



Revista de teología
feminista

AnDanzas

En la vida cotidiana

Teologías y espiritualidades
feministas **frente a los
fundamentalismos**

AÑO
5

NÚM
13

AGO
**20
26**



CÁTEDRA DE
TEOLOGÍA
FEMINISTA



Teologías y espiritualidades feministas
frente a los fundamentalismos

AÑO
5

NÚM
13

AGO
2026



AnDanzas en la vida cotidiana. Revista de teología feminista.
Año 5, número 13, agosto 2026

Consejo editorial

Rebeca P. Montemayor López
Maria Isabel Huerta Armenta
Karen Castillo Mayagoitia
Karina de la Rosa Morales
Dania Alejandra Velázquez Cano
Rosa Margarita Mayoral Bonilla
Patricia Moreno Becerra
Diana Sánchez Rivera
Mariana Gabarrot Arenas

Reserva de derechos e ISSN en trámite.
Licitud de contenidos y título en trámite.

© **Cátedra de Teología Feminista**
México

Los puntos de vista, opiniones y experiencias compartidas en cada uno de los artículos son responsabilidad de las autoras y no necesariamente representan el punto de vista de las editoras.

Se permite la reproducción total o parcial de los contenidos citando la fuente y a la autora de los mismos.

ÍNDICE

5

Introducción
Comité Editorial

8

Liberar a Dios del patriarcado
Cristina Auerbach Benavides

14

“Mujeres del pueblo valiosas que ya no están durmiendo”
*Breves anotaciones sobre los discursos de las católicas en las
Comunidades Eclesiales de Base en Morelos (1975-1990)*
Dra. Mariana N. Gómez Villanueva

23

Corazonadas teológicas
Hacia una etnografía de la fe en medio de la desaparición
Laura Matamala Lienlaf

31

Un camino de búsqueda y siembre
La espiritualidad feminista como respuesta
Magdalia Pineda Trujillo

36

**Sin marido, sin Dios y sin partido,
un mundo sin sacrificios**
Gabriela Miranda García

41

Violencia de género en el siglo XXI

*Intersecciones entre conflicto armado, tecnología digital
y estructuras religiosas en África y la Franja de Gaza*

Ailin Katherine Palmera Amaya

45

**Santa Filomena, y las mujeres artesanas mahseual
de Hueyapan, Puebla, somos feministas, solo que nadie lo sabe**

Emilia Flores Martíne

48

**El pueblo crucificado por el Régimen de Excepción
y la salvación desde la experiencia de encuentro,
sororidad y praxis entre mujeres**

Rosa Marisela Iraheta

53

**Históricas e históricas, análisis de:
las mujeres que acompañana a Jesús LC. 8 1-3**

Magdalia Pineda Trujillo

36

De pecadora a apóstola

*La recuperación de María Magdalena
como acto de resistencia teológica feminista
frente a la estructura patriarcal de la iglesia*

Juan Peña López

36

Memoria de mis ancestras

*Narrativas digitales, espiritualidad
y resistencia feminista en El Salvador*

Norma Melara

INTRODUCCIÓN

Vivimos tiempos marcados por el avance de discursos autoritarios, conservadores y fundamentalistas que buscan controlar los cuerpos, las espiritualidades, las memorias y las formas de habitar el mundo. Frente a este contexto, las teologías y espiritualidades feministas continúan abriendo caminos de resistencia, reflexión y esperanza desde las experiencias concretas de las mujeres, las comunidades y los pueblos históricamente marginados. Esta edición de *AnDanzas* reúne voces diversas que, desde distintos territorios, experiencias y prácticas, reflexionan críticamente sobre las violencias patriarcales, coloniales y religiosas, pero también sobre las posibilidades de transformación, comunidad y vida digna.

Abrimos esta edición con el texto *“Liberar a Dios del Patriarcado”* de Cristina Auerbach Benavides, quien propone una profunda reflexión sobre la necesidad de desmontar las imágenes patriarcales de Dios y las estructuras religiosas que históricamente han legitimado la subordinación de las mujeres. Desde una espiritualidad liberadora, la autora invita a recuperar otras formas de nombrar y experimentar lo divino.

Posteriormente, Mariana Gómez Villanueva, en *“Mujeres del pueblo valiosas que ya no están durmiendo”*, recupera las voces y experiencias de mujeres católicas dentro de las Comunidades Eclesiales de Base en Morelos entre 1975 y 1990. El texto evidencia cómo las mujeres encontraron en estos espacios posibilidades de organización, participación y transformación social desde la fe vivida comunitariamente.

Laura Matamala Lienlaf, en *“Corazonadas teológicas: hacia una etnografía de la fe en medio de la desaparición”*, nos acerca a las experiencias de dolor, búsqueda y esperanza que atraviesan las familias y comunidades afectadas por la desaparición. Desde una mirada sensible y profundamente humana, la autora reflexiona sobre las espiritualidades que emergen en medio de la ausencia y la incertidumbre.

En *“Un camino de búsqueda y siembra: la espiritualidad feminista como respuesta”*, Magdalia Pineda Trujillo comparte una reflexión sobre la espiritualidad feminista como práctica cotidiana de resistencia, cuidado y transformación. La autora propone comprender la espiritualidad

como una experiencia encarnada que responde a las violencias y desigualdades desde la siembra colectiva de nuevas formas de relación.

Gabriela Miranda García, con *“Sin marido, sin dios y sin partido, un mundo sin sacrificios”*, analiza críticamente el espacio doméstico y la familia como estructuras atravesadas por el capitalismo, el patriarcado y los fundamentalismos religiosos. A partir de una lectura política y teológica, el texto cuestiona las formas en que el conservadurismo instrumentaliza la maternidad, el trabajo doméstico y la sexualidad para sostener sistemas de dominación, pero también reconoce la potencia subversiva que habita en los espacios domésticos y comunitarios.

Por su parte, Ailin Katherine Palmera Amaya, en *“Violencia de género en el siglo XXI: intersecciones entre conflicto armado, tecnología digital y estructuras religiosas en África y la Franja de Gaza”*, reflexiona sobre las múltiples formas contemporáneas de violencia contra las mujeres. El artículo conecta conflicto armado, tecnologías digitales y estructuras patriarcales y religiosas, evidenciando cómo estas violencias se transforman y complejizan en el contexto global actual.

La reflexión de Rosa Marisela Iraheta, *“El pueblo crucificado por el Régimen de Excepción y la salvación desde la experiencia de encuentro, sororidad y praxis entre mujeres”*, retoma las categorías teológicas de pueblo crucificado y salvación desde la realidad salvadoreña actual. A partir de la experiencia del Comité de Familiares Víctimas del Régimen de Excepción, el texto muestra cómo la organización comunitaria, la sororidad y la praxis colectiva se convierten en espacios de resistencia y esperanza frente a la violencia estatal.

En *“Históricas e Históricas”*, Magdalia Pineda recupera las memorias, luchas y experiencias de mujeres que históricamente han sido nombradas desde el desprecio o la descalificación, pero que continúan resistiendo y construyendo otros horizontes posibles desde sus cuerpos y territorios.

Juan Peña, en *“De pecadora a apóstola”*, propone una relectura crítica de María Magdalena y de las narrativas bíblicas que históricamente han condicionado la imagen de las mujeres dentro del cristianismo. El texto busca recuperar la dimensión política y liberadora de las mujeres en las primeras comunidades cristianas.

También forma parte de esta edición el texto *“Santa Filomena, y las mujeres artesanas mahseual de Hueyapan, Puebla, somos feministas, solo que nadie lo sabe”* de Emilia Flores Martínez. A partir de una investigación etnográfica participativa junto a mujeres artesanas mahseual de Hueyapan, Puebla, la autora recupera las memorias, espiritualidades y resistencias comunitarias que se tejen alrededor de Santa Filomena. El artículo muestra cómo las mujeres reinterpretan sus experiencias de violencia y organización colectiva desde su propia cosmovisión y espiritualidad, construyendo formas de feminismo comunitario profundamente arraigadas en el territorio, la memoria y la vida cotidiana.

Y finalmente, cierra esta edición el texto “*Memoria de mis ancestras, a partir de las narrativas digitales*” de Norma Melara, una reflexión que recupera las voces, memorias y espiritualidades de mujeres salvadoreñas desde una mirada sociocrítica. El artículo propone las narrativas digitales como espacios de resistencia y construcción colectiva de memoria, especialmente para las mujeres mayores y ancestras cuyos saberes han sido históricamente silenciados. A partir de la experiencia salvadoreña, la autora reivindica la memoria de las ancestras como fuerza espiritual y política capaz de sostener la esperanza, la dignidad y la lucha feminista frente a las múltiples violencias que atraviesan nuestros territorios.

Los textos reunidos en esta edición dialogan entre sí desde distintas geografías, espiritualidades y experiencias de lucha. Todas estas voces comparten la convicción de que las teologías y espiritualidades feministas no son únicamente espacios académicos o religiosos, sino prácticas vivas que nacen en las calles, en las comunidades, en las casas, en los cuerpos y en las memorias de quienes resisten. Frente a los fundamentalismos y las múltiples formas de violencia, estas páginas apuestan por la vida, la dignidad, la justicia y la esperanza colectiva.

Comité Editorial

AnDanzas en la vida Cotidiana

LIBERAR A DIOS DEL PATRIARCADO

Cristina Auerbach Benavides

Estamos en el estado de Coahuila, al norte de México y a una hora de la frontera con Texas, Estados Unidos. Es una región semidesértica, alejada y aislada del centro del país. Somos lo que se conoce como la Región Carbonífera. Es decir, como había carbón mineral, “la población tenía ya una vocación determinada”, aunque en más de un siglo y hasta el día de hoy nunca se le preguntó a la población si tenían, querían o en qué condiciones estarían dispuestas a tener esa vocación.

Solo se empezó a extraer carbón. Siempre acompañado de narrativa heroica y romántica. Gracias al carbón, se movieron los trenes de la Revolución en la primera década del siglo pasado. Movimos la Revolución Mexicana, pero ningún libro recoge nuestra hazaña. Ningún acto de memoria recuerda a los miles de mineros que murieron en tan gloriosa gesta. Y las mujeres son invisibles.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la industria del acero en México experimentó una transformación radical y un impulso brutal. Se creó toda una industria para la sustitución a la importación del acero, creando grandes acereras y abriendo más minas de carbón para la expansión económica de la

posguerra. Así pues, no solo movíamos los trenes, también éramos el pilar fundamental de la industria del acero. Y los mineros del carbón seguían muriendo por “su culpa”, porque estaban trabajando en el lugar donde el gas grisú o metano explotó; porque estaban parados donde cayó una piedra; porque estaban cortando carbón cuando se rompió la frente de trabajo y la mina se inundó, etcétera. Siempre era culpa del muerto. Y las mujeres son invisibles.

Luego, el carbón también alimentaba plantas generadoras de electricidad. Dos monstruos de hojalata al norte de nuestro estado iniciaban las promesas de “progreso y desarrollo” para nuestra región. Y hace 40 años, cuando se le dio acta de nacimiento al neoliberalismo en México, se privatizaron la mayoría de las empresas estatales y los minerales. En manos de particulares, las minas de carbón ahora se volvían más precarias, peligrosas e inseguras. Los mineros siguen muriendo. Y las mujeres son invisibles.

Siempre invisibles, pero siempre trabajando para el Estado o para capitales privados a cambio de nada. Lavan la ropa increíblemente sucia de las minas; curan heridas, fiebres, gripes y neumonías en inviernos con temperaturas

bajo cero; se levantan de madrugada para hacer el “lonche” y que lo lleven caliente a la mina; etcétera. Las pensiones no existían incluso si se trabajaba para las grandes minas, porque en las minas llamadas pozos y cuevas al menos la mitad de los mineros no eran registrados en el sistema de salud hasta el día que morían (Organización Familia Pasta de Conchos & Heinrich Böll Stiftung México y el Caribe, 2018, p. 34). Y cuando el esposo moría, si había un chico adolescente tomaría su lugar en la mina; si no, ella recogería basura para alimentarlos y alimentarse, vendería tortillas o dulces o lo que fuera para llevar alimentos a la mesa.

En más de un siglo de extracción de carbón, solo existen unas pocas fotos de mujeres, esposas de mineros del carbón en la “caravana del hambre” por allá en la década de 1950, en la que los mineros caminaron más de mil kilómetros para exigir, entre otras cosas, turnos de ocho horas. No fueron recibidos por nadie al llegar a la capital. Se les encerró en un deportivo y se les devolvió en tren. Al llegar fueron corridos de sus trabajos; no podían ir al hospital porque era de la empresa; los chicos no podían ir a las escuelas porque también eran de la empresa y los turnos de más de ocho horas siguieron hasta nuestros días. Y las mujeres volvieron a ser invisibles.

Antes de llegar a Pasta de Conchos, ya habían muerto más de tres mil mineros. Era una historia de horror, humillación y sufrimiento que alcanzaba a cada familia. En todos los pueblos mineros, en cada familia murió un padre, un hermano, un hijo o un abuelo. A todas las familias mineras les alcanza la tragedia del carbón, pero siempre se sorprenden porque siempre eran accidentes en los que incluso la culpa era del fallecido.

En la madrugada del 19 de febrero de 2006 sucede una explosión de gas metano en la mina Pasta de Conchos. Al amanecer las mujeres se enteran por la radio o por las y los vecinos de lo sucedido. Acompañadas de otros hombres de sus familias van a la mina. Muchas no saben manejar, ni usar una tarjeta en un cajero automático, ni dónde está la mina, ni qué labor hacía su marido, ni cuánto ganaba; en realidad no debían saber nada porque no eran temas de mujeres. Sobreviven 11 mineros, algunos con graves quemaduras, y quedan atrapados 65 y junto con ellos todo el mundo que ellas conocían.

A partir de ahí, la vida se vuelve un vértigo y tendrán que aprender todo lo que se les había negado, sobre todo a enfrentar el mal y su mentira. Todo era mentira desde el inicio. Ni siquiera había una lista con los nombres como debía hacerse según la normatividad. La lista se construyó con el paso de los días. Y así empezó lo que aún no hemos terminado.

A la lista de asistencia inexistente, en pocos días se comenzaron a sumar un sinnúmero de mentiras de la empresa que también en un par de días desmentimos: no era una mina de alta tecnología como decían, sino construida con equipos que habían traído de otra mina que también había explotado en la década de 1970. De ahí trajeron transformadores viejos y obsoletos que ya para 2006 estaban prohibidos por la ley; el sistema de ventilación era insuficiente desde el año 2000, como muestran las inspecciones, y eso provocó la acumulación de gas que con una chispa explotó; la mina no era polveada con polvo inerte para evitar la explosividad del polvo de carbón; la estructura también era un desastre porque retiran vigas para reutilizarlas y las vigas no tenían los llamados

“separadores” para evitar que los arcos cayeran como fichas de dominó una tras otra y tampoco había extinguidores y a los mineros no se les daba equipo de protección personal (Organización Familia Pasta de Conchos & Heinrich Böll Stiftung México y el Caribe, 2018, pp. 35–57).

Todo lo sabían las autoridades de inspección federal. Cada tanto hacían sus inspecciones para señalar una y otra y otra vez las mismas faltas graves a la seguridad en la mina, pero los abogados de la empresa, en complicidad con las mismas autoridades o más hábiles que ellas, siempre lograban burlar la ley y que la extracción de carbón en la mina no se detuviera ni por un instante. No importa que los mineros no tengan ni aire para respirar; lo único importante es el carbón que sale de esos socavones. Y para los gobiernos y autoridades tampoco importa si no pueden respirar; lo importante es generar empleo, progreso y desarrollo.

Los dueños de la mina, Grupo México, ya tenían un caudal de muertes en la región. Solo en la mina 6 de Nueva Rosita fallecieron 202 mineros. Habían aprendido a moverse por el río de la impunidad sin siquiera mojarse. Matar mineros por una avaricia negligente no tenía ni tiene hasta hoy ninguna consecuencia. Pero no solo eso: el dueño de la empresa, Germán Larrea Mota-Velasco, es actualmente uno de los hombres más ricos del país, con una fortuna de 67,100 millones de dólares (Forbes México, 2024), cantidad que ha triplicado en siete años desde que comenzó a gobernar MORENA, que se auto-proclama un gobierno de izquierda.

De los 65 mineros atrapados, cinco eran de confianza, 20 sindicalizados y 40 de una

contratista, General de Hulla, que pagaba un porcentaje de los salarios al Sindicato Minero de Napoleón Gómez Urrutia para que no los sindicalizarse y quien además cobraba el 10 % de cada contrato que Grupo México asignaba a la contratista. A los dos o tres días de la tragedia llegó Napoleón Gómez Urrutia a la mina. No estuvo sino un rato porque las mujeres lo corretearon para que se fuera y no volvió más.

En los primeros días, políticos, gobernadores, muchos de los curas de pueblos y hasta el presidente Vicente Fox y su esposa Martha Sahagún decían a los medios que “pedían a Dios” que fueran encontrados con vida, mientras que los pastores de otras iglesias complicaba más la voluntad de Dios porque, altavoz en mano afuera de la mina, pedían la conversión de nuestros pecados para que Dios quisiera que los encontráramos con vida.

Cada día se daba un informe de los avances de la búsqueda de los mineros en un área dividida por una reja amarilla. Dentro de la reja, es decir donde empezaba el complejo de oficinas y estaba la entrada a la mina, pusieron un templete alto con sonido. Del otro lado, agarradas de los barrotes de la reja estaban las madres y esposas, algunas deteniendo pegados a sus cuerpos a niños y niñas pequeñas y luego todas y todos los demás. El frío de esos días era infame y a ratos llovía. La empresa y las iglesias habían repartido cobijas y se habían improvisado toldos para vivir ahí, donde se hacían fogatas para calentarse.

Así, esos informes se volvieron una fotografía del patriarcado: sobre el templete hombres blancos, con ropa impecable, con sus chamarras y sus cascos nuevos, sin frío, sin hambre, sin pudor. Eran los representantes

de la empresa, del Estado mexicano, el gobernador del estado, ingenieros y otros más. Solo faltaba el obispo porque no le gustaba subir al templete; le gustaba ser recibido por la empresa dentro de las instalaciones. No saludaba a nadie de este lado de la reja, no preguntaba por las madres ni por las esposas; entraba directo a las oficinas. Después de dos o tres visitas, la gente ya sabía que les darían malas noticias porque para eso estaba el obispo ahí. Salía y consolaba a las familias diciendo, como quien abre camino, qué “sería lo que Dios quisiera”, y se iba.

Del otro lado de la reja, las invisibles, las pobres de Dios.

Al siguiente viernes, “ellos” decidieron que ningún minero había sobrevivido. Todos estaban muertos. Intentaron suspender el rescate, pero las mujeres lo impidieron. Y así inició el andar de esas mujeres para que les fueran devueltos sus hijos o esposos. Y su grito y su llanto llegó al cielo y no hubo poder ni poder en esta tierra que las convenciera de que, como buenas creyentes, aceptaran que fue “voluntad de Dios lo que sucedió” y que se refugiaron en ese Dios para que les diera consuelo.

“¿Cómo le pido consuelo a Dios si mi hijo murió de esa manera porque Él así lo quiso?”, preguntaba en voz baja la madre de uno de los mineros. Esa contradicción ideológica con aires de teología fue el gran motor de todos estos años. No fue Dios. Ni tampoco fue culpa de los que murieron.

A los nueve días de la tragedia, en rueda de prensa, señalamos a los culpables: fue culpa de Grupo México y de las autoridades que fueron complacientes y negligentes. Por pri-

mera vez en la historia de esta región, las y los defensores de derechos humanos apuntaban a la empresa y no a Dios ni a los mineros. Por primera vez, la historia de muerte en las minas de carbón nombraba a los verdaderos culpables y, en lugar de señalar la tragedia como un “accidente”, optamos por nombrarlo “siniestro”, ya que fue una tragedia perversa y maliciosa porque las siempre insuficientes ganancias para la empresa sujetaron a sus trabajadores a condiciones infames.

Entonces sí, las mujeres buscaron consuelo en Dios. Entonces sí, podían acudir a Dios para encontrar esperanza, paciencia y voluntad para seguir exigiendo que la empresa y las autoridades les devolvieran a su hijo, su hermano y sus esposos. Aprendieron a nombrar lo sucedido y Dios fue liberado de una culpa que no tenía, que no le correspondía.

El 23 de junio de 2006 recuperan el cuerpo de Felipe de Jesús Torres Reyna y el 31 de diciembre el de José Manuel Peña Saucedo. Faltan 63.

En abril de 2007, la empresa, con la complacencia del gobierno, suspendió de manera definitiva el rescate. Argumentó que, según sus estudios, el agua acumulada en la mina podía estar contaminada de hepatitis, tuberculosis y VIH, lo que podía provocar que se contaminaran los rescatistas, sus familias y poblaciones enteras (Organización Familia Pasta de Conchos & Heinrich Böll Stiftung México y el Caribe, 2018, p. 46).

No lo calcularon. A partir de entonces no había manera ni presión que hiciera que las mujeres regresaran resignadas a sus casas. Comenzaron misas mensuales afuera del corporativo de Grupo México y duraron años; entrevistas,

memoriales, informes, plantones, marchas, cientos de comunicados, documentales, litigios y amparos; quejas ante la CNDH; espacios de análisis y reflexión; organización en cada pueblo; movilizaciones a la Ciudad de México; y en 2010 llevaron el caso ante la CIDH.

En 2009 me fui a vivir a la Región Carbonífera y con el equipo en Ciudad de México se atendieron otros siniestros en otras minas. Y lo que hasta entonces se conocía como el movimiento de Familias de Pasta de Conchos se convirtió en la Organización Familia Pasta de Conchos. Ya no era solo el caso de Pasta de Conchos; era cada uno de los 135 mineros que murieron después de Pasta de Conchos, la mayoría por falta de condiciones de seguridad e higiene (Organización Familia Pasta de Conchos & Heinrich Böll Stiftung México y el Caribe, 2018, pp. 67–69).

En la campaña presidencial del año 2012, doña Trini, madre de Raúl que aún permanece en la mina, pudo subirse al templete donde estaba Andrés Manuel López Obrador para preguntarle si, al llegar a la presidencia, haría el rescate en Pasta de Conchos. Le dijo que sí.

La decisión de Andrés Manuel a favor del rescate era una gran apuesta y no hay sino un inmenso agradecimiento de las familias por haber creído en ellas.

Al momento de escribir estas líneas, han sido restituidos 27 mineros y cinco se encuentran en proceso de identificación. Cada restitución significa que la enorme piedra que les pusieron en la mina como si fuera un sepulcro se mueve y la vida se hace posible.

En mayo de 2021 se proyectó en dos grupos de mujeres el documental *El tema: carbón*

(Organización Familia Pasta de Conchos, s. f.). El documental mostraba la oscuridad y la crisis humana y ambiental que ha generado la extracción del carbón.

Cuando hacíamos la reflexión sobre lo que ese documental les generaba, se les preguntó cómo querían salir en el siguiente documental porque resulta que o son invisibles o solo se vuelven visibles cuando son viudas o perdieron a un hijo. Una mujer dijo: “Tenemos que dar un paso hacia la vida, no podemos quedarnos en la muerte de los mineros”.

Y en junio, con una temperatura de hasta 48 °C, hicimos nuestro primer huerto en un bachillerato, pero además se proyectó el mismo documental que vieron las mujeres; se dieron charlas sobre crisis climática y se hizo un gran mural en toda la barda exterior de la escuela en donde las y los jóvenes expresaron el futuro que querían para su región.

Y a ese huerto siguió otro y otro más. Ahora son 11 huertos y estamos en cinco escuelas, dos ejidos y dos capillas; tres grandes murales; dos sistemas fotovoltaicos; cinco módulos de lombricomposta rústica y un criadero de borregos.

Vamos a donde nos llaman y participan cientos de estudiantes, familiares de Pasta de Conchos, de otras minas, mujeres ejidatarias y mineros jubilados. Se movió la piedra en el sepulcro de una región que ha sido sacrificada, no solo de Pasta de Conchos. Ahora Dios, que camina con nosotras, hace y nos hace creer que la vida siempre es posible.

Hace un par de meses se conmemoró el XX Memorial, sí de la tragedia en la mina, pero sobre todo celebramos 20 años de la Organización

Familia Pasta de Conchos, una organización de mujeres que han encontrado consuelo en liberar a Dios de la culpa patriarcal y de caminar, un paso cada día, para que la vida siempre sea posible.

REFERENCIAS

Organización Familia Pasta de Conchos. (2024). *Primer Encuentro de Semillas* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=7otITavEFgY&t=21s>

Organización Familia Pasta de Conchos. (s. f.). *El tema: carbón*. <https://www.pastadeconchos.org/projects-8-11>

Organización Familia Pasta de Conchos. (s. f.). *Proyectos 2022*. <https://www.pastadeconchos.org/copia-de-2022>

Organización Familia Pasta de Conchos. (s. f.). *Proyectos y documentales*. <https://www.pastadeconchos.org/projects-8-8>

Organización Familia Pasta de Conchos & Heinrich Böll Stiftung México y el Caribe. (2018). *El carbón rojo de Coahuila: Aquí acaba el silencio*. https://www.pastadeconchos.org/_files/ugd/dbdd45_36495fc311f-3464b9b43a8505187ed1b.pdf

“MUJERES DEL PUEBLO VALIOSAS QUE YA NO ESTÁN DURMIENDO”

Breves anotaciones sobre los discursos de las católicas en las Comunidades Eclesiales de Base en Morelos (1975-1990)

Dra. Mariana N. Gómez Villanueva

Instituto Mora

Introducción

En la actualidad, ciertos discursos asociados a los fundamentalismos religiosos tienden a sostener la existencia de una forma “correcta” en la que las mujeres deben ejercer su fe. Tales planteamientos se inscriben en una perspectiva presentista que invisibiliza la diversidad de formas en que las creyentes han concebido y practicado su religiosidad a lo largo de la historia.

El presente artículo se propone cuestionar dos supuestos específicos al respecto. En primer lugar, la idea de que las mujeres han sido sujetos pasivos y subordinados como consecuencia de sus creencias religiosas. En segundo lugar, la noción de que el catolicismo ha operado exclusivamente como un instrumento para imponer una agenda conservadora sobre las mujeres.

A partir del análisis de los discursos producidos en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en Morelos, México, durante las décadas de 1970 y 1980, se plantea la existencia de formas de activismo femenino católico que trascienden la imagen tradicional promovida por determinadas agendas conser-

vadoras. En particular, este artículo examina una de las publicaciones periódicas más significativas, titulada *María, Liberación del Pueblo*.

A través de esta breve introducción al periódico, se demuestra la forma en que estas mujeres lograron reconocerse como sujetos de derecho y construir una agenda e identidad vinculada a sus experiencias en núcleos católicos diversos. Fueron personajes que, partiendo de lo local, lograron expandir su mirada para explicar cómo el imperialismo, el colonialismo y factores geopolíticos específicos las habían situado en contextos de profundas desigualdades económicas y sociales.

En este sentido, se presenta un caso de activismo católico femenino que difuminó las fronteras entre lo secular y lo sagrado, evidenciando que la religión ha constituido para las mujeres un campo de significados múltiples en los cuales han encontrado sendas de liberación.

Las teologías latinoamericanas y las CEB

Los Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe (EFLAC) fueron las reuniones más

importantes de las feministas que formaron parte del movimiento de América Latina. A partir de éstos, las latinoamericanas comenzaron a reconocer la especificidad de sus contextos regionales, lo que contribuyó a un progresivo distanciamiento respecto a sus símiles estadounidenses y europeos. Los EFLAC se convocaron aproximadamente cada dos o tres años a partir de 1981.

Los dos encuentros en los que las católicas tuvieron una participación destacada fueron los realizados en Lima, Perú, en 1983, y en Taxco, México, en 1987. Organizadas a través de diversas asociaciones civiles, lograron posicionar la relación entre el patriarcado y la Iglesia católica como uno de los ejes centrales de las reuniones (Espino, 2019, p. 187). En ambos eventos desarrollaron talleres en los que se cuestionaron las estructuras jerárquicas de las instituciones eclesiales de carácter patriarcal; además, se promovió el respaldo a espacios teológicos comprometidos con las mujeres latinoamericanas en situación de pobreza (Restrepo & Bustamante, 2009, p. 18). En este contexto, argumentaron que las sociedades latinoamericanas “estaban caracterizadas por una misoginia que se encontraba basada en esos fundamentos morales de la religión judía-cristiana” (Restrepo & Bustamante, 2009, p. 18).

La participación de mujeres creyentes en las reuniones de los feminismos latinoamericanos más importantes de ese momento reflejó la relevancia que habían tenido en los últimos años diferentes organizaciones y movimientos de las Comunidades Eclesiales de Base y las organizaciones sociales afines al catolicismo, como el Centro Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL) y Mujeres para

el Diálogo. El hecho de que este tema haya estado en la palestra de los feminismos latinoamericanos de forma tan contundente fue resultado de las redes y contactos que muchas católicas habían desarrollado con los movimientos sociales y populares de ese momento.

En este artículo se presenta uno de los numerosos núcleos que tuvieron impacto en las redes de mujeres católicas en México, proveniente de las Comunidades Eclesiales de Base. Una agrupación que, antes de ser considerada como tal, fue un periódico para las mujeres en entornos urbanos y populares, sobre todo en las colonias periféricas del estado de Morelos. Nos referimos al periódico *María, Liberación del Pueblo*.

Esta iniciativa surgió en 1976 a partir de la colaboración entre Gabriela Videla, en representación del CIDHAL, y un grupo de mujeres vinculadas a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), quienes compartían un interés particular por las problemáticas de sus comunidades. Su propósito central consistía en abordar los temas y preocupaciones de las mujeres que habitan en colonias populares. Fueron ellas quienes asumieron de manera integral el proceso de producción: seleccionan los temas, redactan los artículos, diseñan el contenido y se encargan de la distribución del periódico. Entre los asuntos abordados se incluían la salud de las mujeres, la nutrición, la educación sexual, el conocimiento del cuerpo, así como reflexiones en torno a las condiciones económicas y sociales que enfrentaban en sus contextos cotidianos (Vélez et al., 1999, p. 26).

Con el paso del tiempo y a medida que el periódico se difundió en otras regiones de

América Latina, el colectivo “María” dejó de ser identificado únicamente como el grupo de mujeres que lo elaboraba y comenzó a consolidarse como una organización con una identidad y una agenda propias (Vélez et al., 1999, p. 28).

Una publicación de estas características se inscribe en el marco del desarrollo de las CEB en México. Estos espacios emergieron a partir de las experiencias de lucha política y social de los pueblos latinoamericanos. Si bien tuvieron su origen en formas de organización en ámbitos religiosos, su influencia trascendió dichos espacios, en la medida en que se articularon con diversas causas sociales de los países señalados como parte del “tercer mundo”.

Si bien existen experiencias similares en otros continentes que se remontan a periodos anteriores, constituyen un fenómeno propio de la experiencia latinoamericana. Su surgimiento estuvo influido por el Concilio Vaticano II, las reuniones del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y el contexto de los movimientos populares en la región. Sus orígenes pueden rastrearse en países como Brasil, Chile y Panamá desde finales de la década de 1950. Aunque su desarrollo inicial fue irregular, hacia finales de los años sesenta comenzaron a consolidarse e identificarse en torno a una visión compartida sobre su fe, su Dios y su Iglesia, así como una metodología específica de trabajo.

A partir de la segunda mitad de la década de 1970 es posible identificar un crecimiento generalizado de éstas en México (Concha Malo et al., 1986, pp. 233-284). En ciertos contextos, el respaldo de algunos prelados resultó fundamental para que tanto parroquias como diócesis optaran por apoyarlas

abiertamente y dotarlas de recursos. Este fue el caso del estado de Morelos, donde el obispo Sergio Méndez Arceo brindó un apoyo decidido a diversos proyectos vinculados al catolicismo progresista.

Las Conferencias del CELAM de Medellín (1968) y Puebla (1979) reconocieron a las CEB como núcleos de trabajo fundamentales para la Iglesia latinoamericana. Éstas representaron la recuperación de experiencias y vivencias de las primeras comunidades cristianas, pues buscaban rescatar el impulso comunitario de la fe en las fuentes elementales de la Iglesia.

Las CEB tuvieron la característica de nacer en espacios sociales de lucha organizada, como los movimientos obreros, campesinos e indígenas. En todos ellos, las nuevas teologías latinoamericanas fueron muy importantes, pero también las bases ideológicas de los movimientos en pro de la democracia, de crítica al capitalismo y al imperialismo, así como la defensa de la tierra y de los recursos naturales (Gómez, 2006).

Una de las principales fortalezas que caracterizó a estos espacios desde sus inicios fue su capacidad para articular la dimensión de la lucha social con las creencias religiosas. Se trató de ámbitos en los que las y los participantes pudieron conciliar su fe con formas de acción política, tanto individuales como colectivas. En la medida en que el giro de las iglesias en América Latina se encaminó hacia la denuncia de las condiciones de marginación social, se volvió necesario desarrollar espacios de reflexión que permitieran analizar cómo la desigualdad, la pobreza y las distintas formas de injusticia afectan la vida de las personas.

Al menos en la teoría, este proceso implicó el intento de superar concepciones asistencialistas por parte de la Iglesia, con el fin de situar al pueblo creyente como protagonista de su propia transformación social (Mackin, 2017, p. 187).

Para ello, las teologías de la liberación, pero también el marxismo y la sociología permitieron que los participantes de las CEB se acercaran a dos conceptos fundamentales: el capitalismo y el imperialismo. Fue así como comprendieron que las viejas y pesadas estructuras políticas y económicas basadas en ambos paradigmas eran la raíz de la marginación de los pueblos latinoamericanos.

Así pues, las Comunidades eran entendidas como resistencias comunitarias a la lógica individualista de la realidad capitalista. En virtud de estas características, se fueron fortaleciendo a partir de redes de apoyo que no se limitaron únicamente al ámbito local, sino que se extendieron hacia otras ciudades, estados y países. Asimismo, estas redes se articularon con movimientos populares, procesos de resistencia social y organizaciones vinculadas a la defensa de los derechos de las y los trabajadores.

Las mujeres en las Comunidades Eclesiales de Base

Las CEB estaban conformadas, en su mayoría, por laicos. Principalmente por agentes de pastoral y animadores de las comunidades y que, además, eran mujeres en su mayoría (Bidegain, 1989, p. 2). Muchos de ellos tenían vinculación con sacerdotes, pero también con religiosas de distintas congregaciones. Esto provocó que tuvieran un perfil amplio de participación en el que no solamente

había creyentes, pues las vinculaciones se movieron más allá de los espacios religiosos. En estos espacios se llevaron a cabo reflexiones renovadas a partir de un diálogo abierto y horizontal, no solamente entre mujeres y hombres, sino entre sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos y laicas.

Las mujeres que participaron lo hicieron en rangos de edad muy diversos. Para empezar, como es normal en un país con profundas raíces católicas, crecieron en hogares en los cuales la religión era un factor fundamental de identidad. Esta es quizá la característica más importante de las participantes: creyentes que asistían a las celebraciones eucarísticas y estaban familiarizadas con el ambiente parroquial.

Además, una característica particular de la mayoría de las participantes de las CEB frente a otros núcleos católicos fue que provenían de espacios urbanos y rurales con escasez de muchos tipos. En sus vidas cotidianas, las familias no contaban con servicios como agua potable, drenaje y, a veces, ni siquiera con electricidad. Vivían en situaciones precarias debido a problemáticas socioeconómicas diversas: pocas oportunidades de acceder a centros de salud y hospitales, pues contaban con servicios médicos deficientes; escasas oportunidades de acceso a una vivienda digna; y bajos porcentajes de alfabetización.

Así pues, los discursos de estas mujeres fueron madurando desde los primeros grupos que se formaron hasta el momento en que se crearon redes de apoyo locales, nacionales y transnacionales. Sin embargo, no existía un discurso único y articulado que pudiera decirse propio de la mayor parte de los grupos de mujeres. Mientras que algunos lograron

una gran maduración y el desarrollo de una consciencia feminista, otros siguieron siendo controlados por sacerdotes o religiosas que impusieron ciertas agendas respecto a intereses particulares.

De esta forma, no se puede hablar de un único discurso feminista maduro y contestatario en las CEB que diera pie a un movimiento feminista católico. Más bien hablamos de mujeres con intereses distintos que, en algunos casos, lograron crear, si no un movimiento, sí núcleos feministas distintos, algunos con alcances importantes que han sobrevivido hasta la actualidad.

En aquel momento, algunos sectores del movimiento feminista latinoamericano criticaron duramente a las mujeres que llegaron al feminismo a partir de una izquierda social y del cristianismo. Esto tiene que ver con que las feministas populares no se sumaron pasivamente a las agendas que ya existían, sino que resignificaron muchos de sus conceptos y, en este camino, hubo tensiones importantes (Espinosa, 2011).

Este fue el caso de las mujeres de las CEB, quienes también se encontraron en disputas cuando colaboraron con el feminismo proveniente de las organizaciones civiles, en particular con el CIDHAL. Aunque éste era reconocido como una de las primeras organizaciones que se acercaron a las feministas populares, en dicho proceso se reprodujeron diversas prácticas de infantilización hacia las mujeres de las CEB, en la medida en que las colaboradoras externas tendieron a encabezar numerosos proyectos, orientándolos según sus propias prioridades. Cuando ellas buscaron asumir un papel más activo en la conducción de dichos proyectos e incorporar sus propias preocupaciones, se generaron

dudas significativas. Esta situación derivó en ciertos rompimientos, aunque no eliminó por completo la continuidad de los acercamientos y colaboración entre ambos grupos.

María, Liberación del Pueblo...

Así pues, el periódico *María* fue ideado e impreso por más de veinte años por las mujeres de las CEB de Morelos, al comienzo, de la mano con el CIDHAL. Ellas tuvieron la intención de crear un boletín que pudiera rescatar las necesidades más urgentes de las mujeres del pueblo, como se autodenominaban. De ahí nació el nombre del periódico: “MARÍA es también el nombre de la Virgen Madre que el pueblo mexicano venera. Este Periódico buscará en esa religiosidad los valores que hagan más libre al pueblo” (*María, Liberación del Pueblo*, 1975, p. 1).

Se definían a sí mismas como “mujeres de la base, de las colonias populares, amas de casa y con educación escolar limitada. Hemos sufrido el machismo y la marginación en carne propia” (*María, Liberación del Pueblo*, 1992, p. 55). Algunas de ellas sabían leer y escribir, otras no; algunas habían llegado a estudiar la secundaria y otras habían aprendido oficios; algunas seguían siendo amas de casa, pero otras más “ejercían como trabajadoras” (*María, Liberación del Pueblo*, 1992, p. 95).

Aunque al principio el grupo era pequeño, con el tiempo fue congregando a más y más participantes. En términos generales, se trataba de mujeres que se identificaban con la fe católica y que vivían en condiciones de marginación y carencias de todo tipo. Muchas de ellas residían en colonias sin servicios públicos básicos y no contaban con hospitales o clínicas cercanas. Muchas aprendieron a leer y escribir al involucrarse en las CEB y varias

llegaron a este espacio por recomendación de vecinas y familiares.

Ellas escribían no solo para las mujeres que vivían en las colonias y barrios de Morelos, sino también para otras en diferentes estados de México y, más allá, para mujeres que compartían sus preocupaciones en toda América Latina. De esta manera, se generaba un flujo constante de ideas que circulaban entre lo regional, lo transnacional y lo internacional. En muchas ocasiones, encontraron inspiración y se identificaron más con los movimientos populares en América Latina que con ciertos enfoques del feminismo.

Grosso modo, el discurso que se articuló a partir del periódico se centraba en la crítica al patriarcado capitalista (Vélez et al., 1999, p. 12). Es evidente la influencia que los movimientos vinculados a la izquierda tuvieron en la participación y el pensamiento de estas mujeres. Basándose en las teologías de la liberación, estas mujeres abordaron la necesidad de una liberación específica para las mujeres de estratos populares. Así, su interés por criticar el imperialismo y el capitalismo se originaba en esta matriz ideológica.

El concepto de “mujeres latinoamericanas” fue clave en el proceso de concientización de estas católicas morelenses y fue a partir de este enfoque que comenzaron a configurarse diversos temas esenciales para explicar la situación de opresión particular que vivían las mujeres en América Latina. A lo largo de los diferentes números del periódico se identifican tres ejes fundamentales que definían su posición como mujeres, católicas y “de base”: el político, el sociorreligioso y el económico.

Adoptar una postura de lucha implicaba, de manera natural, concebirse a sí mismas como suje-

tos políticos. En este sentido, la lucha contra el imperialismo y el capitalismo era fundamental, ya que ambos mantenían a las mujeres en diversas formas de opresión. Si bien hablaban del “pueblo empobrecido”, también destacaban que, dentro de los pobres, las mujeres eran las más desfavorecidas. Para ellas, la marginación que sufrían las mujeres estaba estrechamente vinculada con los fallidos intentos de paz de los pueblos, la intervención constante de Estados Unidos en los procesos democráticos latinoamericanos y el respaldo a los regímenes militares (*María, Liberación del Pueblo*, 1981).

Uno de los eventos que radicalizó y movilizó de manera significativa a estas mujeres fue la Guerra Civil de El Salvador. A través de sus artículos de opinión, el periódico *María* reflejaba la firme postura de las mujeres frente a este conflicto: para ellas, la revolución era una respuesta necesaria tras años de gobiernos militares que sumieron a El Salvador en una catástrofe económica y política.

Esto permitió vincular a muchas de las mujeres de *María* con diversas causas en América Latina, no solo en el plano discursivo, como ya venía ocurriendo, sino también mediante la articulación de resoluciones políticas de carácter solidario que se tradujeron en acciones concretas de apoyo a la revolución en El Salvador. Estas redes de solidaridad establecieron conexiones con organizaciones sindicales, campesinas, estudiantiles, religiosas y populares que manifestaron su respaldo abierto al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional.

En el ámbito sociorreligioso, estas mujeres percibían que la única vía para transformar las desigualdades que enfrentan en sus entornos sociales era a través de la lucha, particularmente aquella que encontraba respaldo en

su fe. Con el objetivo de mostrar que una organización social a favor de las mujeres era posible, el periódico abordaba de manera recurrente temas relacionados con huelgas y conflictos laborales en distintos países de América Latina.

También se ocupó de describir, en términos sencillos, cómo el capitalismo había impulsado la migración hacia las grandes ciudades y había provocado el abandono de las zonas rurales, así como las razones por las que muchas comunidades y colonias carecían de servicios básicos. Temas como la ecología y el cuidado del medio ambiente fueron igualmente fundamentales para ellas.

El empleo de estos conceptos permitió traducir el lenguaje académico de las ciencias sociales de la época a términos asequibles para estas mujeres, quienes de otro modo difícilmente habrían podido aproximarse a dicho conocimiento. En este sentido, *María* operó como un vínculo mediador que facilitó ese proceso de apropiación y transmisión.

Otro eje central del periódico fue la cuestión económica. En la mayoría de sus ediciones, *María* puso énfasis en la necesidad de tomar conciencia sobre cómo la clase social también configura las vivencias de las mujeres. Fue en este sentido que el periódico abordó algunos temas como la pérdida del poder adquisitivo de los trabajadores, los bajos salarios y el modo en que los modelos de desarrollo excluían a las clases trabajadoras y desfavorecían a los más necesitados.

En este contexto, se generó un sentido de pertenencia compartida, una identificación con un conjunto de países que se reconocían a sí mismos como los “explotados”. Se trató de una construcción colectiva que fortale-

ció los lazos entre mujeres que compartían luchas similares, independientemente de su lugar de origen en América Latina.

Breves conclusiones

María constituye una microhistoria representativa de lo que ocurrió con los movimientos feministas en América Latina durante esas décadas. A través del trabajo colectivo, estas mujeres lograron desarrollar una conciencia crítica sobre las múltiples formas de opresión, explotación y subordinación que afectaban a las mujeres en la región.

Antes de articular estrategias concretas de lucha, construyeron un discurso sólido y coherente que reconocía cómo las condiciones geográficas, sociales y políticas habían trazado un destino particular para ellas. En este sentido, comprendieron que no bastaba con hablar únicamente de género: era imprescindible analizar cómo éste se entrecruzaba con dimensiones como la clase social y la etnia, dando lugar a experiencias profundamente complejas.

A partir del ejemplo de este periódico, es posible analizar la manera en que las mujeres han construido sus propias realidades a partir de sus creencias religiosas. En estos contextos, han articulado discursos en los que la fe se entrelaza con la lucha por la erradicación de diversas formas de subordinación que las atraviesan.

El presente artículo problematiza los fundamentalismos que sostienen perspectivas de corte colonialista sobre las religiones y que han promovido concepciones restrictivas acerca de los modos en que las mujeres deben comportarse, instrumentalizando la fe en función de determinados intereses políticos.

REFERENCIAS

- Bidegain, A. M. (1989). Las Comunidades Eclesiales de Base en la formación del Partido Dos Trabajadores. En *Nuevos movimientos sociales, Iglesia y participación política en Brasil* (pp. 1-18).
- Concha Malo, M., González, Ó., Salas, L., & Bastián, J. P. (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. Siglo XXI Editores; Instituto de Investigaciones Sociales.
- Espino, S. (2019). *Feminismo católico en México: la historia del CIDHAL y sus redes transnacionales* (c. 1960-1990) [Tesis doctoral, El Colegio de México].
- Espinosa, G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Espinosa, G. (2011). Feminismo popular y feminismo indígena. Abriendo brechas desde la subalternidad. *Estudios Feministas*. <https://www.labrys.net.br/labrys19/mexique/espinosa.htm>
- Gómez, E. N., et al. (2015). Las Comunidades Eclesiales de Base. Agentes en el proceso de movilidad social de los sectores populares. En E. N. Gómez, *Agentes y lazos sociales. La experiencia de volverse comunidad*. ITESO.
- Gómez, H. (2006). *La teología de la liberación como renovación del pensamiento católico en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Graffe, G. J. (2018). *Las Comunidades Eclesiales de Base: Una manifestación de educación social y compromiso político*. Editorial Episteme.
- Mackin, M. (2017). Teología de la Liberación. En referencia citada en el texto.
- María, *Liberación del Pueblo*. (1975). Vol. 1, núm. 1.
- María, *Liberación del Pueblo*. (1981). Núm. 11, año 7.
- María, *Liberación del Pueblo*. (1992). A 17 años. CIDHAL.
- Restrepo, A., & Bustamante, X. (2009). *Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe: apuntes para una historia en movimiento*. Colectiva El grito de las brujas.
- Scott, J. W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton University Press.

Vélez, C. (1995). Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro. *Horizonte*, 11(32), 1801-1812.

Vélez, M. P., Espinoza Ramos, M., Ibarrola Uriarte, M. I., & Mejía, J. A. (1999). *El movimiento de mujeres a través de las publicaciones de CIDHAL*. Instituto Estatal de Documentación de Gobierno del Estado de Morelos.

CORAZONADAS TEOLÓGICAS

Hacia una etnografía de la fe en medio de la desaparición

Laura Matamala Lienlaf

El pequeño altar de Angelina se encuentra junto a su cama que nunca usa. A su lado, una mesa de madera cubierta con un sencillo mantel blanco sostiene un cuadro pequeño de la Virgen de Guadalupe. A ambos lados descansan unas urnas con las cenizas de su esposo y de una sobrina pequeña. La imagen de Roberto Carlos Medina Banda, su hijo desaparecido en 2021 en Ecatepec, ocupa el lugar principal: una foto grande al centro y varias más alrededor, tomadas en distintos momentos de su vida. Cuando llegué a su casa, las veladoras ya estaban encendidas y había flores frescas. Sobre ese gesto cotidiano, Angelina me explicó:

«En el día a día lo hago presente encendiéndoles su velita en el altar. Un año entero tuve las velas encendidas sin apagar. Siempre le compro flores».

En esta escena mínima se condensa una forma de espiritualidad urgente, que se cuela por el dolor de no saber dónde está quien se ama, espiritualidad que aún no encuentra lugar en los lenguajes oficiales de la religión y, quizá no tiene por qué encontrarlo. Es cierto que a las complejas y casi ininteligibles formulaciones teológicas les cuesta volver la mirada hacia estos actos: encender una vela, rezarle

a la Virgen, hablar con una imagen, llorar solas en la noche. No solo porque su teología no arranca de allí sino porque, por su misma distancia con este dolor, les hace inaccesible el espacio. Por tanto, no es de extrañar que tales gestos sean relegados al ámbito doméstico y leídos como parte naturalizada del trabajo femenino de cuidado, reproducción de la vida y la fe. Parecen prácticas menores, silenciosas, privadas.

Pero aquí vemos otra cosa. Angelina llora, pero no se queda inmóvil. Sale a buscar, exige respuestas, interpela a las autoridades. Sigue creyendo en su Dios y en su Virgen, pero no se queda ahí. Su altar no expresa el retiro del mundo, sino una forma de sostenerse para enfrentarlo. Recuperar la potencia política y liberadora de estos gestos es uno de los propósitos de estas páginas. En los altares y otras materialidades domésticas, vemos más que prácticas devocionales íntimas: constituyen una manera de habitar la casa, de recordar a quienes la comparten que alguien falta, y también de afirmar lo contrario: que quien falta continúa presente de otro modo. En eso que parece pequeño y escondido se despliegan espiritualidades capaces de sostener lo insostenible.

En México, donde miles de familias buscan a personas desaparecidas ante la insuficiencia o simulación institucional, son con frecuencia madres, esposas, hermanas e hijas quienes cargan no solo con la búsqueda pública, sino también con el trabajo íntimo de mantener viva la memoria y la esperanza dentro del hogar. Aunque esta reflexión se concentra en ese ámbito doméstico, debemos afirmar desde el inicio que no se trata de un espacio separado de lo público. Desde allí también se agrieta el orden social que pretende normalizar la ausencia, pues en esos gestos cotidianos ya se anuncian formas de resistencia, justicia y salvación.

A partir de mi acompañamiento con familiares del colectivo Uniendo Esperanzas, en el Estado de México, propongo mirar estas prácticas no como expresiones privadas o meramente devocionales, sino como ritualidades que sostienen la vida. Leídas desde la teología feminista, también pueden comprenderse como formas de teología vernácula: modos cotidianos de pensar la presencia, la esperanza y la justicia desde la experiencia herida.

El hogar que espera

Lo que más me sigue sorprendiendo hasta hoy es la capacidad de las familias para crear actos rituales que fracturan la persistencia del daño. En ellos, la memoria no es solo recuerdo, sino una práctica política y afectiva que mantiene el vínculo con los ausentes y reconfigura los espacios donde el horror se materializa. Siguiendo a Pierre Nora (2008: 38), podría decir que en estos lugares la dimensión de la memoria es central, pero no única: junto a ella se inscriben el deseo de verdad y justicia, la incompreensión ante la crueldad

y la necesidad de hacer sagrado algo, de restituir humanidad allí donde se ha intentado borrarla.

La desaparición no irrumpe únicamente en el espacio público mediante denuncias, fichas de búsqueda o jornadas en campo. También reorganiza de manera profunda la vida doméstica. En muchas familias, la casa deja de ser un lugar estable y se transforma en un territorio suspendido entre la ausencia y la espera. Los objetos cotidianos cambian de sentido, los ritmos se alteran y ciertos espacios quedan detenidos en el tiempo, para algunas familias.

Angelina lo expresa con una frase sencilla y contundente: «lo peor es la noche, porque es cuando se le viene todo el sentimiento a uno». Durante el día están en trámites, boletines y búsquedas que las mantienen ocupadas en medio del dolor. Pero al caer la noche, cuando la casa se silencia, decanta la densidad de la ausencia. El hogar, que convencionalmente se imagina como refugio, puede convertirse también en el lugar donde el vacío se vuelve profundamente doloroso.

Algo semejante aparece en otro gesto relatado por Elizabeth, esposa de Roberto Carlos: «A veces, para no sufrir tanto, trato de imaginar que ya va a volver, que seguro ha de estar tomándose algo. Me gusta creer que el día menos pensado va a entrar. Por eso dejamos mucho tiempo la puerta de la calle abierta, por si llegaba corriendo, si estaba escapando de alguien o le andaba del baño. Ahora, por la inseguridad, la tuvimos que cerrar». Esta decisión, aparentemente trivial, revela una temporalidad específica: la del retorno siempre posible. La puerta abierta no es simple ingenuidad, sino una forma concreta de

esperanza encarnada en la arquitectura cotidiana.

Estas experiencias muestran que la memoria no habita solo en grandes monumentos o actos públicos. También se enraíza en umbrales, camas, mesas, fotografías y puertas entreabiertas. La casa se vuelve entonces un archivo vivo donde la ausencia se administra día tras día. Pero no se trata de una memoria quieta. Cuando se renuevan las flores y se cambian las velas, cuando en las noches Angelina se sienta a pedirle a sus santos y platicar con sus imágenes, se reactiva de un modo que no alcanzamos a sospechar, el vínculo con quien falta. ¿Se parecerá esto en algo a la tan olvidada “comuni3n de los santos”? Sería aqu3 el v3nculo amoroso entre vivos, muertos y ausentes: «Cuando estoy sola le platico a mi esposo, ah3 en el altarcito: ‘Acu3rdate de que tambi3n es tu hijo, dile a Dios que me d3 luz’. Y le digo a Roberto: ‘Te buscar3 hasta que me muera o no pueda caminar’. Le pido a Dios que tenga qu3 comer, qu3 vestir y que no me lo maltraten. ‘S3lo t3, Dios, sabr3s cuando me lo devolver3s’» (Angelina).

He mencionado ya un par de veces la palabra “memoria”, porque hablar de rituales en el 3mbito dom3stico implica, necesariamente, referirnos a esa categor3a que vertebra la experiencia de la b3squeda. Aqu3, los altares y objetos del hogar pueden comprenderse como formas de memoria encarnada: materialidades a trav3s de las cuales se sostiene y actualiza el v3nculo con los desaparecidos. M3s que simples recordatorios, estos objetos operan tambi3n como ese archivo vivo: un conjunto de huellas, pr3cticas y relaciones que no solo conservan el pasado, sino que lo mantienen activo en el presente.

En el acompa1amiento con las familias se hace evidente que existen dimensiones de la memoria que no se agotan en lo p3blico ni en lo colectivo. M3s all3 de las marchas, los actos de denuncia o los rituales compartidos, el hogar aparece como un espacio donde el dolor adquiere una densidad distinta: m3s silenciosa, m3s persistente, m3s 3ntima. Entrar en estos espacios dom3sticos fue, en s3 mismo, un acto profundamente significativo. All3 no solo se comparten alimentos o conversaciones, sino tambi3n objetos: fotograf3as, cartas, prendas, reliquias. Estas materialidades no son inertes. Son, m3s bien, soportes de una relaci3n que contin3a. A trav3s de ellas, los familiares no solo recuerdan: se comunican. Los objetos sostienen una conversaci3n interrumpida por la violencia, permitiendo que el ausente siga teniendo presencia en la vida cotidiana.

Estos gestos cotidianos permiten pensar, siguiendo a Mallea (2021: 6), en repertorios de memoria materializada: formas de recordar que se anclan en lo sensible, en lo dom3stico y en lo aparentemente insignificante. A trav3s de estos repertorios, las memorias no permanecen fijas, sino que circulan, se desplazan y se reactivan constantemente en la interacci3n con los objetos y los espacios (Ferr3ndiz, 2023: 17).

Las fotograf3as ocupan un lugar central en este archivo vivo. Si en el espacio p3blico funcionan como dispositivos de visibilizaci3n y denuncia, en el 3mbito dom3stico adquieren una dimensi3n distinta: se vuelven interlocutores. Como relata Ver3nica quien busca a su hijo Diego Maximiliano Rosas Valenzuela, secuestrado y desaparecido en 2015: «cuando lleg3 a la casa habl3 con su foto y le platico todo, le digo: ‘ya llegu3. Hice todo

esto y no te encuentro, hijo’». En estos casos, la imagen no solo representa al ausente, sino que lo reinstaura como presencia, habilitando un vínculo que no se interrumpe del todo (Da Silva, 2001: 129).

Ritualidades que sostienen la vida

Todas estas materialidades, tan desapercibidas en el día a día, adquieren una densidad memorial que intensifica el recuerdo de la presencia que habitó ese lugar. Como la arquitectura doméstica está forjada por relaciones invisibles con quienes faltan, muchas familias escogen un espacio particular de la casa donde levantar un altar. Es una manera de comunicarle a la misma casa que se encuentra en otro tiempo y en otra situación, una que no podrá cerrarse del todo hasta que aparezcan sus familiares. Este es el caso de los altares privados que las familias erigen en la intimidad del hogar, y lo que demarca el espacio como ritual son, precisamente, las fotografías de sus desaparecidos: imágenes que poseen una vida social, pues en sus formas y trayectorias pueden leerse los significados que llevan impresos (Appadurai, 1991: 19).

En contextos de desaparición, el altar doméstico no constituye un adorno piadoso ni un residuo de costumbres heredadas. Se trata de una práctica activa mediante la cual muchas familias sostienen la vida cuando la violencia ha quebrado sus coordenadas más básicas. Allí donde no hay respuesta institucional y donde el tiempo parece fracturado, el altar ofrece una forma cotidiana de continuidad. No resuelve la ausencia, pero permite habitarla.

Las materialidades que lo componen suelen ser sencillas: veladoras, fotografías, flores

frescas, imágenes religiosas, cartas, prendas u objetos personales. Sin embargo, su importancia no radica en el valor de cada elemento, sino en la red de relaciones que hacen posible. La fotografía deja de ser mero recuerdo visual para convertirse en interlocutora; la vela no solo ilumina, también acompaña; las flores no decoran, actualizan el cuidado.

Angelina describe su altar como el centro silencioso de la casa. Está ubicado en un pequeño espacio entre su cama personal y el comedor familiar: el lugar más transitado del hogar, pero también aquel que se vuelve íntimo cuando ella está sola. Es allí donde hace presente a Roberto Carlos y donde puede “conversar” con sus muertos (Da Silva, 2001: 129): su esposo y la sobrinita cuyas cenizas guarda junto a las imágenes religiosas. Al esposo le pide que la ayude a encontrar a su hijo, y a los santos les encomienda su cuidado.

Frente a ese altar, el rostro del ausente se entrelaza con iconografías sagradas que actúan como elementos mediadores, capaces de generar presencia, escucha y protección. En ese diálogo cotidiano con las imágenes, Angelina confronta la ausencia y recompone una religación de sentido que le permite sobrellevar la angustia y sostener la esperanza. Dichas imágenes poseen además un halo protector (Gutiérrez, 2019: 18), una potencia simbólica que no solo ampara a los desaparecidos, sino también a quienes los esperan y los buscan.

Muchas familias guardan documentos, oficios y rastros de la búsqueda con la expectativa de mostrarlos cuando sus seres queridos regresen. Verónica lo expresa así: «guardo todos los papeles de fiscalía porque yo siempre pido todos mis oficios y minutas.

Cuando Diego vuelva se las quiero mostrar como una forma de decirle que siempre lo busqué». El archivo, entonces, no es solo retrospectivo: también es una apuesta hacia el porvenir.

Puede decirse que estas ritualidades sostienen la vida en al menos tres sentidos. Primero, sostienen la vida afectiva de quienes esperan, ofreciendo un espacio donde el dolor puede tramitarse sin quedar mudo. Segundo, sostienen la vida relacional, al impedir que el vínculo con la persona desaparecida sea borrado. Tercero, sostienen la vida moral de la comunidad, recordando que alguien falta y que su ausencia exige verdad y justicia.

Hacia una teología vernácula de las familias en búsqueda

Estas experiencias invitan a ampliar los marcos desde los cuales solemos pensar la teología. Con frecuencia, los saberes religiosos han privilegiado instituciones, jerarquías y voces autorizadas de varones, mientras relegan la experiencia cotidiana de las mujeres al ámbito de lo privado, secundario o el mundo de la piedad. Los altares domésticos muestran otra cartografía de lo sagrado: la casa se vuelve santuario, el cuidado se vuelve saber y la experiencia herida se vuelve fuente de autoridad en la Ruah.

Hablar aquí de espiritualidades feministas no significa afirmar que las mujeres buscadoras se nombren necesariamente feministas. Significa reconocer que sus prácticas encarnan intuiciones decisivas de ese campo: la centralidad de la vida concreta, la crítica a estructuras que invisibilizan a las mujeres y la valoración de lo cotidiano como lugar de revelación.

La teóloga feminista brasileña Ivone Gebara recuerda que la vida de Dios tiene que ver con la vida de la humanidad, y la vida de la humanidad con Dios (Gebara, 1986: 13). La teología, por tanto, no puede encerrarse en conceptos desligados de la historia, sino recuperar un lenguaje capaz de tocar los centros vitales de la existencia humana (Gebara, 1986: 19). Precisamente eso ocurre en estas casas heridas: allí donde una mujer enciende una vela o habla con una fotografía, se elabora un discurso creyente sobre la pérdida, la esperanza y la comunión.

Como señala Consuelo del Prado, el aporte de la experiencia femenina a la espiritualidad nace y se desarrolla en el seno del pueblo pobre y cristiano (Del Prado, 1986: 73). La espiritualidad no es algo separado de la vida, sino una manera de vivir y también una manera de seguir a Jesús (Del Prado, 1986: 73). Los altares domésticos muestran precisamente esa fe encarnada en prácticas de cuidado persistente.

Elizabeth Johnson (2003: 110 -120) ha insistido en que la teología feminista brota de la identificación con el sufrimiento de grupos oprimidos y de la búsqueda de una vida plena para ellos. Las mujeres buscadoras encarnan esa tensión: cargan con violencias históricas, pero también producen prácticas que anuncian otra posibilidad de mundo.

En ese sentido, estas ritualidades pueden comprenderse como formas de teología vernácula. No buscan ser tratados sistemáticos ni discursos académicos, sino interpretaciones sobre Dios, la presencia y la justicia elaboradas con los materiales disponibles de la vida ordinaria. Cuando Angelina pide ayuda a su esposo fallecido para encontrar al hijo

desaparecido, expresa una comprensión relacional del mundo donde vivos, muertos y ausentes permanecen vinculados. Cuando mantiene la vela encendida durante meses, afirma que la oscuridad no tiene la última palabra.

También se cuestiona aquí la división rígida entre lo público y lo privado. La desaparición atraviesa ambos ámbitos: exige denuncia pública, búsquedas en campo e institucional, pero también transforma la intimidad de las casas. Los altares domésticos muestran que la espiritualidad no pertenece exclusivamente a templos ni celebraciones formales. La fe se juega igualmente en espacios domésticos donde una mujer reorganiza su mundo para noceder al vacío. Lo privado deja entonces de ser mera interioridad despolitizada; se vuelve territorio donde se resiste cotidianamente a la violencia.

Además, estas prácticas revelan una autoridad espiritual no clerical. No necesitan permiso para interpretar signos, organizar rituales o mediar sentido. Deciden dónde colocar el altar, qué imágenes acompañan, cuándo encender una vela, cómo hablar con sus ausentes, cómo encomendar una búsqueda o cómo convertir una habitación herida en espacio de cuidado. Ejercen así una autoridad nacida de la experiencia y de la responsabilidad cotidiana, más que cualquier cargo o investidura.

Esta dimensión resulta especialmente significativa frente a discursos religiosos que, en distintos contextos latinoamericanos, concentran energías en vigilar cuerpos femeninos, reforzar jerarquías de género o delimitar quién puede hablar legítimamente de Dios. Los altares domésticos ofrecen otra

lógica: no la del control, sino la del sostenimiento de la vida. No la de la exclusión, sino la del vínculo. No la de la pureza normativa, sino la de una fe mezclada con lágrimas, cansancio y flores frescas. En ese sentido, las prácticas de estas mujeres pueden leerse como una crítica al androcentrismo teológico. Sin necesidad de proclamas, desplazan el centro de gravedad de lo religioso. Allí emerge una racionalidad espiritual distinta: vulnerable, relacional, encarnada y persistente. Sus prácticas no solo merecen ser descritas; también orientan el pensamiento teológico contemporáneo.

Hacia las “corazonadas teológicas”

Los altares domésticos de mujeres en búsqueda no requieren legitimación académica ni eclesiástica para existir. Nacen de la urgencia, del amor y de la necesidad de seguir viviendo cuando la desaparición ha quebrado las coordenadas ordinarias del tiempo y del sentido. Sus prácticas interpelan profundamente a la teología.

Propongo llamar *corazonadas teológicas* (inspirándome en el concepto “corazonada etnográfica de la antropóloga Sarah Pink) a esos destellos de sentido que emergen junto a quienes sufren y señalan caminos nuevos para pensar la fe, la memoria y la justicia. Es el “por dónde y desde dónde hacer teología”. En el fondo: un método. No se trata de intuiciones privadas desligadas de la realidad, sino de comprensiones encarnadas que brotan en mediodía la historia herida. Una madre que mantiene encendida una llama para su hijo desaparecido afirma, quizá sin decirlo en esos términos, que la oscuridad no tiene la última palabra. Una mujer que habla con una fotografía sostiene que el amor

excede la desaparición impuesta. Una casa reorganizada en torno a un altar declara que la violencia no logrará vaciarlo todo. Estas corazonadas orientan el oficio de la teología. Recuerdan que el pensamiento creyente también surge en cocinas, en las habitaciones detenidas por la espera y mesas pequeñas donde alguien insiste en cuidar una llama.

Quizá una de las tareas más urgentes para la teología contemporánea consiste menos en hablar desde arriba sobre el sufrimiento y más en aprender a reconocer lo que quienes sufren ya saben. Escuchar esas intuiciones, describirlas con cuidado y dejarse desplazar por ellas puede abrir caminos más humildes y verdaderos para pensar a Dios en tiempos

de desaparición.

Desde esta perspectiva, sus prácticas rituales aparecen como nodos donde se entrelazan lo afectivo, lo espiritual y lo político. En ellos puede observarse cómo la memoria se hace tangible y compartida. No se limitan a responder a una pérdida individual: también crean comunidad, sostienen vínculos y hacen visible que una ausencia privada es, al mismo tiempo, una herida pública. En un contexto atravesado por violencias extremas, estas mujeres no solo esperan. Sostienen el mundo para que no se derrumbe del todo. Y en ese gesto cotidiano, aparentemente pequeño, resplandece una sabiduría espiritual que merece ser contada.

REFERENCIAS:

Appadurai, A. (Ed.). (1991). *La vida social de las cosas: Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo.

Da Silva Catela, L. (2001). No habrá flores en la tumba del pasado: La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos. *Ediciones al Margen*.

Del Prado, C. (1986). Yo siento a Dios de otro modo. En E. Tamez (Ed.), *El rostro femenino de la teología* (pp. 69-79). Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Ferrándiz, F. (2023). Antropología social y estudios de memoria: Claves de intersección y engranaje. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, (25), 13-40.

Gebara, I. (1986). La mujer hace teología. Un ensayo para la reflexión. En E. Tamez (Ed.), *El rostro femenino de la teología* (pp. 11-23). DEI.

Gutiérrez, J. R. (2019). Ensamblajes entre cuerpo y lenguaje: La potencia política de las lamentaciones públicas de las madres de víctimas de feminicidio en México. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 5, Artículo e370.

Johnson, E. A. (2003). *La cristología, hoy: Olas de renovación en el acceso a Jesús* (R. A. Díez Aragón, Trad.). Editorial Sal Terrae. (Obra original publicada en 1990).

Mallea, F. (2021). La imagen-objeto: La arpillera del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Chile como dispositivo de registro político y comercial. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, 1(2), 1–32.

Nora, P. (2008). *Les lieux de mémoire* [Los lugares de la memoria]. Trilce.

Pink, S. (2021). The Ethnographic Hunch. En A. Ballester y B. R. Winthereik (Eds.), *Experimenting with Ethnography: A Companion to Analysis* (pp. 30–40). Duke University Press

UN CAMINO DE BÚSQUEDA Y SIEMBRA

La espiritualidad feminista como respuesta

Magdalia Pineda Trujillo

“**E**n un mundo que tiembla, donde el fuego arrasa y el río llora, nosotras sembramos. No porque el suelo sea fértil, sino porque nuestras manos lo hacen fértil. Porque para cada grieta hay una semilla que espera”. (Alzira Munhoz)

Desde niña me recuerdo como una buscadora y una sembradora nata, con una actitud de resistencia, “una actitud interior de quien siente que no debe aceptar acríticamente algo con lo que no está de acuerdo” (Rodríguez, *En tierra de todos*, 112-113). Me interesé por el tema de lo Divino desde siempre, pero sentí mayor necesidad cuando mis preguntas sobre la vida no obtuvieron respuesta. Empecé a asistir a distintos grupos religiosos para encontrar a Dios, hasta que me convenció seguir el camino de la espiritualidad Ignaciana; sin embargo, a lo largo de estos años he sentido la necesidad de seguir buscando, fue en el año 2021 cuando decidí estudiar Ciencias Teológicas, después de un diagnóstico médico de una condición autoinmune. Ahora que estoy conociendo sobre la Teología Feminista, creo que podría ser el modo que he anhelado de vivir mi espiritualidad. Por lo que en las siguientes líneas pretendo reflexionar sobre mis búsquedas personales y hacer un esbozo de lo que veo que la espiritualidad feminista ofrece para mí.

Hay varios recuerdos de mi infancia que he borrado, sin embargo, algo que tengo muy presente es que fui una niña que creció con más preguntas que respuestas. Entre otros temas me preguntaba sobre la vida y la muerte. ¿Cuál es nuestra razón de vida? ¿Qué pasa cuando morimos? Apenas comenzaba mi vida y ya le tenía miedo a morir. A la par fui teniendo ciertas vivencias que hemos tenido todas las mujeres: el no sentirme segura en espacio públicos, el correr peligros reales por ser niña, vivir acoso o violencia y ese tipo de cosas que a veces se normalizan.

Cuando llegué a la juventud me empezó a invadir una gran angustia, pues me preocupaba llegar a la vejez sin que mi vida tuviera sentido, alguna vez llegué a decirle a un amigo que no quería morir sin ser recordada. Así fue como empecé a buscar. A buscar las respuestas que no había recibido, a buscar la consolación que necesitaba y a buscar mi lugar en el mundo. De manera natural me fui percatando de lo que dice Geraldina Céspedes: estamos aquí “Buscando las fuentes de la sabiduría para regar nuestras vidas” (Céspedes, *Espiritualidad feminista en tiempos de globalización*, 39). Con el paso de algunos años me di cuenta de que no es tarea fácil encontrar eso que se busca, que en ocasiones se gasta la vida en ello.

Entre mis hallazgos, llegué a estudiar a una universidad de inspiración ignaciana por primera vez y conocí una forma de vida que me motivó a “soñar con una realidad distinta”. Era joven, soñadora y todavía no me enfrentaba con grandes dificultades en la vida. Pronto salté de ser joven a vivir una vida de adulta, aún sin respuestas claras y pensando que estaba en el camino correcto; sin embargo, empecé a enfrentarme con “problemas más reales”, “problemas de adultos”.

Más adelante asumí la espiritualidad ignaciana como mi forma de vida. Entendí como dice James Martin que “una espiritualidad es un modo de vivir en relación con Dios” (*Martin, Más en las obras que en las palabras*, 10), o lo que asegura Joseph Guibert, al describir que la espiritualidad es “como un puente. Todos los puentes hacen en realidad lo mismo: llevarte de un lugar a otro, [...] de modos diferentes” (*Citado por Martin, Más en las obras que en las palabras*, 10). Pude entender que las personas vivimos distintas espiritualidades, todos tomando la decisión de gastar el tiempo y gastar la vida en algo, y aquello a lo que se dedican los días y el esfuerzo, es el modo de transitar por este “puente”.

A finales del año 2019 a todos nos cambió la realidad, a unos más que a otros. Una nueva enfermedad nos mostró lo vulnerables que somos como género humano. Se pensaba que la Pandemia del COVID, nos traería una forma de vida distinta. Algunos autores como Leonardo Boff, consideraron que había: “llegado la hora de cuestionar las virtudes del orden capitalista: la acumulación ilimitada, la competición, el individualismo, el consumismo, el despilfarro, la indiferencia frente a la miseria de millones de personas” (*Boff, Cuidar del espíritu en tiempos de la*

Covid-19, 2), se nombró a ese tiempo como un momento de reflexión y una oportunidad de hacer un alto en el camino. Otros autores como Pagola invitaban a cambiar nuestro modo de vivir: “...aprender a vivir de manera más solidaria buscando el bien común de toda la humanidad” (*Pagola, Aprender del coronavirus a ser más humanos*).

Por un tiempo la vida en espacios públicos y comunitarios se puso en pausa y la necesidad humana de vivir la espiritualidad y encontrarle sentido a la vida, continuó. Después de algunos años volvimos a la “normalidad”, mismo caos e incluso más violencia. Se dice que fueron las mujeres las que padecieron más este tiempo en casa, pues las cifras mostraron que la violencia de género aumentó. ¿Volvimos a la normalidad? Para muchos esa normalidad nunca volvió. La realidad se transformó. Para algunos se volvió más cruda.

Mi propia realidad, como para muchos, ahora era otra. Una ajena, distinta, nueva, pero era mi nueva normalidad. De pronto me encontré en un cuerpo físico y emocional que experimentaba de manera diferente; me costó algunos años asimilar esa nueva realidad. Y en esta nueva realidad me di cuenta de que incluso las instituciones que se dicen justas se corrompen, que como personas y más como mujeres nos desechan cuando ya no nos consideran útiles y que es necesario seguir buscando, seguir escudriñando los espacios en los que podamos ser nosotras mismas.

Ahora al leer a la Dra. Geraldina Céspedes, entiendo que sigo siendo buscadora, “...mujeres dispuestas a no estancarnos sino a mantenernos en constante dinamismo.”, con esa

actitud de búsqueda que “...supone admitir que aún no hemos llegado ni hemos conseguido lo que anhelamos como mujeres, sino que estamos en ello, reconociéndonos como personas en camino y con una actitud de apertura...” (*Céspedes, Espiritualidad feminista en tiempos de globalización*, 39).

En esta mi nueva realidad, en la que ha habido muchos cambios y en la que voy aprendiendo a dejar espacios, soltar personas y situaciones, ha surgido una nueva oportunidad de búsqueda; búsqueda de nuevas fuentes “... que nos puede nutrir y sustentar, de aquello que puede saciar nuestra sed” (*Céspedes, Espiritualidad feminista en tiempos de globalización*, 39).

En mi camino de búsqueda, decidí iniciar hace algunos años estudios en Ciencias Teológicas y actualmente me encuentro cursando la asignatura de teologías feministas, en la que estoy descubriendo una nueva forma de conocer a lo Divino. Y decido no identificarme más con esa forma kiarcal de conocer a Dios, a Jesús y al Espíritu Santo, sino más bien como “la Ruah que sopla donde quiere y como quiere, que buscando las fuentes de la sabiduría para regar nuestras vidas – y que habita en medio de la gente sosteniendo los sueños de que otro mundo es posible” (*Céspedes, Espiritualidad feminista en tiempos de globalización*, 39-40). Sé que no es un camino fácil, pues bien, lo dice Ma. Pilar de Miguel: “La experiencia de las mujeres ha interiorizado que nuestro destino es el sufrimiento. Se ha interiorizado tanto el abuso en tantas cosas que nos han convencido que nuestro sufrimiento se justifica...” (*De Miguel. Introducción a la cristología feminista*, 86).

A lo largo de mi vida he podido reconocer distintas formas de violencias y sumisión

presentes hacia las mujeres y “he vivido los estragos” de algunas de ellas, sé que no soy la única mujer a la que le ha pasado y en el camino recorrido vamos encontrando a otras compañeras. Hoy entiendo con más claridad que “...se trata de regar nuestras vidas, de hacerlas florecer, de hacer brotar el gozo y la esperanza”, he incluso como bien dice Geraldina: implica levantar cuestionamientos y críticas “frente a aquellas formas de espiritualidad que han impedido el florecimiento pleno de las mujeres”. Pero también, en nuestras propias búsquedas es necesario “identificar y nombrar nuestra sed, nuestros anhelos” (*Céspedes, Espiritualidad feminista en tiempos de globalización*, 40). Y reconocer que, así como en el Evangelio está claro que el proyecto de felicidad que Jesús nos ofrece tiene que ver con tener hambre y sed de justicia: “Dichosas las que tienen hambre y sed de justicia” (Cfr. Mt 5, 6; citado en *Céspedes, Espiritualidad feminista en tiempos de globalización*, 40). Y es precisamente lo que buscamos, aquello de lo que tenemos hambre y sed, una vida justa y plena para todas.

He ido aprendiendo a rescatar el pasado, a saberme amada tal como soy, a saber, que antes de mí ya había otras mujeres que fueron abriendo camino, que hay mujeres que me acuerpan, aunque a veces no las tenga presentes. He empezado a desaprenderme de la forma individualista de ser y a volver a aprender a trabajar en red, a tejer nuevas redes; porque “Las abuelas sabían -que-: la vida es red no jerarquía. La espiritualidad no se impone, se comparte...” (*Munhoz*).

Es necesario seguir transformándonos a nosotras mismas, transformando espacios, símbolos y significaciones y asimilar que “...las imágenes y palabras del Dios masculino limitan los sueños, las posibilidades y expresiones de los

dones más propios de las mujeres y, en última instancia, de todos” (*De Miguel. Introducción a la cristología feminista*, 73).

Me agrada saber que la vida hasta el momento no se agota, que mis búsquedas, así como las búsquedas de otras, continúan. Me agrada haber encontrado un espacio de reflexión sobre la manera en la que vivimos y entendemos nuestra relación con lo Divino a partir de nuestras experiencias como mujeres. Poco a poco he aprendido a reconocer que mi forma de ser, de pensar y de estar no es rara o diferente, que hay otras que piensan, viven y se preocupan legítimamente por la realidad también, que le buscan un sentido a la vida y que ese sentido lo hacen servicio. Se que falta mucho por conocer, pero también me anima pensar que “sólo de la experiencia viva y hecha propia... orada, practicada, vivenciada” irá tejiendo lo que hace falta; pues. Conocer lo “...profundo necesita siempre tiempo para madurar y es posible que lo que hoy extraña pueda mañana aparecer como evidente (*De Miguel. Introducción a la cristología feminista*, 73).

Ahora más que nunca es necesario “Tomar en serio la experiencia de las mujeres como clave interpretativa y caer en la cuenta de que toda creencia es una construcción situada en el tiempo y en un espacio ...” (*De Miguel. Introducción a la cristología feminista*, 74). Porque a lo largo de varios siglos se ha hecho de otros modos, en los que se ha perdido un poco de humanidad. Ahora es necesario hacerlo diferente o regresar a esas formas primitivas de amor al prójimo, de reivindicación de la mujer, de compasión a los desprotegidos que se nos fueron olvidando.

Sé que nunca voy a volver a ser la mujer que fui hace algunos años, que poco a poco voy aprendiendo cómo continuar con mi camino y sanando lo que me queda por sanar, aceptándome como soy ahora. También sé que aún me queda camino por recorrer y espacio para seguir respondiendo a las preguntas que van surgiendo, pero ahora lo hare desde ese camino que representa: “una espiritualidad situada, encarnada, que parte de la realidad y que descubre a Dios presente en las llagas de nuestra historia” (*Cfr. Mt 5, 6; citado en Céspedes, Espiritualidad feminista en tiempos de globalización*, 41).

En la actualidad sé, que no le tengo miedo a la muerte, sino a una vida sin sentido. Sigo siendo una persona en resistencia porque “la resistencia es la capacidad de echar raíz. Para apoyarse, pero también para permanecer firmes cuando no debemos movernos” (*Rodríguez, En tierra de todos*, 112-113), sé que puedo y me he estado convirtiendo en parte de las mujeres que siembran, no importando el terreno en el que están.

Sembramos en la grieta. Donde otros ven ruina, nosotras vemos útero. Donde otros ven ceniza, nosotras vemos medicina. Porque la tierra no se rinde, y nosotras tampoco.

...

Sembrar vida en las grietas es nuestro rito, nuestra teología, nuestro grito. Porque la esperanza no es espera: es semilla, es acción, es mujer (Munhoz).

REFERENCIAS:

Boff, Leonardo. (2020). Cuidar del espíritu en tiempos de la Covid-19. <https://www.servicios-koinonia.org/boff/articulo.php?num=990>

Boff, Leonardo. (2020). Coronavirus: el perfecto desastre para el capitalismo del desastre. <https://repo.iberopuebla.mx/pdf/2020/boff.pdf>

Céspedes, Geraldina. Espiritualidad feminista en tiempos de globalización.

De Miguel, Ma. Pilar. Introducción a la cristología feminista.

Martin, James. SJ. (2011) Más en las obras que en las palabras. Una guía ignaciana para (casi) todos. Editorial Sal Terrae.

Munhoz, Alzira. Sembrando vida en las grietas (Poema).

Rodríguez, José María. En tierra de todos. Editorial Buena prensa.

SIN MARIDO, SIN DIOS Y SIN PARTIDO, UN MUNDO SIN SACRIFICIOS

Gabriela Miranda García

Introducción

“Si vamos a ganar la guerra cultural hay que empezar por casa” dice Alex Clark en la Cumbre de Liderazgo para Mujeres Jóvenes en 2024 en Texas, que una fue base de apoyo para la elección de Trump. Y está en lo cierto. En un contexto que políticamente se está volviendo ultraconservador y como tal, hostil a lo diverso e incluso criminal, el espacio doméstico es sin duda un lugar de su interés.

Agnes Heller, en línea con Habermas, dice: “es la época burguesa la que trajo consigo la ‘esfera privada’ separada o más exactamente su ‘doble estructura’” (Heller, 2004, p. 238). Queda en duda la separación real entre lo privado y lo público o la doméstico y lo político, y sí, podemos afirmar que esa separación es realmente una ficción o una arbitrariedad. Pero si hay un lugar habitado, ese es el espacio doméstico, la casa, la mesa, la cuna y la cama.

Y sabemos que “lo personal es político”, lo que abre ineludibles discusiones: si lo personal es político, si son lo mismo, ¿a qué fines sirve esta distinción arbitraria? Y también, ¿cómo esta distinción sostiene regímenes económicos y políticos? Y finalmente ¿es tan inerte el espacio doméstico?

Lo doméstico es comprendido y aseverado como un campo de relaciones intangibles, de acciones improductivas, de resultados efímeros y nunca está ligado a la producción económica ni mucho menos política. Pero la afirmación de Clark parece asegurar lo contrario. Y es que el conservadurismo y/o el fundamentalismo religioso, identifican en las relaciones domésticas un lugar de influencia sustancial, como reconoce la popular frase, tomada del poema de William Ross Wallace de 1865: “la mano que mece la cuna, es la mano que gobierna el mundo.”

Por supuesto sabemos que la familia, sobre todo la nuclear, es el resultado de la disolución de la comunidad, de los vínculos comunitarios que aportaban el cuidado y el sostenimiento, y esto ha restado fuerza social y reducido la capacidad de acción de las mujeres.

Para este texto analizaremos esta esfera doméstica y aludiremos a sus principales componentes: el trabajo doméstico y de cuidados, la maternidad, lo privado, el matrimonio, la familia o la procreación. Aquí vamos a revisar cuatro funciones de la estructura doméstica por las que creemos se disputa su preservación tal y como la conocemos.

Mantiene las redes familiares

A diferencia de las familias nucleares o extendidas que vemos a diario, las redes familiares son estructuras que cumplen un fin político y económico y están formadas por acuerdos entre familias oligarcas o de alto rango a partir de matrimonios adecuados. Balmori, citada por Casaús, dice que el estudio de las redes familiares nos ayuda a comprender “la estructura social y la formación de los Estados” (Casaús Arzú, 2010, p. 2). Para Casaús las redes familiares son “estructuras de larga duración” (Casaús Arzú, 2010, p. 2) ya que comparten contratos matrimoniales –mercantiles– genes, consanguinidad, espacio geográfico, valores, apellidos y acuerdos. Esta larga duración, con pocas alteraciones, posibilita conservar intereses políticos, legitimidad, linaje, casta, alianzas, patrimonio, deberes, adeudos y compromisos que fortalecen su influencia. Según Burguière, citado por Casaús, “Allí donde el Estado se encoge o pierde fuerza, las redes familiares amplían su influencia y ocupan el lugar del Estado y viceversa” (Casaús Arzú, 2010, pp. 3-4, 17 y 177).

Es fácil comprender entonces a Engels, en su texto clásico, porque el origen de la familia, es el origen de la propiedad privada y el origen de la propiedad privada es el origen del Estado. Entonces “la supresión de la propiedad privada y la extinción del Estado corren necesariamente parejas con la disolución de la familia monogámica” (Heller, 1982, p. 30). Es una sola abolición.

La familia es una estructura burguesa y pequeño burguesa, que sostiene ideológicamente la acumulación capitalista. En los Estados Unidos de América podemos reconocer redes familiares que han acumulado medios

económicos de producción y puestos políticos importantes, como los Kennedy, los Reagan, los Walton, los Mars, los Hilton, los Koch, que son verdaderas dinastías políticas y económicas, que pueden hablar de patrimonios multimillonarios que se han conservado por varias generaciones.

La primera función de la familia es legitimar las redes familiares. Es decir, la promoción de la familia heterosexual legitima las redes familiares que controlan mercados y estados. El mecanismo de preservación de la familia es el mismo mecanismo que preserva las redes familiares y perpetúa su linaje y su poder e influencia trasciende al espacio doméstico.

Mantiene la transmisión de valores

Las familias son las encargadas de preservar y transmitir los valores de clase, patriarcales y nacionalistas. Vamos a seguir la afirmación López Beltrán, citada por Marta Elena Casaús: “la familia (...) junto a la religión, constituyó la fuente primaria de las reglas de la vida que gobernaron a los miembros de la clase dominante” (Casaús Arzú, 2010, p. 2). Para Casaús, la aportación de los valores familiares fue uno de los principales papeles de las mujeres dentro de las redes familiares (Casaús Arzú, 2010, p. 28).

Valores dominantes que son parte de un proyecto de instalación de creencias que justifica a la propia clase dominante que los produce y que están directamente relacionados con sus intereses, al igual que los sentimientos, que son universalizados por la clase burguesa, como dice Heller (2004, pp. 239-247). Podemos decir entonces que la familia, centro del campo doméstico, es un aparato ideológico (Casaús Arzú, 2010, p. 216).

Una sociedad conservadora intentará transmitir sus valores conservadores que la legitiman. Por ejemplo, al insistir en el matrimonio. No cualquier matrimonio, sino en la homogamia, es decir, de una unión contractual entre semejantes, de una misma clase, de un mismo origen o de un mismo color, la familia transmitirá el valor de “casarse bien”, con un buen partido, con una buena mujer, conservarse virgen, con patrimonio e incluso, con “mejora de raza”. Esto significa que lo que se transmite no son valores sino estructuras de poder. Entonces, “la principal función de la familia burguesa es la formación de un tipo de personalidad que garantice el funcionamiento libre de conflictos de la sociedad burguesa” (Heller, 1982, p. 35). De cualquier forma, con el contrato de matrimonio los hombres se apropian de la producción y reproducción de las mujeres (Wittig, 2010, p. 27).

La familia se preserva porque, en su nombre y protección, se preservan valores cristianos promovidos por Occidente. Son valores instrumentalizados que se concentran más bien en el miedo, la culpa, la obediencia, el orden y la sujeción.

Mantiene la ortoprocreación y administración de la sexualidad

La tercera función de la familia por la que debe preservarse es porque es la principal administradora de la sexualidad y la custodia de la procreación. En 1970, en el artículo “Estructura Familiar y Comunismo”, Agnes Heller y Mihály Vajda afirmaron: “La revolución sexual como slogan y como movimiento (...) aspira a la completa disolución de la familia burguesa” (Heller, 1982, p. 34).

Ya sabemos que la sexualidad de las mujeres ha sido fuertemente vigilada por diversas instituciones, desde la médica, la escolar, la legal, la religiosa y la familiar, por supuesto. El control de lo que nombramos como sexualidad garantizará que las mujeres se reproduzcan como es debido.

El comportamiento sexual de las mujeres está finamente controlado y puede ser elevado, como dice Renita Weems, “a categoría de conducta nacional” (Weems, 1997, pp. 66-67), de ser necesario, con imágenes de jóvenes puras o de madres abnegadas o esposas tradicionales, que ejemplifican la calidad nacional.

En la novela *El cuento de la criada* de Margaret Atwood, se puede presenciar el control y el interés político por la reproducción de un gobierno fascista, lo que reduce al mínimo la vida de las mujeres.

Mantiene la acumulación capitalista

El trabajo doméstico no es asalariado, pero sí acumulado por el capital, esta es la cuarta función del espacio doméstico por las que trata de preservarse tal y cómo está. La división arbitraria del espacio doméstico y privado del público y político, está en correspondencia con la división sexual del trabajo.

Las mujeres históricamente han estado encargadas del trabajo doméstico. Este trabajo se considera natural o, dicho de otro modo, se cree que las labores de cuidado y domésticas son inherentes y parte de la esencia de las mujeres. Federici afirma: “El capitalismo nos ha convencido de que el trabajo doméstico es natural a las mujeres y que de hecho nos proporciona placer y satisfacción y que por ello no necesita ser remunerado” (Federici, 2017, p. 37).

Si las mujeres recibieran un pago por su trabajo, los dueños de las empresas tendrían que doblar el salario masculino para cubrir productos creados con el trabajo doméstico como el cuidado de los hijos, la comida y aún la vida sexual. Así, el trabajo no asalariado de las mujeres realmente es acumulado por el capital (Miranda García, 2017).

La sublevación latente

Con todo lo anterior podríamos afirmar que el espacio doméstico, la maternidad o la casa están inertes y enteramente cooptados por el sistema patriarcal, capitalista y colonial, pero también sabemos que no es así.

Federici señala: “La no remuneración es a la vez la condición para creer que no es un trabajo, y con ello el capital se anticipa a negarles a las mujeres la posibilidad de rebelarse” (Federici, 2017, p. 37). Las mujeres han sabido sublevarse desde la casa, y como sublevación hablo de una verdadera recomposición de las relaciones de sometimiento, bajo una

desobediencia clandestina. El aborto casero con pastillas es un ejemplo de ello. Contra toda la prohibición, la criminalización o la ilegalidad, las mujeres encontraron la forma de ejercer su derecho por sí mismas o ayudadas por otras en sus propias casas.

A manera de conclusión yo como teóloga, practicante de la calle, creo que los dioses verdaderos son los que se mueven entre las ollas, los que dan de mamar, los que recogen a las gallinas, los que guardan las semillas, son las diosas entonces. Esto es algo que los fundamentalismos y sus dioses, sedientos de guerra, no comprenderán nunca, porque son falsos. Los dioses que exigen sacrificios son falsos, como afirma Franz Hinkelammert (1980).

Los dioses falsos son los que piden la sangre de las niñas, la última moneda de la viuda, los ríos de los pueblos campesinos, el trabajo esclavo de los migrantes, los que roban la tierra de Gaza y los que quieren que las casas sean un lugar de encierro y de sometimiento.

REFERENCIAS:

- Casaús Arzú, M. E. (2010). *Guatemala: Linaje y racismo* (4.ª ed.). F&G Editores.
- Federici, S. (2017). Salarios contra el trabajo doméstico. En *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (pp. 35–44). USAC.
- Heller, A. (1982). *La revolución de la vida cotidiana*. Península.
- Heller, A. (2004). *Teoría de los sentimientos*. Coyoacán.
- Hinkelammert, F. (1980). Las raíces económicas de la idolatría. La metafísica del empresario. En *La lucha de los dioses: Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. DEI.
- Miranda García, G. (2017). *Wal-Mart y la invención de la buena madre*. Centro de Medios Independientes. [Wal-Mart y la invención de la buena madre](#)
- Weems, R. J. (1997). *Amor maltratado: Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*. Desclée De Brouwer.
- Wittig, M. (2010). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.

VIOLENCIA DE GÉNERO EN EL SIGLO XXI

Intersecciones entre conflicto armado, tecnología digital
y estructuras religiosas en África y la Franja de Gaza

Ailin Katherine Palmera Amaya

Introducción

Hablar de violencia de género en el siglo XXI implica reconocer que ya no se trata únicamente de golpes visibles o agresiones físicas directas. Hoy la violencia se transforma, se adapta y se infiltra en distintos espacios de la vida cotidiana: en la política, en la guerra, en las redes sociales, en las instituciones y también en ciertos discursos culturales y religiosos. Mientras más observo el mundo actual, más evidente se vuelve que las mujeres seguimos enfrentando formas de control que buscan limitar nuestra voz, nuestros cuerpos y nuestra participación en la sociedad.

Esta reflexión nace de una preocupación profundamente humana y ética. Me pregunto constantemente cómo nombrar estas violencias sin reducirlas únicamente a cifras o estadísticas. ¿Cómo comprender el dolor de las mujeres que viven en territorios atravesados por la guerra, la pobreza, la desigualdad y el miedo? ¿Cómo entender la manera en que la tecnología, que podría ser una herramienta de libertad, también puede convertirse en un instrumento de humillación y silenciamiento?

Elegí reflexionar sobre dos escenarios que considero especialmente dolorosos: algunos

países de África Occidental y Central, donde prácticas como el matrimonio infantil y la mutilación genital femenina siguen marcando la vida de millones de niñas, y la Franja de Gaza, donde el conflicto armado ha dejado a mujeres y niñas atrapadas entre el desplazamiento, el miedo y la pérdida constante.

Más allá de las diferencias culturales y geográficas, encuentro algo en común entre estos contextos: las mujeres terminan siendo quienes cargan con mayor peso las consecuencias de sistemas políticos, económicos y religiosos profundamente desiguales.

La violencia como estructura y no como hecho aislado

Muchas veces pensamos la violencia únicamente como un acto individual, pero con el tiempo he comprendido que existen formas de violencia más profundas e invisibles. Johan Galtung (1969) habla de la violencia estructural para explicar cómo ciertos sistemas sociales producen sufrimiento incluso sin la presencia visible de un agresor. Esta idea me parece importante porque ayuda a entender por qué tantas violencias contra las mujeres logran mantenerse durante generaciones y ser vistas como “normales”.

También considero fundamental la propuesta de Kimberlé Crenshaw (1989) sobre la interseccionalidad. No todas las mujeres viven la violencia de la misma manera. La edad, la pobreza, el origen étnico, la religión o el contexto geopolítico hacen que algunas mujeres sean mucho más vulnerables que otras. Una niña africana obligada a casarse no vive la misma realidad que una periodista víctima de violencia digital o que una mujer desplazada por la guerra en Gaza, aunque todas comparten experiencias de exclusión y desigualdad.

Además, Pierre Bourdieu (2000) explica cómo la violencia simbólica actúa a través de discursos culturales y sociales que terminan legitimando la desigualdad. Esto me hace pensar en cómo muchas veces la violencia contra las mujeres no necesita imponerse únicamente por la fuerza física, porque ya existe una estructura que enseña a las mujeres a callar, obedecer o sentirse culpables.

Religión, poder y control sobre las mujeres

Uno de los temas que más me hizo reflexionar durante esta investigación fue la relación entre violencia y religión. Considero importante aclarar que la fe, por sí misma, no es violencia. Sin embargo, algunas interpretaciones religiosas han sido utilizadas históricamente para justificar prácticas de control sobre las mujeres.

En distintos contextos vinculados al Islam, por ejemplo, se han impuesto restricciones sobre la movilidad, la educación y la participación pública femenina. No obstante, también es necesario reconocer que muchas mujeres musulmanas han cuestionado estas interpretaciones y luchan desde dentro

de sus propias comunidades por una mayor igualdad.

En el cristianismo ocurre algo similar. Históricamente, muchas estructuras religiosas limitaron el liderazgo femenino y promovieron modelos de obediencia y subordinación. Sin embargo, también existen movimientos y teologías que buscan recuperar el papel activo y digno de las mujeres dentro de la Iglesia y de la vida espiritual.

Por otro lado, en algunas comunidades relacionadas con el hinduismo persisten prácticas como el matrimonio infantil o ciertas restricciones sociales hacia las mujeres, generalmente vinculadas no solo a la religión sino también a factores económicos y culturales.

Todo esto me lleva a pensar que el problema no es la espiritualidad ni la fe, sino las estructuras patriarcales que utilizan el lenguaje religioso para conservar el poder y justificar desigualdades.

África: tradición, desigualdad y violencia normalizada

Las cifras sobre violencia de género en África son alarmantes. Según UNICEF (2023), el 33 % de las niñas se casan antes de los 18 años y el 18 % de las jóvenes entre 15 y 19 años han sufrido mutilación genital femenina.

Detrás de estos números hay historias de niñas que pierden su infancia, su educación y muchas veces su libertad. Lo más doloroso es pensar que estas prácticas suelen justificarse en nombre de la tradición, la cultura o incluso la religión. Esto demuestra cómo la violencia puede normalizarse hasta el punto de ser vista como parte natural de la vida.

Al mismo tiempo, me impacta observar cómo las nuevas tecnologías también se han convertido en espacios de agresión. En distintos países africanos aumentaron los casos de deep fakes y violencia digital dirigidos contra periodistas, activistas y mujeres políticas. La intención parece clara: desacreditarlas, humillarlas y expulsarlas del espacio público.

La violencia ya no solo ocurre en la calle o en la casa; ahora también ocurre en internet.

Gaza: las mujeres en medio de la guerra

Pensar en la Franja de Gaza significa pensar en sufrimiento humano constante. Las mujeres y niñas viven diariamente el miedo de perder a sus familias, sus hogares y sus vidas. Según Human Rights Watch (2024), el 70% de las víctimas fatales del conflicto han sido mujeres y niños. Lo que más me conmueve es que, incluso en medio de la destrucción, las mujeres siguen sosteniendo la vida. Son quienes cuidan, quienes buscan alimento, quienes protegen a sus hijos y quienes intentan reconstruir algo en medio del caos.

La violencia sexual, el desplazamiento forzado, el hambre y el trauma psicológico forman parte de la experiencia cotidiana de muchas mujeres palestinas. Y aunque los medios muchas veces muestran cifras o imágenes rápidas, detrás de cada número existe una historia humana irrepetible.

La violencia digital: una nueva forma de silenciamiento

Vivimos en una época profundamente digitalizada. Las redes sociales y las tecnologías

de comunicación han abierto espacios importantes de participación, pero también nuevas formas de violencia.

Los deep fakes, el acoso en línea y la difusión de contenido manipulado afectan principalmente a mujeres que participan en espacios públicos. Me parece preocupante cómo la tecnología se está utilizando para destruir reputaciones, generar miedo y limitar la libertad de expresión femenina. La violencia digital tiene consecuencias reales: ansiedad, aislamiento, miedo, daño emocional y silenciamiento político. Muchas mujeres abandonan espacios públicos o reducen su participación por temor a ser atacadas virtualmente.

Conclusiones

Después de revisar estos contextos, confirmo que la violencia contra las mujeres no es un problema aislado ni individual. Se trata de una estructura compleja que combina desigualdad, guerra, poder, religión, economía y tecnología.

Sin embargo, también creo que las mujeres no son únicamente víctimas. En medio del dolor, las mujeres continúan resistiendo, organizándose y reconstruyendo la vida. Las mujeres en África que luchan contra el matrimonio infantil, las periodistas que denuncian la violencia digital y las mujeres palestinas que sobreviven en Gaza representan formas profundas de resistencia y esperanza.

Pienso que hablar de estas violencias es también un acto de memoria y de justicia. Nombrar el sufrimiento permite reconocerlo y, al mismo tiempo, cuestionar las estructuras que lo producen.

Frente a esta realidad, considero necesaria una respuesta integral:

- fortalecer los marcos jurídicos internacionales;
- promover una educación crítica y con perspectiva de género;

- regular las tecnologías digitales para evitar nuevas formas de violencia;
- y construir espacios éticos y comunitarios donde las mujeres puedan vivir con dignidad, seguridad y libertad.

La violencia cambia de forma con el tiempo, pero también cambian las formas de resistencia. Y quizás ahí, precisamente, se encuentra la posibilidad de transformación.

REFERENCIAS:

Amnistía Internacional. (2024). Violaciones de derechos humanos en contextos de conflicto armado. Amnesty International Ltd.

Bourdieu, P. (2000). La dominación masculina. Anagrama.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex. University of Chicago Legal Forum.

Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. Journal of Peace Research.

Human Rights Watch. (2024). World Report 2024: Women's rights in conflict zones. Human Rights Watch.

International Center for Research on Women. (2022). Child marriage facts and figures. ICRW.

ONU Mujeres. (2023). Informe global sobre la violencia contra las mujeres. Naciones Unidas.

UNESCO. (2023). Gender equality and digital transformation. UNESCO.

UNICEF. (2023). Child marriage and female genital mutilation statistics. UNICEF.

World Health Organization. (2023). Female genital mutilation: Key facts. WHO.

SANTA FILOMENA, Y LAS MUJERES ARTESANAS MAHSEUAL DE HUEYAPAN, PUEBLA, SOMOS FEMINISTAS, SOLO QUE NADIE LO SABE

Emilia Flores Martínez¹

El contenido de este artículo, proviene de una investigación etnográfica participativa con la sociedad cooperativa Chiwik Tajsál, en torno al tema de “Cuidados comunitarios en defensa de la vida y el territorio de la mujer artesana mahseual, en Hueyapan, Puebla”. Tesis en proceso para el doctorado en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana UAM-X.

A Modo de escuchadores, en la sociedad cooperativa Chiwik Tajsál, se hacen diversos encuentros en la casa de maestras artesanas llamada *Siuacaltamachisnestiloyan*; donde bibliotecas vivas (mujeres artesanas mahseual de 60 años en adelante) se comparten así misma sobre la vida que les ha tocado atestiguar y vivir. Quienes más de una vez, me han preguntado ¿Te sabes la historia de Santa Filomena?



Ilustración 1. Filomena, santa patrona de las mujeres artesanas mahseual de Hueyapan, Puebla. Fotografía: Musa Esmeralda Juárez Flores

¹ Mujer artesana mahseua. Feminista comunitaria mahseual de Hueyapan, Puebla.

Filomena era una niña de doce años, quien, obligada a casarse, decidió defender su derecho a ser libre. Ante tal resistencia, fue golpeada hasta quedar toda ensangrentada, he inmóvil, tirada en su cama y privada de su libertad, perdiendo así la vida. Muchas preferimos pensar que no murió, que dibujó un mar y desvaneció entre las olas.

Desde la religión católica, según su leyenda, de acuerdo a lo que decía la lona puesta fuera de la capilla de Santa Filomena, ella nació en Grecia y fue martirizada en el siglo III, primero encarcelada por el emperador Diocleciano, quien le ordenó que renunciara a su fe cristiana y se casara con él. Sin embargo, ella se negó y fue sometida a varios tormentos. Finalmente, el emperador ordenó su decapitación en el año 304.

Dicen las Bibliotecas vivas, la historia de la niña desobediente de doce años, golpeada hasta quedar inmóvil, ensangrentada y privada de su libertad y vida, no es una historia desconocida, viene siendo el espejo de muchas mujeres, incluyendo la de las mahseualmeh.

Realizando cartografías participativas en Chiwik, lugar antes mencionado, un día, una biblioteca viva nos empezó a compartir el caso concreto de una niña mahseual de la sección primera, quien fue encontrada tirada en una vereda rumbo al manantial de *apihpiasko* (donde brota el agua) privada de su vida, sin aliento por no aceptar a un hombre; historia muy similar de otra niña en otra comunidad de Hueyapan.

Y entre encuentros de diálogos de vivires, varias bibliotecas vivas se han compartido que cosas han tenido que enfrentar en sus propias vidas. Qué decir de las agresiones físicas constantes sobre los cuerpos de mu-

jes. Dicen ellas, “Ave María, antes cuando no obedecíamos y nos revelábamos, terminábamos como Santo Cristo, envueltas de sangre por la chinga que nos metían”.

Por dichos motivos, y otras violencias patriarcales, varias mujeres artesanas mahseual del municipio de Hueyapan, Puebla es que vienen empatizado mutuamente, y empezaron a rezar con mayor fuerza con la vida de la niña Filomena. Comparto, en la cosmovisión mahseual, varias Bibliotecas vivas siguen creyendo que se existe, gracias a una intersubjetividad en tres representaciones, siendo acompañada entre deidades (*tohnalmeh*).

Se dice que la existencia del ser mahseual, se fortalece por seres que viven siendo guardianas entre diversos espacios de la madre tierra, con algún tipo de animal deidad que habita entre montes mesófilos de montaña y espacios sagrados; y una deidad guardiana que surge después de la muerte, quien acompaña para fortalecerles el corazón de una, ahuyentando los miedos entre causas difíciles.

De ese modo es convocada santa Filomena. Debido a que después de su muerte, se dice que ha apoyado a muchas mujeres rebeldes entre situaciones difíciles, principalmente aquellas quienes se vienen desahogando con ella, liberando el corazón al compartir de sus historias de dolor y sufrimiento.

Razón por la cual, mujeres mahseual insistieron en la reconstrucción de la capilla de santa Filomena, ahora santa patrona de las artesanas de Hueyapan, quienes expresan lo siguiente:

La niña Filomena no está muerta, ella nos escucha, porque sabe de qué le hablamos por todo lo vivido y sufrido. Ella está en nuestros corazones, siempre

dispuesta para acompañarnos, ella al igual que nosotros, no está de acuerdo con las imposiciones.

Sobre la historia de la capilla, hay varias leyendas alrededor de porque se encontró tantos años en ruinas, una de ellas es la del “Poder de rayos y truenos” donde se dice, entre otras cosas, que Filomena no es la niña mujer Santa que acompañó desde un principio a la población entre sus causas más difíciles, razón por la cual, rayos y truenos tiraban tal edificación.

Más, gracias a la insistencia de la población, y de muchas mujeres artesanas mahseual, se vuelve a insistir en la reedificación. Ahora, Filomena es reconocida como santa patrona de las artesanas y se le festeja el 11 de agosto, día en que diferentes organizaciones conformadas por mujeres artesanxs, nos hacemos notar vestidas con nuestro traje típico de la región.

En la procesión, somos mujeres quienes cargamos sobre los hombros a la niña Filomena, dando a conocer los esfuerzos y trabajo en relación a la liberación del ser mujer. En

nuestro traje, resaltamos un sinfín de narrativas que nos acuerpan, de las cuales están escritas con puntadas en nuestros *pahyohmeh* (cales) donde no solo se hace notar la gran biodiversidad que nos abraza entre montes mesófilos de montaña; sino también la vida que esperamos las mujeres.

Lo dicho está relacionado con el gran camino barbechado por nuestras antecesoras quienes, cansadas de estar viviendo entre un sinfín de violencias aterrizadas en sus cuerpos, deciden organizarse para trabajar juntas y hacerse notar siendo sujetas colectivas, buscando formas de expresión para hacer notar lo silenciado. Así trabajamos también las artesanas de la sociedad cooperativa Chiwik Tajsaj, enfatizando en el SIUASENTEKIPACHOLIS, desde lo que nos aqueja y preocupa, las mujeres. Analizando, cuestionando y anunciando lo que nos viene pasando en la vida, redireccionando nuestra existencia.

Dicen varias compañeras de distintas organizaciones, **Santa Filomena, y las mujeres artesanas mahseual de Hueyapan, Puebla, somos feministas, solo que nadie lo sabe.**

EL PUEBLO CRUCIFICADO POR EL RÉGIMEN DE EXCEPCIÓN Y LA SALVACIÓN DESDE LA EXPERIENCIA DE ENCUENTRO, SORORIDAD Y PRAXIS ENTRE MUJERES

Rosa Marisela Iraheta

Introducción

Sin duda, la guerra en El Salvador fue un horror que conmueve hasta el día de hoy a algunos corazones, pero que, sin embargo, cierra a otros. ¿A qué se debe? En primer lugar, a los traumas ocasionados por esta, a las decepciones de no haber alcanzado los cambios radicales que se deseaban y también a lo que Jon Sobrino denomina “ideologías que fácilmente consideran retrógrado volver al pasado y progresista mirar al futuro”. Pero, si nos distanciamos del pasado, según Sobrino, las consecuencias son deshumanizantes (Sobrino, 1999).

Para evitar este sesgo histórico, propongo hacer una lectura rápida de la experiencia de las madres del Comité de Familiares Víctimas del Régimen de Excepción, a quienes el régimen de Nayib Bukele les arrebató a sus familiares. Se desarrollarán dos categorías teológicas: el pueblo crucificado y la salvación. Categorías reflexionadas por Óscar Arnulfo Romero, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, quienes se enfrentaron a una realidad histórica de violencia en el país, siendo dos

de ellos mártires por haber hecho la opción preferencial por las y los empobrecidos.

Actualizaremos aquí estas reflexiones a partir de la experiencia presente en la comunitariedad del comité de familiares, quienes el 27 de marzo de 2026 realizaron un “Vía Crucis del Régimen de Excepción” en la plaza Plaza Gerardo Barrios, frente a Catedral Metropolitana de San Salvador, actualizando así el sufrimiento de Jesús con el sufrimiento de personas privadas de libertad, madres y familiares que son hoy el “pueblo crucificado”.

¿Cómo se reflexiona sobre Jesús en medio de pensamientos fundamentalistas?

El 27 de abril de 2022, un grupo de jóvenes de la CEB La Noria invitó a once familias de la comunidad que tenían a un familiar detenido por el Régimen de Excepción a una reunión en la capilla de la comunidad para pensar conjuntamente una manera de sacar a sus familiares de la cárcel. Ahí nació el Comité de Familiares Víctimas del Régimen de Excepción. Fueron el primer grupo organizado del país que interpuso un *habeas corpus* por la

detención de sus familiares. Posteriormente se fueron acercando más mujeres que tenían a sus esposos, hijos, padres o madres detenidos injustamente.

El comité se fortaleció tanto con la membresía como con las reuniones semanales y las acciones en búsqueda de justicia. El artista Alex Serpas se acercó para escuchar a las madres y ahí nacieron un total de 14 imágenes representando las 14 estaciones del viacrucis de la pasión y muerte de Jesús, pero actualizado a la experiencia del Régimen de Excepción.

El pasado 27 de marzo, el comité de familiares se hizo presente en el centro histórico para llevar a cabo dicho viacrucis. Fue un escándalo para muchas personas presentar estas imágenes. En publicaciones de medios de comunicación aparecían comentarios tales como: “es un irrespeto a la tradición católica”, “no compares a Jesús con los delincuentes”, “los viacrucis son sagrados” o “nunca será lo mismo sufrir por el peso de la justicia que sufrir una injusticia”.

¿Cómo responder a las acusaciones fundamentalistas sobre lo sagrado y lo profano?

Para Carlos Mesters:

“Al leer la Biblia, el pueblo de las comunidades trae consigo su propia historia y tiene en sus ojos los problemas que vienen de la dura realidad de su vida. La Biblia aparece como un espejo, símbolo de aquello que él mismo vive hoy” (Mesters, 1983).

Mirar con ojos de fe la realidad que se vive en carne propia pasa por una experiencia profunda de fe. ¿Cómo podemos negarle a

una madre cuyo hijo está desaparecido y que sufre física y psicológicamente dicha desaparición, que compare su experiencia con Jesús cargando una cruz? Es prohibirle su derecho humano a reflexionar la fe y a hacer de su fe una praxis.

Gustavo Gutiérrez afirma que:

“La reflexión teológica forma parte de ese derecho a pensar de un pueblo explotado y cristiano. La fe del pobre en el Dios liberador busca comprenderse a sí misma” (Gutiérrez, 1971).

Por otra parte, existe una teología fundamentalista muy arraigada en el imaginario colectivo, la cual prohíbe el derecho a pensar y expresar la fe de manera distinta a la aprendida tradicionalmente. Este tipo de teología legitima y promueve el *status quo*, sosteniendo que únicamente Jesús puede cargar la cruz porque es el hijo de Dios y que comparar el sufrimiento humano con el suyo constituye una ofensa. Pensar así convierte a las personas en sujetos pasivos y fácilmente manipulables.

El pueblo crucificado por el Régimen de Excepción en El Salvador

Tanto Ellacuría como Sobrino hacen referencia al pueblo crucificado como un lugar de grito de las injusticias, pero también como un lugar de salvación histórica.

Ellacuría define al pueblo crucificado como:

“La colectividad que, siendo mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría” (Ellacuría, 1978).

Para Sobrino, la expresión “pueblo crucificado” surgió en El Salvador con Ellacuría y con Monseñor Romero, quien mencionaba “la muerte a la que eran sometidas las mayorías por causa de las injusticias” (Sobrino, 1999).

En las homilías de Romero aparece con mucha fuerza la interpretación teológica del sufrimiento histórico del pueblo salvadoreño a la luz del evangelio y de la pasión de Jesús.

En su homilía del 19 de junio de 1977, después del asesinato del padre Rutilio Grande, Manuel Solórzano y Nelson Rutilio Lemus, Romero expresó:

“Ustedes son la imagen del Divino Traspasado (...) representan a todos los pueblos que serán atravesados y ultrajados” (Romero, 1977).

Posteriormente, el 21 de marzo de 1978, afirmó:

“Tenemos que descubrir el sufrimiento de nuestro pueblo. Es nuestro pueblo torturado, crucificado y humillado al que representa Jesucristo” (Romero, 1978).

Estas afirmaciones revelan la convicción de que la pasión de Cristo no es únicamente un hecho del pasado, sino una realidad que acontece históricamente cada vez que existen personas empobrecidas sufriendo las consecuencias de un sistema injusto.

Este término continúa vigente hoy y puede evidenciarse en las víctimas del Régimen de Excepción: las personas fallecidas bajo custodia del Estado, las capturadas arbitrariamente, las familias atravesadas por enfermedades psicosomáticas, depresión, ansiedad

y pobreza, así como los niños y niñas cuyo desarrollo emocional ha sido profundamente afectado.

Salvación histórica y resurrección del pueblo

Reconocer a las personas oprimidas de la historia y comprometerse en su salvación implica también dejarse salvar por su testimonio de vida y verdad.

Ignacio Ellacuría afirma que:

“Sólo un pueblo que vive, porque ha resucitado de la muerte que se le ha infligido, es el que puede salvar al mundo” (Ellacuría, 1978).

La salvación del pueblo salvadoreño no acontece únicamente cuando termina una política represiva o cuando una persona es liberada. La salvación es histórica, progresiva y comunitaria. Se prolonga en el tiempo porque el Reino de Dios es una realidad que viene y acontece en la historia, aunque no se agote en ella.

La fe en la resurrección permite creer también en un pueblo resucitado. No se trata de negar el sufrimiento, sino de afirmar que la muerte no tiene la última palabra.

Violencias versus comunitariedad

Monseñor Romero habló frecuentemente sobre la comunidad cristiana entendida como un espacio de solidaridad y compromiso con la justicia. Refiriéndose a las Comunidades Eclesiales de Base expresó:

“Que haya más y más comunidades de base (...) donde los hombres cristianos se conozcan,

se amen y vivan juntos concientizándose en esta energía divina” (Romero, 1978).

La violencia ha existido históricamente, pero también ha sido interrumpida por la palabra profética y por experiencias comunitarias capaces de generar nuevas formas de relación, cuidado y organización.

En este sentido, afirmar que el comité es signo de salvación implica reconocer que su existencia desafía la lógica de violencia institucional y sistémica. Las mujeres organizadas para exigir justicia y libertad para sus familiares detenidos se convierten en signo de esperanza.

Sororidad, comunidad y praxis de salvación

La salvación no es un acto individual; es profundamente comunitario. En el Antiguo Testamento, Dios salva a un pueblo y no a individuos aislados. En el Nuevo Testamento, Jesús inaugura el Reino de Dios como un proyecto comunitario basado en el amor, la justicia y la reconciliación. Asimismo, la eclesiología latinoamericana, especialmente desde las CEB, comprende la comunidad como un espacio donde las personas descubren que pueden transformar la realidad injusta.

Marcela Lagarde define la sororidad como “la amistad entre mujeres” (Lagarde, 2006), mientras que Luisa Posada Kubissa afirma que es “un pacto entre mujeres para construir juntas una sociedad equitativa” (Kubissa, 2015).

Las mujeres del comité se han ido descubriendo como compañeras, aliadas y amigas. Se apoyan económicamente, comparten

información, se acompañan en la enfermedad y en la muerte, celebran juntas y sostienen emocionalmente a quienes atraviesan crisis profundas. La sororidad se convierte así en una experiencia concreta de salvación porque transforma el sufrimiento individual en experiencia colectiva y evita el aislamiento.

En este proceso comunitario, las mujeres no sólo luchan por bajar de la cruz a sus familiares detenidos, sino también por bajarse ellas mismas de otras cruces: el hambre, la enfermedad, la depresión, el abandono y el individualismo. Aunque muchas pertenecen a distintas iglesias, permanecen unidas en su búsqueda de justicia. Su lema, “hasta darles el abrazo”, expresa profundamente esa esperanza colectiva. Para Sobrino, “Galilea es el lugar de lo pobre y de lo pequeño” (Sobrino, 1999). Hoy, para muchas comunidades salvadoreñas, las cárceles, los hospitales, las calles donde se realizan marchas y los espacios de organización se han convertido en lugares de encuentro con el Crucificado y también con el Resucitado.

Ahí donde se lucha contra la muerte, donde se acompaña el dolor y se defiende la vida, ahí acontece la resurrección como esperanza histórica para las víctimas y para toda la humanidad.

REFERENCIAS:

Ellacuría, I. (1978). El pueblo crucificado. UCA Editores.

Gutiérrez, G. (1971). Teología de la liberación: Perspectivas. CEP.

Kubissa, L. P. (2015). Feminismo y sororidad. Cátedra.

Lagarde, M. (2006). Pactos entre mujeres: Sororidad. Universidad Nacional Autónoma de México.

Mesters, C. (1983). La lectura popular de la Biblia. Paulinas.

Romero, Ó. A. (1977, 19 de junio). Homilía en Aguilares.

Romero, Ó. A. (1978, 21 de marzo). Homilía de Semana Santa.

Romero, Ó. A. (1978, 21 de mayo). Homilía sobre las comunidades de base.

Sobrino, J. (1999). La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas. Trotta.

HISTÉRICAS E HISTÓRICAS, ANÁLISIS DE: LAS MUJERES QUE ACOMPAÑAN A JESÚS LC. 8 1-3

Magdalia Pineda Trujillo

El reciente 8 de marzo conocí un colectivo llamado Morras Sororas Histéricas e Históricas, me sorprendió ver que eran mujeres jóvenes de aproximadamente 16 a 18 años organizando a otras mujeres y realizando actividades que salen de lo comúnmente aceptado, todo por sus propios medios y en búsqueda de transformar una realidad.

Las dos últimas palabras de su nombre me llevaron a recordar a algunas mujeres que aparecen en pasajes de la biblia, de los que se han estado hablando en la clase de *Teologías Feministas* y el curso *La enseñanza revolucionaria del amor: María Magdalena en el Siglo XXI*. Por lo que en este análisis pretendo poner en práctica lo aprendido hasta el momento sobre la hermenéutica de la sospecha en relación con la cita bíblica de Lucas 8, 1-3. En la que describe lo siguiente:

Después, Jesús recorría las ciudades y los pueblos, predicando y anunciando la Buena Noticia del Reino de Dios. Lo acompañaban los Doce y también algunas mujeres que habían sido curadas de malos espíritus y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios; Juana, esposa de Cusa, intendente de Herodes, Susana y muchas

otras, que los ayudaban con sus bienes. (Lc. 8, 1-3)

De histéricas a históricas

En este pasaje la importancia no se centra en los discípulos hombres, pues aparecen sólo como los doce. Las personas importantes de la cita bíblica son las mujeres, a quienes se les describe como “mujeres que habían sido curadas de malos espíritus y enfermedades”. Habría que preguntarnos para iniciar ¿cuáles serían aquellos malos espíritus y enfermedades? Algunos analistas coinciden que, entre las enfermedades comunes de las mujeres de la época, estaba la histeria: que no era más que un comportamiento nervioso y a la defensiva de mujeres que habían vivido en un contexto de violencia.

En seguida Lucas menciona específicamente a tres mujeres: iniciando por *María, llamada Magdalena*, quien es mencionada por su nombre y referenciada por su lugar de procedencia, pues el significado de Magdalena es “la de Magdala”; de la que “había salido siete demonios”, aparece el número siete que entre algunas de sus interpretaciones se encuentra: la purificación, la santificación y el descanso. Posteriormente se menciona a

Juana, esposa de Cusa, intendente de Herodes y a otra mujer que simplemente aparece como Susana. Por lo cual parece que el autor quería hacer notar que las seguidoras de Jesús eran de diferentes procedencias, sin embargo, estas mujeres que son mencionadas tenían una característica en común: “ayudaban a Jesús y a sus discípulos con sus bienes”.

Sabemos que las mujeres que existían en los tiempos de Jesús no podían involucrarse abiertamente en las actividades religiosas e incluso en algunas actividades públicas sociales, ni tener cargos de liderazgo y había algunas prohibiciones con relación a los rituales que les impedían entrar al Templo por considerarlas impuras.

Lo que Jesús hace es reivindicar a las mujeres e incluso darles una posición de reconocimiento: a María, Juana y Susana, se les reconoce por su nombre y como bienhechoras

del movimiento de Jesús; por lo tanto, son personas clave en el anuncio de la Buena Noticia, pues no solo ayudaban con bienes, sino que también acompañaban a Jesús “predicando y anunciando la Buena Noticia del Reino de Dios. Son mujeres que seguramente eran consideradas como impuras, con enfermedades o histerias pero que fueron sanadas o volvieron en sí gracias a las enseñanzas de Jesús y que, de ser mujeres históricas, se convirtieron en históricas al ser bienhechoras de este movimiento.

Este pasaje nos recuerda que todos y todas somos incluidos en el Reino y como receptores de la Buena Noticia. Que incluso aquellos o aquellas que son considerados como los rechazados en determinado contexto social, son bienvenidos a vivir de una manera distinta, a vivir con mayor dignidad en el seguimiento de Jesús.

REFERENCIAS:

El significado del número 7 en la biblia: un análisis detallado de su importancia espiritual. Disponible en: <https://biblia-viva.com/el-significado-del-numero-7-en-la-biblia/>

La biblia católica para jóvenes. Editorial Verbo Divino.

Teologías feministas. Asignatura de Ciencias Teológicas, Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

La enseñanza revolucionaria del amor: María Magdalena en el Siglo XXI. Curso-taller de la Cátedra de Teología Feminista, Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

DE PECADORA A APÓSTOLA

La recuperación de María Magdalena como acto de resistencia teológica feminista frente a la estructura patriarcal de la iglesia

Juan Peña López

Introducción

En diversos contextos contemporáneos, el resurgimiento de discursos religiosos de corte fundamentalista ha reforzado estructuras patriarcales que buscan regular los cuerpos, la sexualidad y las experiencias de fe de las mujeres. En este escenario, las teologías feministas han surgido como espacios críticos de resistencia, cuestionando interpretaciones tradicionales que han legitimado la subordinación femenina dentro de las instituciones religiosas.

Dentro de estas disputas por el sentido, la autoridad y la memoria, la figura de María Magdalena ocupa un lugar particularmente significativo. A lo largo de la historia, su identidad ha sido moldeada por interpretaciones que la reducen a la imagen de “pecadora arrepentida”, “adúltera” o incluso “prostituta”. Estas construcciones invisibilizaron su papel como discípula y testigo central del acontecimiento pascual, respondiendo más a procesos históricos marcados por el patriarcado eclesial que al testimonio bíblico.

Como señala Elisabeth Schüssler Fiorenza, “la memoria de las mujeres ha sido sistemáticamente invisibilizada” (Schüssler Fiorenza, 1989). Frente a estas lecturas tradicionalistas,

una relectura crítica de los textos evangélicos permite recuperar la imagen de María Magdalena como discípula, testigo de la crucifixión y primera anunciadora de la resurrección, lo que le valió el título de “apóstola de los apóstoles”.

En este sentido, el presente artículo busca analizar críticamente las interpretaciones eclesiásticas que redujeron a María Magdalena a una figura sexualizada y subordinada, así como recuperar su memoria desde la teología feminista como un acto de resistencia frente a las estructuras patriarcales de la Iglesia.

I. La construcción de “la pecadora”: una lectura crítica

A lo largo de la historia del cristianismo, la figura de María Magdalena fue profundamente transformada por interpretaciones alejadas de los relatos bíblicos. Mientras en los primeros siglos fue considerada discípula y apóstola, posteriormente pasó a ser identificada como prostituta y pecadora arrepentida.

En los evangelios canónicos no existe ningún pasaje que identifique explícitamente a María Magdalena como prostituta o pecadora pública. Sin embargo, su figura fue fusionada

con otros personajes femeninos de los evangelios, particularmente con la mujer pecadora de Lucas 7, 36-50 y con María de Betania (Jn 11, 1-45; Lc 10, 38-42).

Este proceso alcanzó un momento decisivo en el año 591 d. C., cuando Gregorio Magno, en su *Homilía* 33, afirmó que la mujer pecadora mencionada por Lucas y María de Betania eran la misma María Magdalena (Gregorio Magno, 591/1999). Esta interpretación consolidó una lectura profundamente sexualizada de su figura que marcó la imaginación cristiana durante siglos.

A esta confusión se sumó posteriormente la identificación iconográfica de María Magdalena con la mujer adúltera de Juan 8, 1-11. Aunque el texto bíblico nunca otorga identidad a dicha mujer, la tradición popular terminó proyectando esta imagen sobre María Magdalena.

Desde una perspectiva crítica, esta construcción responde a dinámicas patriarcales que buscaron regular simbólicamente el cuerpo y la sexualidad de las mujeres. Convertir a una discípula y apóstola en símbolo de pecado implicó desplazar su autoridad y reinscribirla dentro de modelos de feminidad subordinada.

Es importante señalar que esta crítica no busca descalificar a las mujeres que ejercen el trabajo sexual ni condenar la sexualidad en sí misma. Lo que se cuestiona es el uso de estas categorías como mecanismos de estigmatización religiosa y control patriarcal.

II. Discípula, testigo y apóstola

En contraste con la construcción tradicional de María Magdalena como pecadora arrepentida, los textos evangélicos presentan

una imagen muy distinta. María Magdalena aparece como parte del grupo de mujeres que acompañaban a Jesús y sostenían su misión (Lc 8, 1-3), lo que indica una participación activa dentro del movimiento de Jesús.

Su presencia adquiere especial relevancia en los relatos de la pasión. Mientras muchos discípulos varones huyen, María Magdalena permanece junto a la cruz como testigo de la crucifixión (Mc 15, 40; Jn 19, 25). Los cuatro evangelios coinciden además en señalarla como la primera en recibir el anuncio de la resurrección.

Pope Francis afirmó que ella es “la testigo de Cristo resucitado que anunciará a los apóstoles lo que ellos anunciarán al mundo entero” (Francisco, 2016). Asimismo, Hipólito de Roma la nombró “apóstola de los apóstoles” para subrayar su papel central en el anuncio pascual.

La teóloga Karen L. King sostiene que la centralidad de María Magdalena “no es accidental”, sino que su autoridad proviene de su condición de testigo de la resurrección y de haber sido enviada directamente por Jesús (King, 2003).

Esta imagen también aparece en textos no canónicos, como el *Evangelio de María*, donde ella figura como una líder capaz de interpretar las enseñanzas de Jesús y sostener a la comunidad frente a la duda y el conflicto.

III. “Cuerpo, sexualidad y poder”: una lectura desde la teología feminista

La reinterpretación de María Magdalena no constituye únicamente una corrección histórica, sino también una crítica a los mecanismos mediante los cuales la tradición cristiana ha

construido discursos sobre el cuerpo y la sexualidad femenina.

La teología feminista ha evidenciado que muchas interpretaciones heredadas no son neutrales, sino que responden a estructuras de poder patriarcal. Como afirma Schüssler Fiorenza (1989), la memoria del cristianismo primitivo fue configurada mediante procesos de selección y exclusión que invisibilizaron el protagonismo de las mujeres.

En esta misma línea, Ivone Gebara sostiene que “la sexualidad de las mujeres ha sido el lugar privilegiado del control social y religioso” (Gebara, 2000). Desde esta perspectiva, la construcción de María Magdalena como pecadora puede entenderse como una estrategia simbólica destinada a limitar su autoridad espiritual.

Asimismo, King (2003) señala que la figura de la líder espiritual fue sustituida por la de la penitente sexualizada para desactivar su liderazgo dentro de las comunidades cristianas.

IV. María Magdalena como acto de resistencia teológica feminista

Nombrar a María Magdalena como discípula y apóstola constituye un acto de justicia histórica y teológica. Su recuperación confronta directamente las narrativas patriarcales que durante siglos buscaron silenciar la voz y la autoridad de las mujeres dentro de la Iglesia.

Como afirma Schüssler Fiorenza (2000), reconstruir la memoria de las mujeres en el cristianismo primitivo constituye una práctica de resistencia frente a los procesos históricos que legitimaron su exclusión.

La recuperación de María Magdalena también implica cuestionar las estructuras eclesiales contemporáneas que continúan reproduciendo formas de autoridad centradas en lo masculino. Reconocerla como “apóstola de los apóstoles” no es un gesto únicamente simbólico, sino una afirmación que desestabiliza las bases mismas de una autoridad construida históricamente sin las mujeres.

La apertura a textos como el *Evangelio de María* permite además imaginar formas distintas de comunidad eclesial, donde la autoridad no dependa del género, sino de la experiencia, el testimonio y la palabra compartida.

Así, la figura de María Magdalena deja de ser un símbolo domesticado por la tradición para convertirse en una presencia crítica y liberadora que invita a repensar la Iglesia desde perspectivas más inclusivas y justas.

Conclusiones

La imagen de María Magdalena como pecadora o prostituta no encuentra fundamento en los evangelios canónicos, sino en procesos históricos de interpretación profundamente marcados por estructuras patriarcales. Frente a ello, recuperarla como discípula, testigo y apóstola constituye un acto de justicia histórica y teológica.

En los relatos evangélicos, cuando Jesús pronuncia su nombre diciendo “María” (Jn 20, 16), reconoce su dignidad y su identidad sin reducirla a categorías morales ni a estructuras de subordinación. Este gesto interpela también a las prácticas actuales de la Iglesia y llama a construir espacios donde las

mujeres sean reconocidas como sujetos de autoridad, palabra y acción.

La recuperación de María Magdalena implica también recuperar la memoria de otras mujeres que participaron activamente en el movimiento de Jesús y que han sido relegadas por la historia oficial del cristianismo.

Desde esta perspectiva, la teología feminista no busca únicamente reinterpretar figuras del pasado, sino transformar las formas de vivir la fe en el presente. Recuperar a María Magdalena significa abrir horizontes hacia una Iglesia más justa, inclusiva y liberadora.

REFERENCIAS:

La Biblia católica para jóvenes. (2016). Verbo Divino.

Benedict XVI. (2007, 14 de febrero). *Audiencia general*. Libreria Editrice Vaticana.

El código Da Vinci. (2003). Doubleday.

De Boer, Esther. (2004). *El Evangelio de María: Más allá de una gnóstica y una María Magdalena bíblica*. T&T Clark.

Pope Francis. (2016). *Decreto sobre la celebración de Santa María Magdalena*. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

Elisabeth Schüssler Fiorenza. (1989). *En memoria de ella: Una reconstrucción feminista de los orígenes cristianos*. Desclée de Brouwer.

Ivone Gebara. (2000). *Rompiendo el silencio: Una fenomenología feminista del mal*. Trotta.

The Passion of the Christ. (2004). Icon Productions.

Gregory the Great. (1999). *Homiliarum in Evangelia Libri Duo* (Homilía XXXIII). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 591).

Hipólito de Roma. (siglo III). *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*.

Karen L. King. (2005). *El evangelio de María de Magdala*. Herder.

Pedro Miguel Lamet. (2008). *No sé cómo amarte*. Mensajero.

Jane Schaberg. (2002). *La resurrección de María Magdalena: Leyendas, apócrifos y el Nuevo Testamento*.

MEMORIA DE MIS ANCESTRAS

Narrativas digitales, espiritualidad y resistencia feminista en El Salvador

Norma Melara

Las narrativas digitales se han convertido en una herramienta fundamental para la comunicación, la educación y la construcción colectiva de memoria. A través de videos, podcasts, blogs, bibliotecas virtuales y distintos espacios digitales, hoy es posible contar historias que durante mucho tiempo fueron silenciadas o relegadas a los márgenes. Sin embargo, más allá de la tecnología, las narrativas digitales representan una posibilidad ética y política: recuperar las voces de quienes históricamente han sido invisibilizadas, especialmente las de las mujeres mayores y ancestras de nuestros pueblos.

Desde una mirada sociocrítica, estas narrativas permiten cuestionar las estructuras de poder, las desigualdades y las formas en que ciertos discursos han dominado la historia oficial. Mirar críticamente las narrativas digitales implica preguntarnos quién habla, quién es escuchada, qué memorias permanecen y cuáles han sido borradas. También supone reconocer que el mundo digital no es neutral: puede reproducir exclusiones, pero también convertirse en un espacio de resistencia, denuncia y reconstrucción de la memoria colectiva.

En este sentido, las herramientas digitales abren caminos para amplificar las voces de

las mujeres mayores, custodias de saberes, espiritualidades y experiencias comunitarias. A través de ellas se pueden compartir relatos de vida, prácticas de cuidado, memorias territoriales y experiencias de resistencia que fortalecen la identidad y la dignidad de nuestros pueblos. Videos comunitarios, archivos sonoros, fotografías, testimonios y relatos digitales pueden convertirse en espacios de encuentro intergeneracional y de recuperación de la memoria histórica desde las mujeres.

Memoria de mis ancestras: resistencia en el corazón de El Salvador

En las tierras fértiles y heridas de El Salvador, las voces de mis ancestras siguen resonando. Son mujeres de fuerza silenciosa y espíritu indomable que sostuvieron la vida aun en medio de la violencia, la pobreza, los conflictos armados y los fundamentalismos religiosos y patriarcales. Sus manos trabajaron la tierra, criaron hijos e hijas, cuidaron comunidades enteras y mantuvieron viva la esperanza cuando todo parecía derrumbarse.

Muchas de ellas fueron obligadas a guardar silencio. Otras vieron sus cuerpos y decisiones controladas por estructuras religiosas, políticas y familiares que limitaron sus libertades.

Sin embargo, aun dentro de esos contextos, encontraron maneras de resistir. En los encuentros cotidianos, en los cantos, en las cocinas, en los rezos compartidos y en la transmisión oral de la memoria, conservaron formas de espiritualidad profundamente ligadas a la vida, al cuidado y a la comunidad.

Mis ancestas enseñaron que la fe no tenía por qué ser un espacio de miedo o sometimiento, sino una fuerza para sostener la dignidad humana. Desde sus propias experiencias reinterpretaron la espiritualidad, abrazando una fe que acompaña, escucha y resiste junto a quienes sufren injusticia. Muchas veces, sin nombrarlo como feminismo, practicaban formas comunitarias de solidaridad, autonomía y defensa de la vida.

Hoy, sus memorias siguen habitando en nosotras. Permanecen en cada mujer que busca justicia, en quienes defienden sus territorios, en quienes alzan la voz frente a la violencia y en quienes continúan creyendo que otro

mundo es posible. Las narrativas digitales permiten precisamente eso: que las historias de nuestras ancestas no desaparezcan, que sus voces sigan acompañando nuestras luchas y que las nuevas generaciones puedan encontrarse con ellas.

Recuperar la memoria de nuestras ancestas es también un acto espiritual y político. Es reconocer que nuestras historias tienen valor, que nuestros cuerpos merecen dignidad y que las mujeres salvadoreñas seguimos construyendo caminos de resistencia frente a todas las formas de opresión. Desde las teologías y espiritualidades feministas, esta memoria se convierte en semilla de esperanza y transformación.

Porque en la memoria de nuestras ancestas habita la raíz profunda de la resistencia. Ahí permanece la fuerza que nos impulsa a seguir luchando por un El Salvador donde la vida de las mujeres pueda celebrarse sin miedo, sin violencia y sin silencios impuestos.

Revista de teología
feminista

AnDanzas

En la vida cotidiana



¡Lee y descarga gratis!

