

Wolfsburg

Internet-Script

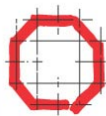
Historias de la vida - Historias de la fe

Teólogas latinoamericanas y alemanas en diálogo

Documentación del congreso del 5. – 6. noviembre del 2004

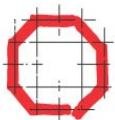
Editado por Judith Wolf, Brigitte Saviano, Margit Eckholt,
Marianne Heimbach-Steins

En cooperación con la Acción Episcopal ADVENIAT;
Agenda – Foro de teólogas católicas e intercambio cultural alemán-latinoamericano (ICALA)



Die Wolfsburg
Katholische Akademie

Haus für Erwachsenenbildung
und Soziale Bildung des Bistums Essen



Die Wolfsburg

Katholische Akademie

Haus für Erwachsenenbildung
und Soziale Bildung des Bistums Essen

Falkenweg 6
D-45478 Mülheim an der Ruhr
Telefon 0208 / 9 99 19 - 0
Telefax 0208 / 9 99 19 - 110
Email die.wolfsburg@bistum-essen.de
Internet <http://www.die-wolfsburg.de>

Índice

Prólogo	4
<i>Virginia Azcuy</i>	
Entreveros biográficos como lugares teológicos.....	15
<i>Maria José Caram Padilla</i>	
Experimentar el cuerpo en tiempos de violencia y exclusión.....	29
<i>Maria Paz Diaz</i>	
El „Yo-sotros“ de mi teología	
Mi vida y mi fe, en dialogo con otras.....	41
<i>Angelíca Ozazú</i>	
El Amor de dios no tiene límite.....	53
Autores.....	60

Prólogo

„Lebensgeschichten – Glaubensgeschichten“

Lateinamerikanische und deutsche Theologinnen im Gespräch

Tagung in der Wolfsburg am 5. und 6. November 2004

Prof. Dr. Margit Eckholt, Benediktbeuern

Einführung in die Studientagung

1. Erinnerung an den Studientag 2002
2. Die Verortung des Themas „Lebensgeschichten – Glaubensgeschichten“
3. Anmerkungen zur Methodik
4. Auswahlbibliographie

1. Erinnerung an den Studientag 2002: „Grenzen durchbrechen – andere wahrnehmen“

Im November 2002 fand der erste gemeinsame Studientag von ADVENIAT, AGENDA, dem Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. und der Katholischen Akademie Die Wolfsburg statt. Dieser Studientag stand unter dem Thema „Grenzen durchbrechen – andere wahrnehmen: Optionen und Handlungsfelder lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen“. Es ging vor allem darum, unterschiedliche Herausforderungen und Akzente unserer Arbeit als Theologinnen in Deutschland und Lateinamerika wahrzunehmen. Im Blick waren verschiedene Arbeitsfelder, in denen wir als Theologinnen tätig sind: in der Wissenschaft; der Sozialpastoral; der Katechese; dem Religionsunterricht. In meiner Einführung hatte ich vor zwei Jahren auf die Bedeutung interkultureller Begegnungen hingewiesen: Warum sind uns die lateinamerikanisch-deutschen Begegnungen ein Anliegen?

In der Tiefe hat dieser Dialog mit unserer Glaubensoption zu tun: Als Christen und Christinnen können wir im Grunde nicht anders, als je neu zu „Anderem“ und „Fremdem“ aufzubrechen; die großen Erneuerungsbewegungen in der Kirche waren immer von solchen „Grenzüberschreitungen“ geprägt, vom Schritt vom „Innen“ zum „Außen“, vom „Außen zum Innen“, von der Spannung zwischen „Macht“ und „Ohnmacht“ – weil genau dies der Weg des Wortes Gottes in Zeit und Geschichte ist, die „Macht“ der Welt, von Sünde und Todesverfallenheit durch die „Macht der Ohnmacht“ – die

Gottes-Passion - aufzubrechen. Gottes Leben schaffender Geist ist immer schon jenseits der Grenzen, die wir setzen, und genau diese Dynamik prägt auch die „Zeichen der Zeit“.

Gerade weil Gott sich zutiefst in unsere Geschichte „inkarniert“ hat, nehmen wir dabei auch unseren Zeitkontext in den Blick: In Zeiten der Globalisierung ist „intraekklesiale Solidarität“ eines der wesentlichen Kennzeichen einer diakonischen Kirche. Ganz entscheidend hat das 2. Vatikanische Konzil für ein Wahrnehmen dieses Welt-horizontes beigetragen. Heute erhält die Sensibilität für das Schließen und Öffnen von Grenzen noch einmal eine ganz neue Qualität. Der „Welthorizont“ des christlichen Glaubens, den das Konzil bereits im Blick hatte, nimmt in Zeiten der Globalisierung, der Vernetzung der Welten vor allem auf den Ebenen von Wirtschaft, Politik, der Kommunikationsmedien eine neue Bedeutung an. Dieses Zusammenwachsen ist unser „Zeichen der Zeit“; das wird auch in der Kritik an der Globalisierung deutlich, an der zunehmenden – und nicht nur die Länder des Südens betreffenden - klaffenden Schere zwischen „Arm“ und „Reich“, an der Aufteilung der Welt in Gewinner und Verlierer. Dazu gehören vor allem Mädchen und Frauen; ihr Zugang zu Bildungschancen, guten Verdienstmöglichkeiten, Gesundheitsvorsorge usw. ist auf Weltebene immer noch geringer als der der Männer, und gerade die Gewalt der Globalisierungsprozesse in der Vielfalt ihrer Schattierung erleiden Frauen in besonderer Schärfe.

Welt-Kirche lebt heute, in einer immer enger zusammenwachsenden Welt, mehr als zuvor von der Begegnung mit dem Fremden, mit der Anderen, vom Lernen voneinander. „Intraekklesiale Solidarität“ – eine Kurzformel für die Weltkirche-Arbeit, die ADVENIAT über lange Jahre geleistet hat - zeigt sich nicht nur im Einsatz für Menschenrechte, dem Kampf gegen Armut und Gewalt, den großen Themen im deutsch-lateinamerikanischen Dialog der 70er und 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Sie wächst auch im Sich-Herausfordern-Lassen durch die „Anderen“. Christliche Identität und auch die Identität der Kirche leben aus und von der Begegnung und dem Austausch mit den vielen Geschichten der Anderen. Wenn wir „solidarisch“ sein wollen, dann gehört dazu zunächst, die Geschichten der Anderen wahr-zunehmen. Genau an diesen Punkt – die Wahrnehmung der Geschichten der Anderen – sind wir auf unserer letzten Tagung angekommen; er stellt die Leitperspektive dieser zweiten Studientagung dar, eines der entscheidenden Momente in jedem interkulturellen Begegnungsprozeß. Und aus Frauenperspektive ist dies ein Moment, das noch einmal mehr von Bedeutung ist: Frauen haben Geschichte gemacht, Frauen machen Geschichte, und dieses Licht gilt es immer noch „auf den Scheffel“ zu stellen.

2. Das Thema des Studientages: „Lebensgeschichten – Glaubensgeschichten“: „Das Her-einbrechen von Biographien in Theologie und Kirche“

Von dieser Leitperspektive her - die Geschichten der Anderen und damit auch die eigene Geschichte „wirklich“ wahr- und ernstzunehmen – ist das Thema der Studientagung formuliert: Es geht darum, die Lebensgeschichten als Glaubensgeschichten lesen, die Glaubensgeschichten als Lebensgeschichten zu lesen. Was bedeutet dies? Sicher ist dies kein neues Thema, der Blick in die Theologie- und Philosophiegeschichte zeigt dies. Neu ist die Einbettung dieses Themas in unsere interkulturelle Begegnung.

a) Die philosophisch-hermeneutische Perspektive: Die eigene Geschichte ist immer eine Begegnungsgeschichte. Identität gestaltet sich im Miteinander aus, Subjektivität und Intersubjektivität – so die phänomenologischen Überlegungen – sind aufeinander bezogen. Das sind „banale“ Grundmuster, die vor allem über die phänomenologischen und hermeneutischen philosophischen Arbeiten des 20. Jahrhunderts in Erinnerung gerufen worden sind. In „Soi-meme comme un autre“, einem der großen philosophischen Bücher des ausgehenden 20. Jahrhunderts, das heute in Zeiten der Globalisierung neue Virulenz erhält, hat Paul Ricoeur gerade auch das „gebrochene cogito“, die konfliktiven Momente in den Begegnungsgeschichten im Blick, die Krisenmomente in der Ausgestaltung der Identität, die sich gerade in der Begegnung mit anderen noch stärker herauskristallisieren können.¹

b) Die theologische Perspektive:

1. Lebensgeschichtliches Arbeiten ist ein neues methodisches Moment, das zunächst vor allem auf dem Feld der praktischen Theologie und der Religionspädagogik verortet ist. Und es sind vor allem Theologinnen, die den neuen Horizont lebensgeschichtlichen Arbeitens erschließen: Stefanie Klein, Regina Sommer, Monika Maaßen. „Biographie und Theologie“ ist eines der lohnenden Forschungsfelder, die sich gewiß noch nicht „etabliert“ haben, in denen jedoch ein großes Zukunftspotential für (praktisch-)theologisches Arbeiten liegt. Hintergrund für diesen neuen Wege ist sicher unser Zeitkontext der „postmodernen Moderne“, den Soziologen wie Ulrich Beck oder Karl Gabriel mit den Stichworten der Individualisierung, Globalisie-

¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 (dt. Übersetzung: *Das Selbst als ein Anderer*. Aus dem Französischen von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff, München 1996); vgl. dazu auch: Margit Eckholt, *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricoeur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen* (= Benediktbeurer Hochschulschriften 19), München 2002.

rung und Pluralisierung charakterisieren. Der Umbruch von der Moderne zur Postmoderne wird gerade darin gesehen, dass Leben je mehr zu einem „individuellen“ Projekt wird. Karriere ist nicht mehr, wie oft in der Moderne, „vorgegeben“, durch sozialen Stand, berufliche Qualifizierung, durch oft lebenslange Bindung an wirtschaftliche Unternehmen, an wissenschaftliche Einrichtungen, politische Institutionen usw. Eigene Leistung und persönlicher Erfolg, die Ausrichtung an je „eigenen“, auch wandelbaren Werten und Sinnstrukturen kennzeichnet die Lebensprojekte in der Postmoderne. Was bedeutet dies für den Glauben? Wird dann nicht auch der Glaube zu einem persönlichen und individuellen Projekt? Dann sind nicht mehr „dogmatische“ Vorgaben entscheidend, die kirchliche Vermittlung des Glaubens wird angefragt und hinterfragt. Kirchen – und ebenso andere Institutionen wie politische Parteien, Verbände usw. – sind nicht mehr die entscheidenden und alleinigen Orte für die Bezugnahme auf religiöse Orientierung. Der Religionspädagoge Rudolf Englert weist darauf hin, dass dies für den Glauben des einzelnen auch zu mehr „Qualität“ führen kann. Glaube wird je mehr zu einem „verantworteten“ Glaube:

„Man glaubt nicht mehr einfach, was die Kirche lehrt, sondern was sich in persönlicher Erfahrung bewährt hat. Im Ergebnis führt der hier sichtbar werdende Individualisierungsprozeß allerdings mitnichten zu dem, was man vielfach als „Patch-workReligion“ bezeichnet, sondern zu einer sehr eigenständigen und persönlich verantworteten Gestalt dezidiert christlichen Glaubens. ... Glaubensentwicklung... als Durchbruch zu den authentischen Intentionen des Evangeliums... Mindestens aus dieser subjektiven Sicht heißt Individualisierung also nicht, sich vom Anspruch der Tradition zu distanzieren, sondern diesen Anspruch in seinem ursprünglichen Gehalt neu zu entdecken. Jemand schreibt, sein Glaube habe sich von der *Quantität* vieler unverständlicher und unvernünftiger Glaubenssätze zur *Qualität* der Glaubensmitte entwickelt, die sich letztlich zwar dem Begreifen, aber nicht der Erfahrung entzöge.“²

„Mein Glaube wird von der kirchlichen Dogmatik immer unabhängiger und so erst wirklich ‘mein’ Glaube.“, so zitiert Rudolf Englert einen jungen Religionspädagogen, und er zieht daraus folgendes Fazit:

² Rudolf Englert, Haben wir die Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Religionspädagogische Konzepte vor dem Hintergrund glaubensgeschichtlicher Erfahrungen, in: Detlev Dormeyer/Herbert Mölle/Thomas Ruster (Hg.), Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik, Münster 2000, 221-236, hier: 227.

„Lehramtlich artikulierten Ansprüchen kann von daher kein absolutes normatives Prae mehr zukommen; letzte Verbindlichkeit wird vielmehr den Forderungen des eigenen Gewissens und den in der eigenen Glaubensgeschichte gewachsenen Einsichten zugesprochen. Das Moment persönlicher Erfahrung spielt für das Glaubensbewußtsein heutiger Religionspädagog/innen eine herausragende Rolle. Als glaubens-würdig und in diesem Sinne „wahr“ gilt nur, was sich in den eigenen Erfahrungen wirklich als Lebens-Mittel erweist.“³

Glaube bewährt sich, wenn er zum „Lebensmittel“ wird: Genau da berühren wir den zentralen Punkt unserer Studientagung: Wann werden Glaubensgeschichten zu Lebensgeschichten, wann sind Lebensgeschichten Glaubensgeschichten?

2. „Lebensgeschichtliches Arbeiten“ hat über diese praktisch-theologische Verortung hinaus einen wichtigen systematischen Stellenwert in der Theologie: Mit dem Thema wird an methodische Impulse angeknüpft, deren Ursprünge in der narrativen Theologie der 70er Jahre liegen. In den letzten Jahren hat vor allem der französische Philosophie Paul Ricoeur auf die Bedeutung hingewiesen, die den Geschichten für die Konstitution persönlicher – und sicher auch sozialer – Identität zukommt. Am Ende der „großen Geschichte“ erhalten die Lebensgeschichten in aller Vielfalt Bedeutung, auch in aller Fragmentarität. Damit ist ein neuer Blick auf die „Subjekte“ und ihre Geschichten und Erfahrungen in aller Vielfalt möglich. Für das Buchstabieren der „Geheimnisse“ unseres Glaubens ist dies sicher ein Weg, der noch weiter zu gehen ist; der Erfahrungsbezug ist noch abstrakt formuliert; dieser neue Weg wird den Einzelfragen dogmatischer Theologie jedoch zu einer größeren Lebendigkeit verhelfen, er wird Leben, Praxis und Glauben neu zusammenbinden, Spiritualität und Theologie wieder zusammenführen.

„Das Leben der Frauen ist ein heiliger Text.“ – so formuliert Elsa Tamez, und hier ist sicher das Leitmotiv unserer Tagung in treffender Weise zusammengefasst: Wenn Lebensgeschichten einen neuen methodischen und systematischen Stellenwert in der Theologie gewinnen, dann sind „ganz einfach und selbstverständlich“ Frauenerfahrungen auch konstitutiv für unsere Glaubensreflexion. Der oft verdeckte und an den Rand geschobene Blick von Frauen auf Grundfragen des Glaubens und ihre Lebensgeschichten und –erfahrungen gehört dann mit in das Herz und das Zentrum

³ Ebd.

der Glaubensreflexion, theologische Impulse von Frauen sind kein „Randthema“ von Theologie.

Im Grunde sind wir damit angelangt im Zentrum der gnadentheologischen Reflexionen: Erfahrung des Geistes, Erfahrung der Gnade, ist eine Erfahrung, die sich in der Vielfalt von Lebensgeschichten niederschlägt. Und gerade heute, in unserer immer enger zusammenwachsenden Welt kommt diese Vielfalt in aller Komplexität, auch Gebrochenheit noch stärker in den Blick. Dabei gibt uns die Perspektive des und der Anderen immer auch Grenzen auf: Unsere Freiheit und Identität reibt sich im Miteinander, sie reift im Miteinander. Das gilt zutiefst auch für unsere Begegnungsgeschichte mit Gott selbst. Wir wachsen hinein in die Gottes- und Menschenbeziehung, in unsere Glaubensgeschichte, wenn wir uns reiben, wenn wir reifen an der Grenze, die Gott uns je neu setzt: eine Grenze, die unsere Freiheit „befreit“, die nicht „Besitz“ ist für uns, die sich vielmehr ereignet in der Vielfalt der Begegnungsgeschichten, auch in aller Konfliktivität und Gebrochenheit.

3. Für theologisches Arbeiten bedeutet ein lebensgeschichtlich orientierter Ansatz ein je neues Aufbrechen der „akademischen“ Form des „intellectus fidei“. Es gibt unterschiedliche Orte des Theologietreibens. Die Universität ist ein wichtiger Ort, sie ist aber ein Ort, der eine neue Lebendigkeit gewinnt, wenn er auch die Orte im Blick hat, die auf eigene und neue Weise „theologieproduktiv“ sind: die soziale und diakonische Praxis, die Option für die Armen, die Frauenarbeit, die Bildungsarbeit, die Katechese, der Religionsunterricht und vieles mehr. Die Orte können sich im Laufe eines Lebens auch verändern, es kann zwischen verschiedenen Orten gewechselt werden, sie bereichern sich gegenseitig und üben auch eine kritisch-korrektive Funktion auf die anderen Orte aus. Die Suche nach neuen Orten kann etwas sein, was uns selbst lebendig macht und dann auch unsere Glaubensreflexion zu einem lebendigen Ort in Kirche und Gesellschaft werden lässt.

Gerade wir Frauen erleben dabei sicher auch schmerzlich, daß uns „Orte“ verweigert werden; darin einander solidarisch beizustehen, die Kraft zu geben im freundschaftlichen Miteinander, dass wir – trotz allem – je neu Grenzen überschreiten können, und dass sich darin neue „Räume der Gnade“ auftun können, erwächst aus dem Vertrauen in den Gott, der die größte Grenze überschritten hat: der Mensch geworden hat, damit wir Kinder Gottes werden. In den Umbruchszeiten unserer Kirche und Gesellschaft sind Transferleistungen in der theologischen Arbeit vonnöten, die eine ganz neue Qualität haben, die einen der entscheidenden Dienste für das Werden einer diakonischen Kirche darstellen. Was uns hilft: der Blick in das „Gesicht“ des Mensch gewordenen Gottes, das wir in der Vielfalt der „Gesichter“ der Menschen entdecken können, denen wir begegnen.

3. Zur Methodik des Arbeitens:

Paul Ricoeur hat in einem Aufsatz über das „Ethos in Europa“ einen wichtigen Dreischritt formuliert, der gerade in interkulturellen Begegnungen für mich zu einem wichtigen Leitfaden geworden ist: die Übersetzung; der Austausch der Erinnerungen; das Verzeihen.⁴ Es sind drei Momente, die zutiefst aufeinander bezogen sind, zwischen denen wir uns je neu bewegen. Uns geht es bei dieser Studientagung vor allem um den zweiten Aspekt: es geht um unsere Geschichten, ein Wahrnehmen der Geschichten, ein Austausch unserer Lebensgeschichten. Dabei werden wir sicher auch auf Differenzen stoßen, auf das Befremdende. Aber genau das kann uns helfen, wir selbst zu sein und Wege zu Neuem hin zu entdecken. Dies ist Ziel unseres Arbeitens in den vier Arbeitsgruppen:

- Kirche gestalten
- Glauben lernen
- Körper erfahren
- Aus der Bibel schöpfen

Dabei kommen wir aber auch an dem je neuen Übersetzen nicht vorbei. Dem Übersetzen – im wörtlichen und übertragenen Sinn – kommt ein ganz entscheidender Stellenwert zu. Wir arbeiten in „tallerers“: Darin drückt sich unsere Suchbewegung aus. Theologisches Arbeiten heute zeichnet der „essay“ aus: wir machen uns auf die Suche, wo in der Vielfalt unserer Lebensgeschichten sich neue Räume eines Miteinanders auftun, Räume, die Leben stiften und zum Leben anstiften.

4. Auswahlbibliographie:

a) Lateinamerikanische Theologie:

V. Azcuy, Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método, in: Carlos Schickendantz (Hg.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, Córdoba 2003, 193-232

⁴ Paul Ricoeur, *Welches neue Ethos für Europa?*, in: Peter Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin/Heidelberg 1992, 108-120.

Dies., El lugar teológico de las mujeres, in: Proyecto 39 (2001) 11-34

Erasmus. Revista para el diálogo intercultural 3/1 und 2 (2001): género y teología; género, filosofía y ciencias sociales, hg. von Margit Eckholt

María José Caram, Mientras sea de noche la esperanza nos abriga, in: allpanchis. Instituto de pastoral andina 31/Nr. 57 (2001) 183-216 (Nr. 57: Género: diversidad y armonía)

P. Dickey Young, Teología feminista – teología cristiana. En búsqueda de un método, México 1993

Margit Eckholt, "Zwischen Entrüstung und Hoffnung". Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie?, in: Mariano Delgado/Odilo Noti/Hermann-Josef Venetz (Hg.), Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 151-170.

R.N. Gedstein, Los roles de género en la crisis. Mujeres como principal sostén económico del hogar, Buenos Aires, Centro de Estudios de Población – CENEP 1999

H. Hirata/D. Kergoat, en colaboración con M.-H. Zylberberg-Hocquard, La división sexual del trabajo. Permanencia y cambio, Buenos Aires, Asociación Trabajo y Sociedad 1997

Hedwig Meyer-Wilmes (Hg.), Tango, Theologie und Kontext. Schritte zu einer Theologie des Alltags, Münster 2002

Martha Nussbaum, Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades, Barcelona 2002

Antonieta Potente, Un tejido de mil colores. Diferencia de género, de cultura, de religión, Montevideo 2001

A.M. Tepedino/M.P. Aquino (Hg.), Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana, Santafé de Bogotá 1998

L. Mendes de Almeida/J. Noemi u.a., El futuro de la reflexión teológica en América Latina, Bogotá 1996

J.I. Saranyana, Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina, in: J.I. Saranyana (Hg.), Teología en América Latina III. El siglo de las teologías latinoamericanas (1899-2001), Madrid/Frankfurt 2002, 505-568

J.J. Tamayo/J. Bosch (Hg.), Panorama de teología latinoamericana, Estella, Verbo Divino 2001

b) Biographie und Theologie:

Anton A. Bucher, Psychobiographien religiöser Entwicklung. Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität, Stuttgart 2004

Detlev Dormeyer/Herbert Mölle/Thomas Ruster (Hg.), Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik, Münster 2000

Wolfgang Drechsel, Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive, Gütersloh 2002

Volker Drehsen u.a. (Hg.), Der 'ganze Mensch'. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag, Berlin/New York 1997

Stefanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart 1994

Stephan Knobloch, Glaubensgeschichten sind Lebensgeschichten, in: Trierer Theologische Zeitschrift 1 (1998) 253-261

Monika Maassen, Feministisch-theologische Biographieforschung. Eine neue Methode?, in: Schlangenbrut 8 (1985) 24-28

Dies., Biographie und Erfahrung von Frauen. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie der Erfahrung, Münster 1993

Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, v.a. 136-148

K.-E. Nipkow/F. Schweizer/J. Fowler (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh 1988

D. Pahnke, Geschlechtsspezifische religiöse Sozialisation im Spiegel weiblicher Autobiographien, in: W. Sparn (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte?, Gütersloh 1990, 256-267

Hans Georg Ruhe, Methoden der Biografiearbeit. Lebensgeschichte und Lebensbilanz in Therapie, Altenhilfe und Erwachsenenbildung, Weinheim und Basel 1997

Michael Schneider, Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung, St. Ottilien 1997

Friedrich Schweitzer, Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie, Gütersloh 2003

H.P. Siller, Biographische Elemente im kirchlichen Handeln, in: O. Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984

Regina Sommer, Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung, Stuttgart/Berlin/Köln 1998

Walter Sparn (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte: Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990

Prof. Dr. Margit Eckholt

ENTREVEROS BIOGRÁFICOS COMO LUGARES TEOLÓGICOS

Aportes para un *ethos* de mutualidad eclesial y social

“Vivir espiritualmente
es vivir dialógicamente, locuentemente.”⁵

“*Lo cotidiano* es lo que hace específico
el mundo de cada uno y de cada cual, y, por lo tanto,
es en *lo cotidiano* (...) que podemos vivir
las múltiples relaciones que constituyen
nuestra humanidad.”⁶

1. Teologías contextuales en un horizonte global

La tradición teológica latinoamericana de las últimas décadas se ha caracterizado por desarrollar una “teología contextual”, sobre todo a partir de la realidad socio-cultural. El lugar teológico o, más precisamente, el lugar hermenéutico paradigmático ha sido y sigue siendo el de los pobres y excluidos, que son la mayoría en nuestras regiones. Estas teologías, con sus distintas vertientes y autores, se han ubicado generalmente bajo el signo de la liberación.

El mapa teológico de los últimos años, pone en evidencia lo que Schreiter llama el entrecruzamiento de las “olas” teológicas globales: la liberación, el feminismo, la ecología y los derechos humanos.⁷ El feminismo ha entrado en diálogo con el paradigma de la liberación y, en nuestros países, se ha desarrollado una corriente de la *teología latinoamericana feminista de la liberación*. Pareciera que toda teología hoy está desafiada a

⁵ A. López Quintás, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Madrid, Claretianas, 1990, 272.

⁶ A.M. Isasi Díaz, “*Lo cotidiano*: A Key Element of *Mujerista* Theology”, *Journal of Hispanic/Latino Theology* 10 (2002) 5-17, 8s.

⁷ Cf. R. Schreiter, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, Orbis Books, 2000, 14-27.

ser local y global al mismo tiempo.⁸ Ella se construye “en el cruce” de ambos ámbitos, en la encrucijada de “olas” mundiales y regionales.

En el marco de este diálogo entre teólogas alemanas y latinoamericanas, quisiera proponer un abordaje biográfico como focalización del entretejido contextual y global que está en el trasfondo de nuestro pensamiento. Las biografías siempre están situadas en un horizonte “glo-cal” (global y local)⁹; pueden servir, precisamente, como ilustración o acceso a este mundo más amplio, permiten personalizar y diversificar las cartografías contextuales, a la vez que particularizar los mapas globales.

En mi propio itinerario teológico puedo reconocer este costado contextual, global y siempre biográfico. La temática de los pobres y la pobreza ha sido un tema permanente en mis lecturas y reflexiones desde mi tesina de licenciatura en 1988; podría evocar esta dimensión contextual, teológico-social, a través de mi encuentro con Ignacio Ellacuría, teólogo mártir por los crucificados de San Salvador (+1989). Mi horizonte global se abre especialmente en mi etapa de estudio en Tübingen, por la mediación del *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* (1992-1995), y se amplía actualmente por el contacto con las iglesias reformadas en el *Garrett Evangelical Theological Seminary* de Chicago (2003-2004). Los vínculos de amistad con Margit Eckholt y Nancy Bedford –teóloga bautista, argentina radicada en US– ilustran estas aperturas de mi pensamiento.

2. Teologías, biografías y “entreveramientos” locales

2.1. *Coordenadas ineludibles de mi “locus” biográfico*¹⁰

Debo confesar que es la primera vez que me veo en la obligación de explicitar abiertamente mi particular “desde donde”. Hace tiempo que intento hacer teología desde y para la vida,

⁸ Cf. las reflexiones sobre la teología de la liberación feminista como “conversación políglota” en: M. Eckholt, “«Entre la indignación y la esperanza». ¿Investigación teológica sobre las mujeres como teología de la liberación?”, Proyecto 39 (2001) 125-143, 127.

⁹ El término está tomado de N. García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires – Barcelona – México, Paidós, 2002.

¹⁰ Por “locus” biográfico, entiendo simplemente mi biografía como lugar teológico-hermenéutico desde el que hago teología y vivo mi fe como cristiana.

pero no acostumbro dar mis coordenadas –quizás esto se debe a la forma académica habitual en nuestro ámbito y a una expresa decisión de no hablar de mí en forma directa. Creo que puedo responder honestamente a esta cuestión si doy cuenta de tres aspectos fundamentales que hacen a mi lugar para hacer teología: Buenos Aires, una ciudad global; la consagración secular, una forma de vida bautismal; y el in-interrumpido “dialogando” de mi modo de ser.

1) Aunque actualmente Buenos Aires sea un escenario de crisis de lo público y lo ciudadano¹¹, representa para mí “una ubicación en el mundo” y una ventana desde la cual me asomo, tanto a nuestras regiones del interior como a los países del exterior. Con sus límites y sus posibilidades, sé que es desde esta *ciudad global* que hago teología – una típica “cultura híbrida” según la descripción de Canclini.¹²

2) Me doy cuenta que no es menor, para la configuración de la existencia y del pensamiento cristiano, la opción de vida elegida para el seguimiento de Jesús. En mi caso, como *mujer consagrada en la secularidad*, hago vida de familia y vivo de mi trabajo, dedicada a la teología; este ministerio me ofrece, cada vez más, un ámbito de creatividad ilimitada.

3) Hasta donde llego a reconocermelo, creo que el *estilo dialógico* caracteriza mucho de mi forma de ser, de vivir el cristianismo y de hacer teología. Pensando en esta presentación, me ha parecido oportuno profundizar este aspecto –vinculado ciertamente con el anterior de mi consagración eclesial. Al pensar algunas categorías teológicas para profundizar esta experiencia biográfica, he pensado primeramente en las de “partnership”, “reciprocidad” y “mutualidad” de Letty Russell y Ada-María Isasi Díaz –como propuestas de una antropología renovada¹³–, pero luego me he quedado dando vueltas con la expresión “entreveramiento”¹⁴ utilizada por Alfonso López Quintás para caracterizar el encuentro:

¹¹ Cf. J.J. Sebrelí, *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación – Buenos Aires, ciudad en crisis*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003; D.A. Dessein (comp.), *Reinventar la Argentina. Reflexiones sobre la crisis*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003; V.R. Azcuy, “Reflexiones abiertas sobre la crisis-país. Pensar pensando – Aportes teológico/sociales”, en: Sociedad Argentina de Teología (ed), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 153-208.

¹² Cf. N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires – Barcelona – México, Paidós, 2001. El autor explica la “latinidad” como construcción híbrida a partir de la Europa mediterránea, lo indígena americano y las migraciones africanas; la “hibridación”, por su parte, es entendida como espacio transnacional y proceso inter-étnico, de descolonización, de globalización y cruces de fronteras.

¹³ Cf. M.T. Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, Madrid, Claretianas, 1995, 129-149.

¹⁴ El verbo “entreverar” (de “inter” y el lat. *variare*: variar) quiere decir mezclar, introducir una cosa entre otras. Como regionalismo, en Argentina sugiere la idea de mezclarse desordenadamente personas, animales o cosas (por ejemplo, chocar dos masas de caballería y luchar cuerpo a cuerpo los jinetes). “Entrevero”, en Argentina y Chile, designa confusión, desorden; en Argentina, Chile y Uruguay, es la acción y efecto de entreverarse. Actualmente, en el contexto argentino, se emplea el término semejante de “involucrar-se”, pero más bien en el sentido de tomar parte en algo, en una situación o en la vida de alguien, sin destacarse necesariamente la interacción de dos personas o de un colectivo humano.

“Encontrarse no es yuxtaponerse, ni chocar. La mera inmediatez física no significa presencia ni encuentro. Puede reducirse a mera anulación de la distancia y no entrañar fundación de cercanía espiritual. El encuentro no viene dado por ningún tipo de relación entre objetos. Es un *entreveramiento de «ámbitos de realidad»*. (...) Una persona, por tener una vertiente corpórea, puede ser medida, situada en el espacio, analizada con los métodos científicos. Pero, como persona, abarca cierto campo, se expande, se relaciona, se entrevera con otras realidades; tiene, por tanto, un mundo afectivo, estético, ético, religioso, profesional...”.¹⁵

La realidad del “entreveramiento de biografías”, lo cual supone entrevero de ámbitos culturales, sociales, teológicos –entre otros–, creo que podría ser un aporte interesante para pensar un *ethos* de intercambio entre teólogas de distintos contextos. Por este motivo, quisiera proponer la temática de los “entreveros biográficos” como lugar para hacer teologías; asimismo, en este momento en que toma fuerza el *ethos* comunitario del quehacer teológico de un colectivo de mujeres argentinas, quisiera aprovechar la ocasión para pensar más a fondo esta experiencia nuestra de confluencias biográficas.¹⁶

2.2. *Entreveros biográfico-teológicos en el contexto latinoamericano y argentino*

En mi itinerario teológico, sobre todo en la fase de iniciación, debo mucho a Lucio Gera¹⁷, quien fue mi profesor y tutor entre los años 1984 y 1992. Con motivo de estas reflexiones, le he preguntado por qué Joaquín Alliende (Chile) ha escrito sobre él que es un “vinculado vinculante”; buscando una respuesta, Gera me decía que, en las décadas posteriores al Vaticano II, los teólogos de América Latina se encontraban a conversar y así se daban la ocasión de pensar. Transcribo a continuación las palabras del teólogo chileno:

“Propuse inventar una palabra para aprehender al Lucio que queremos. No es antojadiza. Rememora un periplo a pie que hicimos una mañana de marzo por las calles vecinas de su casa en Villa Devoto. Sentí que ése era el escenario propio de Lucio: *un hombre de barrio*,

¹⁵ A. López Quintás, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, 59.

¹⁶ Me refiero al programa “Teologanda”: www.teologanda.com.ar.

¹⁷ El primero de los argentinos que se doctoró en Alemania, en 1956. Se destaca su labor como decano de la Facultad de Teología de la UCA (Buenos Aires), por tres períodos desde 1966, y como perito en las Conferencias Episcopales de *Medellín* (1969) y *Puebla* (1979). Se encuentra entre los pensadores pioneros de la llamada “Escuela Argentina de Teología”, una vertiente más antropológico-cultural de la teología de la liberación.

un sacerdote en el barrio y un teólogo desde el barrio. ¡Con qué finura saludaba! ¡Cómo engarzaba los grandes despliegues desde los detalles! Por esto mi proposición de instaurar el vocablo «barriero» para él.

Pero no está cautivo del entorno cotidiano. Estando amistado con el paraje entrañable del día a día, se proyecta abarcador a los lugares distantes empapándolos de la misma temperatura humana. *Sabe abarriar lo que no es inicialmente próximo.* Es la emisión de círculos concéntricos como el del guijarro que cae en el atardecer de la laguna (así era el dibujo en la pizarra de Puebla). Primero abarrió su Argentina, muy pronto nos enseñó la cordialidad barrera en toda América Latina.”¹⁸

Al parecer, este *ethos* de conversación y de vínculos familiares está presente en la teología latinoamericana y también en la *Hispanic/Latino(a) Theology* en US. Me gustaría traer a colación las propuestas de Ada María Isasi-Díaz (Cuba/Drew) a la hora de definir su tarea teológica como comunitaria: “Nuestro segundo desafío a la teología tradicional tiene que ver con la centralidad de la comunidad en nuestra cultura latina y en nuestra teología. Esto quiere decir que nosotros queremos continuar usando la experiencia vivida de nuestras comunidades de base como fuente para nuestra teología.”¹⁹

Por su parte, Benjamín Valentín, explica más detalladamente este *ethos comunal*²⁰ de la *Latino(a) Theology* como una de sus tres características fundamentales: la centralidad dada a la cultura, la cuestión de la identidad personal y colectiva, y la importancia del *espíritu dialógico y colaborativo* en teología. Esta “teología en conjunto” puede entenderse desde dos dimensiones: el diálogo con la propia comunidad de fe, y el hacer teología en cooperación con otros teólogos/as latino/as como un ejercicio comunal. Lo interesante en la consideración de Valentín es que, a partir del diálogo local, se propone un intercambio con

¹⁸ J. Alliende Luco, “En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante”, en: R. Ferrara – C.M. Galli (eds), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 142-147, 147. También es muy elocuente la dedicatoria que escribe Gustavo Gutiérrez a Gera, al comenzar su artículo en esta misma publicación: “Para Lucio Gera, compañero de ruta en inquietudes, a quien tanto deben la Iglesia y la teología latinoamericanas”.

¹⁹ A.M. Isasi Díaz, *Mujerista Theology. A Theology for the Twenty-First Century*, Maryknoll, Orbis Books, 2002, 78-79. Isasi Díaz es fundadora del Instituto Hispano de Teología en la Universidad Drew (HIT), enseña Ética Cristiana en las escuelas de Posgrado y de Teología de la Universidad de Drew. Se destaca por estar entre las pioneras latinoamericanas, junto a otras teólogas feministas latinas en Estados Unidos, y es conocida por su trabajo en teología *mujerista*.

²⁰ Cf. B. Valentín, “Oye, ¿Y Ahora Qué?/ Say, Now What?. Prospective Lines of Development for US Hispanic/Latino(a) Theology”, en: *New Horizons in Hispanic/Latino(a) Theology*, Ohio, The Pilgrim Press, 2003, 101-118, 114ss.

grupos teológicos de otros contextos culturales y étnicos –como en una progresiva ampliación del entrevero de ámbitos.

Para mi propia generación, el diálogo entreverado y el entreveramiento amical también se presenta como un cierto *ethos* teológico. Durante un congreso en Yale hace ya más de un año, Nancy Bedford sugería el tema de la *teología como un camino de vida*. En su presentación, esto quería decir “no sólo que nuestra ubicación social condiciona las preguntas que nos hacemos y las realidades que percibimos, sino también que nuestras biografías modelan, concretamente, mucho de cómo hacemos teología”.²¹ A Nancy la conocí en 1993, en la ciudad de Tübingen (Alemania), mientras escribía su doctorado sobre la cristología de Jon Sobrino²², y luego siguieron nuestros encuentros y conversaciones teológicas en distintos espacios y lugares. Ella misma hace referencia a este modo comunitario y familiar de hacer teologías en nuestro contexto:

“El *ethos* de las teologías latinoamericanas tiende a ser un *ethos* de amistad y de *comunidad* –algunas veces entendido también como una familia extendida–. Hacemos teología en diálogo y discusión unos con otros. (...) Y, de este modo, tal vez la primera cosa que hay que decir sobre la práctica de la teología como camino de vida en el contexto de América Latina es que ella debe tener un *ethos* dialógico o quizás conversacional, lo que significa que hay, continuamente, un sentido de «esto es algo que lo hacemos juntos».”²³

En su última visita a Buenos Aires, en una clase “compartida” que dimos con Nancy en la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel), ella dijo en un momento que las teólogas latinoamericanas no teníamos la pretensión de escribir una *Suma Teológica*, sino hacer un trabajo más artesanal y coyuntural. A mí me pareció que, con los diversos “entreveramientos” de nuestro caminar teologal y teológico, sí iríamos escribiendo esta obra, es decir, una *suma de entreveros biográfico-teológicos* en la cual el entramado de las relaciones fuera el mismo texto –que de todos modos llegará a plasmarse en alguna forma de publicaciones escritas. Me imaginé una ampliación de la propuesta de Isasi Díaz: la articula-

²¹ N.E. Bedford, “Theology for a way of life: Nomadic and Pneumatic Ruminations”, New Haven, 2003.

²² N.E. Bedford, *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino*, Aachen 1995.

²³ Cf. “Theology for a way of life: Nomadic and pneumatic ruminations”, 2.

ción de un intercambio que funcione como “foro de voces” para teólogas de diversos contextos étnico-culturales.

3. Entreveros biográficos como lugares teológicos

3.1. Las biografías y sus entreveros como lugar teológico

La vida cristiana constituye un lugar teológico explicativo de las fuentes primarias de la revelación; en este caso, la vida de las mujeres cristianas es la fuente desde la cual se puede hacer teología –sin olvidar el contexto local y global de estas biografías. En este sentido, los aportes de otras disciplinas y de diversos teólogos contemporáneos nos ayudan a percibir la biografía y la experiencia como puntos de partida para la reflexión teológica. Entre otros, el estudio de Monika Maassen²⁴ señala la relevancia de la *investigación biográfica* para la recuperación del concepto de experiencia en diálogo con Edgard Schillebeeckx; Stephanie Klein²⁵, por su parte, propone la pregunta por la dignidad humana y la vida de fe en la teología y el camino de la investigación biográfica como acceso a la realidad subjetiva y social.

Según el panorama que ofrece Regina Sommer²⁶, en la investigación biográfica social reciente la “biografía” se entiende como *construcción social*, es decir, como “lugar en el cual se dejan ver las estructuras generales de lo social en su cruce con las estructuras individuales”²⁷. A partir de un concepto de *mundo cotidiano* como realidad individual dada, la biografía puede entenderse como ámbito orientado socialmente que representa para el individuo tanto una reserva de experiencia como un horizonte de sentido. Este espacio biográfico, a su vez, es reinterpretado de manera permanente, ya que los acontecimientos emergentes se

²⁴ Cf. M. Maassen, *Biographie und Erfahrung von Frauen. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie der Erfahrung*, Münster, Morgana Frauenbuchverlag, 1993.

²⁵ Cf. S. Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart – Berlin – Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1994.

²⁶ Cf. R. Sommer, *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von Biographischer Struktur und religiöser Orientierung*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1998. Esta obra se entiende como una contribución a la investigación biográfica teológico-práctica en perspectiva feminista y explora las distintas formas de aproximación individual a la religión, en el contexto de la actual situación social y religiosa. Se pregunta cuáles son las experiencias de las mujeres cristianas en relación con la religión y la Iglesia, cómo hacen propias estas influencias y condicionamientos individuales y desarrollan, en este proceso, sus propias formas de vitalidad religiosa.

²⁷ R. Sommer, *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen*, 43.

van integrando como nuevas experiencias vividas; de modo que la biografía es más que un sistema social dado:

“Como lo muestran sus tres aspectos centrales de experiencia, comportamiento y estructura, [la biografía] se caracteriza por la ambigüedad de la determinación y la emergencia. Como espacio del mundo cotidiano, ella es el lugar en el cual se pueden observar los procesos de la socialización y la individuación en su variedad de cruces. Dado su carácter de horizonte, es posible reconstruir, a partir de ella, el surgimiento de nuevos modelos de orientación social y tipos emergentes de comportamiento.”²⁸

En nuestro ámbito latinoamericano, como ampliación de la referencia a la praxis en las teologías de la liberación, surgen las *teologías de la mujer/feministas de la liberación*²⁹ que procuran indagar en las experiencias de las mujeres, sobre todo aquellas que están relacionadas con las distintas formas de opresión –socio-económica, étnica y de género.³⁰ Como lo muestra el aporte de Ada María Isasi Díaz³¹, en el contexto americano la preferencia por los métodos cualitativos se orienta hacia la *investigación etnográfica*. En su obra *En la lucha – In the Struggle – Elaborating a mujerista theology – A Hispanic Women’s Liberation Theology*, desarrolla un capítulo sobre el método de la teología “mujerista” en el cual recorre las teorías de la *ethnomethodology*, la *ethnography*, y la *meta-ethnography*. Dichos enfoques refuerzan que la fuente de esta teología es la experiencia vivida por las hispanas y que esta teología quiere ser un foro para sus voces, al permitirles reflexionar sobre sus luchas diarias y poder comprender el significado de sus vidas. Mientras la *etnometodología* se caracteriza por ser una crítica a las ciencias sociales profesionales en cuanto que, en éstas, no hay “actor”, sino sólo un tipo ideal, la *etnografía* describe el cada día, la produc-

²⁸ R. Sommer, *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen*, 48-49.

²⁹ Las teologías hechas por mujeres en América Latina no son todas “de la liberación” o “feministas”, si bien éste es el paradigma dominante y el modo de autonombrarse de los grupos pioneros. Las posiciones “desde la perspectiva de la/s mujer/es” o semejantes, evitan la identificación con el feminismo teológico por motivos de una mayor eficacia a la hora de la “inclusividad” y el “entreveramiento” con los teólogos y el ámbito académico y eclesial. Mi posición teológica es de “diálogo con la teología feminista” y con otras corrientes de pensamiento, lo cual me parece imprescindible para hacer teología como mujer.

³⁰ Cf. E. Vuola, *Teología de la liberación/ Teología feminista*, Madrid, Iepala, 2000. Me he referido a un mapa del cruce entre las corrientes de liberación y las feministas en: V.R. Azcuy, “Theologie vor der Herausforderungen der Armut. Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87 (2003) 264-281; y en “Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina”, *Cuadernos de Teología* 21 (2003) 149-174.

³¹ Entre sus obras, se destacan: *En la lucha – In the Struggle – Elaborating a mujerista theology – A Hispanic Women’s Liberation Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1993; *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century*, John Knox Press, Westminster 1996; A. M. Isasi-Díaz – F. F. Segovia (eds.), *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, Minneapolis, Fortress Press.

ción rutinaria de la cultura, y trata de contornear, reparar y construir el mundo social.³² Por último, la teología mujerista utiliza la *meta-etnografía* para entrelazar la información que se recoge de las distintas mujeres hispanas, dado que es un método interpretativo. La meta-etnografía busca una “síntesis de conocimiento”, que sea inductiva e interpretativa al mismo tiempo, con una orientación holística que relacione diferentes elementos entre sí en vez de referirlos a una clasificación general impuesta desde afuera:

“la síntesis del conocimiento al entrelazar las diferentes voces no las reduce a una sola voz sino que permite que se distinga la identidad de cada voz, la particularidad y especificidad de cada hispana. (...) Las diferencias entre ellas no se borran sino que se leen juntas; y las similitudes nos llevan a los temas generadores a los cuales ya nos hemos referido. Es durante este proceso que las investigadoras-teólogas también tenemos que tener mayor cuidado para no influenciar indebidamente el material recopilado. Es aquí donde se puede apreciar mejor la importancia de que la investigadora sea parte de la comunidad que está investigando.”³³

Para completar esta presentación, resulta útil retomar el concepto de *vida cotidiana* de Isasi Díaz e indicar, brevemente, su relación con el saber y con la posibilidad de cambios estructurales:

“Lo cotidiano constituye el ambiente inmediato de nuestras vidas, el primer horizonte en el que se da nuestras experiencias, las que a su vez son elementos constituyentes de lo cotidiano. (...) Dicho de una manera bien gráfica: lo cotidiano está enredado con la vida material y es elemento clave en la estructuración de las relaciones sociales y sus límites.”³⁴

³² “Las metas clásicas de la etnografía son entender la cultura desde la perspectiva de los participantes y relatar o decir esta historia cultural de tal modo, que los participantes acuerden con el investigador en la comprensión de sus vidas. (...) Algunos investigadores siguen ubicando su etnografía en un contexto teórico más amplio, que asiste al lector para interpretar la historia. Por ejemplo, actualmente tenemos etnografía feminista, marxista, feminista-marxista, womanista, y *mujerista*, que claramente define el proceso interpretativo usado en el análisis de las descripciones culturales.” V. Erickson, “Etnography, Liberationist”, en: L.M. Russell – J. Shannon Clarkson (eds), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, 92.

³³ A. M. Isasi-Díaz, *En la lucha*, 83.

³⁴ A.M. Isasi-Díaz, “Lo Cotidiano: A Key Element of *Mujerista* Theology”, *Journal of Hispanic/ Latino Theology* 10 (2002) 5-17, 8.

La importancia de lo cotidiano se pone de manifiesto en el modo en que se puede y se debe utilizar para el análisis de la realidad y del saber. Las experiencias de lo cotidiano posibilitan construir una narrativa que descubra las biografías en sus hilos hermenéuticos y epistemológicos: lo cotidiano es el lugar de la interpretación y del conocimiento, y también el lugar donde los cambios personales y de estructura muestran su profundidad.

En mi modo de ver, el aporte de otras disciplinas es muy importante para la perspectiva biográfica en teología, sea que se haga un uso instrumental de estas metodologías o que ellas sirvan como fuentes inspiradoras para la tarea teológica. En concreto, tanto en las aproximaciones biográficas como etnográficas, con sus matices, las experiencias de la vida cotidiana y las voces de las mujeres son consideradas en un horizonte socio-cultural, colectivo, que permite captar un “más allá” de la vida personal. El “entreveramiento de ámbitos” del que hablamos al principio puede leerse tanto como registrado en las biografías personales, como también perceptible en el encuentro e interacción de las distintas biografías. Estos entreveros o “involucramientos biográficos” constituyen una trama vital y teológica al mismo tiempo; en ellos aflora un *ethos* cultural y religioso que puede ser profundizado e iluminado por las voces de algunas teólogas actuales.

3.2. *Hacia un ethos de mutualidad en el “entreveramiento de biografías”*

Si el entrevero es “cruce”, en el sentido de interacción y encuentro, se plantea la cuestión del modo, sentido, aptitudes y condiciones para que este “entreveramiento de biografías” sea constructivo para las personas y los espacios eclesiales y sociales. En efecto, como señala López Quintás: “El encuentro es, en rigor, un entreveramiento de ámbitos que da lugar a un ámbito de mayor envergadura. El entreveramiento, a su vez, de estos ámbitos que son fruto de un encuentro, constituye la trama de la vida comunitaria. Del ensamblamiento de diversas comunidades surge un pueblo.”³⁵ Para que haya encuentro y comunidad, se requiere disposición de renuncia y de recibimiento del otro.

De todos modos, no hay que olvidar que el entrevero también puede tener el sentido de “choque” o “encontronazo”³⁶. Así lo muestra, por ejemplo, el uso lunfardo o popular de la

³⁵ A. López Quintás, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, 60.

³⁶ La terminación –azo en castellano designa algo grande, fuerte e incluso violento.

palabra *entrevero* en mi tierra: “Riña o tumulto en los que se toma parte imprevistamente”.³⁷ Esto quiere decir que las relaciones humanas pueden sufrir complicaciones o que es inherente a la vida humana que haya peleas, “enriedos” o “conflictos”. Esta ambivalencia del término –encuentro, riña– nos permite plantear la grandeza y el límite de las relaciones interpersonales y grupales, lo cual nos ayuda a valorar más lo que significa una construcción positiva y decidida de un “nosotras” como entreveramiento “mutual” de biografías.

Desde la antropología y la pneumatología cristianas, el entreveramiento de biografías puede ser percibido y pensado como espacio transformativo, como lugar de la trascendencia y de la gracia; asimismo, las relaciones humanas y sociales pueden ser percibidas como lugar del pecado personal y estructural. Saber entreverarse, vincularse, con la vida de otros/as y aprender a vivir hondamente el entrevero como capacidad de mutualidad y fidelidad hacia otros/as, puede constituirse en un lugar privilegiado de la experiencia espiritual y social que tanto anhelamos. Pero, también, si el vínculo se degrada, puede ser el lugar de inequidad y violencia, convirtiéndose en espacio del mal.³⁸

La ética social, por su parte, tiene como tarea denunciar las situaciones contrarias a la dignidad humana y promover las capacidades posibilitadoras de una vida social más integrada y equitativa. En este sentido, la filósofa Marta Nussbaum ha propuesto una prioridad de las capacidades de afiliación social y de compasión, por ser articuladoras de todas las demás, como modos de sustentar el desarrollo humano:

“Planificar la propia vida sin ser capaz de hacerlo en formas más complejas de conversación, de preocupación y reciprocidad con otros seres humanos es, nuevamente, un comportamiento humanamente incompleto.”³⁹ “La compasión requiere del juicio que hay cosas malas en serio que suceden a los otros sin falta de ellos. En su forma clásica trágica, supone que una persona que posee una dignidad humana básica ha sido injuriada en su vida en gran escala.”⁴⁰

³⁷ J. Gobello, *Nuevo Diccionario lunfardo*, Buenos Aires, Corregidor, 1997, 104.

³⁸ Precisamente Ivone Gebara ha desarrollado la perspectiva del mal y de la salvación en las experiencias de las mujeres, cf. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Madrid, Trotta, 2002.

³⁹ M. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002, 125-126.

⁴⁰ M. Nussbaum, *Upheavels of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, University Press, 2001, 405.406.

Para que las relaciones sociales sean conforme a la dignidad humana, deben superarse y transformarse las dinámicas de la dominación –social, étnica, de género, etc.– e instaurarse formas de relación más acordes con la equidad y el mutuo reconocimiento. El *ethos* de la mutualidad y la compasión ante el sufrimiento injusto constituye una tarea difícil y apremiante en medio de nuestras sociedades marcadas por las asimetrías, las fragmentaciones, los particularismos y los intereses individuales o de sector social.

Un aporte constructivo para pensar esto es el que propone Isasi Díaz al describir la solidaridad en términos de mutualidad:

“La solidaridad como una norma ética es una praxis de mutualidad: una acción intencional, reflexiva, orientada a la construcción de la comunidad de todos aquellos que luchan contra la opresión y por la justicia. (...) La solidaridad como praxis de mutualidad, sin embargo, no es simplemente una cuestión de mutuo entendimiento y sostenimiento. Ella requiere una acción política efectiva, una praxis liberadora que tiene como meta el cambio estructural. (...) La mutualidad es el elemento central de la solidaridad. Ella configura un nuevo orden de relacionalidad que se opone a todas las formas de dominación.”⁴¹

En otra ocasión, Isasi habla de la solidaridad como estrategia y como teoría, es decir como dimensión de la praxis cristiana que consiste en la mutualidad y como cosmovisión teórica referida a la “comunalidad” de intereses que unen a la humanidad. Son precisamente estos intereses comunes los que mueven al comportamiento cristiano hacia la mutualidad.⁴² En el entrevero de biografías, esta mutualidad solidaria ha de expresarse como *ethos* contrario a la dominación del otro/a, lo cual podría explicarse mediante el *respeto por las diferencias* y la *compasión por las dolencias*. Una perspectiva mutual posibilita el reconocimiento positivo de las diferencias, sin convertirlas en motivo de discriminación o dominación, sino en mediación para el intercambio y el entreveramiento amistoso. Asimismo, la cercanía del entrevero ofrece la oportunidad de percibir los sufrimientos en la vida de los otros/as y de “involucrarnos” con ellos mediante un corazón compasivo, capaz de empatía.

⁴¹ A.M. Isasi Díaz, “Solidarity”, en: Russell – Shannon Clarkson, *Dictionary of Feminist Theologies*, 266-267.

⁴² Cf. A.M. Isasi Díaz, *Mujerista Theology*, 86ss.

Lo dicho en perspectiva social también es válido para nuestras comunidades cristianas, que son parte de la realidad que nos toca vivir cotidianamente. A veces, una desventaja del ámbito eclesial es que en nuestras iglesias se alienta una cultura del “está todo bien”; nos falta la capacidad de hablar más libremente de los malestares que percibimos, de nuestros des-encuentros o encontronazos. Se considera que “portarse bien” como cristianos y cristianas consiste en disimular las críticas y los disensos; como mujeres esto nos complica las relaciones a la hora de plantear nuestras diferencias de opinión, pero ensayamos un entrevero que termine bien, que concluya en un diálogo y no en una ruptura. Aunque el lenguaje pueda extrañar, nos esmeramos en las “negociaciones” de cada día –como señala Clara Coria⁴³ al plantear los necesarios acuerdos y “arreglos” que deben construirse en la vida matrimonial. Creo que nos vamos “entreverando” y esperamos que haya más encuentros que golpes, aunque el entrevero es imprevisible...

La práctica de la mutualidad pone en marcha un *ethos* de reciprocidad que puede nutrir vigorosamente nuestra eclesialidad y nuestra sociabilidad. Los desafíos de fragmentación, inequidad y privatización, que presentan nuestras sociedades globalizadas podrían encontrar inspiraciones significativas en nuestro esfuerzo renovado por vivir el cristianismo comunitariamente. El *ethos* de mutualidad a la hora de vivir y alentar los “entreveros biográficos” puede resultarnos un camino creativo para profundizar nuestra vitalidad espiritual y provocar una nueva imaginación teológica. Pienso que una teología del entreveramiento de biografías y comunidades debería aspirar a constituir un aporte socio-cultural en nuestros ámbitos de vida cotidiana. Éste podría ser otro modo de seguir la propuesta de Marianne Heimbach-Steins: “Zur Einmischung verpflichtet: Kirche in der Gesellschaft”.⁴⁴

Virginia Raquel Azcuy

Wolfsburg, 05.11.04

⁴³ Cf. C. Coria, *Las negociaciones nuestras de cada día*, Buenos Aires – Barcelona – México, Paidós, 2003³.

⁴⁴ “Obligada a meterse (entreverarse): la Iglesia en la sociedad”. M. Heimbach-Steins, *Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche*, Ostfildern, Schwabenverlag, 2001, 9.13ss.

Bibliografía de referencia:

Azcuy, V.R., "Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método", en: C. Schickendantz (ed), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2003, 193-232.

Eckholt, M., "Entre la indignación y la esperanza". ¿Investigación teológica de las mujeres como teología de la liberación?, en: V.R. Azcuy (coord.), *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida*, Proyecto 39 (2001) 125-143.

García Canclini, N., *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.

Gebara, I., *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Madrid, Trotta, 2002.

Isasi Díaz, A.M., *Mujerista Theology. A Theology for the Twenty-First Century*, Maryknoll, Orbis Books, 2002.

Isasi Díaz, A.M., *En la lucha – In the Struggle. Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2004².

Isasi Díaz, A.M., "Lo cotidiano: A Key Element of Mujerista Theology", *Journal of Hispanic/Latino Theology* 10,1 (2002) 5-17.

López Quintás, A., *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Madrid, Claretianas, 1990.

Nussbaum, M., *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002.

Schreiter, R., *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, Orbis Books, 2000.

Schreiter, R., *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, Orbis Books, 2002.

Valentín, B., *New Horizons in Hispanic/Latino(a) Theology*, Ohio, The Pilgrim Press, 2003.

Vuola, E., *Teología de la liberación/ Teología feminista*, Madrid, Iepala, 2000.

EXPERIMENTAR EL CUERPO EN TIEMPOS DE VIOLENCIA Y EXCLUSIÓN

María José Caram Padilla

En los pueblos de Ayacucho, las mujeres hemos sufrido mucha violencia que ahora no podemos callar.

Angélica Mendoza⁴⁵

Durante veinte años, el Perú ha sido escenario de una feroz guerra interna, iniciada por decisión del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL). En junio de 2001, el gobierno de transición presidido por el Dr. Valentín Paniagua, estableció la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), con la misión de investigar sobre los hechos de violencia ocurridos en el país durante los años 1980 – 2000.

El Informe Final, publicado en agosto de 2003, ofrece un estudio sobre el impacto diferenciado de la violencia desde la perspectiva de género. La razón que tiene la CVR para incluir este capítulo es la siguiente: Los testimonios recogidos ponen en evidencia que la violencia *afectó de manera diferente a hombres y mujeres*. Pero, además, el informe concluye que, *las mujeres, por el hecho de serlo, fueron víctimas singulares de un conjunto de delitos y atentados contra su dignidad y sus derechos humanos*⁴⁶. Pienso que el aporte que se realiza en esta línea, es un excelente punto de partida para la reflexión que nos convoca.

Por un lado, los testimonios aluden directamente a una violencia dirigida al cuerpo mismo de las mujeres. Por otra parte, los relatos interpretan estos hechos dentro de un contexto más amplio de sometimiento y dominación, que se remonta a la época colonial.

⁴⁵ Presidenta de la Asociación Nacional de familiares Asesinados, Secuestrados y desaparecidos (ANFASEP). Cf. Rompiendo el Silencio. Las voces de las mujeres en la búsqueda de la Verdad. CVR – USAID. Lima, marzo de 2002, p. 55.

Pero, además, la información recogida durante la investigación pone de manifiesto, no sólo la victimización y el silencio de tantas mujeres, sino también la capacidad de respuesta de muchas de ellas. Pienso que estos procesos van dando lugar al desarrollo de biografías llenas de sentido, que motivan una reflexión teológica como la que pretendemos hacer en conjunto.

Dado que las experiencias quedan inscritas en los cuerpos y que los cuerpos de las mujeres tienden a ser invisibilizados por el sistema, tenemos un doble desafío. Por una parte, unirnos al movimiento de las personas honestas, hombres y mujeres, que buscan descifrar esa memoria corporal para ponerla en palabra. Por otra, contemplar la manifestación del Misterio, que se nos entrega oculto en un ropaje de sufrimiento y muerte, para poder hablar de manera respetuosa y adecuada del Dios de la Vida.

La violencia padecida por las mujeres

Los actores de la guerra, tanto los grupos subversivos como las fuerzas armadas, atentaron de muchas maneras contra las mujeres: asesinatos, violencia sexual como forma de tortura, esclavitud sexual, reclutamientos etc.

El PCP-SL asesinaba a mujeres que ejercían roles de liderazgo, autoridad o poder local; a las que eran consideradas soplonas; a aquellas que proveían de alimentos agua, vivienda a las fuerzas armadas y a quienes trataban de evitar el reclutamiento de sus hijos o defender a sus familiares⁴⁷.

El ejército también asesinaba a mujeres consideradas como subversivas, sin mediar proceso judicial alguno. Sin embargo, los subversivos y las fuerzas del orden procedían de diferente manera:

Ambos grupos separan a hombres de mujeres; en el caso de las FF.AA. desnudaban a las mujeres, las torturaban, violaban y luego las mataban. En el caso de PCP-SL lo que se daba en las masacres era la mutilación o el castigo ejemplar (cortes de diversas partes del cuerpo, mutilaciones de contenido sexual y rapado de las mujeres)⁴⁸.

Por su parte, el PCP-SL practicaba el reclutamiento forzado tanto de hombres como de mujeres con dos finalidades. Una de ellas era fortalecer sus cuadros. La otra, que tenía como blanco particularmente a mujeres jóvenes, era obtener mano de obra gratuita, servicios se-

⁴⁶ CVR. *Informe Final*, T8C2-2, p. 45.

⁴⁷ *Idem.*, p. 60.

⁴⁸ *Idem.*, p. 61.

xuales y labores diversas: cocina, alimentación, cuidado de niños y enfermos. Al mismo tiempo, esta práctica les servía para atemorizar a sus familias y evitar que colaboren con el ejército⁴⁹.

La violencia sexual, en sus distintas formas: prostitución forzada, uniones forzadas, esclavitud sexual, abortos forzados, violación sexual y desnudos forzados, fue un crimen cometido casi exclusivamente contra mujeres⁵⁰. Mediante esta práctica, sufrida también por quienes se hacían cargo de la búsqueda de familiares desaparecidos, de denuncia y reclamos de justicia⁵¹, se buscaba impedirles hablar o preguntar⁵²; escarmentarlas *por haberse metido en cosas de hombres*⁵³; humillarlas, someterlas, subordinarlas a ellas, pero también a los varones de sus familias y comunidades⁵⁴.

Hay que decir que el 83 % de las violaciones sexuales, según el Informe de la CVR, fueron cometidas por miembros de las fuerzas contra-subversivas.

El PCP-SL, por su parte, practicaba las uniones forzadas como medio para *preservar la unidad, prevenir los posibles escapes, establecer vínculos de lealtad política y afectiva y mantener bajo control la sexualidad de sus militantes*⁵⁵. De este modo, se persuadía, presionaba o amenazaba a las mujeres para que aceptaran unirse a un varón que las pedía, o que el partido mismo escogía para ellas, aunque fueran adolescentes⁵⁶. Era prohibido estar con varias parejas, sin embargo, los dirigentes podían tener varias mujeres a la vez.

Estos actos de violencia, sucintamente presentados, tienen como objetivo la vejación del cuerpo femenino. Por sí mismos hablan del desprecio, marginación, utilitarismo y vulnerabilidad que afectan a tantas mujeres, no sólo en el Perú, sino en todo el mundo. Para nosotras constituyen hechos llenos de significado.

Significado del cuerpo femenino

Podemos decir que el cuerpo de las mujeres, durante el conflicto armado interno, fue como *un territorio en disputa, un botín de guerra que se busca obtener tanto por placer personal como para vencer al enemigo*.

⁴⁹ Idem., p. 63.

⁵⁰ Idem., p. 66.

⁵¹ Idem., p. 45.

⁵² Idem., p. 62.

⁵³ Idem., p. 68.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Idem., p. 70.

⁵⁶ Idem., p. 70.

Del mismo modo, en esta situación, *el control del cuerpo femenino se convierte en instrumento de dominación masculina y en un símbolo de poder que se exhibe*⁵⁷.

Este comportamiento de los varones respecto a las mujeres se debe, sin duda alguna, al significado que le asigna el sistema patriarcal al cuerpo femenino. Se trata de una concepción que determina una manera de establecer las relaciones de poder en las sociedades⁵⁸. En este contexto, la violación sexual encierra un simbolismo que puede interpretarse como *la síntesis del sometimiento patriarcal de la mujer, por la vía del cuerpo y del erotismo*⁵⁹.

En este sentido, podemos afirmar que el Perú constituye un espacio social en el que tienen lugar ese tipo de asimetrías. Como lo indica la misma CVR, *las relaciones entre hombres y mujeres en el Perú – antes del conflicto y posiblemente después de él – no son democráticas, ni justas ni equitativas*. Esta afirmación nos remite a un *sistema de género caracterizado por la desigualdad, la jerarquía y la discriminación*⁶⁰. Por eso, aún en tiempos de paz, en las familias, los pueblos y las ciudades, tienen lugar y son justificadas violencias como las que hemos señalado, *sin que medie ningún sentimiento de culpa*⁶¹. Es más, estos delitos aparecen como “naturales” tanto para los hombres como para las mismas mujeres y para la sociedad en su conjunto.

Tal actitud, que lleva al silenciamiento y a la invisibilización del sufrimiento provocado, se explica por una secular situación de exclusión, dominación y opresión. El conflicto armado interno ofreció las condiciones para exacerbar dichos actos cotidianos de violencia. Pero, además, hizo revivir y aflorar en la memoria colectiva, experiencias de autoritarismo y prepotencia que se retrotraen a la época colonial⁶². Sólo así puede comprenderse que se consideren como “normales” estos atentados contra la dignidad humana de las mujeres y que se los acepte pasivamente, ya que, después de todo, *siempre ha venido un extraño de fuera que puede violarlas: “realista, patrón, gamonal o militar”*⁶³.

Un último punto merece ser señalado: la violencia no afectó a todas las mujeres de la misma manera. *Las víctimas eran mayormente mujeres quechuablantes (75% de los casos), de origen rural (83%), campesinas (36%) o amas de casa (30%). Dicho de otro modo, fueron*

⁵⁷ Idem., p. 69.

⁵⁸ Cf. Carmiña Navia Velasco. *Violación sexual: una mirada teológica de la muerte a la vida*. En *TEOLOGÍA Y GÉNERO Revista Alternativas*. Año 10- N° 26. JULIO - DICIEMBRE, 2004, p. 166.

⁵⁹ Marcela Legarde, **Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas**. Edición de la Universidad Autónoma de México, México, 1997, citado por Carmiña Navia Velasco en el artículo citado.

⁶⁰ Cf. CVR, cap. Cit., p. 46.

⁶¹ Idem., p. 73.

⁶² Idem., p. 79.

⁶³ Idem., p. 81.

*las peruanas más excluidas, y por lo tanto desprotegidas, las que sufrieron con mayor intensidad la práctica de la violación sexual*⁶⁴.

En esta situación se expresa otra profunda escisión que atraviesa a la sociedad peruana: *el profundo desprecio a la población más desposeída del país, evidenciado por miembros del PCP-SL y los agentes del Estado por igual*⁶⁵. En efecto, *el conjunto del proceso de violencia tuvo un importante componente étnico y racial, que actuó permanentemente desde el inicio hasta el final del conflicto, aunque no de manera explícita*⁶⁶.

Lo que constata la CVR nos permite afirmar que, además de la condición femenina, hay otras causas que explican el impacto diferenciado que tuvo la violencia durante el conflicto. Efectivamente, el cuerpo de muchas mujeres peruanas está estigmatizado también por razón de su raza, cultura y condición social.

A esto hay que agregar que, la discriminación racial es un flagelo que devasta, no sólo al Perú, sino también a toda América Latina. Justamente, en 1979, los Obispos del Continente, reunidos en Puebla, México señalaban esta situación, con las siguientes palabras:

Rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres (P 34)

Indigna y consterna leer y escuchar cómo la violencia se ensañó con personas tan pobres, indefensas y vulnerables. Sin embargo, es preciso también señalar que el terror no logró apoderarse completamente de sus víctimas. Muchas mujeres reaccionaron ante la crueldad y el sometimiento. Desafiaron al miedo y mantuvieron en alto una propuesta de vida más digna para ellas, para sus familias y para sus pueblos. Se sabe que algunas de ellas, lograron hacer procesos de sanación y que, incluso, llegaron a perdonar a sus victimarios.

Respuestas femeninas al régimen de terror

Si nos detenemos un momento en las acciones de las mujeres para hacer frente al régimen de terror, podremos visualizarlas, no sólo como víctimas, sino también como gestoras de transformación social. La capacidad de reaccionar de muchas de ellas nos da la oportunidad de percibir un movimiento sanador, que se origina en cuerpos, que aún sangran, y se dirige

⁶⁴ CVR. Informe final, T6C1-5, p. 276.

⁶⁵ Dr. Salomón Lerner Febres. En: Atun Willaduy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Perú. Lima, 2004, p. 10.

⁶⁶ CVR. Informe Final, T8C2-2, p. 101.

hacia la regeneración del cuerpo social. Se trata de una característica de muchas mujeres populares en América Latina. Una constante del movimiento feminista en el Continente es que, cuando las mujeres reclaman sus derechos, lo hacen desde una perspectiva integradora e inclusiva de sus familias y de sus pueblos.

Respecto al valor que tienen estas acciones emprendidas por mujeres, el informe final de la CVR dice lo siguiente:

Frente a una imagen de mujeres carentes, sufridas, pobres e incapaces, lo que interesa relevar es su capacidad de actuar y responder. Es cierto que ésta no es la realidad de todas, quizás tampoco de las mayorías afectadas. Pero sí es uno de los rostros que merece destacarse. Son ellas también ejemplo de afecto, fortaleza y coraje⁶⁷.

Estas virtudes femeninas se pusieron de manifiesto particularmente en la decisión que tomaron muchas mujeres de salir a las calles, tomar el espacio público y tratar de ser escuchadas. Con pocos recursos para enfrentar procedimientos complejos y corriendo el riesgo de ver afectada la propia integridad personal, ellas tomaron la palabra y pidieron investigación sobre el destino de sus familiares desaparecidos.

Otras, exponiendo concientemente su vida, pues se sabían blanco del PCP-SL, *siguieron trabajando* en las organizaciones locales, *al lado de sus pueblos y comunidades mostrando alternativas diferentes para el cambio social.*

Finalmente, el informe final de la CVR señala el caso de mujeres desplazadas entre las que pudo apreciarse *la emergencia de nuevos liderazgos y organizaciones en las cuales se generan procesos de aprendizaje social y construcción de sujetos.* Un peregrinar doloroso las fue configurando como ciudadanas, con conciencia de sus derechos y con voluntad de hacerlos respetar⁶⁸.

Se trata de un trayecto que va de lo privado a lo público, de lo oculto a lo manifiesto, del silencio a la palabra, de la vergüenza a la conciencia de dignidad y de derechos. De un peregrinar en el que han ido emergiendo nuevos símbolos femeninos, es decir, nuevas realidades *asociadas a la feminidad*, los cuales han trastocado los modelos tradicionales, que son fuente de opresión.

⁶⁷ Idem. p. 82.

⁶⁸ Idem.

La CVR señala que, en este proceso, han visto la luz básicamente tres íconos femeninos⁶⁹. El primero corresponde a la mujer madre y esposa. Fue precisamente a partir de estos roles tradicionales que las mujeres se introdujeron en el terreno de lo público y comenzaron a construir nuevos espacios de ciudadanía.

El segundo icono, que distingue el Informe final es el de la mujer guerrera del PCP-SL, realidad que merecería un tratamiento aparte y que aquí sólo mencionamos por la importancia que adquirió en el escenario de violencia. Este modelo femenino está también asociado *al espacio público y a la participación política*. Pero en contraposición con el primero, adquiere un perfil guerrero, masculino y despiadado, basado en la negación de las identidades de madre y esposa, las cuales son suplantadas por el partido, en aras de la *eficacia, la responsabilidad, el compromiso* que exigía el conflicto.

Finalmente emerge la imagen de *la mujer líder organizada que se opone y enfrenta a los grupos subversivos*, adquiriendo en este proceso mayor valoración social. El escenario que permite el fortalecimiento del liderazgo femenino son los comedores populares y los comités del Vaso de Leche. Hay que decir que estas organizaciones surgieron *como respuesta a la crisis económica y a la creciente pauperización de los sectores populares*. Desde allí las mujeres comienzan a constituirse *en una fuerza social que se opone y rechaza la violencia subversiva, dando así un gran paso en el combate al PCP-SL y a la violencia que desataba*. Por esta razón, el PCP-SL ordenó asesinar a algunas de ellas. Entre otras, el la CVR recuerda los nombres de *Juana López, Moraliza Espejo, María Elena Moyano y Pascuala Rosado*⁷⁰.

Hasta aquí llega mi presentación sobre la violencia experimentada por las mujeres más pobres del Perú durante el tiempo de la guerra interna. Situación con características universales, sobre todo en una época como la nuestra, en la que somos testigos cotidianos de tanta violencia, de tanta muerte, de tanto sufrimiento de personas inocentes en todo el mundo.

A partir de experiencias tan lacerantes, nos toca ahora, como grupo, hablar de Dios. Propondré a continuación algunas reflexiones como punto de partida. En el diálogo las iremos enriqueciendo y completando con nuevas perspectivas y matices.

En busca de una nueva ética corporal

El proceso de violencia en el Perú se nos presenta como un manto oscuro, impenetrable, abrumador. La hondura del sufrimiento, instalado en tantas existencias, no puede sino invitarnos, en un primer momento, a permanecer algún tiempo en un silencio asombrado, indi-

⁶⁹ Cf. Idem.,

gnado y respetuoso a la vez. Silencio que nos permita, de alguna manera, experimentar también en nuestro cuerpo la hondura del dolor padecido por tantas hermanas y hermanos nuestros. Esta será, pues, la única manera de poder acceder a un lenguaje adecuado sobre Dios, sin riesgo de caer en *la resignación impotente, la religión interesada y calculadora, la actitud cínica y olvidadiza* de cuanto padecen los demás, *o incluso en la desesperación*⁷¹.

El Informe Final, que nos ha dado acceso a las violaciones de los derechos de las mujeres durante la guerra, no es un documento religioso. Sin embargo, sabemos que el sufrimiento siempre, y con más razón cuando es injusto, es una de esas realidades que remite espontáneamente a una actitud religiosa, poniéndonos frente al Misterio del Dios revelado en el rostro de Jesús crucificado, el siervo sufriente de Yahvé.

Pero además, es muy probable que la mayoría de las víctimas son o han sido personas creyentes. Algunos testimonios aislados nos permiten vislumbrar que la fe cristiana ha servido de soporte y consuelo en momentos de desesperación y que, además ha jugado un papel importante en la emergencia de nuevos modos de estar y de actuar de las mujeres afectadas. Uno de ellos pertenece a la Sra. Angélica Mendoza (mamá Angélica), que pasó largos años buscando a su hijo, al mismo tiempo que lideraba una organización de familiares desaparecidos. Ella decía:

*No nos dejemos aplacar, no nos dejemos llevar por caminos que nos alejen de la defensa de los derechos humanos. La mujer tiene mucho valor, tanto como el varón. Por eso, el varón no puede pisotear a la mujer y decir que vale más que ella. Tanto el varón como la mujer son creados por Dios y ese Dios nos ha dado los mismos dones*⁷².

Lamentablemente no tenemos acceso a otras narraciones en las que podamos apreciar el papel que jugó la fe antes, durante y después de haber vivenciado estas situaciones liminares. Hubiera sido excelente poder contar con biografías de mujeres creyentes en este contexto. Con todo, el material que tenemos entre manos es de suma relevancia para nuestra reflexión teológica, precisamente porque la lógica de la Encarnación nos remite a las realidades humanas, como lugar privilegiado de revelación.

Toda la exposición de la CVR, se hace eco de un gemido, de un clamor que se eleva desde la más profunda desolación. Grito que pide justicia, que reclama salvación. Protesta contra

⁷⁰ Idem., p. 52.

⁷¹ Gustavo Gutiérrez. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Cep. Lima 1986, p. 204.

⁷² Rompiendo el silencio, p. 60.

lo que nunca debió suceder. De esos cuerpos femeninos violentados, silenciados y desechados emerge, por contraposición, la grandeza de la dignidad humana.

Como en el cuerpo del Crucificado, expresión elocuente de la negación de lo humano, en estas mujeres, reducidas a no-personas, se manifiesta la gloria de Dios y, con cada una de ellas, de diferente manera, se pone en marcha un proceso vivificador inédito. De hecho, en los relatos de lo sucedido, hemos podido reconocer el comienzo de esta transformación: en las mujeres que desafiaron al silencio impuesto y comenzaron a hablar; en aquellas que, venciendo el miedo, permanecieron unidas en las organizaciones populares; en las que asumieron el riesgo de liderar las asociaciones que enfrentaron al régimen de terror.

En fin, podríamos decir que estuvo presente un germen de transfiguración, en todas las mujeres que se sobrepusieron al desprecio, a la marginación institucional y a la violencia a que eran sometidas, a cada paso, por causa de su género, raza y condición social. Se trata de mujeres en las que pudo más el amor que el odio que las confinaba al anonimato.

A esto hay que agregar lo siguiente. El proceso de dignificación iniciado por estas mujeres no queda en ellas. Se extiende a todo el pueblo, a toda la sociedad. Su actitud, su fortaleza es profecía, cuerpo hecho gesto y palabra que convoca y eleva, que inicia, colabora y se compromete en un peregrinar amplio, involucrado en la causa de una cada vez mayor humanización.

En estas historias hay ecos de los relatos de la creación. Hay también resonancias de la práctica de Jesús y de su ética en relación con el cuerpo de las mujeres. Como dice Mercedes Navarro Puerto, es preciso

*volver críticamente a estos textos y descubrir las implicaciones que la ausencia de comunicación ha conllevado, a pesar de que el proyecto divino desde el comienzo es proyecto corporal-relacional*⁷³.

En efecto, el tratamiento que reciben los cuerpos de las mujeres en la sociedad patriarcal, exacerbado en los tiempos de violencia, nos habla de ruptura de relaciones, de profundas brechas que dividen a los seres humanos. Es preciso, por lo tanto, partir de estas experiencias, que configuran a los cuerpos como texto. Es necesario también, volver a las escrituras y realizar una lectura comparada entre el cuerpo-texto de las personas y el texto-cuerpo de la Biblia⁷⁴. De este modo habremos encontrado una senda para re-descubrir y recrear una ética que nos sitúe, más que en un discurso de cuerpos individuales, en

⁷³ MERCEDES NAVARRO PUERTO. *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia*. Tierra Nueva – Vicaría Sur Quito. Ecuador. 2002, p. 15.

⁷⁴ ELSA TAMEZ. *La vida de las mujeres como texto sagrado*.

*un espacio intercorporal en el que hombres y mujeres, de diferentes modos, podamos ser personas y ayudar a otros a serlo, inventar en ese espacio una nueva manera de mirar y mirarse, en el que la mirada sexual y sexuada sea comunicación, relación y mutualidad*⁷⁵.

Hacia la recuperación de nuevos símbolos corporales

La ferocidad con que la violencia se presenta en nuestro mundo, nos pone en guardia ante la tentación de caer en ingenuas expectativas. Sin embargo, la esperanza que experimentamos es mucho mayor que el desastre humanitario al que asistimos. Por eso, los hechos señalados por la CVR, releídos a la luz de la práctica de Jesús, nos proporcionan algunos elementos que contribuyan a una recuperación ética de los cuerpos, a partir de la configuración relacional del cuerpo femenino, inseparable de su cuerpo físico. Como podemos constatarlo en el libro del Génesis, *la visibilidad corporal es imagen de Dios y está sancionada ética y estéticamente en positivo*⁷⁶(Cf. Gn. 1,26-27)

Proponemos a continuación algunas actitudes de Jesús frente al cuerpo de las mujeres, que se encuentran en continuidad con una línea marginal y minoritaria de la tradición de Israel. Nos apoyaremos en este discurrir en la obra citada de Mercedes Navarro Puerto.

a. Del vientre al oído

En Lc 11,27 una mujer alaba a Jesús y le dice *Bendito el vientre que te llevó y los pechos que te alimentaron*. Se trata de una frase que expresa una valoración de la mujer por su condición de madre. Sabemos que en la lógica judía, cuando se nombra una parte del cuerpo, se hace referencia a toda la persona. La respuesta de Jesús trastoca la mentalidad que está en el trasfondo de la alabanza. Su réplica expresa un desplazamiento del vientre y los pechos (expresión tradicional judía para designar a la mujer) al oído: *Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan*. Para él, la mujer es oído, es decir, discípula, prerrogativa de dignidad, reservada solamente para los varones de aquel tiempo.

La práctica de muchas mujeres peruanas, en cuya experiencia de dolor nos hemos detenido, expresa también una subversión de este tipo. Los gritos de dolor que resuenan en sus oídos son interpretados por ellas como una exigencia de acción. Prestan atención, escuchan, se sienten interpeladas y se ponen en marcha. Así se convierten en discípulas. El su-

⁷⁵ MERCEDES NAVARRO PUERTO. Op. Cit., p. 13.

⁷⁶ Idem., p. 13

frimiento, padecido por ellas mismas, por sus familiares y por otras mujeres, actúa como la voz del Maestro. De este modo, su actitud dispuesta a dar a conocer la verdad de unos hechos abominables, contribuye a hacer presentes las exigencias del reino en sus acepciones de paz y de justicia.

b. De lo invisible a lo manifiesto

La predicación y los gestos de Jesús sacan del anonimato a las mujeres de muchas maneras. Eleva a la categoría de signos del reino los objetos y las acciones ligadas a sus quehaceres cotidianos: masa, pan, peces, levadura; dar de comer, consolar, sanar a los enfermos. Las mismas mujeres son, por otra parte, destinatarias de estas acciones de Jesús. El Señor despliega, además, una serie de comportamientos que sacan a las mujeres de la invisibilidad y el anonimato, confiriéndoles el protagonismo en la propia salvación que experimentan en sus cuerpos, como a la mujer hemorroísa, a quien la hace co-responsable de la salud alcanzada (Cf. Mc 5,24-34).

Asimismo, el Señor pone de relieve que la transformación deseada no es algo que venga de fuera, sino que nace del núcleo mismo de la experiencia que la reclama. Es el caso de la mujer siro-fenicia, que toma fuerzas y sabiduría del sufrimiento a causa de su hija para vencer a Jesús.

Estos y muchos otros casos dan cuenta de la reivindicación de un mundo ético de las mujeres que supone la predicación de Jesús. A costa de grandes oposiciones y críticas a su acción, el Maestro saca a las mujeres de su tiempo de la reclusión, la invisibilidad y el anonimato. Pero no sólo eso. Además las responsabiliza y las hace protagonistas, en mutualidad y al mismo nivel que los hombres, como aparece claramente en el relato de la mujer adúltera, donde Jesús se niega a condenarla como lo establecían los cánones de la época (Cf. Mc. 10,1-2).

Algo semejante puede leerse en el proceso vivido por las mujeres acosadas por la violencia en el Perú. Su transformación comienza en el punto mismo de la humillación de que han sido objeto. Tomando conciencia de una responsabilidad que les corresponde, irrumpen en la escena pública. De esta manera sus cuerpos-presencia femenina adquieren una visibilidad insospechada.

c. Del cuerpo- usurpado al cuerpo-donado

Toda la actividad terrena de Jesús manifiesta la presencia de una salvación que se realiza aquí y ahora, en la misma corporalidad de quienes se acercan a Él y por la mediación de los

cuerpos. Tocando y dejándose tocar, el Señor restablece el significado originario de la realidad corpórea. Espacio para ser puesto libremente al servicio de la comunión. Es lo que Él mismo hace, entregando la vida, gesto que también evoca lo femenino. Allí el pan, que representa su cuerpo, remite al *trabajo femenino* de dar alimento. La copa, por su parte, recuerda el hueco acogedor del cuerpo de las mujeres. A partir de aquí, podemos establecer un paralelo entre la sangre derramada en la cruz y la gestación de vidas nuevas en el seno de las mujeres.

Jesús fue condenado en su cuerpo a causa del mensaje que transmitía. Las mujeres son cotidianamente forzadas en sus cuerpos. Sin embargo, estas situaciones impuestas pueden ser trastocadas en gestos de libertad. Es, lo que hizo el Señor y lo que, alguna manera hicieron también las mujeres acosadas física y psicológicamente durante el conflicto peruano: convirtieron sus cuerpos en testimonio visible, *sacramento de la propia biografía, representante de la propia persona y memorial de la propia historia*⁷⁷. Justamente por esto podemos considerarlas referentes de vida allí donde abundó la muerte. Pero, además, la sangre derramada de tantas mártires populares, como es el caso de María Elena Moyano que ya hemos citado, ha generado nuevos protagonismos femeninos y ha fortalecido los ya existentes.

¡Este es un tiempo de salvación!

El recorrido que hemos hecho nos ha permitido visualizar, en la existencia-cuerpo-presencia de muchas mujeres, pequeñas biografías, anudadas en una historia común de sufrimiento. Hemos podido también apreciar, de manera concreta, cómo la salvación que Dios nos ofrece se abre paso por los caminos tortuosos de lo humano.

Pero ¿en qué consiste esa salvación? Nuestra fe profesa la resurrección de los cuerpos. Sin embargo, la redención no espera un más allá para manifestarse. En este sentido, debemos afirmar que *nuestro más acá* es condición de nuestro *más allá*. Por eso, la experiencia de la salvación comienza y aflora en el tiempo presente cuando, de alguna manera, vamos viendo realizadas las aspiraciones más profundas que tenemos: consuelo, justicia, paz, comunión... y ¡Tantas otras!

Nos hemos detenido en un capítulo doloroso de la historia del Perú. Si hemos escuchado atentamente, podemos darnos cuenta de que el dolor y la muerte no tienen nunca la última palabra. ¡La vida siempre aflora en medio de la muerte! En nuestro tiempo, a pesar de la oscuridad en que estamos sumidos/as, encontramos muchos pequeños signos. Ellos nos

⁷⁷ Idem., p. 66.

dicen que estamos asistiendo a un proceso de liberación-redención-salvación, conducido misteriosamente por el Dios de la Vida. Podemos afirmarlo con certeza y esperanza.

El “Yo-sotros” de mi teología.

Mi vida y mi fe, en diálogo con otras.

En las próximas líneas, quisiera exponer mi identidad de teóloga, la que se ha forjado desde un contexto diferente del de ustedes, con la secreta esperanza de poder esclarecer vacíos o interrogantes que aún persisten en mí como tal.

Quisiera mostrar mi tradición viva, articulada por la reflexión teológica, como instrumento que hace posible transmitir a otras de manera responsable mi testimonio de fe.

Se quiere abrir espacios concretos de vida, para ponerlos al servicio de las diferentes expresiones de fe que a cada una de nosotras nos constituyen como mujeres teólogas. Serán espacios pensados para entablar lazos de interculturalidad teológica.

Se querrá intentar traducir una identidad teológica particular para dar y recibir aportes nuevos a y de quien escuche mi exposición, invitando de ese modo a buscar una catolicidad que asume las partes como constituyentes de un todo mayor. Esto evitaría un peligro de estrechamiento americocéntrico y también eurocéntrico en nuestra propuesta teológica de reflexión.

Yo, latinoamericana, mestiza y madre.

Estas tres coordenadas constituyen las raíces recónditas de mi ser. Soy hija de alguna indígena a quien se le cruzó en su vida algún español conquistador, y de dónde nació mi raza. Una raza de colonizados, donde el padre es un ausente y la madre la única presente. Hay una ilegitimidad que constituye nuestras raíces que nos hace tener una cierta manera de

ver el mundo⁷⁸. Eso nos ha inclinado, concretamente a los chilenos, a no asumir el mestizaje que constituye nuestra “chilenidad”, tema crucial aún hoy día en nuestro país. Nos cuesta saber quiénes somos, ya que ha sido permanente en nuestra sociedad (sobre todo en la aristocrática dirigente e intelectual) el “blanqueo” de nuestras raíces indígenas⁷⁹.

Así, la colonización y la falta de claridad identificativa, nos hace muy permeables a ser espectadores de referentes externos.

Todo lo anterior, si lo aplicamos a la realidad de los movimientos femeninos, veremos que en un principio los referentes teóricos y prácticos eran aquellos que surgían de la reflexión feminista europea y norteamericana. Nuestro paradigma era externo, ya que como intelectuales latinoamericanas el gesto de imitación de un logos que no pertenece a nuestra historia, está sellado en nuestra raza colonizada, obligada a repetir y ser transnacionalizada en y para su propio conocimiento⁸⁰.

Sin embargo, a los inicios del siglo XX, se hizo necesaria una re-lectura de los desafíos feministas acordes a nuestra propia experiencia, tratando de llegar a configurar de ese modo el rostro femenino del primer mundo.

Concretamente en Chile, a través de un análisis preferentemente sociológico, se fueron entresacando características nuestras, que ayudarían a constituir al rostro femenino latinoamericano en toda su riqueza.

Uno de los consensos unánimemente reconocido, ha sido el fuerte impacto que ha tenido y tiene para nuestra mujer, la imagen de la Virgen María. A través de ella se ve la posibilidad de recuperar la grandeza que la mujer latinoamericana ha perdido en el proceso de colonización. El mito mariano nos permite resolver nuestro problema de origen (ser hijos de una madre india y de un padre español), retribuyéndonos una identidad que se desatomiza y cobra cuerpo en una Mater Común⁸¹. “*El marianismo sería un elemento central para el encubrimiento de nuestro origen histórico, al proponer una génesis trascendente...*”⁸².

Lo femenino desde esta perspectiva, se constituye desde lo maternal. Y lo masculino se lo entiende como “ser hijo”. La mujer es madre, el hombre es hijo. La realidad horizontal entre hombre y mujer no es el modo cultural de relacionarse ambos. La inequidad de los sexos se constituye de ese modo, en una elemento que constituye a nuestra cultura.

⁷⁸ Cf. MONTECINOS S., *Madres y huachos*, Santiago 1993, 20. Más adelante *Huachos*.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 20.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 26.

⁸¹ Cf. *ibid.*, 31.

⁸² *Ibid.*, 31.

La relación entre el dominante y la dominada; el conquistador y la conquistada; el español y la india; el blanco y la negra; el hombre y la mujer está entrañablemente impregnada de posiciones de distinción jerarquizada.

Uno de los relatos ilustrativos de devoción mariana chilena que nos habla de lo propio de nuestro mestizaje, es la leyenda de la Tirana, la cual más tarde se constituye en una profunda y extendida devoción a la Virgen de la Tirana⁸³. En este relato se nos cuenta cómo una hija de sacerdote inca, por el amor que siente a un prisionero español le exclama: *“bautízame, castellano... ¡Quiero ser cristiana! ¡Quiero ser tuya en cuerpo y alma, en esta vida terrenal y en la eterna”*, enfatizando en el momento en que es abatida por sus hermanos indígenas, que ella se resigna: *“ a pagar con mi vida lo que consideráis mi yerro (...) prometedme que enterraréis mi cadáver al lado de mi esposo, y levantaréis sobre nuestra sepultura una cruz, ...la cruz de los cristianos”*⁸⁴. Aquí se nos expone un enlace indígena- español, como una historia de amor y pasión que finalmente no es posible⁸⁵. Amor que le permite transgredirse- transgrediendo (La Tirana), dejándose penetrar por otro.

Así esta cultura es producto del acoplamiento del “alma indígena” con el “alma española”, de donde provendrán los mestizos, frutos de una transgresión originaria que muere dando vida. Mestizos, cuya madre es virtual, ya que no ha podido culminar la procreación del vástago, ni constituir legítimamente su “maridaje”. Es la indígena la que “se” designa esposa, haciendo del referente español una legalidad frustrada para lo indígena. El latinoamericano construye su identidad en el reconocimiento y la distinción con el español.

En él se integran pluralidades culturales, que constituyen el llamado “barroco latinoamericano”⁸⁶. Ello marcará por un lado, la dominancia de los ideales cristianos-

⁸³ Su lugar de culto se encuentra en el norte de Chile, en medio de la Pampa del Tamarugal.

⁸⁴ NUÑEZ L., *La Tirana*, Antogagasta- Chile 1989, 19.20.

⁸⁵ Es interesante rescatar el enlace que hace Sonia Montecinos entre este relato fundante de nuestra identidad, con manifestaciones dramáticas populares muy arraigadas y propias de nuestra idiosincrasia. *“Es notable cómo este tema del amor imposible aparece reiteradamente en las “telenovelas”, género que en nuestro país –y en general en América Latina- tiene un éxito masivo. Quizás el argumento básico de leyendas como el de La Tirana, perviva en el imaginario colectivo, haciendo que estos “dramas” amorosos encuentren un eco profundo en los receptores, al actualizar la “tragedia” fundante de nuestra identidad”*. Huachos, 75.

⁸⁶ *“En este sentido representa la perfecta contracara del proyecto ecuménico ilustrado, construido a partir de una tendencia al progreso que hegemonizaría a todas las culturas sobre la base del primado de la racionalidad formal... El reconocimiento del barroco como un proyecto moderno, pero no ilustrado, de reconstrucción de la ecúmene, constituye un punto importante para la comprensión del tipo de formación social que se gesta en América Latina”*. COUSIÑO C., *Razón y ofrenda*. Cuadernos del Instituto de Sociología PUC, Santiago de Chile 1990, 117-118.

occidentales, y por otro el sincretismo religioso y del “amancebamiento”⁸⁷ en la vida cotidiana.

En mi teología la dimensión maternal, es un referente importante que ha ayudado a madurar en mi reflexión. Hago referencia a la maternidad, ya que por ella me he experimentado en aquella capacidad que permite por amor hacer sentir al otro “como en casa”. Esto ha permitido el paso de una *intellectus fidei* a un *intellectus amoris*, porque una inteligencia ha sido compenetrada por el amor; sin confundirse, ni identificarse con él, haciendo surgir una racionalidad novedosa. De esa manera, siento en carne, cómo aquella lógica del diálogo de Dios se hace concreta en mí. Un diálogo que llama al protagonismo propio, a través de la iniciativa e invitación del otro. Mi vocación maternal posibilita que mi vocación teológica apunte al desafío constante de la apertura en y para el diálogo que se deja fecundar, sin querer invadir al otro con mi propia realidad existencial, posibilitando el “enfrente de Dios” junto al “enfrente de mí misma” para un “enfrente a otros”. Soy instrumento y a la vez co-creadora del plan divino de salvación. Estas van siendo mis coordenadas para buscar la verdad de Cristo.

Sin embargo, si bien, como profesional de la teología podría llamarme “mujer con mentalidad moderna”, es necesario reconocer que por la importancia maternal que hay en mí, persiste el ideal de la familia donde ocupo junto al lugar de madre, uno de esposa. Mi vida profesional la encaro como un desplazamiento del orden doméstico al público, creando “culpa” como si estuviera “faltando a mi deber”. Mi trabajo es “extra doméstico”. Hay todavía una tensión no solucionada. He planteado anteriormente la convicción de que la maternidad ha aportado a mi teología. Sin embargo, esa convicción sigue en el ámbito del pensamiento y no del sentimiento. Todavía percibo un anclaje a lo tradicional⁸⁸.

Sin embargo, creo que mi persistencia en mi desarrollo teológico, ha surgido de lo que la teología me ha aportado como mujer-esposa-madre. He ido descubriendo a un Dios que me ha creado a su imagen y semejanza, siendo esa mi fuente y mi meta. Por tanto, mi dignidad de persona⁸⁹ Hija de Dios, no se supedita a ningún rol culturalmente establecido según

⁸⁷ “*Trato sexual habitual entre hombre y mujer no casados entre sí*”. *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid 2001, 131.

⁸⁸ Montecinos ve la institución de la “nana” como la realidad que le permite a nuestra mujer chilena ejercer su profesión, sin renunciar al aprecio del “familismo”. Cf. *Huachos*, 100.

⁸⁹ “*Como se entiende en la tradición cristiana, un ser extraordinario “en sí” y “para sí”. (...) [Por lo tanto, no] medio para un fin, [sino una] dignidad incondicional e intocable*” KASPER W., *Die Stellung der Frau, als Problem der theologischen Anthropologie*, *Lebendiges Zeugnis* 35 (1980) 10. Más adelante *Die Stellung*.

lecturas contextualizadas o poco profundizadas que versan sobre la identidad de la mujer⁹⁰. “*La mujer trasciende los roles. Su valor no pende de [ellos] (...) Ka mujer no está en torno al hombre, como tampoco en torno a los [miembros] de la familia*”⁹¹ En otras palabras, el estudio y profundización teológica me ha abierto el espacio para elegir mi maternidad y responsabilidad; a no sentir las como papeles heredados, sino como un modo de ser libremente optado.

En mí, maternidad y ejercicio profesional se amalgaman de una manera peculiar. Me identifico con la afirmación que desde el análisis sociológico se hace de nuestra mujer chilena y “su modernidad”: “*no es que ella no sea moderna, sino que su modernidad es barroca.*”⁹², vale decir el pluralismo cultural sigue latente en mí, asumido desde la génesis colonial. La conformación de mi núcleo familiar se compone de marido y cinco hijos. En otras palabras, ilustro a aquella mujer que a un mismo tiempo “*aceptando las ventajas de la modernización, [no acepto] sus consecuencias*”⁹³. Tengo “nana”, que me permite salir de mi hogar y ejercer mi profesión, sin renunciar a la posibilidad de formar y tener una extensa familia.

Yo, chilena, hija de la dictadura.

La etapa política que medió en mi país desde los años 1973 y 1989, fueron años que designan una historia chilena dolorosa. Mi etapa de niñez y juventud, estuvieron marcadas por aquellos años, donde la expresión diversa era signo de trasgresión y peligro político. La noción de subalternidad era un componente muy arraigado en la manera de gobernar, si consideramos que a nuestra cabeza teníamos a un militar. Militar puesto por intereses extranjeros para que el socialismo no se propagara en América Latina⁹⁴. Pareciera que

⁹⁰ No puedo dejar de traer a colación la última Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo, y su forma sesgada para analizar la identidad de la mujer, al obviar del texto del Génesis donde habla del Adán dormido, ante el cual Dios crea a la mujer (2, 21). Sueño que nos hace referencia a que la creación de la mujer es creación de Dios, por lo tanto su existencia es para el hombre un misterio inaccesible, cuyo fundamento y respuesta sólo la tiene en Dios. Ella agradece su ser y dignidad a Dios. No está disponible a la soledad del hombre. Cf. núm. 6 del documento.

⁹¹ *Die Stellung*, 10.

⁹² *Huachos*, 99.

⁹³ *Guachos*, 99.

⁹⁴ A través de la investigación periodística que hace la chilena, Patricia Verdugo, se puede constatar la profunda intervención política que tuvo Estados Unidos en el derrocamiento del gobierno de Allende y el surgimiento del régimen militar chileno. Ella afirma: “*El general Javier Palacios, teniendo el cadáver del Presidente Allende, se comunicó por radio con el almirante Carvajal. [Este] usó el inglés como idioma para avisar por radio la noticia a los otros jefes del golpe. (...) Quizás no fue casual y el almirante sabía que estaban a la escucha en la estación de la CIA, facilitando así la comunicación de tan importante noticia.*

Hay datos que indican que varios agentes estaban registrados como turistas en el Hotel Carrera, ubicado a pocos metros del Palacio de Gobierno. (...) Incluso hay quien asegura haber visto allí al general [estadounidense] Vernon Walters.

Pocas semanas después del golpe militar, se registra una reunión donde Henry Kissinger –ya en su rol de Secretario de Estado- volvió a comprometer su total apoyo a la junta militar chilena.”. Allende. Cómo la Casa Blanca provocó su muerte, Santiago 2003, 201.202.203.

nuestras raíces de “colonizados”, vuelven a surgir en este período político. Sólo habríamos cambiado la “Madre Patria” por los “Estados Unidos”.

Si bien es cierto que el movimiento social de mujeres en Chile tiene sus albores en el siglo pasado, cuando éstas comienzan por explicitar sus demandas educacionales⁹⁵, consiguiendo más tarde su derecho a voto político⁹⁶; es bastante común la especial consideración que se le hace al período del gobierno militar por su intento modernizador. “Este traje consigo algunas modificaciones en la infraestructura educacional (guarderías infantiles en distintos medios sociales), [ayudando ello] a una creciente incorporación de las mujeres al trabajo fuera del hogar”⁹⁷.

Sin embargo, en forma conjunta, paradójicamente la mujer chilena, también comienza a ser acosada por los desastres provocados por la dictadura. La situación de extrema pobreza, desigualdad social, persecución política, y un contacto profundo y cercano con la muerte y desaparición de hijos y compañeros; hace que ésta se reúna en organizaciones de DDHH, exigiendo ayuda a los países desarrollados para su manutención y desarrollo. La mujer chilena comienza a tener realce más allá de los límites nacionales⁹⁸.

Comienza a surgir una nueva conciencia política, una nueva auto-conciencia de la mujer chilena y latinoamericana donde se reivindica el derecho a la vida en cuanto madres y mujeres. La participación de la mujer comienza a ser vista como un deber y un derecho y una necesidad para posibilitar el desarrollo de la democracia⁹⁹. Comienza a ser una convicción el concepto de la “democratización de la condición de la mujer”¹⁰⁰. El tinte político comienza a surgir con fuerza ante la crisis social y económica provocada por la dictadura¹⁰¹.

⁹⁵ Los hitos históricos del despertar de la mujer chilena tiene sus incios en 1913 donde el Partido Obrero Socialista fundado por Luis Emilio Recabarren, conecta a lo femenino con lo político de izquierda. Producto de esto, nace el MEMCH (Movimiento de la emancipación de la mujer, 1936) que paradójicamente afirmará la no-identidad con partidos o ideologías políticas. Esta es una convicción que postularán tanto mujeres de izquierda como de derecha. En 1946, se forma el PFCH (Partido femenino chileno) que estrecha lazos con los planteamientos del dictador Ibáñez, ya que éste postulaba un no-compromiso con la politiquería. Gracias a esta alianza, por primera vez un ministerio de gobierno (educación) es ocupado por una mujer; María de la Cruz. Cf. KIRKWOOD J., *Feminismo y participación política en Chile* en : Meza M.A., *La otra mitad de Chile*, Santiago 1986, 27-30. Más adelante *La otra mitad*.

⁹⁶ Este derecho a voto se divide en dos períodos: en 1931 con la modificación de la Ley de Elecciones, la mujer pudo sufragar sólo en lo que tenía relación con la municipalidad, por tener este ámbito, mayor sintonía con lo doméstico. Y en 1949, bajo el presidente Gonzalez Videla, donde ella pudo participar en las grandes decisiones del país. Cf. SOTO L., *La mujer, ¿ciudadana de segunda clase?* en: *La otra mitad*, 140.

⁹⁷ *Huachos*, 102.

⁹⁸ *Mujeres por la Vida*.

⁹⁹ Cf. *Demandas feministas a la Democracia. Manifiesto feminista* en: *La otra mitad*, 202.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, 203.

¹⁰¹ Me parece sugerente la observación que hace Serrano en torno a la relación que ve entre la situación de crisis y el surgimiento de los grupos feministas. “¿Por qué la mujer aparece como actor social protagónico en una situación de crisis social? ¿Será que la presencia de estos grupos feministas, su dinamismo, la capacidad de supervivencia, está sujeta a una condición de crisis?” SERRANO C., *Chile, mujeres en movimiento* en: *La otra mitad*, 79.

Surge una Iglesia que se sensibiliza ante la violación de derechos humanos fundamentales. *“Al amparo de la Iglesia Católica, dentro del régimen militar, nacieron importantes ONG, alguna de las cuales se dedicaron al trabajo exclusivo con las mujeres. La organización de la iglesia más relevante del período la constituyó la Vicaría de la Solidaridad, (...) conformada casi exclusivamente por mujeres, [que] prestaba asistencia médica, legal y laboral para las víctimas de la represión”*¹⁰².

Aparece una gran diferencia, que me atrevería a decir, no había existido antes de esta etapa política. Me refiero a la aparición de “dos Chiles”, que trágicamente se establecen como enemigos, víctimas y victimarios. Había un Chile que quería salvar al país (se identifica con una clase política de derecha, conservadora y pudiente) y otro que quería llevarlo a su perdición (más bien una clase política de izquierda, libre pensadora y de escasos recursos). ¿Qué era Chile, quiénes eran Chile?, es una pregunta que tenía muchas respuestas que se contradecían unas con otras.

Desde aquí se comienzan a segmentar clases sociales, razas, status económicos que impactan directamente en la desigualdad de oportunidades que unas y otras tienen para su propio desarrollo. Y frente a esto, hay una Iglesia que se hace cargo de esta escisión injusta pero a la vez responsable de nosotros mismos, dando espacios concretos para menguar estas desigualdades. La Iglesia llama a responsabilizarse por el Chile que se estaba dividiendo, recordando que esta era una patria de todos y para todos¹⁰³.

Sin embargo, a pesar de que nuestra historia política, quedó fuertemente marcada por este período, ello no llevó a que no hubiese (y haya) varias y encontradas perspectivas de análisis y experiencia sobre este período en particular. Están quienes lo denominan “gobierno militar” y quienes lo designan “dictadura militar”, trasluciéndose con ello el modo en que se vivió ese período histórico.

Mi experiencia en particular, se identifica con aquellas mujeres que vivieron dentro de un “gobierno militar”. Con ello no quiero decir que mi inclinación política haya estado a favor de

¹⁰² GONZALEZ M., *¿Naturaleza o construcción? Indagación en torno al concepto de identidad femenina en proyectos de intervención social*, Universidad Católica de Chile, Santiago 1995, 30.

¹⁰³ Es necesario explicitar el importante papel que en este período jugó el Cardenal Raúl Silva Henríquez, como Arzobispo de Santiago, en cuanto promotor de la justicia social que por esos años eran una necesidad. *“No puede haber una verdadera historia del Chile de nuestro tiempo, sin considerar su figura. El fue una creador de actividades y de grandes obras sociales, como la Vicaría de la Solidaridad y la Pastoral Obrera, entre otras. (...) Es recordado por su intenso trabajo en la promoción y defensa de los Derechos humanos. (...) Las Naciones Unidas reconoció la labor humanitaria que el Cardenal desarrolló a través de la Vicaría de la Solidaridad, confiriéndole el Premio Derechos Humanos, el 10 de Diciembre de 1978”*. Texto de la carta leída por Monseñor Tomás González, con motivo del cumpleaños número 90 de Silva Henríquez.

las violaciones de los derechos humanos; sólo quiero aclarar con ello, que mi relación con detenidos políticos, persecución ideológica no fue inmediata, sino que indirecta.

El peligro político que imperaba en esa época, era más bien algo que ocurría a otros y no a mí. Sin embargo, es necesario rescatar la percepción que tenía de la Iglesia Chilena. Me atraía su forma de encarar los avatares que sufría mi país en ese entonces. Experimentaba una Iglesia creativa, valiente, comprometida. Eso la hacía atractiva; a nadie le pasaba inadvertida. Ni a la clase conservadora, como segmento de la sociedad que estaba en contra de “los curas políticos”; como de la clase más libre pensadora, de quienes la Iglesia tenía todo su respeto. De alguna manera, fue la Iglesia, la que me permitió como cristiana tender puentes con aquella realidad represiva que me era un tanto ajena en cuanto ciudadana.

Si bien, la irrupción del período militar en la Facultad de Teología de la U.C, no me tocó ahí como estudiante; sí he podido indagar sobre lo que ocurrió con ella en aquella época.

Nuestra facultad por estatuto es una unidad académica que no depende del Rector de nuestra Casa de Estudio, sino que depende directamente de la Gran Cancillería para todo aquello que tenga relación con la elección de sus autoridades, profesores de planta etc. Esta figura estatutaria, ayudó a que nuestra Facultad tuviera una cierta independencia de ciertas prácticas universitarias que comienzan a ejercerse, luego de que Pinochet asumiera el poder gubernamental. Me refiero a la política de “no elección de autoridades universitarias” por parte de la misma Universidad. A estas, se le comienzan a designar autoridades según el criterio de sintonía que éstas tuviesen con el gobierno de turno, y no por motivos académicos. Las autoridades universitarias no salían de sus bases. Venían de otros escenarios y por motivos diferentes a los académicos¹⁰⁴. La Facultad entonces pudo independizarse de aquella situación, y continuar con sus elecciones internas, aunque con notificación al Vaticano. De alguna manera, desde esta perspectiva, nuestra Unidad Académica se la percibe como un espacio privilegiado, donde había un grado mayor de libertad y representatividad para elegir a su directiva. Nuestra Facultad era un espacio dentro de un espacio mayor. El decanato por esos años fue ejercido por el Padre Beltrán Villegas de la orden de los Sagrados Corazones. A él le tocó afrontar las restricciones que impusieron las intervenciones de los rectores delegados en las universidades. Su desempeño en el Consejo Superior procuró ampliar la libertad de acción y volver lo antes posible a la normalidad dentro de la Universidad.

¹⁰⁴ Cf. BARRIOS M., *La Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica. Sesenta años de historia y servicio de Chile y su iglesia* (1935- 1995), Santiago de Chile 1995, 115-116.

Sin embargo, eso no hace que la Facultad fuera impermeable a lo que estaba ocurriendo en nuestro país. Igualmente hubo sensación de vigilancia y una necesidad de cuidar cualquier discurso teológico que directamente hiciera referencia al “sitz im Leben” en el que se estaba inserto. Un ejemplo ilustrativo fueron los seminarios internos de la Facultad donde, si bien es cierto se asumían temas que influían en ese entonces en nuestro contexto de país: justicia, violencia, poder¹⁰⁵; éstos tendían a ser tratados en forma más bien abstracta, cuidando que no colindaran con el complejo contexto político reinante. En la teología de aquella época, reinaba más bien una reflexión conceptual, cuidándose así, de las repercusiones concretas que podrían suscitarse de una reflexión teológica interpeladora de la realidad¹⁰⁶. De hecho hubo situaciones complicadas por posturas contrarias a ciertas políticas de organización que se estaban ejerciendo en la Universidad.

Un hecho que amerita traerlo a colación, es la designación por parte de la Santa Sede, del entonces profesor de la Facultad, Jorge Medina. Esto se debió a la suspensión de las

¹⁰⁵ Seminario Interno de la Facultad: Reflexiones Teológicas acerca del poder, donde es posible encontrar artículos tales como: FERRANDO M.A., *Poder en el N.T.*, T y V vol. XX (1979) 283-294, el cual reflexiona desde la temática en el N.T, asumiendo también el poder del que gozan las autoridades civiles y la actitud del cristiano frente a dicho poder cuando este se torna demoníaco, exigiendo algo que sólo corresponde a Dios.

OCHAGAVIA J., “*El poder de Cristo*” T y V vol. XX (1979), donde hace una consideración acerca del poder de Cristo en la debilidad.

Seminario interno de la Facultad “Paz y Violencia”, 1984 del cual surgen artículos tales como: FERRANDO M.A., *El mensaje de Jesús a una sociedad violenta*, TyV vol. XXV (1984) 23-38, en el que pretende expresar una respuesta discutible y tal vez provisional, que ha creído encontrar a la pregunta “¿qué dicen la conducta y palabras de Jesús al hombre actual, inmerso en una sociedad donde la violencia es un hecho de proporciones colosales?”.

¹⁰⁶ Quisiera destacar algunas consideraciones que se desprenden de un estudio que se hizo sobre la reflexión teológica de nuestra revista *Teología y Vida* : “1960-2000. 40 años de reflexión teológica en *Teología y Vida*” vol.XLI (2000) 300.301. 560. 581. 582.

Con aquellas quiero ilustrar la forma reflexiva a la que tiende nuestra teología en su relación con los temas en los cuales ella está inserta: “*El nacimiento de la revista (1960) se inscribe en un ambiente de búsqueda, diálogo, cambios, sueños, deseos de realizar nuevos proyectos de sociedad, incluida la Iglesia. (...) Sin duda es un logro, la real preocupación entre quienes participaban en la revista por proporcionar a los miembros de la Iglesia elementos para facilitar su quehacer apostólico, sin por ello caer en un activismo carente de reflexión en su base. Se intentó reflexionar sobre la realidad, pensar acerca del objeto de nuestra fe, superar las dicotomías que oponían discursos sobre Dios y discursos sobre el hombre. Sin embargo, la lectura muestra también como hecho evidente- especialmente en el primer período de la revista- una orientación hacia el clero, a satisfacer sus necesidades pastorales, [estrechándose] los horizontes y las posibilidades de establecer un espacio en la universidad para la reflexión teológica, ... se dificultó un diálogo no sólo a nivel intereclesial, sino también, con el mundo*”. Desde un análisis eclesiológico hecho a nuestra revista se agrega otro aspecto al respecto: “ [se desataca la necesidad por] una más amplia y permanente reflexión crítica sobre la recepción de la eclesiología del Vaticano II en la concreta vida de la Iglesia. Es probable que tal déficit se deba al hecho de que este es un tema complejo y, sobre todo cuestionador y fuente potencial de conflictos para la revista o para los autores”. Ello podría explicar la siguiente constatación que se hace, desde un análisis en torno a nuestra reflexión escatológica, “[Si bien] la escatología debería centrarse en lo social y universal para promover una inteligencia de la fe en la situación presente (...) también es necesario insistir en la necesaria articulación de la esperanza individual con la esperanza más histórica”. Así, desde estas consideraciones podríamos atisbar ciertos rasgos teológicos que pueden tener relación con la cultura de la represión militar vivida también en la facultad.

funciones de su cargo que hizo el Cardenal Silva Henríquez, por desavenencias con el entonces Rector designado Almirante Jorge Swett.

En ese tiempo a Medina le tocó atender las clarificaciones de las acusaciones lanzadas contra algunos profesores por el Servicio de Inteligencia Militar, por el Rector delegado y el mismo Gran Canciller. Algunos profesores no se les renovó su nombramiento y a otros se los incoó un proceso por la Comisión de Calificación Académica, ya que habían sido objetados o por su doctrina o por su participación política¹⁰⁷.

Yo, teóloga, mujer en atenta búsqueda de su identidad.

Los inicios de mis estudios teológicos siempre estuvieron marcados por una fuerte inquietud intelectual. Quería entender lo que durante tantos años me inculcaron creer. Las razones se circunscribían a que a Dios había que amarlo. ¿Habría alguna sospecha que me impulsara a indagar sobre mis raíces religiosas?. Creo que mi sospecha nacía de la sensación que tenía de ser “víctima” de mi catolicismo y no “protagonista” de ello.

Fui educada en un colegio privado de religiosas alemanas, donde muchas de ellas eran sobrevivientes de la Segunda Guerra Mundial. Pienso que este contexto marcó el tipo de educación que impartieron en Chile y que me impregnó en mis años escolares. Una fuerte acentuación en el deber hecho, al modo kantiano, hacían de todas mis actividades y desafíos, un imperativo, donde la educación de la voluntad apuntaba a convertirla en una ley interna que muchas veces hacía del sentir y la emoción un segundo momento, que no debía perturbar nuestro accionar.

Mi relación con lo “germánico” ha sido algo que caracteriza hasta hoy día, mi manera de ver la vida y plantearme los desafíos. Ello me ha llevado a tener una sintonía muy especial, y me atrevería a decir, una simpatía mayor por la reflexión teológica de tipo europeizante que latinoamericano. Mi reflexión teológica tiende a ser más bien de corte reflexivo-academista¹⁰⁸, que experiencial-concreto. Tiendo más a una reflexión antropológica sobre la mujer, que hacia una opción teológica- salvífica por la mujer pobre. Mi referente teológico es más bien externo. ¿Habría algún atisbo de esconderme en lo ajeno para no asumir la

¹⁰⁷ Sobre el caso del profesor Pablo Richards Cf. BARRIOS M., *La Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sesenta años de historia y servicio de Chile y su Iglesia*, Santiago de Chile 1995, 102-103.

¹⁰⁸ Mi postura de análisis más bien va por la reflexión de lo femenino, como constituyente de la humanidad toda. Esta óptica de análisis, nace de mi tesis de magister *“Ninguna mujer es sólo mujer”* (2000), que se realiza por el estudio que hago de la filósofa alemana Edith Stein.

problemática de injusticia en la cual ha vivido y aún vive la mujer latinoamericana? O más bien, ¿podría argumentar que esta óptica nace porque no nazco de una cultura de la emancipación, sino del seno de una cultura establecida?

Este re-conocimiento personal, fue posible gracias a una pequeña contribución que dirigí a Margit Eckholt hace dos años atrás, donde comencé a indagar sobre las mujeres teólogas de mi país. En este pequeño texto hacía referencia a dos grandes líneas teológicas que percibí en mi país. Una de corte feminista (pensar a la mujer desde las mujeres) y otra de corte más bien femenino (pensar a la mujer desde el “otro”). La primera perspectiva teológica feminista, más bien apuntaba a re-pensar a la mujer como sujeto sin hacer referencia a los códigos masculinizados y masculinizantes, presentes en la reflexión teológica-antropológica. No quiere heredar, sino crear una identidad de mujer. En cambio, la segunda perspectiva, se insertaba en una visión ya existente sobre la mujer, visión planteada por hombres. Esta segunda perspectiva, estaría más impregnada por códigos masculinizados, que piensan a la mujer desde el referente del hombre y no desde sí misma.

Con gran desilusión me percataba de que no habían lazos entre nosotras, no habían instancias de reflexión común, ya que parecía que entre “ambas perspectivas teológicas” habían ciertos resquemores porque no se reconocía un escenario común como base de diálogo. Ni siquiera se atisbaba la posibilidad de un diálogo políglota que integre los diferentes niveles retóricos entre una teología más académica y una teología más cerca de las mujeres de base. Unas eran tildadas de “panfletarias” con poco rigor académico, las otras eran acusadas de reflexión europeizante, por lo tanto poco solidaria con la situación latinoamericana. Había y hay falta de red de confianza, una disgregación del pensar teológico por parte de la mujer. En Chile, a diferencia de Argentina, no tenemos grupos establecidos que integren a todas las mujeres teólogas de mi país. Además habría que agregar a esto, que no tenemos mujeres chilenas calificadas con el grado de Doctor¹⁰⁹, repercutiendo ello, en el tipo de presencia y aporte académico que hoy día tenemos, el cual tiende a ser más bien tangencial¹¹⁰.

Esto último puede relacionárselo con que en mi facultad el tema de la mujer no se lo considera un tema teológico importante. Paradójicamente, la única vez que pudimos reunirnos a trabajar en forma sistemática sobre el tema de “Género”, fue gracias al incentivo

¹⁰⁹ Según el Acta de nuestra Facultad de Teología, sólo a 40 años de otorgado el primer doctorado de nuestra Facultad, se doctoró la primera mujer, la que no es chilena sino que alemana y religiosa. En 1979 Annelise Meis SSPS. con su trabajo “Formación y significado de la fórmula de fe “creo en el Espíritu Santo”, en el siglo II”, obtuvo su grado académico con una calificación Magna cum laude.

¹¹⁰ Hoy en mi facultad hay cinco mujeres como profesoras. Dos de ellas son europeas. Siendo de planta sólo una de estas. Me refiero a Anneliese Meis, religiosa alemana.

de Carlos Schickendantz, sacerdote argentino, profesor de nuestra Facultad. Sin él, antes, nada pudimos hacer. Sin embargo, esto no se circunscribe sólo al ámbito teológico de la mujer. La mujer chilena y su protagonismo social, sigue siendo tema en mi pueblo. Estamos próximos a un cambio de gobierno, donde las posibilidades reales de dos mujeres¹¹¹ para el cargo presidencial, ha dado mucho qué hablar. ¿Habrá cierto atisbo de nuestro machismo fundante?

Nos falta mucho por caminar en el discernimiento de nuestra identidad y aporte como mujeres chilenas; como mujeres teólogas. No es aleatorio, sino que ilustrativo de esto, el que este último punto haya sido el más corto en su desarrollo.

Sin embargo, presiento que de alguna manera ha sido Agenda-Alemania la que me ha impulsado hoy a caminar por la senda del descubrimiento de mi identidad, de la “chilenidad teológica” que me constituye como mujer.

Pareciera entonces, que el dejarse colonizar no ha sido sólo algo negativo para nuestra realidad. Dejarse “colonizar teológicamente” no ha ido en detrimento de mí misma.

¹¹¹ Soledad Alvear, actual ministra de Relaciones Exteriores y Michele Bachelet, actual ministra de Defensa.

EL AMOR DE DIOS NO TIENE LÍMITE

Angélica Otazú

1. Introducción

Vivir en una cultura diferente no siempre es fácil, dado que entender y comprender al otro, requiere conocer e interpretar su cultura. Por ello cuando se entra en contacto con una persona, se debe aprehender su cultura y asimilarla con apertura e interés y, por supuesto, liberarse del etnocentrismo y toda clase de prejuicio. La experiencia intercultural vivida en Alemania me ha tomado bastante tiempo para entender y desenvolverme allí. En el encuentro entre grupos diferentes se produce, generalmente, un choque cultural.

Este texto no pretende ser un relato cronológico, sino presentar e interpretar la experiencia vivida con personas de diferentes culturas y religiones. Tratar de hacer un recuento y análisis de la estadía en Alemania implica, a su vez, recomponer varios aspectos que hacen a la vida. El modo de vida, la multiculturalidad, el nivel económico, tipo de creencia, etc. A esto se debe sumar el clima, que de hecho tiene una influencia preponderante en las personas.

2. Realidad Latinoamericana

En Latinoamérica dominaron España y Portugal desde fines del siglo XV hasta comienzos del XIX. Después de la independencia de los países sudamericanos se desencadenaron muchas guerras entre sí, y actualmente el problema más grave que enfrentan estos países es la deuda externa, la cual les impide preciar sus productos y comercializar libremente. Esta realidad les sitúa a los latinoamericanos en un desnivel de competencia. En América Latina aunque más se trabaje se gana lo justo y necesario, me refiero a los que luchan por ganarse la vida honestamente. La población es, mayoritariamente, pobre y una minoría es considerada rica y multimillonaria. En el momento de compartir y dialogar con los europeos la mayoría de los latinoamericanos pareciera que se siente en desventaja. Porque Europa representa el bienestar, el poder económico y el desarrollo. Esta realidad repercute, de

alguna manera, en la Iglesia en Latinoamérica, al punto que dejan de ser creativos en las comunidades parroquiales, esperando, tal vez, que Advenia u otras organizaciones internacionales los “salve”, como si la fe dependiera del dinero. Además, en la Iglesia, en cierta medida, nos convertimos en asistencialistas y dejamos de cuestionarnos la causa del empobrecimiento de muchas personas.

Por otro lado, nos preguntamos si la pobreza impediría proponer o anunciar el Evangelio a los otros? El hecho de la desigualdad económica ¿supone un obstáculo para realizar un diálogo de la fe?

Aparentemente, en América Latina hemos recibido toda la forma litúrgica europea. Pero nuestra expresión religiosa tiene su propia característica, porque en el proceso de evangelización y formación de un nuevo grupo, tal como ocurrió en Latinoamérica, se modifica parcialmente la manifestación religiosa; por un lado, el misionero propuso la vida cristiana y por otro lado, el indígena aceptó y asumió esta propuesta, de acuerdo a su interpretación, porque ellos tienen su propia tradición cultural y religiosa muy antigua.

La pregunta fundamental es cómo vivir y perseverar en la fe, en la multiculturalidad y la sutil sugerencia de muchos otros eventos que no son cristianos ni religiosos. Para una persona que no ha tenido ningún desafío ni confrontación en su fe como acontece, habitualmente, en los países latinoamericanos, es realmente un reto vivir en un país donde existen múltiples confesiones religiosas y la rápida proliferación del ateísmo. Es esta una circunstancia en que uno reflexiona y busca fortalecer su fe o de lo contrario, la abandona completamente. Como sucede, frecuentemente, con varios latinoamericanos, quienes, muchas veces, por falta de una buena formación cristiana y para no ‘tener problemas’ con nadie prefieren declararse ateos. Pues si la fe no tiene una raíz profunda cuesta ser testigo fiel de ella, y cuando no se siente la necesidad o no se tiene como una misión propagar la fe, se puede llegar también a un tipo de indiferentismo.

Aunque se tenga la intención de compartir la fe, como latinoamericanos nos encontramos con una realidad bastante diferente, donde aparentemente las personas no se abandonan en la Providencia de Dios. Todo está planificado y ordenado, y en muchos casos Dios no tiene lugar. Escuché a más de uno decir: “creo en mí mismo”. Al punto que las controversias y confusiones invitan a retirarse, tal vez, para vivir la fe privadamente y para proteger la propia creencia e identidad.

Se corre el riesgo de no ser consecuente con la fe asumida, por muchos motivos, por no caer antipático y anticuado, ‘hay que estar en la onda’ y dar gusto a los demás para pertenecer a un grupo. Todo esto desempeña un rol muy importante en la práctica de la fe, para ser coherente y perseverar en el estilo de vida, que cada uno llevaba en sus respectivos países.

Cuando el ambiente no ayuda es siempre más difícil proclamar la fe y dar testimonio de la misma. Nos encontramos con los mismos problemas que tropezaron los primeros misioneros de Latinoamérica, quienes hablaban y convivían con personas no cristianas. Pero, con la diferencia de que ellos tenían la Misión y la autorización para evangelizar o cristianizar a los indígenas. Nosotros, tal vez, todavía no estamos convencidos de que nuestros evangelizadores hoy necesitan recibir la Palabra de Dios y que nuestra tarea bien podía ser la re-evangelización de Europa, y tener también la autorización para la misma, puesto que por el Bautismo somos “Sacerdote, Profeta y Rey”. Jesucristo tiene mucho que decirnos, su Palabra es siempre actual, la vida cristiana es digna de ser anunciada para combatir tanta desigualdad, marginación y discriminación.

Los primeros evangelizadores ya nos han demostrado, a través de su entrega generosa, que el amor solidario de Dios no tiene límite. Por eso en donde quiera que nos encontremos debemos dar testimonio de nuestra fe y, por supuesto, respetando la cultura de las personas con quienes entramos en contacto. Como latinoamericanos somos conscientes que evangelizar no significa perder o abandonar la propia cultura, ni introducir nuestra propia cultura y costumbre latinoamericanas.

Nuestra misión fundamental sería la de respetar la cultura de los otros, teniendo en cuenta que no se puede evangelizar eliminando una cultura, sino asimilar la cultura destinataria para poder dialogar con la misma. Ya que se percibe aún hoy el hecho lamentable de la ruptura y hasta la pérdida irreparable de la cultura de nuestros ancestros, que ocasionó otras consecuencias mucho más grave, como la no aceptación de nuestra historia, que a su vez impide cultivar una identidad propia.

En el tiempo de la colonización los españoles han interrumpido nuestro proceso de desarrollo y han transculturado nuestro modo de ser, hasta el punto de no saber más quiénes somos. Y nos quedamos ‘mirando al cielo’ y qué nos ofrecen los extranjeros, preferentemente europeos, como si representaran el bienestar y la estabilidad. Deberíamos superar esta situación para poder encontrar y seguir nuestro propio sendero, y cultivar nuestra propia identidad; no más imitaciones y meras copias de una realidad totalmente ajena a la nuestra. Decir sí, solamente, al intercambio sincero, que busca una salida real a los problemas de pobreza, etc. Y procurar independizarse de los monopolizadores culturales y económicos, que no se interesan por la promoción integral de las personas, sino hacer prosperar sus empresas y aumentar su capital a costa de la dignidad de las personas.

Debemos aprender a diferenciar las intenciones de las personas que se nos acercan con propuesta de ‘desarrollo’, puesto que no todos quieren el bien de Latinoamérica, sino aprovecharse y quitarle lo que le queda, tanto la riqueza cultural como económica.

Si no se conoce la cultura de cierto grupo, es difícil también comprender su manifestación religiosa. Es importante por ejemplo, descubrir qué papel desempeña la religión en la vida de las personas y de su grupo, porque existen culturas donde realmente la religión marca una pauta de vida. En el caso del catolicismo deberíamos también tener en cuenta quiénes y cuándo habrían evangelizado determinado grupo.

Es cierto que hay UNA Iglesia Católica, pero a ella pertenecemos personas de diferentes culturas, quienes hemos asimilado no solamente, la religión de nuestros evangelizadores, sino también la cultura de los mismos, incluyendo la manera de manifestar la religiosidad.

3. La manifestación religiosa alemana

Ahora bien, ¿cómo interpretar y abordar la manifestación religiosa propia de los alemanes?

De hecho en la liturgia de la Misa se puede apreciar lo que le caracteriza a los alemanes, como la puntualidad, la organización y la planificación. Estas características tienen, a su vez, algunos aspectos positivos y negativos.

a) En lo positivo podemos enumerar:

- Que la puntualidad ayuda a los feligreses a organizar su tiempo.
- En cuanto a la organización, en la celebración de la Eucaristía actúa siempre un coro (profesional), los equipos de sonidos están siempre en orden (agradable al oído), los lectores son escogidos anticipadamente (no hay improvisación).
- Se puede resaltar la solidaridad de muchos católicos alemanes.

b) En cuanto a lo negativo podemos señalar:

- La posibilidad de participación en la liturgia es mínima. Por ejemplo, las lecturas en la Misa dominical, la realiza una sola persona.
- La súper organización y planificación parece que inhibe la creatividad de los fieles que acuden a la Misa todos los domingos.
- El miedo a equivocarse impide la espontaneidad y el aporte de los fieles, quienes no tienen tiempo los días de semana para preparar la liturgia.
- En la celebración la mayoría de los feligreses es pasiva. Es decir, no se plantea una comunidad activa. Parece que nadie se da cuenta de la presencia o ausencia de uno. Los saludos son escasos. Existe una tendencia de encerramiento. Faltaría más apertura.
- La no participación activa en las celebraciones parece que desmotiva a los jóvenes.

4. Puntualizar los desafíos

¿Por qué se separan o se alejan de la Iglesia tantos miembros?

¿Por qué el indiferentismo?

¿Donde todo se paga hace olvidar de la práctica cristiana?

En un país donde se forman y viven tantos teólogos, ¿cómo no logran entrar en diálogo con las personas o a motivar la práctica cristiana?

Un país súper desarrollado, ¿por qué no se está desarrollando o no está creciendo en la fe?

¿Qué le ofrece la iglesia a los jóvenes, a parte de enseñarles la cultura religiosa en las escuelas, colegios y universidades? ¿Sería la formación religiosa en las escuelas tan superficial y desencarnada?

¿El testimonio que dan los profesores sería insuficiente?

¿Qué modelo de cristiano se presenta?

¿Existe un modelo ideal de cristiano en nuestro tiempo?

¿Será que no se está viviendo la fe en comunidad?

¿Qué tiempo se dedica a la reflexión y oración en familia?

¿Hay una comunicación intergeneracional de la fe?

¿Los padres son realmente maestros en la educación de la fe?

¿El desarrollo económico impide el crecimiento de la fe?

Los que pertenecemos a países de menor desarrollo económico ¿seríamos atendidos en nuestra propuesta de la fe? O, por lo menos, ¿tendríamos derecho de proponer la fe a las personas de nivel económico superior?

5. ¿Cómo manifestar y vivir la fe en tierra extraña?

En Berlín he visto a pocos extranjeros que frecuentan a la Iglesia, y probablemente, muchos de ellos eran cristianos comprometidos en sus respectivos países. Esta situación responde, principalmente, a la falta de apertura por parte de las comunidades, que no buscan la forma de acogerles a esas personas y ubicarles en donde ellos podían prestar servicios de acuerdo a sus posibilidades. En algunas comunidades parroquiales sería necesario realizar la pastoral con y para los extranjeros.

Vivir la fe o practicarla en una nueva comunidad presenta, de hecho, ciertas dificultades, teniendo en cuenta las diferencias culturales. Por eso para integrar en una comunidad se requiere una apertura de ambas partes. La comunidad anfitriona debe prestar atención a los que se acercan a ella, debe dar acogida y acompañar y fomentar la participación de los nuevos miembros, no solo de extranjeros sino de los propios ciudadanos, y los nuevos miembros deben perseverar en su proyecto de integrar en la comunidad parroquial.

6. ¿Cómo se aprende a creer en el Paraguay?

El modelo de catolicismo que tenemos en Paraguay es español, el cual ha marcado profundamente nuestras vidas y forma de creencia, especialmente, en la piedad popular se refleja lo que los españoles introdujeron en la primera evangelización. El método catequístico que empleamos en este país es lo que nos legaron los misioneros.

Hasta hoy en Paraguay la mayoría profesa la religión católica y la misma forma parte de la cultura. Se nace en un seno familiar cristiano y se vive esa fe en familia, es decir, se transmite la fe intergeneracionalmente. Continúa la educación en la fe a través de la catequesis.

7. ¿Cómo hacer teología en tierra extraña?

¿He podido dar testimonio de mi fe en tierra extraña?

¿He sido consecuente con mi fe?

¿He podido transmitir los valores cristianos en tierra extraña, allí donde los extranjeros tienen poca chance de ser incorporados en el grupo y donde no son preguntados?

Debo manifestar que, por primera vez, me ha tocado convivir con personas que no creen o son totalmente indiferentes a las cosas de Dios. Esta experiencia no ha sido fácil, teniendo en cuenta que los que creen y van a la Iglesia los domingos tampoco son comunicativos, de manera que no se podía entablar un diálogo con ellos. Llegué a preguntarme: ¿con quién compartir? si no existe una apertura de parte de mis hermanos en la fe ¿a quién acudir? Pero Dios no abandona en tierra extraña y sigue siendo el mismo y hace sentir su presencia e incluso con más fuerza, porque el amor de Dios no tiene límite.

De acuerdo con la experiencia vivida en Berlín no he tenido oportunidad de enseñar catequesis en la comunidad parroquial. Sin embargo, esta situación me permitió leer y estudiar para renovar y mejorar mi método de evangelización; me ha ayudado a encontrarme conmigo misma y a valorar la comunidad de base con quienes compartí tantos años la experiencia en la fe, en la lucha diaria, en la esperanza de construir un mundo mejor; me ayudó a reflexionar sobre mi propia fe; a re-descubrir que Dios es amor, quien me

ha llenado de fuerza y entusiasmo para seguir luchando. Su presencia y su ayuda me han guiado en todo momento. Él me ha iluminado con su luz y me ha demostrado grandes maravillas. Y solo por eso pude superar la falta de la actividad catequística, y a vivir la fe sin una comunidad.

8. Influencia de las biografías de mujeres

Como teóloga y catequista hubiera querido integrar en una comunidad, porque es muy difícil vivir la fe individualmente. Las personas que realizan algunas actividades pastorales podrían comprender esta realidad. No obstante, he tenido contacto con algunas teólogas con quienes pude compartir mis inquietudes y la realidad de la Iglesia en el Paraguay. Por supuesto, estas teólogas prestan más atención, tal vez, tienen mayor sensibilidad a las prácticas teológicas de otros países y otras culturas, aunque la realidad y las preocupaciones sean muy distintas. El contacto e intercambio realizado con las teólogas de otros países me ha inspirado a analizar y reflexionar nuestra historia en la Iglesia y a comprender que no estamos solas en el proyecto de construir un mundo mejor. En Paraguay somos muchas las que cooperamos en la Iglesia, aunque no todas tienen la oportunidad de profundizar la teología, pero la perseverancia y tenacidad de estas mujeres se constituyen en símbolo y ejemplo de práctica cristiana para la comunidad.

Al mismo tiempo, quiero manifestar que la estadía en Alemania fue muy fructífera, porque había tomado esta decisión, para poder realizar una investigación relacionada a mi cultura y logré el objetivo propuesto, y además fue una ocasión para conocer a otras teólogas que comparten mis anhelos de encontrar un método apropiado para la promoción integral de las personas.

10. ¿Cuáles son las posibilidades de las teólogas latinoamericanas y alemanas para hacer teología?

En Alemania el estudio de teología por parte de las mujeres ya tiene una tradición, en cambio, en América Latina todavía no hemos alcanzado ese nivel, y son contadísimas las mujeres que estudian teología.

En Alemania las teólogas tienen la posibilidad de enseñar religión en las escuelas y colegios, también pueden ejercer la docencia en la universidad.

En Paraguay existen pocas posibilidades de trabajo en la enseñanza de cultura religiosa, sencillamente porque no es curricular, es decir, esta materia no se enseña en las escuelas y

los colegios estatales. Y si hablamos de la facultad de Teología, notamos que tienen mayor preferencia los sacerdotes para ejercer la docencia. Tal vez, esta sea la razón por la que las mujeres de este país se dediquen menos a hacer teología.

Espero que en adelante, las mujeres tengan más oportunidades para estudiar y profundizar la teología y expresar su propia reflexión.

Autores

Prof. Dr. Margit Eckholt, Benediktbeuern

Prof. Dr. Virginia Azcuy, Argentinien,

Sr. Lic. Maria Caram, Peru

Prof. Lic. Maria Paz Diaz, Chile