



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 7

CTX 126 TEOLOGÍAS Y HERMENÉUTICAS CONTEXTUALES

Aquino, María Pilar. “Teología feminista intercultural”. En *Teología feminista intercultural: exploraciones latinas para un mundo justo*, editado por María Pilar Aquino, María José Rosado Nunes y Clara Luz Ajo, 43-66. México: DABAR, 2008.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

1
TEOLOGÍA FEMINISTA INTERCULTURAL

Hacia un futuro común de justicia

María Pilar Aquino

Este capítulo representa un esfuerzo modesto de reflexión sobre mi comprensión de una teología feminista intercultural como lenguaje religioso ligado a un proyecto ético-político alternativo para caminar hacia un nuevo mundo de justicia. La preocupación central que guía mi reflexión es la necesidad de clarificar la función social de una teología feminista crítica de la liberación, que se articula en términos interculturales. Desde mi punto de vista, el reciente desarrollo de las teorías interculturales críticas ofrece nuevas herramientas teóricas y nuevos recursos conceptuales que vienen a enriquecer y expandir la visión emancipadora de las teologías feministas.

Los temas que presento en este capítulo son temas inconclusos, porque la teología feminista intercultural, con sus marcos distintivos de praxis intercultural, apenas ha comenzado a desarrollarse en diversas partes del mundo. Por esta razón, mi contribución a este libro solamente representa una exploración inicial sobre la contribución que una teología feminista intercultural puede hacer a la búsqueda de respuestas a los problemas y preocupaciones que suscitan las realidades de hoy.

He dividido mi reflexión en tres partes. En la primera parte expongo algunos argumentos para apoyar la necesidad de la comunicación interactiva entre los marcos teológicos feministas y los marcos interculturales emergentes. En la segunda parte presento algunas comprensiones claves del concepto interculturalidad, así como algunos acercamientos a las condiciones básicas para intervenir en las deliberaciones interculturales que buscan seguir desarrollando un paradigma ético-político crítico de interpretación teológica¹. En la tercera y última parte centro mi reflexión en la contribución que una teología feminista intercultural hace para el desarrollo de nuevos conocimientos que apoyan la convicción de que otro mundo de justicia es posible en este mundo.

Argumentos en favor de los marcos interculturales

Los enfoques filosóficos interculturales resultan un recurso valioso para esclarecer la función social de los discursos religiosos y ya han comenzado a efectuar cambios en las ciencias teológicas, especialmente en la comprensión de su horizonte ético. Entre las muchas explicaciones que puedan existir para esto, resalto aquí sólo tres argumentos, importantes para los propósitos de mi reflexión. El primer argumento señala que los procesos multidimensionales y simultáneos impulsados por el actual modelo social de globalización capitalista imperial proponen preguntas y preocupaciones que la tradición cristiana europea occidental no está capacitada para abordar de manera significativa². Debido a su carácter *kyriarcal*³—monocultural y eurocéntrico—, esta tradición resulta obsoleta e incapaz de ofrecer visiones que sean convergentes con los valores y aspiraciones de los movimientos sociales, intelectuales y religiosos que buscan respuestas a los crecientes problemas de la injusticia social. Mientras más de dos tercios de la población mundial experimentan diariamente los agobios de las profundas desigualdades sociales producidas por ese modelo social, sólo una minoría privilegiada del mundo goza de sus beneficios. La experiencia más inmediata de la gente alrededor del

mundo consiste en el sufrimiento y las angustias que provienen de la pobreza, la violencia social, las enfermedades mortales y la creciente inseguridad humana. La época actual se caracteriza por una crisis mundial de derechos humanos. Mediante esta experiencia, la gente interpreta su existencia humana y religiosa. Desde mi experiencia en las Américas, es claro para mí que esa tradición cristiana kyriarcal no sólo ha participado en la forja de sistemas productores de injusticia social, sino que también sigue sin poder proporcionar a la gente las razones para afirmar la esperanza en que otro mundo es posible.

El segundo argumento reconoce que, aunque en el contexto de América Latina el panorama político ha cambiado notablemente en los últimos años, el ambiente cultural y religioso no sólo sigue siendo adverso a la dignidad y derechos humanos de las mujeres, sino que ha empeorado. Estudios recientes señalan que, aunque la reforma de las instituciones políticas y sociales es evidente, también es evidente que no ha habido ningún avance en términos de desarrollar y consolidar una cultura democrática⁴. De acuerdo con M. Lagos, directora de la prominente corporación Latinobarómetro, «desgraciadamente, después de diez años, en cuanto a democracia, no ha pasado casi nada en la región... todo cambia para que todo siga igual»⁵. Entre otras causas, estos estudios señalan que las actitudes y valores de una cultura política antidemocrática se mantienen constantes. El desarrollo insatisfactorio de una cultura de respeto a los derechos humanos tiene su expresión en la profundización de las desigualdades sociales y en la pobreza, que afectan sobre todo a las mujeres.

Desde mi punto de vista, otra causa central, que estos estudios ignoran, es la presencia y actividad antidemocrática en la región del catolicismo romano y de las Iglesias cristianas fundamentalistas. En su carácter jerárquico, autoritario y sexista, estas Iglesias operan como verdaderos obstáculos para el desarrollo de culturas democráticas. En muchos países, con su dogmatismo absolutista, el catolicismo romano conservador ha intervenido en la vida pública para impedir el reconocimiento jurídico o la aprobación de cambios en la legislación para proteger los derechos humanos de las mujeres⁶.

Pero América Latina y el Caribe no son la excepción, pues en los últimos años los ataques contra los derechos humanos de las mujeres se han incrementado igualmente en otros países. Amnistía Internacional señala que «este ataque, dirigido especialmente contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, estaba liderado por grupos cristianos conservadores respaldados por Estados Unidos y contaba con el apoyo de la Santa Sede y de algunos Estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica»⁷. Para la región latinoamericana y caribeña, sería ingenuo y absurdo ignorar la función adversa que desempeña el catolicismo romano *kyriarcal* en la realización de los derechos humanos de las mujeres. Desde sus orígenes en el proyecto colonialista eurocéntrico, el catolicismo romano *kyriarcal* ha tenido históricamente y sigue teniendo una gran influencia en los marcos culturales en que se enraízan valores, comprensiones y formas de vida de esta región. La teología *kyriarcal* del catolicismo romano sigue dándole validez a los ambientes culturales que aceptan la subordinación de las mujeres y permiten que los hombres, como grupo social, funcionen como un grupo humano privilegiado que tiene permiso de degradar, humillar y violentar a las mujeres. En gran parte de los países, la Iglesia Católica no ha logrado ofrecer modelos culturales alternativos que transformen la aparente inercia de los privilegios culturales y sociales que viven los hombres y ha sido negligente en abandonar la mentalidad de privilegios que las culturas actuales multiplican.

Para ilustrar este aserto, describo aquí una situación que he vivido recientemente, en una escena sórdida que todavía me parece llena de imágenes absurdas⁸. Como directora asociada del Centro para el Estudio del Catolicismo Latino, me encontraba visitando un país latinoamericano para explorar las posibilidades de realizar allí un simposio sobre teología feminista intercultural, similar al simposio que produjo este libro. Entre las muchas reuniones que tuve, una tarde debía estar presente en una reunión en la que participaban varios colegas y amigos, todos hombres. Al momento de incorporarme a la reunión, no me pareció inusual que mi presencia fuera ignorada, porque entendí que mi primer deber era el familiarizarme con el tema que ese grupo estaba abordando. Pero después de cuarenta minutos

de experimentar que mi presencia no sólo era ignorada, sino intencionalmente se hacía invisible, me invadió la clara noción de estar siendo excluida por el simple hecho de ser mujer. No estaba equivocada. Pocos minutos después, intenté intervenir en la conversación sobre un tema de mucho interés para mí, relacionado con los procesos de las Comisiones de la Verdad y la Reconciliación en América Latina. Sin embargo, apenas intenté emitir sonido, uno de los participantes me dijo con voz seria, fuerte y autoritaria: «Señora, cállese la boca. ¿Ya pidió permiso a su jefe para hablar?». Con esto me quedé helada, como si estuviera petrificada por lo abominable de la situación. De pronto, el ambiente quedó cubierto de un silencio sólido, que nadie se atrevía a romper. Me parecía estar viviendo en un mundo irreal y mezquino. Pero esa situación era real y quienes estábamos allí también éramos personas reales. Lo absurdo de la situación está en que yo estaba allí con el propósito de buscar espacios para organizar un evento sobre teología feminista intercultural y, en aquella situación, mi persona era agredida sin ninguna razón.

La experiencia me reveló que ese participante, quien tan despóticamente me había silenciado, creía tener permiso para degradarme como persona. Pero también puso de manifiesto que otro participante en la reunión también creía tener permiso para comunicar la idea de que yo era su subordinada y supuestamente debía obediencia a quien erróneamente dio la impresión de ser «mi jefe». En las dinámicas de poder y control, para que esta persona sea reconocida como «el jefe», es imperativo que yo sea degradada. En medio de mi asombro, pude darme cuenta de que la arrogancia desmedida y los egos superinflados de esos colegas y amistades han sido cultivados por culturas y religiones profundamente sexistas. Desde mi punto de vista, esas dinámicas de poder kyriarcal siguen operando porque las culturas antidemocráticas dominantes no han cambiado y las mentalidades de dominio y control siguen siendo las mismas.

Hasta el día de hoy, con excepción de otro participante, no he recibido disculpas de parte de los perpetradores de la degradación de las mujeres por esa situación tan aberrante e innecesaria por la que me forzaron a pasar. Esta experiencia personal vino a confirmar la

necesidad que tenemos de intervenir teológicamente en la transformación radical de las culturas y religiones kyriarcales que dominan en el mundo. En mi opinión, no habrá cambios en las sociedades sin cambios radicales en los marcos culturales. No habrá cambios en los marcos culturales sin cambios radicales en las religiones kyriarcales. No habrá respeto para las mujeres sin cambios radicales en las sociedades, culturas y religiones kyriarcales. Los marcos conceptuales de la crítica intercultural buscan contribuir al desarrollo y consolidación de ambientes democratizadores para que las realidades del mundo dejen de ser siempre las mismas. Por eso la interculturalidad no es un nuevo tema para la teología, sino una nueva racionalidad que expande el horizonte ético-político de la teología.

El tercer argumento expone que la función del conocimiento teológico puede esclarecerse respondiendo a la pregunta sobre qué sucede en la realidad del mundo cuando allí ocurre la presencia y la actividad de Dios, y qué sucede con la realidad de Dios cuando ésta ocurre en la realidad del mundo. De acuerdo a Ignacio Ellacuría, la preocupación central de la teología es esclarecer «qué hechos históricos traen salvación y cuáles otros traen condenación, qué hechos hacen más presente a Dios y cómo en ellos se realiza y se hace eficaz esa presencia»⁹. Esta preocupación me lleva a reconocer que, en las realidades actuales del mundo, caracterizadas por la universalidad de la injusticia social y por la subordinación de las mujeres, la actividad teológica puede y debe comprender su función en relación directa con las corrientes de pensamiento y con los movimientos sociales emancipadores que buscan fortalecer procesos hacia un paradigma de justicia social. Desde mi punto de vista, es en los procesos de lucha por hacer posible ese nuevo paradigma social donde se realizan la presencia y la actividad de Dios en el mundo. En consistencia con los procesos orientados a fomentar visiones y prácticas transformadoras hacia un nuevo mundo de justicia, las teologías feministas de la liberación están cada vez más articuladas en los marcos de un pensamiento intercultural crítico.

Sin embargo, a la luz de estos tres argumentos, vale la pena reconocer que los marcos teológicos interculturales no son productos ya

hechos, ni mucho menos terminados. Más aún, estos marcos sólo pueden cobrar existencia cuando haya personas, como ustedes y yo, que tengamos interés en contribuir a la creación de procesos y espacios feministas interculturales. Las perspectivas interculturales no acontecen fuera de lo que somos y hacemos, sino que crecen ahí, en los sitios metafóricos y físicos de frontera, donde las personas re-aprendemos a pensar desde nuevas situaciones de interacción, de contextualidad, y desde una nueva conciencia afectada por la diversidad cultural. Los procesos de comunicación entre las diversas contextualidades están dando lugar a una nueva noción de universalidad basada en las luchas compartidas por materializar la convicción de que otro mundo es posible. El desarrollo de una teología feminista intercultural en diversos contextos alrededor del mundo es un signo de esperanza, pues demuestra que los modos alternativos de pensamiento crítico ya están camino.

**Enfoques feministas interculturales:
comprensiones y condiciones**

Ante todo quiero reconocer que me es difícil ofrecer una comprensión unitaria del concepto de interculturalidad. De hecho, el intento mismo de ofrecer una comprensión unitaria sería contrario al carácter mismo de los marcos interculturales, porque éstos se elaboran y expanden en el proceso mismo de la interacción cultural¹⁰. Pero las culturas no son productos fijos, sino procesos que cambian por la intervención humana y afectan al conjunto social en sus distintos niveles locales, regionales o mundiales. En general, la tendencia común del modo kyriarcal de conocimiento es buscar y establecer definiciones para explicar las cosas de modo claro y distinto. Y el carácter monocultural y eurocéntrico del conocimiento kyriarcal funciona como una llave que cierra las posibilidades para que esas definiciones, ya establecidas unilateralmente, sean modificadas por otros modos de conocimiento. Pero el significado del concepto de interculturalidad tampoco puede encapsularse en definiciones cerradas, pues las personas mismas son

actores y sujetos del proceso intercultural. Por tanto, las personas entran en dinámicas de transformación como participantes de la interacción de diversas culturas y como portadoras de agendas para el cambio.

En esta misma línea, existe otra dificultad para definir ese concepto. Por un lado, el significado de interculturalidad está ligado al contexto histórico de cada pueblo y cada cultura, y ese significado depende de las realidades, los recursos y los desafíos de cada contexto. Por ejemplo, debido a su configuración peculiar, el significado y las implicaciones de los procesos interculturales serán necesariamente diferentes en los contextos de Ruanda, de Guatemala, de Nepal, o de Estados Unidos de América. Naturalmente, las prioridades, las estrategias y los recursos implicados en los procesos interculturales mostrarán algunas variaciones relacionadas con los contextos propios de cada pueblo. Por otro lado, en los contextos mundiales contemporáneos, los procesos generados por la globalización capitalista imperial incentivan la interacción simultánea –y típicamente en términos desiguales– de pueblos y culturas alrededor del planeta. En estos contextos, de acuerdo a la filósofa feminista coreana Choe Hyondok, la praxis intercultural exige tomar en cuenta las varias constelaciones de poder para analizar las implicaciones y consecuencias de los procesos interculturales¹¹. Por eso se plantea la pregunta sobre qué intereses están representados mundialmente, qué tipo de valores sostienen la interacción cultural promovida por la actual globalización y quiénes son los beneficiados de esa interacción. Con esto, tomando en cuenta las dificultades que he mencionado aquí, y consciente de las dimensiones y complejidad de los procesos interculturales, no quiero dejar de subrayar la importancia de fomentar espacios de deliberación crítica con el fin de desarrollar comprensiones de interculturalidad que expresen compromisos compartidos. Mediante la comunicación y el diálogo crítico, los enfoques interculturales ofrecen alternativas para deliberar sobre nuestro interés común de forjar un mundo libre de violencia e injusticia desde nuestros diversos contextos culturales. Con este fin, presento aquí brevemente algunas comprensiones de interculturalidad que son útiles para orientar mi reflexión.

- En su dimensión más existencial, la interculturalidad se entiende como una posición ante la vida o como una «forma de vida consciente en la que se va fraguando una toma de posición ética a favor de la convivencia con las diferencias»¹². En este sentido, la interculturalidad es una experiencia que brota de la vida cotidiana, porque ahí es donde acontece la interacción humana y desde ahí la gente explica su existencia¹³. Esa experiencia va más allá del mero cultivo de la tolerancia o del simple reconocimiento de la diversidad cultural, ya que entiende esa diversidad como una oportunidad para un mejor desarrollo humano cultivado por el diálogo. La interculturalidad, en palabras de Raúl Fernet-Betancourt, es una forma de «saber conscientemente de la finalidad por la que trabajamos ... para saber de qué debemos ocuparnos hoy y cómo debemos hacerlo»¹⁴.
- Como fuerza social de cambio¹⁵, la interculturalidad es un movimiento social internacional compuesto por practicantes que están presentes a distintos niveles de las instituciones sociales y operan en diversos campos de la actividad humana, incluyendo las Iglesias y universidades. Para S. Wesley Ariarajah, «la hermenéutica intercultural ha sido usada para denotar numerosos movimientos dentro del escenario teológico en relación a la interpretación y la explicación que envuelve a dos o más culturas»¹⁶. Este movimiento social busca fortalecer las relaciones entre las diferentes culturas, como sujetos iguales, para que juntas desarrollen «un modelo de convivencia»¹⁷ en la solidaridad y en la paz. Afirmando un horizonte ético de emancipación, la interculturalidad también puede entenderse como una corriente de pensamiento y de acción comprometida con las «fuerzas morales emergentes e insurgentes de nuestra época»¹⁸ que proponen como proyecto la construcción de un mundo justo.
- En su articulación como marco de pensamiento y acción, la interculturalidad se entiende fundamentalmente como un *proyecto político-cultural alternativo* que busca, de acuerdo a Fernet Betancourt, «la reorganización de las relaciones internacionales

vigentes ... [y] corregir la asimetría de poder que existe hoy en el mundo de la política internacional»¹⁹. Como tal, la interculturalidad tiene el propósito de transformar las relaciones de dominio y subordinación enraizadas en las culturas y sociedades de hoy. El fin de esta transformación es la creación de condiciones justas que afirmen los derechos y la dignidad humana de los grupos sociales marginados²⁰. Para que las teologías y religiones participen de este fin, es imperativo trabajar por su transformación intercultural de tal modo que «sean lo que deben ser: caminos de participación en la verdad de Dios»²¹.

- Como nuevo paradigma científico o modelo disciplinario, la interculturalidad se entiende como una «metodología que nos permite estudiar, describir y analizar las dinámicas de interacción entre diferentes culturas y que ve la interculturalidad como una nueva disciplina»²². En este entendimiento, la interculturalidad «es la teoría y el método de interpretación y comprensión a través de las fronteras culturales»²³. Pero ésta no es una metodología unitaria, sino «una interacción de métodos diversos»²⁴ que se entrecruzan y enriquecen para participar con mayor eficacia en el proyecto de construcción de un mundo nuevo basado en la justicia.

Uniando estas comprensiones de la interculturalidad, puedo discernir su orientación distintiva hacia la transformación de las realidades existentes con el fin de modelar un mundo donde haya lugar para todos los pueblos y donde sean posibles la dignidad y los derechos humanos de la gente. En este mundo nuevo, ya no existe la subordinación de las mujeres, porque las culturas y religiones kyriarcales han dejado de existir. Pero para que este mundo sea posible, es necesario participar activamente en el diseño y expansión de los espacios de diálogo intercultural. A continuación mencionaremos las condiciones para participar en este diálogo.

De acuerdo a Fernet-Betancourt, los marcos interculturales de pensamiento constituyen, ante todo, un desafío hermenéutico que implica «la necesidad de replantear los presupuestos de nuestra propia teoría del entender»²⁵. Para intervenir en el diálogo teológico en términos

interculturales, son necesarias al menos cuatro condiciones básicas²⁶. La primera es historizar la cuestión hermenéutica. Esta historización renuncia a continuar fomentando la creación de teorías basadas en la pura abstracción del pensamiento; esto es, teorías desconectadas de los contextos sociales donde las culturas marginadas han desarrollado modos plurales de conocimiento para apoyar visiones y prácticas de cambio social. La propuesta intercultural enfrenta la tarea de analizar y evaluar los modelos de conocimiento humano que han dominado al mundo desde la antigüedad hasta el presente. Desde una perspectiva feminista intercultural, los modelos dominantes de conocimiento que hemos conocido han sido y siguen siendo kyriarcales-monoculturales y eurocéntricos. Debido a que estos modelos siguen declarando que son universales, no es inusual que ignoren o subordinen los modelos emergentes de racionalidad que, como el modelo feminista crítico, desarrollan teorías enraizadas en los procesos de cambio social y proponen que la emancipación y la justicia sean los objetivos primarios del conocimiento. Para los marcos interculturales de pensamiento, es importante tomar en cuenta la advertencia de Uma Narayan, de que debemos evitar las réplicas de las limitaciones de las teorías del conocimiento previas, incluyendo las teorías emancipadoras, que «construyeron sus proyectos emancipadores y sus sujetos como universales, aun cuando excluían a muchos grupos de gente de su visión política. Necesitamos recordar que muchos proyectos políticos que buscaban redefinir y empoderar a los grupos marginados, también construyeron sus propias formas de exclusión y marginación»²⁷. Por eso, la historización hermenéutica también implica superar las teorías que fomentan la fragmentación y la dispersión de los grupos sociales que desarrollan conocimientos emancipadores, así como la transformación de las condiciones materiales en donde las diversas voces culturales entran en contacto en términos de desigualdad.

La segunda condición es relativizar nuestros propios modos de pensar. Para entrar en los espacios del diálogo intercultural, es necesario que cada participante relativice sus propios modos de comprender a la humanidad y al mundo. Esta relativización significa que las partes en diálogo renuncian a las certezas prescritas que el conocimiento

... promover desde dentro transformaciones mutuas en sus formas de vida»²⁹. Consecuentemente, la teología feminista intercultural afirma como imperativo religioso ético-político la transformación de las culturas y las religiones que han arraigado valores y modos de vida opuestos a la dignidad y derechos humanos de las mujeres.

Estas cuatro condiciones para intervenir en las conversaciones teológicas en términos interculturales favorecen el desarrollo de una teología feminista intercultural que: (1) contribuya a la búsqueda de respuestas relativas a las aspiraciones y luchas de los grupos sociales comprometidos con la transformación de las culturas, religiones y sociedades kyriarcales, y (2) que apoye las visiones religiosas y las espiritualidades que compartan ese compromiso. En los contextos actuales de la globalización capitalista imperial inciden de manera múltiple y simultánea la fragmentación cultural, la homogeneización neoliberal de las culturas y las desigualdades sociales. Dado que los efectos nocivos de esta situación afectan sobre todo a las mujeres, la teología feminista intercultural es la que responde mejor a las preguntas sobre el papel que pueden desempeñar las religiones para inducir giros sociales y culturales de una política global de subordinación a una política global de emancipación. De manera igualmente importante, este tipo de teología nos ayuda a conseguir mejor el giro radical de la política divisiva inherente a la lógica de las identidades, a una política integradora inherente a la lógica de la democracia emancipadora³⁰. Con el propósito de enfrentar los desafíos que los contextos actuales le plantean a la actividad teológica, la teología feminista intercultural busca fortalecer el desarrollo de un paradigma ético-político crítico de interpretación bíblica y teológica. Dado que los paradigmas dominantes de interpretación siguen siendo kyriarcales-monoculturales y eurocéntricos, su transformación pasa a convertirse en una tarea común que la comunidad teológica comparte en sus diversos ambientes culturales. En palabras de Elisabeth Schüssler Fiorenza, un paradigma emancipador feminista de interpretación entiende que

«La tarea de la interpretación no es solamente la de comprender tradiciones y textos bíblicos, sino la de analizar su poder de persuasión para cambiar y transformar los marcos epistemológicos

androcéntricos-dominantes [malestream] occidentales, sus prácticas apolíticas individualistas y sus relaciones socio-políticas de colonización cultural... La interpretación bíblica [y teológica], como cualquier otra indagación académica, es una práctica comunicativa que involucra intereses, valores y visiones. Sólo en dicho paradigma retórico-emancipador de estudios bíblicos [y teológicos] las teologías de la liberación de todos los colores tienen la posibilidad de vincularse a los discursos de los estudios bíblicos [y teológicos] en sus propios términos, y en términos de iguales con la academia masculina-dominante [malestream] eurocéntrica. Partiendo de las experiencias religiosas y las articulaciones de lo/as marginado/as y colonizado/as –quienes han sido tradicionalmente excluido/as de la interpretación bíblica, mediante su articulación teológica y su modelación de la auto-comprensión cristiana comunitaria--, esas teologías pueden cambiar el punto de partida de la interpretación bíblica [y teológica] tradicional»³¹.

Teología feminista intercultural: para un mundo nuevo de justicia

«Otro mundo es posible», es la declaración o lema que reúne cada año a cientos de movimientos sociales, organizaciones civiles por los derechos humanos, líderes religiosos, representantes gubernamentales, dirigentes de políticas públicas, investigadores, intelectuales y activistas de todas partes del mundo. Organizado por el Foro Social Mundial³², este encuentro reúne a todas las organizaciones y personas que tienen como empeño la «construcción de una sociedad planetaria orientada hacia una relación fecunda entre los seres humanos y de éstos con la Tierra»³³. La visión que guía a quienes sostenemos que otro mundo es posible fortalece las luchas por superar los procesos dañinos de la actual globalización kyriarcal³⁴ y viene a iluminar la búsqueda de alternativas que abran el camino hacia un mundo libre de divisiones y violencia. Esa visión habla de un nuevo tipo de globalización en la solidaridad que, «como una nueva etapa en la historia del mundo, respeta los derechos humanos universales de todos los ciudadanos y

ciudadanas de todas las naciones, así como el medio ambiente, apoyándose en sistemas e instituciones internacionales democráticas que estén al servicio de la justicia social, de la igualdad y de la soberanía de los pueblos»³⁵. Las teorías y teologías feministas de la liberación que han emergido alrededor del mundo comparten esta visión y trabajan activamente por hacerla realidad en el mundo. Pero también insisten en que la subordinación sistémica, la deshumanización y la violencia sexual contra las mujeres deben ser parte central de toda agenda de transformación para que estas realidades sean eliminadas de todas las culturas, sociedades y religiones.

Desde el punto de vista de la tradición cristiana, las teologías feministas de la liberación imaginan y visualizan un mundo nuevo y usan sus recursos interpretativos para crear lenguajes religiosos que sostengan todos los esfuerzos por establecer condiciones sociales más compatibles con el mundo de justicia y liberación que Dios quiere. Son las realidades históricas de justicia, solidaridad, convivencia pacífica y plenitud humana las que expresan la presencia redentora y creadora de Dios en el mundo. Por eso, el contenido de esas realidades se entiende como la expresión de la gloria de Dios en la tierra. Según Elizabeth Johnson, «en términos bíblicos, el anhelo de salvación, de victoria en la lucha contra el mal, de que los pobres se liberen de la necesidad y los estragos de la guerra, se expresa consistentemente en la esperanza de que la gloria de Dios habite en la tierra o la llene, o resplandezca en todo el cielo y toda la tierra»³⁶. El papel central que esta visión desempeña en las luchas por el cambio social implica que, en el contexto actual de la globalización kyriarcal, las teologías feministas se han comprometido a desarrollar y promover conocimientos y prácticas que transformen las condiciones que se oponen al propósito de Dios. Su función es fomentar y sostener, en términos religioso-políticos, las perspectivas de justicia que alimentan todos los esfuerzos por cambiar la situación presente. Para la comunidad cristiana, el deber de trabajar por la justicia emana de la afirmación bíblica de que la humanidad entera –mujeres y hombres– fue creada a imagen y semejanza de Dios y, en tanto hijas e hijos de Dios, todos tenemos una dignidad igual

en Cristo Jesús (Gál 3:26-28). Por tanto, no hay nadie que tenga justificación ni permiso para subordinar a otro, ni de destruir la creación de Dios. Debido a esta afirmación, todo lo que destruye el mundo o degrada la humanidad es contrario al propósito liberador de Dios y formalmente constituye una realidad de pecado que exige ser erradicada. Para las teologías feministas de la liberación, las luchas por la justicia y la erradicación de culturas violentas son una necesidad histórica, teológica, y ético-política en el presente del mundo y de las religiones kyriarcales-monoculturales.

Si pudiera nombrar una aspiración que la gente de todas las culturas valora y comparte, sugeriría que esa aspiración tiene que ver con experimentar el bienestar y la felicidad en su vida cotidiana. Experimentar una existencia pacífica, con sus necesidades materiales y emocionales fundamentales cubiertas, es algo a lo que toda persona aspira para ella y para quienes la rodean. Pienso que esa aspiración es universal y atraviesa todas las culturas del mundo. Sin embargo, en el modelo actual de sociedad, su realización es literalmente inviable para más de dos tercios de la población mundial. Más aún, las actuales culturas y religiones kyriarcales no sólo han sido incapaces de impedir esta situación, sino que han contribuido a exacerbar la política de desigualdades con sus instituciones excluyentes y sus discursos monoculturales y sexistas. Sin embargo, como señala Tapio Kanninen, «ante la desdichada pero creciente relevancia de la religión como fuerza de división en nuestro mundo, ha llegado el momento de que la religión desempeñe también su papel a la hora de unir a la gente y de crear circunstancias propicias para la paz»³⁷. La propuesta de desarrollar una teología feminista intercultural tiene que ver con hacer explícita la relación que existe entre las condiciones reales en que vive la gente, la función de las culturas en inculcar valores y aspiraciones y el papel que desempeñan los discursos religiosos en el mantenimiento o el cambio de esos valores y aspiraciones, que emanan de las condiciones en las que vive la gente.

Según Hyondok, los marcos conceptuales interculturales tienen «la intención de transformar la realidad, y no sólo de describirla y explicarla»³⁸. Por eso, en mi opinión, una teología feminista intercultural

amplía sus herramientas para esclarecer mejor las rutas que llevan al fortalecimiento de las perspectivas de transformación del mundo desde los contextos de cada cultura y desde los nuevos escenarios de comunicación e interacción de las culturas. Teniendo en mente las aspiraciones que compartimos de un nuevo mundo de bienestar y justicia, los procesos contemporáneos de cambio social exigen ampliar e intensificar los espacios de comunicación y diálogo entre las tradiciones emancipadoras presentes en los diversos mundos culturales. Para la teología feminista intercultural, sólo podremos llamar hogar a un mundo nuevo de justicia. En este sentido, Mercy Amba Oduyoye asevera que «nuestro futuro como mujeres está en vivir nuestra humanidad verdadera en el mundo que hemos contribuido a forjar, y en comenzar desde ahora a vivirlo y disfrutarlo, conscientes de nuestra situación y buscando conscientemente cambiar las estructuras y las actitudes. La sola perspectiva de ser parte de esto, merece celebrarse»³⁹. Para mí, la participación en este cambio de estructuras y actitudes apunta ya hacia la generación de nuevos ambientes culturales que respondan a las aspiraciones profundas de la gente. Más todavía, la intervención en los procesos contemporáneos de cambio demuestra que ese futuro diferente que soñamos está ya presente entre nosotros, a través de las fronteras culturales. Para muchas de nosotras es motivo de esperanza el hecho de estar interviniendo unidas, mediante prácticas teológicas feministas dentro de ambientes culturales diversos, en el proceso de exploración de lo que María Cristina Ventura llama «las nuevas posibilidades de existir con dignidad»⁴⁰.

Desde el punto de vista de los marcos del pensamiento intercultural, esas posibilidades de vivir humana y dignamente se amplían a nivel mundial porque, desde dentro de cada cultura, y desde la interacción global de las culturas, un proyecto político-cultural alternativo está ya en camino, y un paradigma ético-político crítico de interpretación bíblica y teológica está creciendo. La teología feminista intercultural adopta y quiere expresar claramente estos procesos de forma sistemática y coherente en sus métodos y contenidos. Para la actividad teológica feminista, el pensamiento intercultural es útil para esclarecer la función de la teología en los contextos actuales y contri-

buye a visualizar estrategias conceptuales para avanzar hacia nuevos ambientes culturales que apoyen relaciones sociales justas y humanizadoras. Según Fornet-Betancourt, las culturas «no son caminos fijos, listos para ser recorridos con un itinerario previsto de antemano»⁴¹, sino procesos concretos por los «que una determinada comunidad humana organiza su materialidad con base en los fines y valores que quiere realizar»⁴². Dado que las culturas no son formaciones históricas estáticas, la realidad misma genera prácticas discursivas plurales que a menudo divergen y abogan por intereses opuestos a las aspiraciones de la gente. En este contexto, me es importante afirmar que la actividad teológica feminista intercultural acepta deliberadamente su dimensión ético-política en términos de su compromiso con las luchas por la dignidad humana, los derechos humanos y reproductivos de las mujeres, y por un mundo nuevo de justicia.

La propuesta de una teología feminista intercultural no es una receta ni un producto terminado. Propongo que se entienda como un proceso de deliberación crítica que, en al interactuar con otros lenguajes teológicos liberadores, busca contribuir a la construcción de realidades diferentes. Con su lenguaje y recursos religiosos, esta teología busca participar en los procesos de cambio para reemplazar

el paradigma de la dominación por el paradigma de la justicia,
 el paradigma de la subordinación por el paradigma de la emancipación,
 el paradigma del capital por el paradigma de la dignidad humana,
 el paradigma del mercado depredador por el paradigma de la comunidad incluyente,
 el paradigma de la religión domesticadora por el paradigma de la religión transformadora,
 el paradigma del cristianismo absolutista por el paradigma del cristianismo dialogante,
 el paradigma kyriarcal-monocultural de interpretación por el paradigma ético-político crítico de interpretación, como lo propone la teología feminista intercultural.

Tomando en cuenta estos cambios esperados, reconozco sin ninguna duda que esta teología afirma una opción por la esperanza. En palabras de Fernet-Betancourt, el pensamiento intercultural afirma «una opción por la esperanza» porque viene al escenario de la realidad actual «como alternativa para articular las esperanzas concretas de todos quienes hoy se atreven a imaginar e incluso a intentar otros mundos posibles»⁴³. En la realidad histórica presente, la opción por la esperanza y la afirmación de que otro mundo es posible son imperativos éticos y religiosos para la comunidad teológica de todo el mundo.

Para cerrar mi reflexión, quiero notar también que, adoptando los aportes de todo el resto de la teología de liberación, la teología feminista intercultural afirma asimismo que el conocimiento teológico debe funcionar en la Iglesia y en la sociedad como principio de liberación⁴⁴. Toca a la teología abdicar de su función histórica como mecanismo para producir discursos deshumanizadores y validar los sistemas de dominación. Consecuentemente, tanto en sus propósitos como en sus contenidos, la teología feminista intercultural se articula según el criterio de lo que daña o perfecciona «el hecho mismo del vivir»⁴⁵ de la gente. De la misma forma, para su coherencia y consistencia epistemológica, esta teología toma la opción feminista por los pobres y oprimidos como su principio fundamental de interpretación bíblica y teológica⁴⁶. Esta opción trae consigo una consecuencia doble para la teología feminista intercultural: que sus contenidos se elaboran en respuesta a las aspiraciones y las luchas de las mujeres por una existencia libre de degradación humana y que da primacía a las tradiciones insurgentes por un mundo justo nacidas en nuestros propios ambientes culturales.

Finalmente, quiero sugerir que este tipo de discurso teológico necesariamente se desarrolla como tarea colectiva y como reflexión enraizada en los contextos concretos que viven nuestras comunidades. Como mencioné al comienzo de este artículo, las experiencias más comunes de la gente en estos contextos tienen que ver con la pobreza y con la carencia de derechos humanos fundamentales. La consecuencia inmediata para nuestra tarea teológica es seguir planteando las pre-

guntas de cómo operan los lenguajes religiosos en la vida social, qué implicaciones ético-políticas tienen, qué tipo de relación establecen con los movimientos sociales y religiosos involucrados en la transformación social, cuál es su impacto en las luchas locales por la justicia, qué tipo de respuestas ofrecen a las luchas por los derechos humanos y reproductivos de las mujeres, qué recursos religiosos proveen para afirmar los derechos humanos de la comunidad homosexual, cuál es su incidencia en «el hecho mismo del vivir» de la gente y qué tipo de futuro común podemos visualizar desde los marcos culturales y religiosos de interpretación por los que aboga el pensamiento intercultural. Sin embargo, aunque es necesario hacer mayores exploraciones, creo que la teología feminista intercultural tiene muchos recursos religiosos para ofrecer visiones y estrategias interpretativas que afirmen el derecho de todos a vivir libres de miserias, de miedo, de violencia y de inseguridad social. Parte de nuestra tarea, como señala Narayan, es seguir abriendo espacios en las instituciones de la sociedad para que quepamos todos, especialmente «quienes están marginadas y desempoderadas socialmente, para que lleguen a ser participantes activas en la articulación de sus intereses, sus compromisos y sus perspectivas de justicia»⁴⁷. Esto es porque los marcos interculturales tienen como propósito fomentar la interacción de las culturas para la consecución de la justicia a escala mundial. Nuestro trabajo está destinado a seguir fortaleciendo la imaginación de la comunidad teológica para que podamos contribuir mejor al diseño de rutas viables hacia un futuro común para la humanidad entera. Con nuestros lenguajes y recursos religiosos, todo nuestro trabajo está destinado a mostrar que otro mundo de justicia es posible en este mundo.

Notas

1. Sobre este paradigma, ver Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and ethic. The politics of biblical studies*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 32-33.
2. Sobre esto, ver S. Wesley Ariarajah, «Intercultural hermeneutics: A promise for the future?», *Voices From the Third World*, vol. XXIX, no. 1 (2006): 91.
3. El término kyriarcado es una categoría analítica feminista. Este es «un neologismo acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza a partir de los términos griegos kyrios (señor

- o maestro) y *archein* (gobernar o dominar) con la intención de redefinir la categoría analítica de «patriarcado» de forma tal que incluya las estructuras entrelazadas y multiplicativas de dominación. El *kyriarcado* es un sistema sociopolítico de dominación en el que los varones hacendados y cultos pertenecientes a la elite disfrutaban del poder sobre todas las mujeres, así como sobre los demás varones. La mejor manera de conceptualarlo es como un complejo sistema piramidal de entrelazadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, de mando y opresión», Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004, 277. También, como explica E. Schüssler Fiorenza, «el neologismo *kyriarcado/kyriocentrismo* (del griego *kyrios*, que significa señor, amo, padre, esposo) busca expresar esta inter-estructuración de la dominación y reemplazar el término comúnmente usado de patriarcado, que a menudo se entiende en términos del dualismo binario de género. He introducido este neologismo como categoría analítica para poder articular un análisis sistémico más abarcador, para subrayar la compleja inter-estructuración de la dominación y para ubicar el sexismo y la misoginia en la matriz política, o mejor, en la «*patriz*» de un amplio espectro de opresiones», Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and ethic*, 5.
- 4 Daniel Zovatto, «Cultura democrática: Poco cambia pese a los cambios», *Latinobarómetro*, Observatorio Electoral Latinoamericano, Noviembre de 2005, disponible en <http://www.observatorioelectoral.org/informes/tendencias/>; Internet (accesado el 11 de diciembre de 2006).
 - 5 Citada por D. Zovatto, «Cultura democrática».
 - 6 Ver, por ejemplo, un caso típico que ocurre en Nicaragua, Roland Membreño Segura, «Deshumanización y fundamentalismo cristiano: A propósito del aborto terapéutico», *El Nuevo Diario*, Managua, Nicaragua, edición 9425, miércoles 8 de noviembre de 2006, disponible en <http://www.elnuevodiario.com.ni/2006/11/08/opinion/33345>; Internet (accesado el 13 de diciembre de 2006); Violeta Otero Rosales, «La Iglesia Católica y el aborto: Por abortos clandestinos mueren mujeres», *El Nuevo Diario*, Managua, Nicaragua, edición 9392, viernes 6 de octubre de 2006, disponible en <http://www.elnuevodiario.com.ni/2006/10/06/opinion/30665>; Internet (accesado el 13 de diciembre de 2006); Tania Sirias y Edgard Barberena, «Más voces internacionales en defensa del aborto terapéutico», *El Nuevo Diario*, Managua, Nicaragua, edición 9435, sábado 18 de Noviembre de 2006, disponible en <http://www.elnuevodiario.com.ni/2006/11/18/nacionales/34263>; Internet (accesado el 13 de diciembre de 2006).
 - 7 Amnistía Internacional, «Temas clave, violencia contra las mujeres: El derecho de las mujeres a no sufrir violencia», en Informe 2006 de Amnistía Internacional: El estado de los derechos humanos en el mundo, disponible en http://web.amnesty.org/report2006/key_issue-4-esl; Internet (accesado el 8 de julio de 2007).
 - 8 He cambiado ligeramente algunos elementos de esa escena para no revelar el nombre del lugar o el de los actores, pero yo no he olvidado a ninguno.
 - 9 Ignacio Ellacuría, «Historicidad de la salvación cristiana», en Ignacio Ellacuría, S.J. y Jon Sobrino, S.J. (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990, 323.
 - 10 Sobre esto, ver Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Verlag Mainz, Aachen, Germany 2004, 12-14.
 - 11 Choe Hyondok, «Introduction to intercultural philosophy: Its concept and history», en Department of Philosophy (ed.), *In quest of intercultural philosophy: Communication*

- and solidarity in the era of globalization*, Department of Philosophy, Chonnam National University, Gwangju, Corea 2006, 8.
- 12 A menos que yo lo indique, este párrafo tiene como fuente primaria a Fernet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo*, 12-13.
 - 13 Raúl Fernet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, IKO/Frankfurt, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica 2000, 68.
 - 14 Raúl Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, Aachen, Alemania 2006, 22.
 - 15 Sobre la comprensión de las fuerzas sociales que dan orientación a la historia, ver Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991, 449-457.
 - 16 Ariarajah, «Intercultural hermeneutics», 93.
 - 17 Hyondok, «Introduction to intercultural hermeneutics», 7.
 - 18 Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, 18.
 - 19 Fernet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo*, 13.
 - 20 Fernet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización*, 85.
 - 21 Fernet Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, 113.
 - 22 Fernet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo*, 13.
 - 23 Ariaraja, «Intercultural hermeneutics», 92. Mi traducción del inglés.
 - 24 Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, 116.
 - 25 Raúl Fernet-Betancourt, *Transformación intercultural de la Filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 39.
 - 26 Ver, Fernet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 39-43. Sobre esto, ver también Raúl Fernet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica 1994, 19-26.
 - 27 Uma Narayan, *Dislocating cultures. Identities, traditions, and Third World feminism*, Routledge, New York 1997, 37. Mi traducción del inglés.
 - 28 Fernet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 195.
 - 29 Raúl Fernet-Betancourt, «Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización: Una introducción», en Raúl Fernet-Betancourt (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 25.
 - 30 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But she said. Feminist practices of biblical interpretation*, Beacon Press, Boston 1992, 150-156, ver también 176-180.
 - 31 Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and ethic*, 46-47. Mi traducción del inglés. Los corchetes en este párrafo son míos. Debido a la dificultad de traducir al castellano el neologismo inventado por la autora «malestream» en el idioma inglés, decidí dejarlo dentro del párrafo, e indicar en mi traducción su significado aproximado.
 - 32 Sobre esto, ver el Foro Social Mundial, «Otro mundo es posible», disponible en <http://www.forumsocialmundial.org.br/>; Internet (consultado el 8 de julio de 2007).
 - 33 Foro Social Mundial, «Carta de principios del Foro Social Mundial», disponible en <http://www.forumsocialmundial.org.br/>; Internet (consultado el 8 de julio de 2007).
 - 34 Sobre mi comprensión del término globalización kyriarcal, ver mi artículo «The dynamics of globalization and the university. Toward a radical democratic-emancipatory transformation», en Fernando F. Segovia (ed.), *Toward a new heaven and a new earth: Essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2003, 385-406; y en portugués «As dinâmicas da globalização e a universidade. Para

- uma transformação feminista, democrático-emancipadora radical": *Perspectiva Teológica* XXXIV/92 (2002): 37-62.
- 35 Foro Social Mundial, «Carta de principios», op cit.
- 36 Elizabeth Johnson, Friends of God and prophets. *A feminist theological reading of the communion of saints*, Continuum, New York 1999, 53-54. Mi traducción del inglés.
- 37 Tapio Kanninen, «Prevención y reconciliación en un mundo de conflictos: La perspectiva de las Naciones Unidas», en María Pilar Aquino y Luiz Carlos Susin (eds.), "Reconciliación en un mundo de conflictos", *Concilium* 303/2003, Verbo Divino, Estella [Navarra], España 2003, 117.
- 38 Hyondok, «Introduction to intercultural philosophy», 17. Mi traducción del inglés.
- 39 Mercy Amba Oduyoye, *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995, 207. Mi traducción del inglés.
- 40 María Cristina Ventura, «Prácticas e desafíos de la teología afro-dominicana en un mundo globalizado», en Antônio Aparecido da Silva y Sônia Querino dos Santos (eds.), *Teologia afroamericana II. Avanços, desafios e perspectivas. III Consulta Ecológica de Teologia Afroamericana e Caribenha*, Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, São Paulo, Brasil 2004, 139.
- 41 Fornet-Betancourt, «Interacción y asimetría», 24.
- 42 Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 181.
- 43 *Ibid.*, 209.
- 44 Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Sal Terrae, Santander, España 1984, 211.
- 45 *Ibid.*, 86.
- 46 Sobre esto, ver María Pilar Aquino, «The feminist option for the poor and oppressed in the context of globalization», en Daniel Groody (ed.), *The option for the poor in Christian theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2007, 191-215.
- 47 Narayan, *Dislocating cultures*, 37.