políticamente conservador sobre la ciudadanía capaces de retratar ciertas distinciones entre aquellos que son vistos como incluidos y otros, considerados como excluidos. Existe también, por extensión, la posibilidad de delimitar un “nosotros” que se afirma a través de la discriminación o persecución de otros considerados “impuros”, “infieles”, “inmorales”, “indignos”. Así, la noción de “ciudadanía” puede autorizar la violación de derechos, ciertas intolerancias e incluso racismos.²³

Aunque la mayoría de las iglesias protestantes históricas tienen cierta propensión a la exención y el Estado brasileño es,

20. Carvalho, 1987.

21. Botelho; Schwarcz, 2012, p. 10-13.

22. Chauí, 2011.

23. Lamounier, 2014.

constitucionalmente, una democracia laica, las elecciones y las discusiones sobre diversas cuestiones morales, especialmente en relación al aborto y a los derechos de las minorías sexuales, que involucran la fe en el actual escenario político, muestran la fuerza de la religión y cómo ella ha avanzado sobre el espacio público brasileño hasta el punto de, mientras tanto, confundir lo público con la dimensión privada de la creencia.²⁴ En teoría, la religiosidad brasileña está marcada por una innegable pluralidad, desigualdades y paradojas. Se trata de una identidad religiosa en un país donde la sociedad está organizada bajo la tutela de un Estado incapaz de garantizar la igualdad. Donde las manifestaciones religiosas pueden congregarse multitudes y ciertos sectores religiosos tienden a comportarse de manera conservadora y excluyente, promoviendo diálogos o enfrentamientos en el ámbito de la pluralidad social y religiosa.

Lo que se puede observar al ampliar el horizonte de las cuestiones aquí abordadas es que existen múltiples articulaciones en la realidad coyuntural brasileña. Nuestra complejidad social, política y religiosa, a través de instituciones dentro del propio Estado, tiene dificultades para sustentar un sentido más preciso de ciudadanía. No es casualidad que la población viva con violaciones de derechos, intolerancia y racismo. Son frecuentes los ataques contra ciertos ideales y logros civilizatorios engendrados por la Ilustración, la modernidad, el liberalismo político, el constitucionalismo, la democracia y el Estado de bienestar, los derechos fundamentales y humanos, aliados a los principios de igualdad, libertad y fraternidad.

24. Gabatz, 2017.

Consideraciones finales

Los cambios siempre estarán entrelazados en las intersecciones de los procesos de secularización y pluralismo, desencadenando transformaciones en los arreglos políticos, sociales, culturales y religiosos, a través del surgimiento de nuevos sujetos, nuevas declaraciones y nuevos discursos. En Brasil siempre han existido mecanismos de discriminación y control basados en argumentos religiosos, culturales y morales. Como en un juego entre actores que se encuentran en posiciones asimétricas, quienes ejercen el dominio utilizan diferentes dispositivos estructurales e ideológicos para afirmar su condición, manteniendo su propia supremacía.

Es importante resaltar que la diversidad religiosa interpela la actuación del Estado en los procesos de reivindicación de reconocimiento. Considerando que las relaciones humanas están permeadas por cuestiones de poder, es esencial analizar con cuidado las acciones de los actores religiosos en el espacio público. Esto implica que los procesos dialécticos de externalización, objetivación e internalización exigen cambios en los enunciados, pero también en el comportamiento de los sujetos.

Em um mundo no qual cada vez menos os sujeitos estão dispostos a ouvir aquilo que é protagonizado pelos seus semelhantes, impõe-se a práxis dialógica como condição indispensável ao fortalecimento da democracia com base na tolerância consolidada enquanto prerrogativa alinhada com os direitos humanos. Ao se valer de princípios religiosos, a cultura republicana brasileira delinea meios para a manutenção de um paradigma de convivência.

Referencias

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003.
- BAQUERO, Rute. Empoderamento: questões conceituais e metodológicas. *Redes*, Santa Cruz do Sul, v. 11, n. 2, p. 77-93, maio/ago. 2006.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BAKHTIN, Mikhail. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da Identidade*. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e Democracia: O discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2011.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder – formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2012.
- FONSECA, Alexandre Brasil. *Relações e Privilégios: Estado, secularização e pluralismo religioso no Brasil*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- GABATZ, Celso. Religião, laicidade e direitos sexuais e reprodutivos: a presença de grupos religiosos conservadores

- nos espaços públicos da contemporaneidade. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 31, n. 1, 2017. p. 1-23.
- LAMOUNIER, Bolívar. *Tribunos, Profetas e Sacerdotes*: intelectuais e ideologias no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Política e Sociedade*, n. 3, p. 11-26, out. 2003.
- PRECIADO, Paul [Beatriz]. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, jan./abr. 2011.
- RAWLS, John. *Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Democratizar a Democracia*: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*: fundamentos de sociologia compreensiva. Brasília: Universidade de Brasília, 2014. Vol. 1.
- ZARKA, Yves Charles. *Difícil Tolerância*. A coexistência de culturas em regimes democráticos. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

CAPÍTULO 15.

Género, feminismos, religión y sostenibilidad

*Alvori Ahlert
Graziela Rinaldi da Rosa*

Introducción

El VIII Congreso Latinoamericano de Género y Religión, organizado por el Centro de Investigaciones de Género y Religión del Programa de Posgrado en Teología de las Facultades EST, tuvo lugar en agosto de 2023, abordando tres ejes temáticos centrales: Libertad, identidad y criticidad. Buscando inspiración teórica y creativa en estos ejes, problematizamos las relaciones de género, la equidad de género y las desigualdades de género a partir de prácticas compartidas por el grupo, a la luz de teóricos que valoran el conocimiento popular y contribuyeron a que las prácticas educativas y populares, escolares y comunitarias se presenten en la forma de un círculo de diálogo, inspirado en los círculos de cultura de Paulo Freire.

Además de los círculos culturales, nos inspiraron las exigencias éticas planteadas por Paulo Freire para las personas docentes. Una ética que va en contra de la avaricia, de la ideología neoliberal y conservadora, sexista y patriarcal, porque creemos que “Nosotros, los educadores democráticos, debemos

luchar para que quede cada vez más claro que la educación es formación, no capacitación. Y no hay posibilidad de formación humana al margen de la ética”¹.

El Grupo de Trabajo *Género, Feminismos, Religiones y Sostenibilidad*, coordinado por Alvori Ahlert (UNIOESTE), Graziela Rinaldi da Rosa (Universidad Federal de Rio Grande-FURG), cuya organización inicial contó con el apoyo de Silvana Filippi Chiela Rodrigues (UNIOESTE), Irineu Costella (UNIOESTE) y Luana de Oliveira Baccarin (UNIOESTE), mediada por Alvori y Graziela, se constituyó en un espacio de diálogos y debates sobre género, feminismo, religión y sostenibilidad desde una perspectiva popular y emancipadora, valorando la (bio)diversidad y los saberes populares en diálogo con los movimientos sociales y socioambientales.

Este diálogo se estableció a través de los temas de mujeres y sostenibilidad, feminismo y ecología, relaciones de género, el rol protagónico de las mujeres filósofas a través de la creación de la red de mujeres filósofas, Justicia de Género y autonomía económica, sistemas agroalimentarios, mujeres y seguridad alimentaria y nutricional. También tuvieron un lugar expresivo en el GT la presentación de relatos de experiencias a través de las temáticas de las mujeres en el logro de su emancipación profesional, acciones a través de la educación popular en proyectos de extensión durante la pandemia de COVID19, el feminismo de resistencia amerindio y experiencias de organización de mujeres a través del movimiento de mujeres campesinas.

1. Freire, 2014, p. 99-100.

Figura 1. Participantes del GT 11



Fuente: Autor/Autora, 2023.

La construcción de este texto utiliza el método inductivo, de carácter exploratorio, para resaltar conocimientos sobre cuestiones de género, feminismo, religión y sostenibilidad. “La investigación exploratoria se desarrolla con el objetivo de proporcionar una visión general y aproximada de un hecho determinado”². En cuanto al enfoque, se utilizó el análisis cualitativo de los trabajos presentados y discutidos en el GT 11 – Género, feminismos, religión y sostenibilidad, publicado en las Actas del VIII Congreso de Género y Religión. El análisis se basa en la perspectiva de “*Hacer historia desde abajo y desde el Sur*”³.

La investigación presentada y discutida en GT 11, compuesta por trabajos completos y relatos de experiencias, destacó los siguientes temas, presentados en la nube de palabras.

2. Gil, 2008, p. 27.

3. Carrillo, 2014.

Figura 1. Nube de palabras generada a partir de los trabajos presentados en el GT 11.



Incluye temas como Seguridad social, Exclusión, Sostenibilidad, Filosofía, Género, Género y filosofía, Mujeres, Desempoderamiento, Mujeres indígenas, Economía, Desarrollo sostenible y Feminismo comunitario.

Los textos completos y relatos de experiencias presentados y discutidos en GT 11 se presentan aquí por título, autores y sus objetivos.

Tabla 1. Textos presentados en GT 11

TÍTULO DE EL TRABALHO	AUTOR (A)	OBJETIVO PRINCIPAL
Género, filosofía y la exclusión de las filósofas	Graziela Rinaldi da Rosa	Destacar la importancia de seguir denunciando la violencia que sufren las mujeres al estudiar Filosofía.
Género, sostenibilidad rural y seguridad social: Un estudio con agricultoras comerciantes de Marechal Cândido Rondon/PR	Alvori Ahlert; Leila Patrícia Bernabe; Luana Baccarin	Investigar el perfil socioeconómico, las concepciones sobre el desarrollo sustentable y el conocimiento sobre la seguridad social de las agricultoras familiares que trabajan como vendedoras en mercados callejeros

Género y empoderamiento: la igualdad de género es posible	Irineu Costella; Silvana Filippi Chiela Rodrigues; Alvori Ahlert; Ana Isa dos Reis	Revisar la Constitución Judeo-Cristiana, desde la perspectiva de género y empoderamiento.
Feminismo comunitario amerindio y espiritualidad: cultivando re-existencias	Priscilla dos Reis Ribeiro	Provocar la reflexión sobre las relaciones entre las formas en que las mujeres indígenas elaboran la cosmo-experiencia de lo sagrado en sus experiencias desde sus cuerpos-territorios.
INFORMES DE EXPERIENCIA		
Del hogar a la medicina diagnóstica: un camino de emancipación y lucha por la formación y la identidad profesional con igualdad de género	Leila Patrícia Bernabe; Alvori Ahlert	Discutir la identidad y la igualdad de género desde la experiencia emancipadora de una mujer procedente de la agricultura familiar, madre y esposa, que enfrentó barreras de género y estudió medicina, convirtiéndose en profesional en medicina diagnóstica.
Feminismos y educación popular en la pandemia	Graziela Rinaldi da Rosa	Presentando el rol protagónico de las mujeres en la lucha contra el COVID-19, a partir del proyecto de extensión: Haciendo el Bien. No importa quién (FURG)

Fuente: Autor/Autora, 2024.

Uno de los temas abordados en el formato de artículo completo fue *Género, Filosofía y la exclusión de las mujeres filósofas*, destacando la importancia de seguir denunciando la violencia que sufren las mujeres al estudiar Filosofía. El estudio

fue un rescate de una investigación de maestría realizada con profesoras de Filosofía a principios de la década de 2000, y tuvo como objetivo reflexionar sobre los avances en el protagonismo de las mujeres filósofas en Brasil, principalmente a partir de la creación de una red de mujeres filósofas y de la GT de Filosofía y Género de la ANPOF.

Otra investigación presentada, *Género, sostenibilidad rural y seguridad social: un estudio con agricultoras comerciantes de Marechal Cândido Rondon/PR*, mostraron resultados que confirmaron que las agricultoras familiares comerciantes del mercado callejero tienen un ingreso familiar modesto. El acceso a los medios de comunicación y a los bienes culturales, como la lectura, es limitado, lo que puede afectar su conciencia de cuestiones sociales y ambientales. Las concepciones sobre la sostenibilidad se centran en temas como los pesticidas, el cambio climático y la preservación del medio ambiente, pero muestran una comprensión limitada de estas cuestiones. Se concluye que las agricultoras familiares tienen poca información, formación cultural y conocimiento sobre el concepto de agricultura familiar. Denotan una baja priorización de los indicadores de sostenibilidad política, lo que puede ser un obstáculo para fortalecer y empoderar las discusiones e iniciativas relacionadas con el desarrollo sostenible y la igualdad de género.

El artículo *Desigualdad, Desempoderamiento, Empoderamiento, Género, Igualdad*, trajo como resultados la condición de encontrar en el texto sagrado (Santa Biblia) las ‘raíces’ del desempoderamiento de la mujer en el Primer Testamento y su empoderamiento, en el Segundo, a través de la obra de Jesús. Se concluyó que en Jesús reside la posibilidad de la igualdad de género, brindando, en la relación hombre-mujer, una vida placentera que vale la pena vivir.

La investigación titulada *Feminismo comunitario amerindio y espiritualidad: cultivando re-existencias* atestiguado que las mujeres amerindias, a través de su organización colectiva, rescatan sus modos ancestrales de resistencia, al incluir no sólo los cuerpos individuales, sino también el cuerpo social y el cuerpo de la tierra, y esta perspectiva es la que deseamos investigar. Porque consideran a la humanidad como un lugar de siembra de lo sagrado, a partir de supuestos donde el concepto de comunidad se extiende también a los cuerpos no humanos, estas mujeres enuncian sus conocimientos desde las fronteras y los hacen resonar más allá de las perspectivas capitalistas que, en su reduccionismo, marginan lo que no pueden aniquilar epistemológicamente. Estas mujeres, guerreras de la ancestralidad, han actuado por el reencantamiento del mundo habitando los lugares intermedios donde la lucha se libra del brazo, con el canto-oración original en los labios y en profunda conexión con los biomas de sus territorios y desde ese territorio existencial, proponen nuevas lógicas de ser. De esta manera, este cultivo de sí mismas y del colectivo de forma resiliente y significativa tiene mucho que aportar a la expansión de nuestra cosmopercepción.

En el formato del informe de experiencia, el texto *Del hogar a la medicina diagnóstica: un camino de emancipación y lucha por la formación y la identidad profesional con igualdad de género* destacó la trayectoria de vida de la doctora Neide Calixto como mujer, esposa y madre en un mundo rural de producción mercantil a gran escala; sobre su experiencia inicial como mujer en regiones inhóspitas, sus principales dificultades y limitaciones relacionadas con el género en el mundo rural de esa época, sus principales motivaciones para estudiar medicina en la Universidad de Santa Cruz de La Sierra, en Bolivia; sobre

su experiencia de la identidad de género en el campo de la medicina, desde la escuela de medicina, y luego en la práctica médica aquí en Paraná y el papel de la cultura en la construcción de una identidad como mujer/médica; sobre lo que ella cree que es su contribución a la vida de las mujeres al ser atendida por una médica; sobre sus percepciones en torno a los tabúes y culturas opresivas que aún afectan a las mujeres a la hora de exponer y cuidar sus cuerpos en el ámbito de los diagnósticos médicos; sus puntos de vista sobre la religión y el género, es decir, el papel de la religión en la emancipación de la mujer y la interferencia de la religión en la libertad de la mujer en su búsqueda de la igualdad de derechos en la sociedad; sobre el mayor desafío en el trabajo desde la perspectiva de la salud de las mujeres; y finalmente su opinión sobre los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), a través de los cuales la ONU ha desafiado a los países firmantes a “Lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y jóvenes” (ODS 5). La médica entrevistada participó en el Grupo de Trabajo 11 durante la sesión de intercambio de experiencias, lo que contribuyó a la profundidad del debate.

Otro relato de experiencia trajo el texto *Feminismos y educación popular en la pandemia* que narra la ejecución de un proyecto de extensión universitaria durante la pandemia, en un contexto de desgobierno, descuido y irresponsabilidad por parte de quienes deberían ser responsables de la salud pública, provocó daños irreversibles, cuyos estudios aún no son suficientes para medir sus impactos. Sin embargo, se sabe que las personas negras sufrieron los impactos con mayor violencia, debido al racismo. Las mujeres sufrieron más violencia y los indicadores de violencia doméstica han aumentado. Por su turno, los niños en edad escolar fueron sometidos violentamente a un proceso de escolarización que excluía a quienes no tenían acceso a la

tecnología e internet, mientras un virus assolaba el mundo. Pero, incluso en este contexto desfavorable, la realización del proyecto de extensión universitaria reafirmó el papel de la educación popular y de las universidades públicas incluso en tiempos de pandemia.

Religión, sostenibilidad y feminismos: diálogos necesarios para la igualdad de género

El Grupo de Trabajo *Género, Feminismos, Religiones y Sostenibilidad*, se basó en la escucha y el diálogo, comprometido con la emancipación de los pueblos y con toda forma de exclusión, silenciamiento y prejuicio. Problematicado y construido desde una perspectiva feminista y ecofeminista, contó con la participación de investigadoras, educadoras, profesionales de distintas áreas y líderes comunitarias.

Figura 3. Momento de presentación y diálogos en GT 11



Fuente: Autor/Autora, 2023.

Una nueva racionalidad ambiental e inclusiva exige conocimiento desde la perspectiva de la sostenibilidad. Enrique Leff⁴ desarrolla el problema ambiental desde la racionalidad económica, siendo las motivaciones el aumento de la población del planeta y la acumulación de capital, así como la maximización de beneficios a corto plazo.

Su discusión nos lleva a repensar nuestros conceptos de supervivencia en el planeta, defendiendo temas relativos a la conservación y mantenimiento del medio ambiente, tema de debate desde las conferencias mundiales inauguradas especialmente con Eco 92 realizada en Río de Janeiro en 1992.

Sabemos que las mujeres han jugado un papel protagónico en sus territorios, donde han contribuido en gran medida a la preservación de sus territorios y su cultura. En ese sentido:

El feminismo ecológico se refiere a la sensibilidad para darse cuenta de que los conceptos feministas son paralelos al concepto de que el mundo natural ha sufrido el mismo abuso y trato ambivalente dado a las mujeres. Aunque existe una amplia variedad de posiciones ecofeministas en los estudios realizados, un punto común entre ellas es que la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza están “íntimamente conectadas y se refuerzan mutuamente”. Las ecofeministas apoyan la opinión de que una comprensión adecuada de la naturaleza de las conexiones de esta dominación requiere una teoría feminista acompañada de una práctica informada por una perspectiva ecológica y un ambientalismo informado por una perspectiva feminista.⁵

4. Leff, 2002.

5. Di Ciommo, 1999, p. 139.

En el trabajo sobre *Epistemología ambiental*, Enrique Leff trae al debate la necesidad de acciones que se deben tomar para cambiar este escenario que va en contra de la propia especie humana; o sea, la degradación de la naturaleza. Es necesario repensar las acciones futuras, apuntando a mejorar las condiciones de vida en el planeta, ya que es evidente que los métodos utilizados en el pasado no son beneficiosos y están limitando el mantenimiento de la vida en el futuro. Para promover la integración de conocimientos y superar las consecuencias negativas que surgen de la separación de conocimientos, Leff propone una racionalidad económica con el objetivo de cuestionar la degradación ambiental.

Sin embargo, los propios pueblos tradicionales han llamado la atención sobre el hecho de que olvidamos mirar más allá de la degradación ambiental, pues la cuestión socioambiental es aún más amplia, e incluye temas que dialogan con el grupo temático aquí presentado, como: la Ética; Género y trabajo; Género y religión; Equidad de género; Género y derechos a la tierra y a la propiedad; Violencia contra la mujer, entre otros.

Para Leff, existe un problema con el conocimiento, con la ciencia, que no puede cumplir su papel de promover el bienestar social de los seres humanos. En este punto, si bien existe todo un aparato de reglas de publicación del conocimiento, de perpetuación del conocimiento en el entorno social, el autor cree que nos topamos con la retórica de prácticas discursivas que tienen en su núcleo el mantenimiento de la explotación desenfrenada del medio ambiente, la búsqueda de los intereses de las clases dominantes que sólo apuntan a mantener su rentabilidad y, por extensión, una sociedad de exclusión y dominación de género.

Frente a ello, Leff propone una construcción de conocimiento centrada en una racionalidad ambiental que se oponga a los intereses sociales, políticos y económicos actuales, en la búsqueda de una producción orientada al ecodesarrollo, es decir, la utilización de recursos que no afecten la naturaleza, mitigando el alto costo ecológico a ser absorbido por la población económicamente menos favorecida. Esta perspectiva exige una interdisciplinariedad científica capaz de reunir diferentes áreas del conocimiento para construir conocimiento ambiental y fomentar procesos políticos para regular las acciones de los actores sociales. Para Enrique Leff,

La gestión integrada de los recursos de una formación social se entiende y se aborda mediante la correcta articulación entre los valores culturales (determinación cultural), los valores motivacionales (determinación ideológica, política, inconsciente) y la valorización económica de los procesos productivos (determinación económica).⁶

Sin embargo, la confrontación y el trabajo interdisciplinario de diferentes áreas del conocimiento no es una tarea fácil, consecuencia de ciencias fragmentadas, desarrolladas sobre un paradigma teórico que, para alcanzar los objetivos de la gestión ambiental, debe ser reconstruido. La propuesta del conocimiento ambiental es confrontar la “fuerza” de cada área del conocimiento, desarmando sus trampas conceptuales y sus métodos de aplicación de estudios.

A este respecto, Leff⁷ utiliza el ejemplo del ímpetu del economista, planteando la pregunta: *¿cómo contener la acción*

6. Leff, 2002, p. 92.

7. Leff, 2002.

de un individuo que ha sido condicionado a producir en gran escala y sin preocuparse por los efectos que ello causaría a sus semejantes, así como al medio ambiente en el que vive? Éste es el desafío que obstaculiza la construcción de la racionalidad ambiental.

Sin embargo, esta reconstrucción de la totalidad de la ciencia, buscando unir todas las áreas del conocimiento, desde la perspectiva de la preservación del medio ambiente y el mantenimiento/conservación de la vida en nuestro planeta, está fundamentalmente relacionada con la equidad de género en todas las áreas del conocimiento y, en el contexto de esta reflexión, en el reconocimiento de una economía feminista.

Sobre la economía feminista, Lina Coelho afirma:

‘La economía feminista es un replanteamiento de la disciplina con el objetivo de mejorar la situación económica de las mujeres’ (Strober, 1994, p. 143). Las autoras feministas comparten la perspectiva de que la ciencia económica es una construcción social que tradicionalmente ha omitido la realidad específica de las mujeres y, en esa medida, ha abordado las cuestiones económicas de forma trunca y parcial.⁸

Los objetivos de la economía feminista son contribuir a transformar el conocimiento sobre y en economía para posibilitar abordajes más integrales y universales, rescatando y proyectando para el presente y el futuro las especificidades del rol económico de las mujeres y la familia y los conocimientos y experiencias que ellas viven y desarrollan como agentes económicos.

Se destaca aquí el valor del trabajo no remunerado al interior de la familia, o en las normas y valores que determinan

8. Coelho, 2009, p. 128.

un determinado contrato social entre los sexos en diferentes comunidades, generando formas desiguales de acceso a los recursos económicos y produciendo soluciones económicamente ineficientes al limitar la participación de las mujeres.

Según Kate Raworth,

[...] una encuesta de 2014 a 15.000 madres en los Estados Unidos calculó que si a las mujeres se les pagara el salario por hora vigente para cada uno de los roles que desempeñan – desde ama de casa y cuidadora de niños hasta conductora de camioneta y limpiadora – entonces las madres que se quedan en casa ganarían alrededor de 120.000 dólares al año. Incluso las madres que trabajan fuera de casa todos los días recibirían 70.000 dólares extra añadidos a sus salarios reales, considerando todo el cuidado no remunerado que también brindan en el hogar.⁹

La continua destrucción del planeta Tierra por la acción de la presencia humana ha sido intensificada por el neoliberalismo. Para Kate Raworth:

El gran momento finalmente llegó en 1980, cuando Margaret Thatcher y Ronald Reagan unieron sus fuerzas para llevar el guión neoliberal al escenario internacional. Ambos funcionarios recién elegidos estaban rodeados de miembros de Mont Pèlerin: el equipo electoral de Reagan incluía más de veinte miembros de la sociedad, y el Ministro de Hacienda de Thatcher, Geoffrey Howe, también era miembro. Como la mayoría de los espectáculos más duraderos de Broadway, la obra neoliberal ha estado en cartel desde entonces, enmarcando poderosamente el debate económico de los últimos treinta años.¹⁰

9. Raworth, 2019, p. 91.

10. Raworth, 2019, p. 78.

La trama de la “obra de Broadway” eligió a los actores principales para dirigir la economía: el Mercado, porque es eficiente y por tanto debe tener absoluta libertad; Las empresas, porque son el motor de la innovación y por tanto deben controlarlo todo; Instituciones Financieras, por ser instituciones infalibles y, por tanto, tienen los métodos más efectivos; el Comercio, porque en él “todos” siempre ganan y, por tanto, para él no deberían existir fronteras. Sin embargo, los siguientes actores deberían quedar fuera de este escenario: el Estado, porque es incompetente; el Hogar, porque es doméstico y, por tanto, debe dejarse en manos de **las mujeres**; los Bienes comunes, porque son trágicos y hay que privatizarlos; La sociedad, porque no existe y debe ser ignorada; la Tierra, porque es inagotable; El Poder, porque es irrelevante y, por lo tanto, ni siquiera debería mencionarse.¹¹

Es evidente que la economía doméstica, un ámbito históricamente dominado por las mujeres, fue excluida del pensamiento económico y, por tanto, la economía fue pensada lejos de la perspectiva de la sostenibilidad. Por tanto, el gran desafío para las generaciones presentes y futuras es el desarrollo de una economía inclusiva, en la que la equidad, la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres y las niñas estén en el centro del desarrollo de sociedades sostenibles”. Otra preocupación destacada de las feministas ha sido la distinción entre igualdad formal y real. Mientras que la igualdad formal se refiere a la igualdad de derechos, la igualdad real se refiere a la igualdad de resultados”¹².

11. Raworth, 2019.

12. Deere, 2002, p. 47.

Es urgente, por tanto, rescatar la historia económica desde la perspectiva de las mujeres. Rosa Luxemburgo, en su obra principal, *La acumulación del capital*, recuerda que,

Como ocupación doméstica adicional al tiempo no ocupado por la agricultura, la artesanía jugó un papel importante en la subsistencia de la economía campesina. El desarrollo de la producción capitalista logró arrancar una a una las ramas artesanales de la economía campesina, para concentrarlas en la producción fabril en masa.¹³

Luxemburgo concluye su tesis en el capítulo sobre *La lucha contra la economía campesina* afirmando que “la ruina de la artesanía independiente por la fuerza de la competencia del capital [...]” condujo a la siguiente situación: “El resultado general de la lucha entre el capitalismo y la economía mercantil simple es el siguiente: después de que el capital haya sustituido la economía natural por la economía mercantil simple, él mismo ocupará el lugar de esta última”¹⁴.

Por ello, entendemos que el desarrollo sostenible implica el empoderamiento y el *vivir bien* de las mujeres y de todos los demás grupos de seres humanos, especialmente a través del desarrollo de una economía feminista, no como un cuerpo teórico alternativo o como una metodología homogénea y única, sino como una contribución efectiva a la transformación emancipadora de la realidad económica insostenible, hacia una realidad de sostenibilidad.

En este sentido, constatando momentos de discusiones y debates fructíferos, alertamos para la necesidad de mayor

13. Luxemburgo, 1985, p. 271.

14. Luxemburgo, 1985, p. 285.

participación y promover espacios de debates sobre género, feminismos y sostenibilidad en futuros eventos de la organización *Gênero e Religião*, involucrando temas como la economía feminista, los feminismos latinoamericanos y la sostenibilidad, con la presencia de mujeres de pueblos tradicionales, movimientos sociales, y especialmente de aquellas que nos han enseñado a pensar, actuar e investigar de una manera diferente, a partir de prácticas educativas comunitarias feministas, al final:

Tomamos del feminismo varias pistas para pensar nuestras perspectivas políticas; entre ellas: 1) la crítica a la dominación capitalista y patriarcal; 2) el sistemático cuestionamiento a la cultura androcéntrica; 3) la reflexión que apunta a la deconstrucción de las categorías duales, binarias; 4) la búsqueda de horizontalidad y de autonomía; 5) la valoración del diálogo en la denuncia de los ordenamientos que pretenden disciplinar el campo de quienes resisten la dominación.¹⁵

Algunas consideraciones finales

Cuestiones como el bienestar y el vivir bien de las mujeres, la igualdad entre hombres y mujeres, el empoderamiento de las mujeres y sus perspectivas, el movimiento de mujeres, los derechos humanos, los derechos a la tierra, las mujeres pioneras, los desafíos de/en la maternidad y la carrera, la exclusión de las mujeres, el género y la filosofía, el feminismo amerindio, los feminismos negros, el feminismo comunitario, las mujeres indígenas, la lucha de las mujeres por los derechos, Género y trabajo, Género y religión, Equidad de género, Género y derechos sobre la tierra y la propiedad fueron algunos de los temas que aparecieron en nuestro círculo de diálogo.

15. Korol, 2007, p. 17.

La diversidad de temáticas y la adhesión del colectivo, que se mantuvo a lo largo de todos los días de encuentros y presentaciones, demuestra su relevancia, especialmente por la diversidad de culturas y lenguas presentes en el círculo. El diálogo intercultural estuvo marcado por el respeto, la ética y el deseo de tiempos mejores para *nosotras*, especialmente porque recientemente hemos salido de un contexto de crisis/caos, ante problemas epidemiológicos (pandemia COVID-19), económicos, éticos, socioambientales, entre otros.

La libertad tan esperada se expresó en el deseo y la organización/realización de un encuentro presencial en un contexto post pandemia. Para muchas personas, fue posible restablecer diálogos y fortalecer vínculos, incluso después de tantas muertes y una experiencia de aislamiento social. El VIII Congreso continuó con su propuesta acogedora, a la vez que crítica, viva y creativa.

Frente a tantos desafíos, nos (re)encontramos para reafirmar nuestras *identidades*, y reafirmamos nuestro compromiso con los estudios de Género y Religión, con *crítica y amorosidad*.

Referencias

- CARRILLO, Alfonso Torres. *Hacer historia desde Abajo y desde el Sur*. Colômbia: Ediciones desde abajo, 2014.
- COELHO, Lina. Economía Feminista. In: HESPANHA, Pedro *et al.* *Dicionário internacional da outra economia*. Coimbra, Portugal: Almedina e CES, 2009. p. 128-133.
- DEERE, Carmen Diana; LEÓN, Magdalena. *O empoderamento da Mulher*. Direitos à terra e direitos de propriedade na América Latina. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

- DI CIOMMO, Regina Célia. *Ecofeminismo e Educação Ambiental*. São Paulo: Editorial Cone Sul, 1999.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia dos Sonhos Possíveis*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2014.
- GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- KOROL, Cláudia. *Hacia una pedagogia feminista*. Géneros y Educación popular. Buenos Aires: Editorial El Colectivo, 2007.
- LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo; Anticrítica*. Trad. de Marijane Vieira Lisboa; Otto Erich Walter Maas. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- RAWORTH, Kate. *Economia Donut: uma alternativa ao crescimento a qualquer custo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

Yabás: lo sagrado negro y femenino en diálogo con las epistemologías de las macumbas¹

Indiara Tainan

Lucilene Athaide

Margarete Fagundes Nunes

Yalorixá Isabel Cristina Passos (Madre Bel de Oyá)

Introducción

La calle es femenina. Los cuerpos de mujeres, brujas y criaturas encantadas recorren los callejones en busca de respeto y dignidad. Su fuerza también está presente en el barro que moldea nuestros cuerpos en la búsqueda de una transformación ancestral que viene de nuestras mayores. Ésta es la sabiduría original de cuerpos que una vez fueron cautivos, pero que todavía sufren una serie de confinamientos en la llamada modernidad occidental. Modernidad que conlleva epistemicidios patriarcales, sexistas y misóginos, y que está anclada en lo que entendemos como “conocimiento”.

1. **Nota de traducción:** Macumba es un término usado en Brasil para referirse a las prácticas religiosas afrobrasileñas, a menudo asociadas de manera incorrecta o peyorativa con la magia negra o la brujería, pero recientemente ha sido reapropiado por las personas seguidoras de estas prácticas y se le ha dado un significado positivo.

Con esto en mente, el objetivo de este trabajo es reflexionar críticamente sobre las consideraciones realizadas por el Grupo de Trabajo (GT) titulado *Yabás: lo sagrado negro y femenino en diálogo con las epistemologías de las macumbas* que conformó el programa del VIII Congreso de Género y Religión de las facultades EST. En la mañana del 23 de agosto de 2023, el grupo se reunió en la sala 102, Edificio F, del Campus EST College, en São Leopoldo, en el sur de Brasil.

Además del formato tradicional de Grupos de Trabajo esperados en congresos, compuestos exclusivamente por personas de la academia o vinculadas a programas de posgrado, optamos por invitar al debate a una mujer negra Yalorixá², matriarca de un terreiro de Candomblé, y líder de la comunidad donde vive, en la ciudad de São Leopoldo. Esta perspectiva de debate se basa en la idea de un conocimiento descentralizado que engloba – y respeta, sobre todo – los conocimientos que son producidos por grupos marginados y que están fuera de lo que hemos entendido durante siglos como “el culto”.

El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel dice que, como intelectuales, todavía vivimos basados en la visión de los cinco países que moldearon el conocimiento en el sistema-mundo occidental: Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos e Italia.³ Una perspectiva eurocéntrica que parte ya de una perspectiva epistemicida, que borra las aportaciones de ciertos grupos a la construcción de teorías científicas.

No es casualidad que América Latina, donde se establecieron colonias europeas, incluida Alemania, tuvo durante mucho

2. Ialorixá o yalorixá, también conocida como madre de santo y madre de terreiro, es la sacerdotisa de un terreiro, ya sea Candomblé, Umbanda o Quimbanda.

3. Grosfoguel, 2016.

tiempo a sus personas intelectuales reducidas a espectadoras, mientras que las narrativas de los colonizadores eran estudiadas fundamentalmente en los grandes centros académicos. Las Ciencias Sociales Humanas, y por tanto la Teología, son parte de este proceso.

Para reflexionar críticamente sobre la GT, consideramos necesario dividir este artículo en breves apartados más allá de esta Introducción. En el primero de ellos, explicamos cómo surge la propuesta del Grupo de Trabajo y el contexto regional y sociopolítico en el que se inserta. En un segundo momento, explicamos cómo se desarrolló la discusión durante el Congreso y los temas que se debatieron en la conferencia. Finalmente, aportamos algunas consideraciones finales sobre la importancia de debatir el racismo religioso y la intolerancia religiosa en el ámbito académico, especialmente en espacios que se proponen reflexionar sobre la Teología con un enfoque en la diversidad.

Ciertamente, nuestro objetivo no es agotar esta temática, sino más bien contribuir a nuevos GT que propongan debatir lo sagrado africano, con enfoques diferentes, en congresos nacionales e internacionales.

"Mi historia tiene más de 200 años": Un GT sobre razas en la cuna de la colonización alemana

Soy africano, alemán y brasileño.

Original, Luterano, Macumbeiro

Me golpeo el pecho, soy imperiano

Mi historia tiene más de 200 años

(Samba-enredo de 2024 de la Escola de Samba Império do Sol, de São Leopoldo).⁴

4. Tema de samba 2024 de la Escuela de Samba Império do Sol, de São Leopoldo. Compositores: Vinicius Brito, Vinicius Maroni, Inácio Rios y

La colonización europea también constituyó a Brasil como nación y, consecuentemente, influyó en los procesos de producción y difusión del conocimiento. Geográficamente, el Grupo de Trabajo (GT) tuvo su sede en las Faculdades EST, institución fundada hace más de 70 años y estrechamente vinculada a la llamada Cuna de la Colonización Alemana en Brasil: la región del Vale do Rio dos Sinos, en Rio Grande do Sul. Los versos que abren esta sección son precisamente de un tema triunfador en el Carnaval de Porto Alegre. La escuela de samba Império do Sol, de São Leopoldo, llevó a la avenida en 2024 una versión afrocéntrica proveniente de los procesos históricos de constitución de la ciudad. Lejos de centrarse en el pionerismo alemán en la cultura, la asociación optó por mostrar la formación de la ciudad de São Leopoldo a través de la lente de quienes ya estaban en esta tierra, donde ahora, 200 años después, hablamos de espiritualidad negra a un público académico.

Las Faculdades EST surgieron a principios del siglo XX para ofrecer formación teológica a los alemanes de fe luterana que llegaban a Brasil desde 1824. Así, en los genes de la institución ya encontramos la importancia de llevar al debate una espiritualidad diversa y plural. Reiteramos que en los dos últimos grandes congresos promovidos por Faculdades EST (el Congreso Internacional y el Congreso de Género y Religión), las autoras de este GT propusieron Grupos de Trabajo que acogieron trabajos centrados en la espiritualidad de base africana, siendo los únicos GT sobre esta temática específica en ambos programas oficiales. Pero también reiteramos la existencia del Grupo Identidad: un grupo de estudio actualmente coordinado

Chico Profesor. Disponible en: <https://prefeitura.poa.br/smc/noticias/imperio-do-sol-homenageia-sao-leopoldo>.

por la profesora Selenir Kronbauer y que se viene consolidando en los últimos años como un importante espacio de difusión de conocimientos producidos por personas negras, abarcando también la matriz africana en sus producciones.

También es importante decir que nuestro interés en hablar del tema de la matriz africana desde una perspectiva descolonial y descolonizadora no es del todo nuevo en los espacios de conocimiento occidentales, a pesar de la serie de borramientos que hemos vivido. La exunéutica⁵ ya nos invita a reflexionar sobre la lógica del mundo a partir de Exu, figura central e inicial del sagrado afrobrasileño. Todo comienza con esta entidad. De igual manera, hoy ya estamos pensando en una “pedagogía de las encrucijadas”⁶, que nos enseña tanto sobre un conocimiento que nace en las calles y circula por los terreiros.

Diálogos sobre la fe y la sociedad – el GT

Para este GT se recibieron propuestas que dialoguen a partir de figuras – entidades como Iemanjá, Oxum, Oyá, Nanã y la falange de mujeres de la calle, como las pomba-giras y las gitanas, pero que también reflexionen sobre el papel de lo sagrado africano y/o indígena en general en la producción de conocimientos.

En este Grupo de Trabajo, las proponentes entienden que el colonialismo y la colonialidad determinaron un espacio de marginalidad para las cosmovisiones africanas, indígenas y afrobrasileñas y, con ello, buscan expresar otras perspectivas dentro de la academia. Así, una mujer negra de axé fue invitada a discutir los relatos de trabajo y experiencia recibidos. El

5. Silveira, 2012.

6. Rufino, 2019.

objetivo fue llevar la simbiosis de las calles y los terreiros al diálogo colectivo en el VIII Congreso de Género y Religión. Una propuesta que fue bien recibida por nuestros pares.

En total se aceptaron cuatro trabajos que se relacionan directamente con la propuesta del GT. Optamos por realizarlo en una única sesión, el día 23 de agosto, entre las 8:30 y las 12 horas, de manera presencial. La apertura del GT estuvo marcada por los discursos de las proponentes y también por el discurso de la polemista, Mãe Bel de Oyá. El inicio del GT también incluyó un saludo colectivo en memoria de Madre Bernadette⁷, brutalmente asesinada pocos días antes del Congreso en la región metropolitana de Salvador, Bahía, en el nordeste de Brasil: otro caso más de racismo en un país que registra anualmente más de dos mil denuncias policiales de intolerancia religiosa dirigidas a las poblaciones de terreiros.⁸

Cada debatiente tuvo 15 minutos para presentar su propuesta, que luego fue debatida por Mãe Bel de Oyá y el resto del grupo presente (con registro de personas interesadas organizado por los proponentes del GT). Las presentaciones del GT se realizaron en orden alfabético. Así pues, las obras fueron:

Antes de la perla de las colonias – Tierra indígena, de Aline Gobetti Oliveira; Representaciones de género en Umbanda: Nuestro machismo cotidiano que llegó a la encrucijada, por Bruna David de Carvalho; Batuque, Umbanda y Quimbanda en Rio Grande do Sul: un informe a partir de la experiencia en casas de origen africano, de Laura Mallmann Marcht, João Magno

7. Maria Bernadete Pacífico fue asesinada el 17 de agosto con 25 disparos mientras miraba la televisión en la casa que servía de sede a la asociación de quilombos, en Simões Filho, en la región metropolitana de Salvador (Carmo, 2023).

8. Ministério Dos Direitos Humanos e Cidadania, 2024.

Silva Ceratti y Gilmar Antonio Bedin y “Exu no es el diablo”: Representaciones mediáticas del Orixá de la comunicación, por Lucilene Guimarães Athaide.

La exposición de Jader Santini e Indiará Tainan, titulada “Itan: La creación del mundo en la versión yoruba”, también estuvo disponible para los visitantes en el sitio. Un proyecto ilustrativo itinerante que retrata la cosmovisión africana sobre la creación del ser humano y que ya se ha mostrado en varias escuelas y entidades de Rio Grande do Sul.

Todos los trabajos fueron presentados y discutidos en un espacio físico dispuesto en formato circular. Esta elección no se da por casualidad: en primer lugar, entendemos que el círculo pone a todas las personas en un nivel igualitario, sin nadie al frente o a la cabeza de la mesa, y rompe así la jerarquía del conocimiento, donde todas las personas pueden aportar y avanzar juntas en el conocimiento. En un segundo momento, entendemos que la rueda tiene un significado relevante por ser un valor civilizatorio afrobrasileño. Se refiere al movimiento, y como podemos ver, las manifestaciones culturales afrobrasileñas ocurren mayoritariamente en formato circular: como la rueda de samba, la capoeira, entre otras.

Destacamos también la presencia de la Reverenda norteamericana Dra. Beverly Wallace, quien participó en los debates del GT (con la asistencia de traducción de un voluntario) como oyente. Beverly es teóloga e investigadora, exponente en estudios de Teología Mujerista. El interés de esta reconocida investigadora por las discusiones propuestas por este GT específico nos hace reflexionar que estamos en el camino correcto y que deberíamos proponer cada vez más iniciativas como ésta en congresos y seminarios.

Figura 1. Personas participantes en el GT 13



Fuente: Autor/Autora, 2023.

Consideraciones

Nuestra propuesta desde el principio consideró la importancia de llevar el debate sobre la religiosidad de base africana a un centro de estudios teológicos. Nuestra cercanía y admiración por las Facultades EST, el Grupo Identidade y el Programa Género y Religión lo hicieron posible.

Creemos que las conexiones que dialogan entre la academia, la raza, la teología y las tradiciones afrobrasileñas son cada vez más esenciales. Pero esto no debe hacerse de una manera occidentalizada o estigmatizadora, sino que debe tener en cuenta el conocimiento de las calles y de los pueblos tradicionales.

Una mañana tuvimos un encuentro rico, precioso y educativo. Nos preguntamos si momentos como éste no deberían repetirse con más frecuencia en lugares que se proponen

pensar la teología. Y nuestra respuesta es: sí. Mantengámonos disponibles para el diálogo y la construcción de agendas conjuntas de lucha, investigación y difusión de conocimientos. Entendemos que la aprobación de este GT para elaborar el programa y su implementación es en sí mismo un acto político.

Referencias

- CARMO, Wendal. As motivações para morte de Mãe Bernadete, segundo a polícia. *Carta Capital*, 16 nov. 2023. Disponível em: www.cartacapital.com.br/justica/as-motivacoes-para-morte-de-mae-bernadete-segundo-a-policia/.
- GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016.
- MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA. No Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, MDHC reforça canal de denúncias. *Agência gov*, 21 jan. 2024. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202401/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa>.
- RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas: Exu como Educação. *Exitus*, Santarém, PA, v. 9, n. 4, p. 262-289, 2019.
- SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. *Exunêutica: construindo paradigmas para uma interpretação afro-religiosa*. São Leopoldo, Faculdade EST, Mestrado Acadêmico, Disciplina de Hermenêutica, 2012.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2019.

Sobre las autoras y autores

Alvori Ahlert es doctor en Teología (área: Religión y Educación), con estudios de posdoctorado en Educación. Magíster en Educación en Ciencias (área: Filosofía). Profesor asociado de la Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), en el Programa de Posgrado en Desarrollo Rural Sostenible (PPG-DRS). Investigador del Grupo Interdisciplinario e Interinstitucional de Investigación y Extensión en Desarrollo Sostenible – GIIPEDS (Unioeste). E-mail: alvoriahlert@yahoo.com.br

Andrea S. Musskopf es doctora en Teología. Profesor del Departamento de Ciencia de la Religión de la Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Líder del Grupo de Estudios Indecencias – Religión, Género y Sexualidad (ReGeSex). E-mail: asmusskopf@hotmail.com

Angélica Bernate Rojas magíster en Asesoría Familiar y Gestión de Programas para la Familia por la Universidad de La Sabana. Teóloga por la Fundación Universitaria de Colombia. Es pastora ordenada desde hace 10 años en la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia. Actualmente, en la IELCO, realiza actividades pastorales en la Congregación San Pablo, en la ciudad de Bogotá, Colombia.

Celso Gabatz es doctor en Ciencias Sociales y magíster en Historia. Realizó posdoctorado en la Facultades EST. Es licenciado en Sociología, Teología y Filosofía. Profesor colaborador

del Programa de Posgrado de la Facultades EST. Correo electrónico: celso.gabatz@est.edu.br

Cinthia Méndez Motta es guatemalteca. Es magíster en Dinámica Humana y Salud Mental en el área de Psicología. Estudió Teología, Psicología y Feminismo. Licenciada en Teología, realizó estudios en Teología Feminista en la Escuela Feminista de Teología de Andalucía (EFETA). Cofundadora del Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala. Integra Amerindia, Guatemala. Actualmente es presidenta del Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala, coordina los cursos de extensión en: Teología desde las mujeres y Espiritualidad ecofeminista. Facilita talleres y vivencias ecofeministas y es profesora en la Facultad de Teología de la Universidad Rafael Landívar. E-mail: cindu13@gmail.com

Daniéli Busanello Krob es doctora en Teología por Facultades EST. Investigadora en el área de la violencia contra las mujeres, vinculada al Núcleo de Investigación de Género y Religión (NPG) de Facultades EST. E-mail: danielibusanello@gmail.com

Flor Esther Sánchez Murcia es bogotana, magíster en Relaciones de Género. teóloga de profesión, también cuenta con estudios en Pedagogía y cursos de especialización en movimientos sociales. Pertenece al Concilio de las Asambleas de Dios, donde realiza un trabajo en la Pastoral Social, dirigiendo la Fundación Caja de Esperanza, en una zona vulnerable de la ciudad de Bogotá. Allí, atienden a niñas y niños en condiciones de vulnerabilidad, fuera del sistema escolar, migrantes, y también a sus familias, desarrollando proyectos de apoyo escolar, alimentario y prácticas de cuidado del medio ambiente. También integra el equipo de Género del Diálogo Intereclesial

por la Paz, con quienes ha venido desarrollando la Política de Género del Dipaz, además de otras actividades con perspectiva de género en la construcción de la paz en Colombia.

Graziela Rinaldi da Rosa es profesora de Filosofía y Educación Popular en el Instituto de Educación de la FURG (IE-FURG) y profesora colaboradora de D'Generus (UFPEL-RS). Integrante de la Red Brasileña de Mujeres Filósofas, miembro del GT Género y Filosofía de la ANPOF y colaboradora del Grupo de Investigación Sexualidad y Escuela (GESE/FURG). Coordinadora de la línea de investigación “Relaciones de género y feminismos en la educación” (GESE/FURG), integrante del Grupo de Investigación Educación Popular, Metodologías Participativas y Estudios Descoloniales (UNISC-RS) y miembro del Consejo Municipal de los Derechos de la Mujer de São Lourenço do Sul/RS. E-mail: grazirinaldi@gmail.com

Indiara Tainan es magíster por el Programa ProfHistória, en la Maestría Profesional en Enseñanza de Historia de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Licenciada en Pedagogía por el Centro Universitario de la Iglesia Metodista. Actualmente es profesora de Educación Primaria en la región del Vale do Sinos (RS).

Liége Costa da Silva es psicóloga, trabajadora del Sistema Único de Salud (SUS), maestranda en el Programa de Posgrado en Psicología Social e Institucional de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), miembro del Núcleo de Estudios e Investigaciones en Procesos Institucionales, Colectivos y de Subjetivación (NEPPICS). E-mail: costa.liege@gmail.com

Lucilene Athaide es doctoranda en Ciencias de la Comunicación, con énfasis en Procesos Mediáticos, en la línea de investigación Mediatización y Procesos Sociales, en la

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Magíster en Ciencias Sociales, con especialización en Políticas y Prácticas Sociales, en la línea de investigación Identidades y Sociabilidades, también por Unisinos. Graduada en Comunicación Social con habilitación en Periodismo por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Manuelli Tomasi es doctoranda en el Programa de Posgrado en Psicología Social e Institucional por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Es psicóloga de formación. Es profesora de Psicología en el Centro Universitario Serra Gaúcha (FSG). Es miembro del Centro de Estudios e Investigaciones en Procesos Institucionales, Colectivos y de Subjetivación (NEPPICS). Correo electrónico: manuelli.tomasi@fsg.edu.br

Marcelo Ramos Saldanha es doctor en Filosofía y máster en Teología. Realizó posdoctorado en la Faculdades EST. Licenciado en Teología y Artes Visuales. Profesor adjunto de las Faculdades EST. E-mail: marcelo.saldanha@est.edu.br

Margarete Fagundes Nunes es doctora y magíster en Antropología Social por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Licenciada en Ciencias Sociales por la misma universidad. De 2013 a 2021, integró el cuerpo docente permanente del Programa de Diversidad Cultural e Inclusión Social de la Universidade Feevale/RS y, de 2014 a 2021, también formó parte del cuerpo docente de la Maestría Profesional en Industria Creativa de la misma institución. Durante ese período, participó en los grupos de investigación: Metropolización y Desarrollo Regional, Medio Ambiente y Sociedad e Industria Creativa (Feevale/CNPq). Coordinó el proyecto de investigación *Contos do Vale*: trabajo, memoria ambiental y territorialidades en la cuenca hidrográfica del río dos Sinos. Es miembro titular de la Asociación Brasileña de Antropología.

Maricel Mena-López es doctora y magíster en Ciencias de la Religión, en el área de Biblia, por la Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Actualmente es profesora de Biblia en la Universidad Santo Tomás, en Bogotá, Colombia. E-mail: maricelmena@usta.edu.co

Marilú Rojas Salazar es doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Teóloga feminista y profesora del programa de Doctorado en Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y de la Maestría en Teología y Mundo Contemporáneo del Departamento de Ciencia de la Religión. Perteneció a TEIFEM (Teólogas e Investigadoras Feministas de México). Directora de la revista *Sophias* (revista de reflexión interdisciplinaria de teología feminista en México), miembro fundadora de la Academia de Teología de México, de la UPM. Fue miembro de DARE (Discernimiento y Compromiso Radical), que pertenece al Council for World Mission. Integra la línea de investigación en teología, hermenéutica y praxis de la experiencia religiosa del Departamento de Ciencia de la Religión de la Universidad Iberoamericana y es profesora invitada de la Universidad Lasalle. E-mail: saroma24@gmail.com

Marli Brun es doctora en Educación y magíster en Teología. Especialista en Gestión Social, teóloga y filósofa. Profesora en la Facultades EST, co-coordinadora del Programa de Género y Religión. Pastora de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil. E-mail: marlibrun@gmail.com

Mercedes L. García Bachmann es doctora en Teología por la Lutheran School of Theology at Chicago. Doctora Honoris Causa por las Facultades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Directora del Instituto para la Pastoral Contextual de la IELU (Argentina–Uruguay). E-mail: mgarciabachmann@yahoo.com

Osvaldina dos Santos Araujo es doctora en Sociología. Investigadora asociada del Laboratorio Interdisciplinario Solidaridades, Sociedades, Territorios – LISST/L'UT2J e integrante de la línea de investigación “Género(s), cuerpo(s) y sexualidad(es)” del Grupo de Estudios e Investigaciones Eneida de Moraes sobre la Mujer y las Relaciones de Género (GPEM/UFGA). E-mail: osvaldinasaraujo@yahoo.com.br

Rosângela Angelin es doctora en Derecho por la Universidad de Osnabrück, Alemania. Realizó prácticas posdoctorales en el Facultad EST. Es profesora del Programa de Posgrado en Derecho de la Universidad Regional Integrada de Alto Uruguai y Missões (URI). Correo electrónico: rosangela@san.uri.br

Rosemarie Gartner Tschiedel es doctora en Psicología Social por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP). Psicóloga de formación. Profesora asociada del curso de Psicología y del Programa de Posgrado en Psicología Social e Institucional de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS). Coordinadora del Núcleo de Estudios e Investigaciones en Procesos Institucionales, Colectivos y de Subjetivación (NEPPICS). E-mail: rosetschiedel@gmail.com

Sabrina Senger es magíster, teóloga feminista, colaboradora en la implementación del proyecto “Desmantelando los Fundamentalismos: la Justicia de Género como camino para la vida digna”, desarrollado por el Programa de Género y Religión de Facultad EST. E-mail: binasenger@hotmail.com.

Silvia Regina de Lima Silva es doctora en Estudios de Sociedad y Cultura por la UCR. Teóloga de formación. Profesora de la Universidad Nacional de Costa Rica. Directora del Departamento Ecuménico de Investigación (DEI). E-mail: siljai2006@yahoo.es

Sofía Chipana Quispe es aymara del Estado Plurinacional de Bolivia. Miembro de la Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala y de la comunidad de Teología Andina de Perú, Argentina y Bolivia. E-mail: warmi_pacha@hotmail.com

Waneska Bonfim es magíster en Administración/Gestión Organizacional. Periodista de formación. Coordinadora político-pedagógica de Diaconia. Autora del libro *Sustentabilidade nas ONGs: da militância política ao desenvolvimento institucional* (2015). E-mail: waneska@diaconia.org.br

Yalorixá Isabel Cristina Passos (Mãe Bel de Oyá) es mujer negra, de 56 años, residente en la ciudad de São Leopoldo.

Como referencia y liderazgo en su Egbé (comunidad de terreiro), además de conducir su comunidad espiritual, también ofrece en su región —principalmente a mujeres en situación de vulnerabilidad, mujeres trans, mujeres en situación de prostitución y personas del Axé— acciones orientadas a la formación profesional, generación de ingresos y cuidado de la naturaleza. Todo ello de manera orgánica, enseñando en la cocina del Axé los preceptos y valores ancestrales de la matriz del Candomblé.

Índice analítico

A

Activismo	17, 197
Afectos	56, 192
Ancestralidad	44, 88, 221

B

Bíblica	33, 76-77, 82, 86-87, 91, 93, 129-130, 181
Blanca	50

C

Católica	135, 175, 178, 180, 206-207, 249-250
Colonialidad	41, 239
Colonialismo	47-48, 197, 239
Comunidad	38, 44, 55, 69, 71, 76, 78, 88, 90-91, 97-100, 103, 112-113, 139, 185, 221, 236, 251
Contexto	23, 27, 43, 53, 75, 80, 87, 114, 126-127, 130-132, 136-137, 139, 141, 143, 173, 178, 180-181, 189-190, 193, 195-197, 207, 222-223, 227, 232, 237
Cuerpo	14, 17, 27, 35-36, 38-41, 47, 49, 54, 57, 77-78, 90, 95-96, 98-104, 178, 196, 221, 230, 248, 250
Cuerpos	5, 8, 10, 13, 15, 17-19, 30, 35, 38-40, 44, 46-51, 54, 56, 67, 71, 77-80, 86, 90, 95-97, 100-103, 193-194, 196, 198, 221-222, 235
Cultura	8, 24, 68, 70-71, 76, 82, 84-85, 87, 92, 104, 154, 179, 182, 186, 195, 203, 211-212, 215, 222, 224, 231, 238, 250

D

Decolonial	9, 41, 79, 145, 199
Derechos	4-6, 8, 10, 17, 24, 26-27, 57, 72, 96-97, 106, 125, 130, 132-133, 139-143, 145, 150, 154-156, 158-159, 171, 173, 175, 179, 184-186, 190, 209-210, 222, 225, 229, 231, 247
Descolonial	239

Discursos	9, 45, 77, 102, 129, 143, 171, 179, 190-191, 196, 202-204, 211, 240
E	
Educación	62, 72, 79, 84, 97, 139-140, 142, 181, 186-187, 194, 216, 222-223, 233, 245, 247, 249
Epistemología	59, 65, 69, 225
Espiritualidad	9, 11, 52, 58, 65, 87-88, 95, 221, 238, 246
Experiencia	22, 39, 52, 65-67, 75, 77, 96, 102, 108, 129, 132, 144, 150, 152, 156, 189, 194-196, 208-209, 221-222, 232, 239-240, 249
F	
Fe	30, 76, 82-83, 86, 95, 110-112, 176, 178, 180, 185, 193, 197, 201-202, 209-210, 238-239
Feminista	5, 9, 16-17, 20, 58, 70, 73, 75, 79, 92, 104-105, 112, 127-129, 131, 137, 141, 192-193, 196, 199, 223-224, 227, 230-233, 246, 249-250
G	
Género	11, 14-16, 18-19, 21-23, 27-28, 31, 61, 64, 70, 73, 75, 77-78, 91-92, 95-97, 101-103, 105-106, 111, 125, 127, 129, 131-133, 135-143, 146, 149-150, 152-159, 165-166, 171, 173, 175-176, 178-179, 181, 184-187, 189-190, 193-196, 201-202, 215-223, 225, 227, 229, 231-232, 236, 238, 240, 242, 245-247, 249-250
H	
Historia	31, 35, 43, 47, 51, 54, 56, 58, 71, 76, 80, 82-83, 86, 88, 90-91, 97, 101, 107-112, 173, 175-176, 181-182, 186, 192, 194, 198, 202, 205, 208, 217, 230, 232, 237, 245, 247
I	
Identidad	8-9, 17, 22, 31, 39, 45, 50-52, 56, 58-59, 83, 87-88, 90, 97, 99, 114, 127, 155, 189, 195, 197, 201, 203, 208, 210, 215, 221-222, 238
Iglesia	7, 17, 76, 78, 97, 103, 113, 129, 176, 178, 180-181, 183, 187, 206, 209, 245, 247, 249
J	
Justicia	6-11, 14, 63, 69, 76, 91, 105, 149-159, 173, 178, 185, 197, 216, 250
L	
Libertad	6, 8-9, 13-20, 22, 27, 31, 35-41, 97, 100, 102, 114, 149, 158-159, 175, 196, 202, 208-210, 215, 222, 229, 232
M	
Memoria	53-54, 79, 108, 126, 198, 205, 240, 248

Movimientos	8, 13, 18, 21, 25-27, 29, 68, 78-79, 87, 90, 126, 128, 130-133, 135, 140-141, 151, 189-190, 195, 204, 216, 231, 246
Mujeres	6-7, 10, 13-14, 16, 18, 23, 25, 45-49, 51-52, 55-58, 61-65, 67-72, 75-78, 80, 84-87, 90-92, 95-101, 104, 106-108, 111-115, 129, 140, 144, 146, 149-150, 153-159, 161-166, 169-173, 175-187, 189-197, 216, 218-222, 224, 227-231, 235, 239, 246-247, 251
N	
Negra	9, 23, 36, 41, 57, 75-78, 92, 131, 235-236, 238-239, 251
O	
Opresión	8, 10, 24, 30, 101, 154-155, 197
P	
Política	14-15, 17, 19, 111-112, 126-128, 132, 134-135, 138-139, 141-143, 146, 151-152, 154, 156, 158-160, 178, 185, 189-190, 192, 204-205, 208, 210, 213, 220, 226, 247, 251
Producción	125-126, 129, 131-139, 142, 145, 151, 154, 157-158, 221, 226, 230, 238-239
R	
Religión	6-8, 10-11, 14, 19, 21-22, 27-28, 31, 35, 48, 50, 59, 61, 77-78, 82, 85, 88, 91, 95, 110, 125-126, 129, 133-134, 136-139, 144, 185, 189-192, 201, 203, 205-207, 210, 215-217, 222-223, 225, 231-232, 236, 238, 240, 242, 245-246, 249-250
Religiosa	17, 51, 59, 82, 89, 111, 128-129, 133-134, 142, 144-145, 175, 178, 187, 190-191, 199, 201-202, 204-206, 210-212, 237, 240, 243, 249
Resistencia	8-9, 23-25, 31-32, 53, 77, 80, 97, 99, 103, 141, 190, 195, 197, 216, 221
S	
Saberes	8-9, 33, 50, 147, 216
Sagrado	6, 10, 45, 48, 51, 56-57, 66, 68, 78, 88, 99, 175, 184, 220-221, 235-237, 239
Sexualidad	8, 56, 97, 140, 143, 153, 181, 245, 247, 250
Social	8, 21, 24, 26-27, 33, 38, 47, 49, 70-71, 75-76, 80, 85, 88, 90, 92-93, 110-111, 127, 130, 136, 140, 142, 145, 150-154, 156, 159-160, 172, 176, 180, 183, 186, 189, 194, 196-197, 202, 205, 208, 210, 218, 220-221, 225-228, 232-233, 246-250
T	

Teología	7, 58, 61-62, 68-69, 72, 92, 113, 126, 128-131, 133-136, 138, 144, 186, 202, 206, 215, 237, 241-243, 245-246, 248-249, 251
Territorios	8, 44-51, 54, 56, 62, 150, 162, 180, 196, 221, 224, 250
Trans	14, 18-19, 251
V	41, 58, 82, 84, 91-93, 104, 109, 114-115, 147, 160, 174, 185-186, 199, 212-213, 243
Vida	7, 11, 14-15, 17-18, 21, 23-24, 30-31, 33, 37-40, 43-46, 48, 51-57, 62-63, 67-71, 77-78, 84-85, 88, 90, 98-102, 108, 110, 113, 144-145, 149-151, 154-155, 159, 170-171, 173-174, 176, 180, 185, 203-204, 206-207, 220-222, 225, 227, 250
Violencia	6, 10, 13, 18, 23, 27, 31, 51, 63-64, 66, 71, 95-103, 113, 139, 154, 159, 161, 165-166, 168-173, 176-180, 182-187, 189, 193-196, 219, 222, 225, 246

Acesse nosso site e conheça
toda a nossa coleção.

www.editorarecriar.com

