

Aportes Teológicos

Revista de la Escuela de Ciencias Teológicas
Universidad Bíblica Latinoamericana
No. 10 – Año 2021

Cuando la salvación es supervivencia

Reflexiones teológicas feministas
sobre la violencia doméstica



Rachel Starr



Mural *Las paredes hablan*,
elaborado por estudian-
tes de Purmamarca y de
Humahuaca, Argentina.

Cuando la salvación es supervivencia

Reflexiones teológicas feministas
sobre la violencia doméstica

Rachel Starr

Aportes Teológicos

No. 10—Año 2021

Universidad Bíblica
Latinoamericana

La autora: *Rachel Starr* es directora de estudios en el centro para la formación ministerial de Queen's Foundation para la educación teológica ecuménica en Birmingham, Reino Unido. Enseña estudios bíblicos, género y teología. Su obra, *The SCM Studyguide to Biblical Hermeneutics* (2006), en colaboración con David Holgate, ha sido incorporada por la Iglesia Metodista como curso para los predicadores y líderes cristianos. Rachel completó su doctorado en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) de Buenos Aires, Argentina, en el 2013.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
www.ubl.ac.cr

Copyright © 2021

Editorial SEBILA
Escuela de Teología
Revista Aportes Teológicos
No. 10 — Año 2021

ISSN 2215-4477

Producción: Escuela de Ciencias Teológicas, UBL
Director Aportes Teológicos: Dr. Martin Hoffmann
Diagramación: Damaris Alvarez Siézar
Imagen portada: *Mural Las paredes hablan*, elaborado por estudiantes del bachillerato provincial 18 de Purmamarca y de la escuela normal de Humahuaca, Argentina. <https://infotilcara.com.ar/2019/11/18/estudiantes-pintaron-un-mural-sobre-la-violencia/>

San José, Costa Rica
Julio, 2021

Índice

Cuando la salvación es supervivencia. Reflexiones teológicas feministas sobre la violencia doméstica

Presentación	5
Resumen	9
Abstract	10
Reconocimientos	11
1. Introducción: empezando por los cuerpos	11
• Definición de la violencia doméstica	14
• Bosquejo del texto	17
2. ¿Qué causa la violencia doméstica?	17
3. Definición del pecado en contextos de violencia doméstica	24
• Pecado estructural como la dominación masculina	25
• El pecado institucional y comunitario como colaboración y complicidad con la violencia doméstica	26
• El pecado individual como autor de la violencia doméstica	28
• El pecado individual es no buscar la supervivencia de la violencia doméstica	30
• Mirando hacia la salvación	33
4. Resistir el llamado al sacrificio en situaciones de violencia doméstica	33
• A nivel social: el fracaso de nombrar la violencia doméstica como violencia	34

	• A nivel de la comunidad: promover la obediencia como una virtud cristiana	35
	• Al nivel de la relación: la exigencia de sacrificarse por la familia y el matrimonio	38
	• A nivel individual: la condición de víctima de la mujer dentro de las tradiciones cristianas dominantes	41
	5. Reevaluar el sufrimiento redentor en situaciones de violencia doméstica	43
	• Al nivel de la sociedad: la justificación del sufrimiento de las mujeres como castigo	44
	• A nivel comunitario: un fracaso de dar testimonio de la violencia	46
	• A nivel de relación: la mistificación del sufrimiento de la mujer	48
4	• A nivel individual: Cristo como co-sufridor	49
	6. Evaluación de los modelos relacionales de salvación en contextos de violencia doméstica	52
	• La salvación como relaciones correctas en contextos de violencia domestica	52
	• Limitaciones de los modelos relacionales de salvación para las mujeres que sufren violencia doméstica	56
	7. Supervivencia: un nuevo modelo de salvación en contextos de violencia doméstica	60
	• Promoviendo la salvación diaria en contextos de violencia doméstica	62
	Bibliografía	71

Presentación

El tema de la violencia doméstica es uno de los problemas más explosivos de nuestro tiempo. Este problema se ha agravado enormemente por la pandemia de Covid-19, la cual ha exigido en muchos casos quedarse en casa, trabajar y manejar la enseñanza escolar desde casa, a menudo viviendo juntos en espacios estrechos. Todo esto ha promovido el uso de la violencia en situaciones de estrés y peleas, especialmente contra las mujeres.

La teóloga Rachel Starr, del Reino Unido, había investigado este problema en Argentina ya en el año 2013 concluyendo su tesis doctoral en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) de Buenos Aires en aquel mismo año. Ahora presentamos en *Aportes Teológicos* una versión breve y con una visión general, ya no limitada a la Argentina, de algunos de los resultados de dicha tesis para contribuir a la reflexión y superación del flagelo de la violencia doméstica actual en todo el mundo en sus diversas dimensiones.

| 5

El investigador noruego Johann Galtung distinguió tres niveles de violencia: la violencia física directa, la violencia estructural y la violencia cultural.

- (1) La *violencia física directa* refiere a la violación que se ejerce sobre otra persona por la *fuerza corporal o psíquica*, que daña o viola a una persona por apartarse de ella, por desvalorizar o desanimar, o hasta chantajear. Estas formas se expresan bajo la forma de la *violencia verbal o sexual*.

(2) La *violencia estructural* indica condiciones de vida y circunstancias sociales que limitan a otra persona o la despojan de la libertad de actuar autónomamente, o amenazan la vida en caso extremo. El escritor alemán Berthold Brecht ha dicho: “Al río que todo lo arranca lo llaman violento, pero nadie llama violento al lecho que lo oprime.” Eso es el prototipo de la violencia estructural. Puede verse, por ejemplo, en las normas de educación autoritaria que favorece valores como la obediencia y la sumisión. Esta violencia tiene también una dimensión social o política. Pensamos en las experiencias de xenofobia, violencia contra minorías o radicalismo de derecha.

6 |

(3) La *violencia cultural* es la legitimación de tal violencia física y estructural. Pasa por el propio contexto y cosmovisión de la cultura dominante. El más brutal fenómeno en la actualidad de violencia cultural es el capitalismo neoliberal globalizado. Donde éste rige, crecen condiciones de vida que no son más que violencia estructural, como por ejemplo el abismo creciente entre ricos y pobres, y la consecuente queja sobre el aumento de la delincuencia y agresión personal. Una vez más, “al río fuerte lo llaman violento, pero al cauce que le aprieta ninguno lo llama violento.”

Esta importante diferenciación del fenómeno de la violencia aparece también en la investigación de Rachel Starr. Primero describe y define la forma física de la violencia doméstica y pregunta por sus causas.

Entonces indaga las condiciones estructurales de esta violencia y las analiza a partir del concepto institucional e individual de pecado. La legitimación de la violencia directa y estructural la llevan a cuestionar los conceptos teológicos que están en la base de la temática de la violencia. En particular, en el "llamado al sacrificio" en el matrimonio con el que con frecuencia se exhorta a las mujeres y, en general, en cómo se entiende la salvación y redención. Con este trasfondo de la violencia cultural en la que se incluyen las concepciones religiosas, la autora puede ir más allá de la mera condenación a la violencia física. Lo que se plantea, entonces, es una nueva concepción del matrimonio y de la soteriología proponiendo la supervivencia como modelo salvífico.

| 7

Presentamos este trabajo en la esperanza con la cual el apóstol Pablo expresó sin par:

"Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús" (Gal 3,28).

Martin Hoffmann
Director Aportes Teológicos

8 |



Esta investigación utiliza una teoría integrada para comprender las causas de la violencia doméstica identificando los factores de riesgo a nivel social, comunitario, relacional e individual de la interacción humana. Y entre esos factores de riesgo, se sugiere, están algunas enseñanzas y prácticas cristianas en torno al matrimonio y, en relación con ello, la salvación.

R. Starr



Cuando la salvación es supervivencia

Reflexiones teológicas feministas
sobre la violencia doméstica



When salvation is survival

Feminist theological reflections
on domestic violence

*Rachel Starr**

Resumen

La violencia doméstica es una importante amenaza para la supervivencia de las mujeres. Pero la concepción cristiana del matrimonio impide a menudo que las mujeres se resistan a las relaciones abusivas. ¿Puede la enseñanza del cristianismo sobre el matrimonio reformarse para que ayude a las mujeres a sobrevivir, en lugar de animarlas a someterse a su marido, a cargar con su cruz o a sacrificarse por el bien de su matrimonio? Partiendo

| 9

* Rachel Starr es directora de estudios en el centro para la formación ministerial de Queen's Foundation para la educación teológica ecuménica en Birmingham, Reino Unido. Enseña estudios bíblicos, género y teología. Su obra, *The SCM Studyguide to Biblical Hermeneutics* (2006), en colaboración con David Holgate, ha sido incorporada por la Iglesia Metodista como curso para los predicadores y líderes cristianos. Rachel completó su doctorado en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) de Buenos Aires, Argentina, en el 2013.

de la creencia en el poder salvador del matrimonio, este texto sugiere que sólo cuando el bienestar de los cuerpos es el centro de un matrimonio, éste puede tener el poder de salvar. Comienza definiendo la violencia doméstica y exponiendo los factores que aumentan el riesgo de sufrirla. A partir de ahí, se establece una definición compleja y de múltiples capas del pecado. En respuesta a la comprensión del pecado en contextos de violencia doméstica, el resto del texto evalúa diferentes modelos de salvación (mediante el sacrificio o el sufrimiento; mediante la reconciliación y las relaciones correctas) antes de proponer un modelo de salvación como supervivencia.

Palabras clave: Violencia doméstica, matrimonio, salvación, supervivencia, cotidianidad, cuerpos, teología feminista.

Abstract

Domestic violence is a significant threat to women's survival. Nevertheless, Christian understandings of marriage often prevent women from resisting abusive relationships. Can the Christian teaching on marriage be reshaped so that it helps women survive, rather than encouraging them to submit to their husband, bear their cross, or sacrifice themselves for the sake of their marriage? Drawing on belief in the saving power of marriage, this text suggests that only when the wellbeing of bodies is central to a marriage can it have the power to save. It begins by defining domestic violence and setting out factors that increase the risk of domestic violence. From there, a complex, multi-layered definition of sin is established. In response to understanding sin in contexts of domestic violence, the remainder of the text assesses different models of salvation (through sacrifice or suffering; through the reconciliation and right relationships) before proposing a model of salvation as survival.

Key words: Domestic violence, marriage, salvation, survival, everyday, bodies, feminist theology.

Reconocimientos

Agradezco la invitación para contribuir en *Aportes Teológicos* después de una visita a la Universidad Bíblica Latinoamericana en el año 2017. Este texto está basado en mi tesis doctoral completada en el *Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos* (ISEDET) de Buenos Aires en el año 2013.¹

1. Introducción: empezando por los cuerpos

En toda América Latina las mujeres corren mayor riesgo por parte de los varones que mejor conocen, padres, amigos, esposos, parejas y exparejas. Una de cada tres mujeres experimenta alguna forma de violencia doméstica en su vida. La violencia doméstica es una forma de violencia cotidiana, persistente y a veces mortal, pero a la que se resiste continuamente.²

Esta investigación utiliza una teoría integrada para comprender las causas de la violencia doméstica identificando los factores de riesgo a nivel social, comunitario, relacional e individual de la interacción humana. Y entre esos factores de riesgo, se sugiere, están algunas enseñanzas y prácticas cristianas en torno al matrimonio y, en relación con ello, la salvación. Describir ciertas interpretaciones cristianas del matrimonio como factores que aumentan el riesgo de la violencia doméstica es problematizar la idealización del matrimonio dentro del cristianismo. Si bien el Papa Francisco ha reconocido la brecha entre un “ideal teológico

¹ El texto original fue traducido por María de los Ángeles Roberto. Una versión revisada de la tesis fue publicada como: Rachel Starr, *Reimagining Theologies of Marriage in Contexts of Domestic Violence: When Salvation is Survival* (Abingdon: Routledge, 2018).

² Claudia García-Moreno, Henrica A.F.M. Jansen, Mary Ellsberg, Lori Heise y Charlotte Watts, *WHO Multi-Country Study on Women's Health and Domestic Violence Against Women: Initial Results on Prevalence, Health Outcomes and Women's Responses* (Geneva: World Health Organization, 2005), xiii.

casi artificial del matrimonio” y la realidad en el seno de la vida familiar,³ la mayoría de las iglesias todavía no han permitido que sus teologías del matrimonio se vean perturbadas por estas experiencias.

Bajo la influencia de Agustín de Hipona,⁴ la enseñanza sobre el matrimonio ha sido relativamente consistente, a pesar de los diferentes modelos, sacramental y de alianza, favorecidos por las tradiciones católica y protestante. Ciertas tradiciones han favorecido un modelo jerárquico y vinculante de relaciones hombre-mujer, revestido de un significado salvífico. Pero al atender a las realidades vividas del matrimonio, una proporción significativa incluye la violencia doméstica cuando los modelos de matrimonio no se revelan ni “buenos” ni “salvíficos”. Del mismo modo, ciertos modelos de salvación, que se basan en un lenguaje e imágenes similares a los del matrimonio, se vuelven problemáticos cuando se consideran a través de la lente de la experiencia de la violencia doméstica.

12 |

La violencia doméstica afecta, preferentemente, al cuerpo de las mujeres. Aunque el cuerpo de la mujer ha sido durante mucho tiempo el foco de atención de la teología cristiana, no ha sido considerado nunca como fuente de revelación, sino de problemas. La observación de James Nelson de que gran parte de la teología ha comenzado con ideales religiosos que más tarde ha aplicado al cuerpo es importante para explorar por qué las teologías del matrimonio han tendido a obstaculizar la supervivencia corporal de la mujer.⁵

3 Francisco, Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris Laetitia* (Roma, 2016), https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html, §36.

4 Agustín, «Del bien del matrimonio», en *Obras de San Agustín*, Tomo 12, ed. por Félix García (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954), 41-133.

5 James B. Nelson, *Body Theology* (Louisville, KT: Westminster John Knox Press, 1992), 41.

Por esta razón, esta investigación comienza con los cuerpos considerándolos depositarios de conocimiento.⁶ Desde una perspectiva feminista, no sólo el cuerpo de Cristo, sino todos los cuerpos revelan verdades sociales y espirituales; en palabras de Elsa Támez, “los cuerpos de las mujeres son textos sagrados”.⁷

Y además de prestar atención a las experiencias encarnadas, este estudio trata de afirmar la autoridad de la mujer sobre su propio cuerpo y su sexualidad frente a la explotación masculina.⁸ Explorando el impacto del neoliberalismo y otras formas de violencia en Argentina, Barbara Suttan observa cómo los cuerpos de las mujeres absorben, expresan y desafían múltiples formas de desigualdad social.⁹ Ciertamente las mujeres que experimentan la violencia doméstica deben aprender a enfrentarse, negociar y resistir ciertas doctrinas y prácticas del matrimonio y la salvación cristianos que obstaculizan sus esfuerzos por sobrevivir.

El compromiso crítico con las experiencias cotidianas vividas por las mujeres, especialmente las que se encuentran en los márgenes, es, para muchas teólogas latinoamericanas, el punto de partida de la reflexión teológica.¹⁰ La noción de Ivone Gebara de la búsqueda diaria de la salvación y las resurrecciones cotidianas alienta el debate teológico

6 Sara Elena Fliess, «Cuerpos Maltratados, manantiales de vida nueva: Un relato desde historias de mujeres marginales», en *Mujeres ante la crisis*, ed. por Marcela Solá (Buenos Aires: Lumen Latinoamericana, 2005), 221, 231.

7 Elsa Támez, «Women’s Lives as Sacred Text», *Concilium* 3 (1998): 57-64.

8 Nancy Cardoso Pereira, «Damned, Pleasure. Loving and Devout: Women and Religion», *International Review of Mission* 85, n.º 338 (1996): 454; Ana María Portugal, «Formación y Deformación: Educación para la Culpa», en *Mujeres e iglesia, sexualidad y aborto en América Latina*, ed. por Ana María Portugal (Washington, DC/Montevideo: Católicas por el Derecho a Decidir, 1989), 37-47..

9 Bárbara Sutton, *Bodies in Crisis: Culture, Violence, and Women’s Resistance in Neoliberal Argentina* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2010), 2.

10 Cardoso Pereira, «Damned, Pleasure. Loving and Devout: Women and Religion», 453.

para atender a las necesidades locales e inmediatas.¹¹ Pero comenzar la tarea teológica a partir de realidades poco claras e inacabadas de la vida cotidiana puede perturbar los sistemas fijos y las nociones idealistas.¹²

Así, en este trabajo, la experiencia cotidiana encarnada de las mujeres que se enfrentan a la violencia doméstica tiene una prioridad hermenéutica, es decir, se considera una fuente relevante y confiable desde la que interrogar la enseñanza sobre el matrimonio y la salvación. Los cuerpos se sitúan en el centro de esta investigación que sostiene que la supervivencia corporal de las mujeres que sufren violencia doméstica debe ser una preocupación primordial para las teologías del matrimonio y de la salvación.

- Definición de la violencia doméstica

Si bien la violencia doméstica ha estado presente a lo largo de la historia, sólo en los últimos decenios ha adquirido visibilidad pública, ya que ha sido redefinido como violencia un comportamiento que antes se entendía como un castigo legítimo o un conflicto rutinario.¹³

14 |

Las descripciones pueden servir para legitimar o cuestionar la violencia doméstica, ya que proporcionan un marco de interpretación dentro del cual se juzgan las acciones violentas. En muchos países los conceptos históricos de la violencia sexual siguen informando el discurso público, y la violencia doméstica todavía se describe como “crimen pasional”,

11 Ivone Gebara, *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002), 123.

12 María Clara Lucchetti Bingemer, «Hacia la V Conferencia en Aparecida. Un aporte desde Brasil», *Sal Terrae* 95/4, n.º 1111 (2007): 300-2, 307-9.

13 Charlene L. Muehlenhard y Leigh Ann Kimes, «The Social Construction of Violence: The Case of Sexual and Domestic Violence», *Personality and Social Psychology Review* 3, n.º 3 (1999): 234-45.

término que romantiza los celos,¹⁴ y sugiere erróneamente que esa violencia es el resultado de una pérdida temporal de control por parte del compañero, en lugar de un intento sostenido de mantener el control.¹⁵

La violencia doméstica es una forma de violencia de género perpetuada por la pareja o expareja. Si bien se reconoce que la violencia doméstica puede ser perpetrada por mujeres contra hombres, y puede ocurrir dentro de relaciones del mismo sexo, la mayoría de los casos denunciados están dirigidos contra mujeres por perpetradores masculinos. La violencia doméstica se define como todo acto u omisión que cause daño psicológico, físico, sexual o económico, o que restrinja la libertad, incluida la libertad reproductiva, y el desarrollo de una persona por medio del control o la coacción, y que tenga lugar entre adultos en el contexto de una relación íntima, ya sea de pareja, en concubinato, casada, separada o divorciada.¹⁶ Más que un acto aislado de violencia física, la violencia doméstica debe entenderse como un proceso continuo de abuso y control.¹⁷ Dentro de una relación, las investigaciones sugieren un mayor riesgo de violencia durante los momentos de transición, cuando el perpetrador trata de hacer valer el control. Tales momentos incluyen el casamiento, la convivencia, el embarazo, la separación y el divorcio.¹⁸

| 15

14 Sonia Santoro, «Recomendaciones para el tratamiento de temas de violencia, niñez y deporte», en *Las palabras tienen sexo: Introducción a un periodismo con perspectiva de género*, ed. por Sandra Chahe y Sonia Santoro (Buenos Aires: Artemisa Comunicación, 2007), 164-7.

15 Observatorio de Femicidios en Argentina "Adriana Marisel Zambrano", *Por Ellas... 5 años de Informes de Femicidios* (Buenos Aires: La Casa del Encuentro, 2013), 16.

16 García-Moreno, *WHO Multi-Country Study on Women's Health...*, 14.

17 Evan Stark, «Coercive Control» in *Violence Against Women: Current Theory and Practice*, en *Domestic Abuse, Sexual Violence and Exploitation* (Research Highlights in Social Work 56) ed. por Nancy Lombard y Lesley McMillan (London: Jessica Kingsley, 2013), 19.

18 Nicola Grove y Terry Thomas, *Domestic Violence and Criminal Justice* (London: Routledge, 2014), 22.

La ampliación de la comprensión de la violencia para incluir la violencia estructural, simbólica y cotidiana como contexto de los actos individuales de violencia física es muy pertinente para el estudio de la violencia doméstica.¹⁹ La declaración de Medellín sobre la paz de 1968, en la que los obispos católicos latinoamericanos calificaron la injusticia como “violencia institucional”,²⁰ ha contribuido a hacer visible la violencia estructural. Los causantes de la violencia doméstica actúan dentro de una estructura amplia de desigualdad de género, que debe ser abordada si se quiere lograr un cambio duradero. El concepto de “capital simbólico” de Pierre Bourdieu ofrece una visión de cómo los individuos ganan influencia sobre los demás.²¹ Bourdieu señala cómo el poder simbólico se basa en el comportamiento cómplice de los dominados, quienes pueden aceptar la cosmovisión y el orden social dominantes.²² De esta manera, ciertas enseñanzas sobre el matrimonio y la redención puede entenderse como el establecimiento de un contexto en el que los actos individuales de violencia contra las esposas y las parejas son aceptables. Por último, el concepto de “violencia cotidiana” de Nancy Scheper-Hughes, descrito como “la rutinización pública de las mortificaciones diarias y las pequeñas abominaciones”²³ es clave en esta investigación. La violencia doméstica es, por su naturaleza, violencia cotidiana, en la que los sujetos individuales tienen acceso habitual e íntimo a aquellos de quienes abusan.

19 Philippe Bourgois, «The Power of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador», *Ethnography* 2, n.º 1 (2001): 7-9.

20 II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1968, «Documentos finales de Medellín», acceso el 21 de diciembre de 2012, www.celam.org/conferencia_medellin.php

21 Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992), 162-73; 200-5.

22 Bourgois, «The Power of Violence in War and Peace», 8.

23 Nancy Scheper-Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992), 220.

Pero donde hay violencia y opresión, hay resistencia. Así, siguiendo a Edward Gondolf y Ellen Fisher, esta investigación utiliza la expresión “supervivientes de la violencia doméstica” para reconocer la lucha activa de muchas mujeres por sobrevivir a situaciones de violencia y para cuestionar las representaciones de esas mujeres como cómplices de su propia victimización.²⁴

- Bosquejo del texto

En la siguiente sección se exponen los factores sociales, culturales, relacionales e individuales que aumentan el riesgo de la violencia doméstica. A partir de allí se establece una definición compleja y de múltiples niveles del pecado. En respuesta a la comprensión del pecado en contextos de violencia doméstica, en el resto del texto, antes de proponer un modelo de salvación como supervivencia, se evalúan diferentes modelos de salvación: mediante el sacrificio o el sufrimiento, y mediante la reconciliación y las relaciones correctas.

2. ¿Qué causa la violencia doméstica?

| 17

Lori Heise señala que “[n]ingún factor ‘causa’ la violencia; más bien es más o menos probable que ocurra la violencia según interactúen factores a distintos niveles de la ecología social”.²⁵ Por consiguiente, muchos investigadores de las causas de la violencia doméstica utilizan un modelo integrado que tiene en cuenta factores de riesgo en varios niveles de la interacción humana: la amplia estructura sociocultural y económica; el contexto comunitario de instituciones y redes sociales;

²⁴ Edward W. Gondolf y Ellen R. Fisher, *Battered Women as Survivors: An Alternative to Treating Learned Helplessness* (Lexington, MA: Lexington Books, 1988).

²⁵ Lori L. Heise, *What Works to Prevent Partner Violence: An Evidence Overview* (London: STRIVE, 2011), 6.

las redes entre diversos contextos inmediatos; y el contexto primario del individuo y sus relaciones íntimas.²⁶

La campaña contra la violencia doméstica ha tenido más éxito en el ámbito jurídico. Muchos países latinoamericanos han ratificado la *Convención de las Naciones Unidas* sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979) y la *Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la Violencia contra la Mujer* (Belém do Pará, 1994), además de introducir legislación nacional específica relativa a la prevención de la violencia contra la mujer.²⁷ Sin embargo, es evidente que la legislación por sí sola es insuficiente y debe ir acompañada de un cambio social y cultural más amplio.

En muchos contextos latinoamericanos, un factor de riesgo clave es la prevalencia histórica y contemporánea de la violencia y la inseguridad.²⁸ América Latina tiene una larga historia de conflictos sociales y violencia política. La conquista europea dejó cicatrices duraderas, al igual que la lucha por el poder durante el período de la independencia²⁹ y los posteriores períodos de conflicto violento y régimen autoritario. Los niveles de violencia social y política siguen siendo altos en ciertos sectores de la sociedad.

18 |

26 El modelo de esta sección utiliza a Lori L. Heise, «Violence Against Women: An Integrated, Ecological Framework», *Violence Against Women* 4, n.º 3 (1998): 262-90; Heise, *What Works to Prevent Partner Violence...*, figura 1.2.

27 Por ejemplo, Argentina, «Ley N° 26.485/2009», acceso el 28 de junio de 2021, <https://siteal.iiep.unesco.org/bdnp/40/ley-264852009-ley-proteccion-integral-prevenir-sancionar-erradicar-violencia-contra-mujeres>

28 Peter Imbusch et al., «Violence Research in Latin America and the Caribbean: A Literature Review», *International Journal of Conflict and Violence* 5, n.º 1 (2011): 88-90.

29 Marisa Gallego, Teresa Eggers-Brass y Fernanda Gil Lozano, *Historia Latinoamericana 1700–2005. Sociedades, Culturas, Procesos Políticos y Económicos* (Buenos Aires: Maipue, 2006), 102-13.

Un segundo factor de riesgo es la prevalencia de roles y relaciones de género fijos.³⁰ Las investigaciones han identificado los conceptos dominantes de la masculinidad como factores que contribuyen a la violencia contra la mujer.³¹ Los estudios sobre la identidad masculina en América Latina han ido más allá de los conceptos singulares de machismo señalando las complejidades, las excepciones y la resistencia a los modelos de masculinidad.³² No obstante, hay varios temas clave dentro de las concepciones de la masculinidad, todos los cuales aumentan el riesgo de la violencia doméstica.³³ En primer lugar, la centralidad de la actividad sexual heterosexual en la identidad masculina dominante³⁴ puede dar lugar a la violencia sexual, así como la vigilancia de la actividad de las parejas femeninas por miedo a la actividad sexual de otros hombres. En segundo lugar, se espera que los hombres actúen como sostén de la familia, creencia que limita a las mujeres a la esfera doméstica y restringe su independencia económica.³⁵ En tercer lugar, se

30 Dallan F. Flake y Renata Forste, «Fighting Families: Family Characteristics Associated with Domestic Violence in Five Latin American Countries», *Journal of Family Violence* 21 (2006): 20.

31 Pierre Bourdieu, *Masculine Domination* (Cambridge: Polity Press, 2001), 8, 102; Raewyn W. Connell y James W. Messerschmidt, «Hegemonic Masculinity Rethinking the Concept», *Gender and Society* 19, n.º 6 (2005): 840.

32 Oscar Misael Hernández, «Estudios sobre Masculinidades: Aportes desde América Latina», *Revista de Antropología Experimental* 7 (2007): 154; Gioconda Herrera y Lily Rodríguez, «Masculinidad y equidad de género; desafíos para un campo del desarrollo y la salud sexual y reproductiva», en *Masculinidades en Ecuador*, ed. por Xavier Andrade y Gioconda Herrera (Quito: FLASCO, 2001), 160; Mauricio Menjívar Ochoa, «Hombres inventados: Estudios sobre masculinidad en Costa Rica y la necesidad de nuevos supuestos para el cambio social», *Diálogos. Revista Electrónica de Historia* 8, n.º 1 (2007): 139, <https://www.redalyc.org/pdf/439/43980106.pdf>; José Manuel Salas Calvo, *Hombres que rompen mandatos: La prevención de la violencia* (San José, Costa Rica: Lara Segura and Asociados, 2005), 21, 26, 41.

33 El siguiente resumen se basa en mi tesis que fue realizada a partir de los modelos dominantes de la masculinidad en la Argentina.

34 Hernán Manzelli, «Sobre los significados de ser hombre en varones jóvenes en el área metropolitana de Buenos Aires», *Revista Estudios Feministas* 14, n.º. 1 (2006): 228.

35 Manzelli, «Sobre los significados de ser hombre en varones jóvenes en el área

enseña a los hombres a dar prioridad a las amistades masculinas y a las actividades públicas.³⁶ De esta manera, se entiende que las mujeres son menos importantes que los hombres. La violencia masculina se normaliza, ya que se enseña a los hombres a negociar tanto las amistades como las rivalidades mediante la violencia, sin tener en cuenta la ley.³⁷ Esto es especialmente preocupante en la labor contra la violencia doméstica, ya que sugiere que los hombres no se disuadirán de la acción violenta por el hecho de saber que la violencia doméstica es ilegal.³⁸ En contra de estos modelos que perpetúan la violencia masculina, varios teólogos latinoamericanos han comenzado a re imaginar la masculinidad dentro de la tradición cristiana, en torno a temas de diversidad, mutualidad y reciprocidad.³⁹

metropolitana de Buenos Aires», 228.

36 Manzelli, «Sobre los significados de ser hombre en varones jóvenes en el área metropolitana de Buenos Aires», 228; Eduardo Archetti, *Masculinidades: Fútbol, tango y polo en la Argentina* (Buenos Aires: Antropofagia, 2004), 42, 44, 108.

37 Archetti, *Masculinidades...*, 210.

20 |

38 Diego Irrarrazaval, «Masculinity: Market Forces, and Spiritual Potentials», *Voices from the Third World* 32 (2009): 96-114; Diego Irrarrazaval, «Justicia de género e identidad masculina», en *Género e teología: interpelações e perspectivas*, ed. por SOTER (São Paulo: Paulinas/Loyola, 2003); Larry José Madrigal Rajo, «Re-imaginando las masculinidades...» (conferencia pronunciada en el Primer Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Biografías, Instituciones y Ciudadanía. Teología y Sociedad desde la perspectiva de las mujeres, Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Buenos Aires, 25 al 27 de marzo de 2008); André Sidnei Musskopf, «A Gap in the Closet: Gay Theology in Latin American Context», en *Men and Masculinities in Christianity and Judaism*, ed. por Björn Krondorfer (London: SCM Press, 2009), 460-71; André Sidnei Musskopf, «Ungraceful God: Masculinity and Images of God in Brazilian Popular Culture», *Theology and Sexuality* 15, n.º 2 (2009): 145-57; Francisco Reyes Archila, «La masculinidad como una construcción imaginaria: reflexiones para ayudar a reencantar nuevas maneras de ser masculino», *Género, Religião e Masculinidades – Mandrágora* 12, n.º 12 (2006): 93-112.

39 Susan Bird et al., «Constructing an Alternative Masculine Identity: the Experience of the Centro Bartolomé de las Casas and Oxfam America in El Salvador», en *Gender-Based Violence*, ed. por Geraldine Terry y Joanna Hoare (Oxford: Oxfam, 2007), 88, doi: 10.1080/13552070601179227.

Muchos modelos de la femineidad conectan la identidad de la mujer con el hogar y el matrimonio. María, la madre de Jesús, está grabada en la identidad de las mujeres cristianas de América Latina, formando expectativas sobre la identidad y el papel de la mujer dentro del hogar y las iglesias.⁴⁰ Las actitudes fomentadas por el marianismo, el modelo impugnado de Evelyn Steven, son el silencio y la sumisión, la decencia y la domesticidad.⁴¹ Sin embargo, en los últimos años, la figura de María ha sido reclamada por teólogas feministas latinoamericanas que ofrecen modelos de femineidad que afirman identidades sexuales y espirituales alternativas más allá del control masculino.⁴²

Al nivel de la comunidad, entre los factores de riesgo figura la marginalización socioeconómica. La pobreza aumenta la dependencia de las mujeres de sus parejas y, por consiguiente, reduce las opciones disponibles en situaciones de violencia doméstica. Las mujeres africanas de América Latina, las mujeres de los pueblos originarios y las mujeres migrantes suelen correr un mayor riesgo a sufrir violencia debido a la intersección del racismo, el machismo y la marginalización económica.

Los factores de riesgo a nivel de las relaciones incluyen la idealización de la familia y el matrimonio, y las suposiciones fijas sobre los roles

40 Virginia Raquel Azcuy, «Reencontrar a María como modelo. Interpelación feminista a la Mariología actual», *Proyecto 39* (2001): 165; Wanda Deifelt, «María ¿una santa protestante?», *RIBLA* 46, n.º 3 (2003): 108.

41 Evelyn Stevens, «Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America», en *Female and Male in Latin America: Essays*, ed. por Ann Pescatello (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1973), 89-101. Para una crítica véase Marysa Navarro, «Against Marianismo», en *Gender's Place Feminist Anthropologies of Latin America*, ed. por Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 257-72; Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (London: Routledge, 2000), 49, 75.

42 Clara Luz Ajo, «El Dios que se nos muestra en cuatro rostros de mujer», en *El Dios que camina con su pueblo: Leyendo la Biblia con nuevos ojos*, ed. por Pedro Triana (Matanzas: Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, 2003), 53-66; Maricel Mena López, «¡Amén, Axé! ¡Sarava, Aleluya! – María y Yemanjá», *RIBLA* 46, n.º 3 (2003): 64-73.

y las relaciones de género. En la Argentina, por ejemplo, varios investigadores de la violencia doméstica han puesto en tela de juicio el elevado estatus de la familia.⁴³ La inversión en el ideal de la familia como institución segura y solidaria va en contra del reconocimiento de la violencia doméstica, tanto por parte de la esposa maltratada como por la comunidad en general. Aunque los grupos más pobres y marginados han sido excluidos históricamente del matrimonio, y en las últimas décadas el matrimonio ha disminuido entre los grupos más jóvenes, urbanos y de clase media,⁴⁴ el “ideal del matrimonio” sigue configurando las expectativas en torno a los roles de género, así como aumentando las barreras culturales y legales para dejar una relación.⁴⁵ Por lo tanto, en una situación de violencia doméstica, las mujeres tienen que dar cuenta de la pérdida de su condición de esposa y madre de familia que puede acompañar a su denuncia de la violencia.⁴⁶ La mujer suele sentirse responsable de mantener unida a la familia, lo que actúa como un desincentivo más para abandonar una relación violenta.⁴⁷

22 |

43 Natalia Castelnuovo Biraben, *Frente al límite: Las trayectorias de mujeres que sufrieron violencia* (Buenos Aires: Antropofagia, 2006), 72; Graciela Di Marco, «Introducción», en *La democratización de las familias*, ed. por Graciela Di Marco (Buenos Aires: UNICEF Oficina de Argentina, 2005), 14; Estela Grassi, «Nuevo discurso familiarista y viejas prácticas de disociación en la redefinición de los contenidos de la legitimidad del orden social», en *La producción oculta: Mujer y antropología. III Congreso Argentino de Antropología Social*, ed. por Mónica Tarducci (Buenos Aires: Contrapunto, 1990), 87-113.

44 Elizabeth Jelin y Ana Rita Díaz-Muñoz, «Major Trends Affecting Families: South America in Perspective» (report prepared for United Nations Department of Economic and Social Affairs Division for Social Policy and Development Programme on the Family, 2003), 7.

45 Jelin y Díaz-Muñoz, «Major Trends Affecting Families: South America in Perspective», 7.

46 Nieves Rico, *Gender Based Violence: A Human Rights Issue* (Santiago de Chile: UN Economic Commission for Latin America and the Caribbean, Women and Development Unit, 1997), 27.

47 Heidi Levitt y Kimberly Ware, «‘Anything with Two Heads Is a Monster’ Religious Leaders: Perspectives on Marital Equality and Domestic Violence», *Violence Against Women* 12, n.º 12 (2006): 1187.

A nivel individual, los factores de riesgo incluyen la exposición a la violencia en la infancia y a problemas de personalidad y de comportamiento, incluido el comportamiento de riesgo como el consumo excesivo de alcohol.⁴⁸ La investigación a nivel individual ayuda a explicar por qué ciertos individuos perpetran violencia doméstica cuando otros en entornos sociales y culturales similares no lo hacen. Permite que los individuos sean llamados a cuentas por sus acciones, reconociendo que la mayoría de los hombres no son violentos con sus parejas y, por lo tanto, consumir esa violencia doméstica debe considerarse una decisión.⁴⁹

Aunque se reconocen un rango de factores de riesgo, el enfoque de este estudio está puesto en el modo en que las creencias y prácticas cristianas sirven para legitimar la violencia doméstica. La religión ha sido identificada como un factor cultural significativo en los estudios sociales de la violencia doméstica.⁵⁰ Las creencias religiosas contribuyen a las percepciones acerca de lo que se debe valorar, qué roles son legítimos, y dónde se encuentran la verdad y la autoridad. En toda América Latina, el catolicismo romano sigue siendo la religión mayoritaria y, aunque su influencia social y política ha disminuido en los últimos decenios, la Iglesia Católica sigue teniendo suficiente dominio público para influir en el debate sobre la salud reproductiva de la mujer, para citar un ejemplo muy destacado.⁵¹ Pero si bien el protestantismo es menos

48 Mary Ellsberg y Lori Heise, *Researching Violence Against Women: A Practical Guide for Researchers and Activists* (Washington, DC: World Health Organization and PATH, 2005), figura 1.6; Heise, «Violence Against Women»; Heise, *What Works to Prevent Partner Violence...*, 5-9, 30-1.

49 Elena Larrauri, *Criminología crítica y violencia de género* (Madrid: Editorial Trotta, 2007); Haydée Birgin y Natalia Gherardi, «Violencia familiar: acceso a la justicia y obstáculos para denunciar», en *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, ed. por Elida Aponte Sánchez y María Luisa Femeninas (La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2008), 256.

50 Levitt y Ware, «'Anything with Two Heads Is a Monster' Religious Leaders'».

51 Juan Cruz Esquivel, «Religious Influence on Legislative Decisions on Sexual and

visible, los líderes de las iglesias locales también tienen influencia sobre sus congregaciones, si no más ampliamente.

En el caso de varios de los factores de riesgo señalados anteriormente, algunas creencias y prácticas cristianas contribuyen a reducir el riesgo de la violencia doméstica, y muchas iglesias en toda América Latina se esfuerzan por promover la paz y la justicia, hacer frente al racismo y la pobreza y fomentar la hospitalidad y la integración en la comunidad. Sin embargo, la enseñanza que defiende los roles y jerarquías de género fijos, que presenta el matrimonio como una institución sagrada e inquebrantable, y considera el sacrificio y sufrimiento como vías de salvación, debe considerarse como un factor de riesgo en contextos de violencia doméstica.

3. Definición del pecado en contextos de violencia doméstica

24 | En diálogo con el marco de los factores de riesgo de la violencia doméstica de Lori Heise,⁵² esta sección ofrece un complejo relato de pecado que atiende las diversas estructuras, instituciones, redes comunitarias, e individuos que están implícitos en las situaciones de violencia doméstica.

Reproductive Rights», *Latin American Perspectives* 208, n.º 43/3 (2016): 137. Nótese que cuando este número de *Aportes Teológicos* se publica, en Argentina las leyes sobre la salud reproductiva han sufrido diversas modificaciones, así como también el 24 de enero de 2021 fue aprobada la Ley 27.610 que posibilita a las mujeres el acceso a la interrupción del embarazo. Cf. <https://salud.gob.ar/dels/entradas/ley-nacional-de-salud-sexual-y-procreacion-responsable-no-25673-y-decreto-reglamentario> y <https://www.argentina.gob.ar/salud/sexual/acceso-la-interrupcion-del-embarazo-ive-ile> (Nota del editor).

52 Heise, «Violence Against Women».

- Pecado estructural como la dominación masculina

La noción de pecado original es central en las discusiones cristianas sobre la naturaleza humana. Agustín enseñó que los seres humanos participaron en la rebelión de Adán y desarrolló la idea de transmisión del pecado de Adán por el acto de la generación.⁵³ Aunque las teólogas feministas quieren rechazar la idea de que la naturaleza humana está corrompida por la actividad sexual, han encontrado en el concepto de pecado original una forma útil de hablar de los aspectos sociales identificando el patriarcado como una forma de “pecado estructural”.⁵⁴ Los teólogos de la liberación también han subrayado la naturaleza estructural del pecado, prestando especial atención a los sistemas económicos y políticos opresivos.⁵⁵

Lo que tienen en común estos relatos es un concepto de “pecado estructural” como relaciones injustas, perpetuadas a través de la violencia y la opresión. Por lo tanto, en situaciones de violencia doméstica, el pecado estructural puede describirse como el orden social y la legitimación cultural de la dominación masculina, reconociendo al mismo tiempo que el patriarcado se cruza con la opresión económica y racial. Campañas como la de *Ni una menos* han contribuido a revelar el alcance de la violencia masculina contra la mujer en América Latina, que a menudo se lleva a cabo con impunidad.⁵⁶ Movimientos como éstos

53 Cf. John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: A & C Black, 1977), 361-66.

54 Mirta Nora Díaz, «Hermenéuticas del Pecado Original: Aproximación desde tres vertientes: la corporalidad, la mujer y el mal» (tesis de licenciatura, ISEDET, 1996), 213-14; Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), 161.

55 Por ejemplo, Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, ed. revisada, trad. y ed. por Caridad Inda y John Eagleson (London: SCM Press, 2001), 34.

56 Ni una Menos, «Carta orgánica del 3 de junio de 2017», acceso el 10 de julio de 2017, <http://niunamenos.org.ar/quienes-somos/carta-organtica/>

ayudan a demostrar el pecado estructural de la dominación y la violencia masculina, que se manifiesta a través de la restricción del acceso de las mujeres a la salud reproductiva, la cultura de la violación, la desigualdad económica, y en innumerables acciones y actitudes cotidianas.

Las teólogas feministas han considerado cómo se transmite el pecado a través de la formación y fijación de “relaciones sociales distorsionadas”.⁵⁷ Rosemary Radford Ruether observa igualmente que los individuos encuentran difícil resistirse a las estructuras sociales violentas y las suposiciones culturales perjudiciales.⁵⁸ Así, los relatos sociales sobre el pecado toman en serio los cambios radicales necesarios, en lugar de centrarse simplemente en el arrepentimiento individual. La noción de transmisión social permite entender la violencia doméstica como el acto de un individuo que se ha desarrollado en una sociedad desigual e injusta en la que la violencia se acepta como una forma de resolver el conflicto y establecer el control.

- El pecado institucional y comunitario como colaboración y complicidad con la violencia doméstica

26 |

Cuando las instituciones y comunidades legitiman la dominación masculina y normalizan la violencia, colaboran activamente con la violencia doméstica. Mientras que algunas iglesias desafían activamente la injusticia de género, otras legitiman la dominación masculina de numerosas maneras, desde la limitación del liderazgo de las mujeres hasta la idealización de la familia nuclear heterosexual.

Las instituciones sociales o las redes comunitarias se confabulan con los opresores al no denunciar la violencia doméstica o no intervenir adecuadamente. De este modo, se vuelven cómplices y protegen al

57 Beverly Wildung Harrison y Carol S. Robb, eds., *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics* (Boston: Beacon Press, 1985), 154.

58 Ruether, *Sexism and God-Talk...*, 181.

opresor de ser responsabilizado, o desestiman la seriedad del abuso, con los mismos opresores a menudo preparando a otros para asegurarse de que no serán cuestionados.⁵⁹ Una razón de larga data por la que las iglesias no han abordado la violencia doméstica es la percepción de que se trata de un asunto privado, que es mejor tratar en la propia familia.⁶⁰ La falta de voluntad para involucrarse en asuntos domésticos hace que las mujeres sean vulnerables a la violencia doméstica. Las iglesias, al sentirse mal equipadas para responder, o negarse a creer los relatos de violencia doméstica, replantean y minimizan la situación.⁶¹ El aislamiento de los amigos, la familia extendida, y otras redes de información y apoyo, reducen las opciones y cierran las rutas de escape de las mujeres que son víctimas. Las mujeres pueden ser aisladas por el agresor para aumentar su dependencia e impedir que busquen ayuda, o pueden optar por aislarse porque no quieren que otros sepan del abuso, debido a la vergüenza o al miedo.⁶²

Tanto a las mujeres como a los hombres les resulta difícil romper con los patrones de dominación y violencia. Las mujeres colaboran y se confabulan con la dominación masculina replicando las jerarquías sociales y reproduciendo los valores patriarcales. Como ha observado Ivone Gebara, las mujeres suelen actuar de esa manera para asegurarse su propio lugar, aunque frágil, en el hogar,⁶³ pero en la búsqueda de un estatus como buenas esposas y madres. Una forma en que las mujeres se confabulan con la dominación masculina es aconsejando a otras

59 Renate Klein, *Responding to Intimate Violence Against Women: The Role of Informal Networks* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 100-2.

60 María Marta Herrera, «La categoría de género y la violencia contra las mujeres», en *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, ed. por Elida Aponte Sánchez y María Luisa Femenías (La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2008), 60.

61 Klein, *Responding to Intimate Violence Against Women...*, 83, 102.

62 Stark, «Coercive Control» in *Violence Against Women: Current Theory and Practice*, 23-28.

63 Gebara, *Out of the Depths...*, 103-4.

mujeres a que permanezcan en relaciones abusivas. Las investigaciones sugieren que las amigas, tal vez porque son más independientes, son las que más apoyan a las mujeres para que hagan frente a la violencia, en oposición a los miembros de la familia, quizás debido a la preocupación por las repercusiones que esta acción puede tener dentro de su propio estatus familiar.⁶⁴

- El pecado individual como autor de la violencia doméstica

Dentro del cristianismo, el pecado individual ha sido descrito como “orgullo”, “deseo distorsionado” o “egoísmo”. Cada uno de estos relatos ofrece una visión para entender la perpetración de la violencia doméstica como un comportamiento pecaminoso. Cuando el orgullo se entiende como la falta de reconocimiento de cualquier autoridad excepto la propia, ofrece una visión de la actitud de los autores de la violencia doméstica que exigen obediencia a otros miembros de la familia. La aceptación cultural del liderazgo masculino como norma persiste, como es evidente, por ejemplo, en las burlas de los hombres que parecen estar “bajo el pulgar”, dominio, de sus esposas o compañeras.

28 |

Una segunda interpretación del pecado, como deseo de satisfacción material, consiste en describir el pecado como un deseo incontrolable. Esta lectura corre el riesgo de exonerar a los responsables de la violencia doméstica sugiriendo que son incapaces de controlar sus acciones debido al alcoholismo u otras adicciones e impulsos, cuando el trabajo de Evan Stark, y otros, revela que la violencia doméstica es un “comportamiento racional e instrumental”.⁶⁵ En efecto, describir el pecado como deseo distorsionado ayuda a dar la razón de cómo los causantes de la violencia doméstica, al amplificar la importancia de la

⁶⁴ Klein, *Responding to Intimate Violence Against Women...*, 88.

⁶⁵ Stark, «Coercive Control» in *Violence Against Women: Current Theory and Practice*, 21.

satisfacción de sus propios deseos, niegan el valor de las necesidades y deseos de otros miembros de la familia. Los investigadores sociales sugieren que el estatus privilegiado de los hombres les permite expresar sus opiniones y emociones sin tener que considerar cómo responderán los demás. Los hombres se socializan asumiendo que las mujeres deben prestarles atención, darles deferencia y tratar de satisfacer sus necesidades para “mantener la paz”, y que esto es especialmente evidente dentro del hogar.⁶⁶

Por último, encontramos una tercera descripción del pecado como egoísmo o interés propio. La relevancia de la misma es clara en la obra de Gustavo Gutiérrez, en la que el pecado se define como un giro hacia uno mismo que resulta en “una brecha en la amistad con Dios y los demás”.⁶⁷ Las teólogas feministas han vuelto a examinar esta idea, definiendo el pecado como la falta de reconocimiento de la relación esencial de toda vida y, por lo tanto, la distorsión o traición de las relaciones⁶⁸ y la ruptura de la comunión.⁶⁹ La identificación del pecado como un fracaso en el reconocimiento de las relaciones es un medio útil para describir el acto de la violencia doméstica. Los hombres que cometen violencia doméstica pecan al mantener la desigualdad en el hogar mediante el control, las amenazas y la violencia.⁷⁰ A menudo, esto se debe a una amplificación de su propio sentido de la autoridad, lo que

66 Liz Kelly y Nicole Westmarland, *Domestic Violence Perpetrator Programmes: Steps Towards Change: Project Mirabal Final Report* (London/Durham: London Metropolitan University/Durham University, 2015), 36.

67 Gutiérrez, *A Theology of Liberation...*, 74, 171.

68 Carter Heyward, *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God* (San Francisco: Harper and Row, 1989), 190.

69 Andrea Sánchez Ruiz Welch, «Autopresencia en relación: El concepto de persona en la teología de Bárbara Andrade», en *Estudios de Obras de Autoras (Tomo III)*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora (Buenos Aires: Teologanda/San Pablo, 2009), 33.

70 Stark, «Coercive Control» in *Violence Against Women: Current Theory and Practice*, 21.

resulta contemporáneamente un fracaso para desarrollar relaciones iguales y recíprocas. Por esta razón, quienes trabajan con los hombres que cometen actos de violencia doméstica sostienen que uno de los cambios fundamentales que se necesitan para prevenir la reincidencia es un cambio en la comprensión de la dinámica familiar y la aceptación de un modelo familiar más igualitario y democrático.

Si bien la mayoría de los hombres no cometen violencia doméstica, sin embargo, muchos lo hacen; por lo tanto, es necesario trabajar para desafiar las nociones de masculinidad que dependen de la dominación de otros. Los hombres violentos necesitan apoyo en el duro trabajo de desligarse de la identidad masculina heredada que les exige que sean el miembro más importante de la familia y el que toma las decisiones. Se trata de una difícil labor en curso, que requiere cambios más amplios, a nivel social e institucional. Y es mucho lo que las iglesias podrían hacer aquí, al ofrecer modelos alternativos de masculinidad.

- El pecado individual es no buscar la supervivencia de la violencia doméstica

30 |

Las teólogas feministas han demostrado cómo la mayoría de los relatos sobre el pecado como el orgullo o la rebelión no tienen en cuenta las experiencias de muchas mujeres y, por lo tanto, han desarrollado un discurso alternativo. Valerie Saiving nombró las formas femeninas de pecado como “subdesarrollo o negación del yo”.⁷¹ Judith Plaskow argumentó igualmente que las mujeres pecan al no reconocerse y cuidarse a sí mismas.⁷² Para estas teólogas, las mujeres pecan al interiorizar el sexismo y otras ideologías opresivas, lo que resulta en una

⁷¹ Valerie Saiving, «The Human Situation: A Feminine View», *Journal of Religion* 40 (1960): 100-12.

⁷² Judith Plaskow, *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* (Washington, DC: University Press of America, 1980).

baja autoestima, dependencia y parálisis.⁷³ Esa dinámica es visible en las situaciones de violencia doméstica, en que los opresores socavan, denigran y exigen excesivamente a sus compañeras, impidiéndoles atender sus propias necesidades y deseos.

Algunas teólogas feministas han sugerido que las mujeres pecan cuando participan en su propia victimización, es decir, cuando aceptan su rol de víctima.⁷⁴ Esas sugerencias requieren un manejo cuidadoso si se quiere que ofrezcan ideas útiles. Durante mucho tiempo, las mujeres en contextos de violencia doméstica se han presentado principalmente como víctimas. En cambio, en investigaciones recientes se ha puesto de relieve la forma en que las mujeres que se enfrentan a la violencia doméstica se esfuerzan para asegurar su propia supervivencia y la de los demás.⁷⁵ Sin embargo, esa resistencia suele pasar desapercibida, y parece trivial o ineficaz. En lugar de ver la resistencia sólo en términos físicos, Allan Wade sostiene que todo acto que trate de exponer, prevenir u oponerse a la violencia y la opresión debe entenderse como resistencia, incluidos los actos de la imaginación.⁷⁶ En contextos de violencia doméstica, las mujeres resisten mediante la aceptación o el desafío, el discurso o el silencio, el ridículo o la amabilidad.⁷⁷ Las mujeres resisten, por lo tanto, de maneras que pueden ser visibles para los demás, para el perpetrador o sólo para ellas mismas.

73 Delores S. Williams, «A Womanist Perspective on Sin», en *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, ed. por Emilie M. Townes (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 147.

74 Christine E Gudorf, *Victimization: Examining Christian Complicity* (Philadelphia, PA: Trinity Press International, 1992), 57-60.

75 Hilary Abrahams, *Supporting Women After Domestic Violence: Loss, Trauma and Recovery* (London: Jessica Kingsley Publishers, 2007), 20-1.

76 Allan Wade, «Small Acts of Living: Everyday Resistance to Violence and Other Forms of Oppression», *Contemporary Family Therapy* 19 (1997): 25.

77 Calgary Women's Emergency Shelter, *Honouring Resistance: How Women Resist Abuse in Intimate Relationships* (Calgary, Alberta: Calgary Women's Emergency Shelter, 2007), 4-5; Lora Bex Lempert, «Women's Strategies for Survival: Developing Agency in Abusive Relationships», *Journal of Family Violence* 11, n.º 3 (1996): 269-89.

En cualquier contexto, y especialmente en aquellos marcados por la violencia doméstica, las mujeres no son totalmente libres para actuar, pero tampoco están totalmente restringidas y sin elección. Por ello, Jeanne Hoefft sostiene que debe reconocerse el papel de la mujer que sufre la violencia, y que hacerlo no es caer en la culpabilización de las víctimas.⁷⁸ La resistencia de las mujeres a la violencia doméstica les proporciona un medio para desafiar el pecado a todos los niveles, incluida su propia complicidad. La resistencia permite a las mujeres ejercer su agencia moral, actuar con integridad y reivindicar su autoestima.⁷⁹ La resistencia, puede ofrecer a las mujeres la oportunidad de actuar en solidaridad con otros, cuidando y protegiendo a los demás, especialmente a sus hijos, de manera que se afirme nuevamente su sentido de autoestima y su agencia moral.⁸⁰ Por último, la resistencia también puede permitirles dar testimonio de sí mismas, de sus hijos y de los demás, tanto de la violencia que sufren como de su falta de voluntad para aceptarla.⁸¹

32 |

Si Wade y otros tienen razón, es raro que se pueda decir que las mujeres que sufren violencia doméstica pecan, ya que las investigaciones sugieren que continuamente buscan resistirse y así sobrevivir. Describir el rechazo a la violencia doméstica como un medio para no pecar no debería utilizarse para culpar a las mujeres que no pueden encontrar formas de resistir o que no abandonan una relación abusiva. El riesgo de una violencia física grave, incluido el riesgo de muerte, aumenta cuando

⁷⁸ Jeanne M. Hoefft, «Toward a Pastoral Theology of Resistance to Violence», *Journal of Pastoral Theology* 16, n.º 2 (2006): 36.

⁷⁹ Nancy Elizabeth Bedford, «Mirar más allá de Babilonia: La teología como teoría crítica para la gloria de Dios», *Cuadernos de Teología* 23 (2004): 208; Anna Mercedes, *Power for: Feminism and Christ's Self Giving* (London: T&T Clark International, 2011), 115.

⁸⁰ Mercedes, *Power for: Feminism and Christ's Self Giving*, 8-9, 113-14.

⁸¹ Gemma Tulud Cruz, «Weapons of the Weak: Cultural Forms of Resistance and Their Implications for Missionary Theology and Practice», *Missiology* 38, n.º 4 (2010): 385; Wade, «Small Acts of Living», 24.

una mujer trata de abandonar una relación violenta. Las mujeres que se encuentran en situaciones de violencia doméstica conviven con una evaluación constante de los riesgos y en la aplicación de estrategias de supervivencia. Sopesan el riesgo de mayor violencia, la falta de vivienda, la vulnerabilidad económica si se van, contra la violencia continua si se quedan.

En resumen, en los contextos de violencia doméstica se requiere un relato complejo del pecado, capaz de tener en cuenta las distintas estructuras, redes y agentes. Por lo tanto, el pecado se denomina aquí como la dominación masculina, la colaboración y la complicidad con la violencia doméstica; para los perpetradores masculinos de la violencia doméstica, la amplificación de su propia autoridad y deseos; y para las mujeres que sufren la violencia doméstica, la negación de sí mismas y el fracaso en la búsqueda de la supervivencia donde sea posible.

- Mirando hacia la salvación

En relación con tal comprensión del pecado, ¿cómo podría ser la salvación? En el resto de este texto, se explorarán tres modelos de salvación: la salvación a través del sacrificio, la salvación a través del sufrimiento y la salvación como restauración de la relación. Teniendo en cuenta las limitaciones de cada uno de estos modelos, se propondrá un cuarto modelo: el de la salvación como supervivencia. Por último, se expone también como debería entenderse una relación salvadora dentro del matrimonio.

| 33

4. Resistir el llamado al sacrificio en situaciones de violencia doméstica

No hay duda de que la teología cristiana patriarcal hegemónica presente en el continente de América Latina alimenta y justifica la lógica sacrificial

que ha transformado los cuerpos de las mujeres en lugares de castigo y dolor.⁸²

Las interpretaciones sacrificiales de la muerte de Jesús han impactado en cómo se percibe la violencia doméstica de varias maneras. En diálogo con el modelo integrado de Lori Heise sobre los factores que aumentan el riesgo de violencia doméstica, esta sección explora cómo funcionan las interpretaciones sacrificiales dominantes de la expiación en situaciones de violencia doméstica.

- A nivel social: el fracaso de nombrar la violencia doméstica como violencia

34 |

La violencia doméstica no se reconoce persistentemente como violencia porque se normaliza como parte cotidiana de las relaciones conyugales en las sociedades patriarcales. Durante siglos, la violencia dirigida contra las esposas se consideró necesaria para el mantenimiento de la jerarquía social y de género. En muchos países latinoamericanas, no fue hasta finales del siglo XIX o principios del siglo XX que se negó el derecho legal de un marido a golpear o encarcelar a su esposa, y pasó aún más tiempo antes de que se anulara su derecho legar a violarla. Incluso hoy en día, la violencia doméstica sigue siendo minimizada como un conflicto matrimonial rutinario o sensacionalista, y, por lo tanto, se la enmarca como rara o extrema, al ser descrita como un “crimen pasional” o una “disputa entre amantes”. Ese lenguaje sirve para negar la realidad de la violencia doméstica y obstaculiza los esfuerzos por desafiarla. En el contexto religioso, la violencia doméstica rara vez se aborda como parte de los cursos prematrimoniales y gran parte de la orientación matrimonial sigue restando importancia a la gravedad de la violencia al enmarcarla como un conflicto rutinario que puede superarse mediante una mejor comunicación o un nuevo compromiso con el matrimonio.

⁸² Nancy Cardoso Pereira, «El cuerpo bajo sospecha. Violencia sexista en el libro de los Números», *RIBLA* 41, n.º 1 (2002): 9-10.

El lenguaje sacrificial niega aún más la violencia al alejar el foco de la víctima, cuya muerte se convierte en un instrumento para el resultado deseado. En los textos bíblicos, la violencia de los sacrificios de sangre puede pasar sin ser nombrada, ya que el asesinato de la víctima, ya sea un animal de sacrificio o el hombre Jesús, se subsume en el evento sacrificial general, un evento que se centra en el restablecimiento de las relaciones, más que en la muerte misma. Las teólogas feministas sostienen que, así como la realidad física de la muerte de Jesús debe reconocerse como profundamente dolorosa y problemática,⁸³ también la violencia doméstica debe ser llamada violencia. La negación de la violencia es una forma de violencia en sí misma, por lo que estudiosos como Gina Hens-Piazza llaman a los lectores de textos sagrados, y eventos vividos, a nombrar la violencia en su interior, resistiendo a los impulsos del narrador o a sus propios instintos cuando tratan de justificar la violencia.⁸⁴ Así pues, en lugar de negar, minimizar o normalizar la violencia doméstica, las teologías cristianas sobre el matrimonio deberían reconocer la realidad generalizada y persistente de la violencia doméstica y preguntarse cómo podría la enseñanza sobre el matrimonio cuestionar la aceptación de la violencia doméstica.

- A nivel de la comunidad: promover la obediencia como una virtud cristiana

Heise observa cómo, a nivel de la comunidad, se supone que los hombres son los que tienen el poder y la autoridad sobre el hogar,⁸⁵ y se espera que las mujeres los obedezcan para evitar ser reprendidas. Como señala Evan Stark, los responsables de la violencia doméstica “obligan a

83 Elsa Támez, «Hermenéutica Feminista Latinoamericana: Una Mirada Retrospectiva», en *Religión y Género. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones EIR 03*, ed. por Sylvia Marcos (Madrid: Trotta, 2004), 59.

84 Gina Hens-Piazza, *Nameless, Blameless and Without Shame: Two Cannibal Mothers Before a King* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003), 119-22.

85 Heise, *What Works to Prevent Partner Violence...*, 12-13.

la obediencia de manera indirecta, privando a las víctimas de recursos vitales y sistemas de apoyo, explotándolas, dictando las opciones preferidas y micro gestionando su comportamiento al establecer normas explícitas para la vida cotidiana”⁸⁶

En las tradiciones cristianas, el sacrificio está íntimamente relacionado con la obediencia. La obediencia voluntaria de Cristo a un Dios padre ha sido entendida como necesaria para que su sacrificio sea efectivo, continuando esta enseñanza en la tradición profética de los sacrificios, que son inválidos si no van acompañados de una obediencia fiel. Y la obediencia es una virtud que algunas iglesias han entendido como particularmente adecuada para las mujeres. No basta con que las mujeres imiten a Cristo a través del sacrificio, también deben renunciar al control de su agencia de sacrificios, actuando en obediencia a las figuras de autoridad masculinas.⁸⁷ De esta manera, se anima a las mujeres a imitar tanto a Cristo como, especialmente, a su madre María, que se entiende que es obediente primero a Dios, y luego a su hijo Jesús. Así como Pablo enseñó que la obediencia de Cristo superó la desobediencia de Adán,⁸⁸ los escritores cristianos a lo largo de los siglos han argumentado que la obediencia de María superó la desobediencia de Eva, y éste es, por lo tanto, el modelo para las mujeres cristianas.⁸⁹

36 |

El concepto cristiano dominante del matrimonio ha mantenido una relación jerárquica entre marido y mujer.⁹⁰ En particular, los modelos de

⁸⁶ Stark, «Coercive Control» in *Violence Against Women: Current Theory and Practice*, 27.

⁸⁷ Ivone Gebara, *Longing for Running Water* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999), 181; Gebara, *Out of the Depths...*, 88, 113.

⁸⁸ Romanos 5; 1 Corintios 15.

⁸⁹ Diana Rocco Tedesco, «María, una mujer ejemplar», *Cuadernos de Teología* 30 (2011): 1-22.

⁹⁰ Marga Janete Ströher, «Caminhos de resistência nas fronteiras do Poder Normativo: Um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista» (tesis doctoral,

alianza del matrimonio han perpetuado la dinámica de poder desigual establecida por los pactos bíblicos entre Dios e Israel, y Cristo y la Iglesia. Dentro del matrimonio, se espera que el marido dirija y la mujer obedezca. La obediencia de la esposa ha sido considerada durante mucho tiempo como salvífica para la mujer, y las teólogas feministas han desafiado con razón tal enseñanza. Lo que se considera con menos frecuencia es cómo tal comprensión de la relación matrimonial coloca al marido consistentemente en el derecho, y trabaja para prevenir que el marido, que está en el lugar de Cristo, sea visto como hacedor del mal.

Aunque la figura de Eva se evoca repetidamente para alertar a las mujeres sobre el resultado catastrófico de la desobediencia femenina, las teólogas feministas sostienen que en realidad es la cultura de la obediencia dentro de muchas comunidades cristianas la que ha tenido un impacto devastador en el bienestar de las mujeres.⁹¹ Las mujeres que sufren violencia doméstica aprenden que la obediencia no protege a las mujeres, sino que aumenta su vulnerabilidad. Por lo tanto, algunas teólogas latinoamericanas han instado a las mujeres a tomar a Eva, y no a María, como su modelo a seguir arriesgándose a desobedecer la autoridad patriarcal.⁹² Aunque la transgresión puede provocar más violencia, también abre a la posibilidad de escapar. El fomento de la desobediencia y la transgresión es inesperado dentro de la enseñanza cristiana, sobre todo en la orientación matrimonial. Sin embargo, al alentar el pensamiento independiente y la voluntad de desafiar y discrepar, las enseñanzas cristianas sobre el matrimonio podrían ayudar a las mujeres a buscar la supervivencia a través de la desobediencia.

Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002); Elsa Támez, «1 Timothy», en *Global Bible Commentary*, ed. por Daniel Patte (Nashville, TN: Abingdon Press, 2004), 508-15; «Acercamiento bíblico a la relación hombre-mujer actual», en *La Relación Hombre-Mujer en Perspectiva Cristiana*, ed. por Catalina F. de Padilla y Elsa Támez (Buenos Aires: Kairós, 2002), 31-45.

91 Gebara, *Out of the Depths...*, 106.

92 Ivone Gebara, «The Face of Transcendence as a Challenge to the Reading of the Bible in Latin America», en *Searching the Scriptures*, ed. por Elisabeth Schüssler Fiorenza (New York: Crossroad, 1993), 178.

- Al nivel de la relación: la exigencia de sacrificarse por la familia y el matrimonio

La expectativa de que las necesidades y el bienestar individual pasen a un segundo plano, en relación con el bienestar de la unidad familiar o la relación matrimonial, es un factor de riesgo en las situaciones de violencia doméstica. Los modelos sacramentales entienden el matrimonio como un signo del amor reconciliador de Dios, visible especialmente en el amor de Cristo por su novia, la Iglesia. La ofrenda de Cristo en la muerte se entiende como un acto de amor que tiene el poder de reconciliar las relaciones rotas.

38 |

La preocupación por la relación es comprensiblemente central en las teologías del matrimonio. La orientación matrimonial alienta a los cónyuges a establecer sus propias necesidades y deseos dentro del contexto más amplio de la relación. Si bien la mayoría de las relaciones requieren el compromiso de compartir responsabilidades, tareas y preocupaciones, en los modelos patriarcales de relaciones de género, la carga del sacrificio suele recaer más en un solo cónyuge. Sin embargo, lo interesante es que a menudo se oculta cuál. Bajo la influencia de Efesios 5, el sacrificio que Cristo hizo por la Iglesia se entiende como la fuente de la gracia ofrecida a través del matrimonio. Como Cristo está representado por el marido, se entiende que es el marido quien se sacrifica por el matrimonio. En ciertos discursos cristianos, parece que son los maridos los que tienen que sacrificar su bienestar: trabajando duro para mantener a su familia; dominando sus, supuestos, mayores deseos sexuales; e incluso sus vidas, para defender a su familia.⁹³ Cuando los maridos abandonan a sus esposas o no pueden mantenerlas, se percibe que no pueden modelar el amor sacrificial de Cristo.

Amy Laura Hall explora cómo los sacrificios de los hombres los convierten en héroes, mientras que los de las mujeres son asumidos y, por lo tanto,

⁹³ Levitt y Ware, «'Anything with Two Heads Is a Monster' Religious Leaders'», 1180.

pasan sin ser reconocidos.⁹⁴ La identidad de héroe de los soldados, padres y maridos funciona para ocultar la violencia doméstica, ya que se supone que un héroe no puede ser violento con las mujeres, sino que las protege. Por el contrario, una mujer que se sacrifica por su familia no es celebrada como héroe, ya que se supone que, como madre y esposa, es su deber. Como esposas, a las mujeres se les exige persistentemente que sacrifiquen su propio bienestar por el bien del matrimonio. El no hacerlo las hace vulnerables a ataques violentos ya que son percibidas, con razón, como un desafío al sistema sacrificial de las sociedades patriarcales.⁹⁵

Ciertas narraciones parecen sólo capaces de hablar del sacrificio del miembro más poderoso de una relación, llevado a cabo en nombre del miembro menos poderoso que requiere ser salvado. Así, se entiende que los hombres se sacrifican por su familia, tanto por sus esposas como por sus hijos, mientras las mujeres lo hacen sólo por sus hijos, negando así el trabajo sacrificial de las mujeres como esposas. Es como madres, no esposas, que las iglesias han afirmado los sacrificios de las mujeres. Juan Pablo II escribió del “heroísmo cotidiano” de las “valientes madres” que se sacrifican por su familia.⁹⁶ Aquí la figura de María, la sufrida, madre de luto de innumerables padecimientos, tiene un papel central. De acuerdo con ciertas enseñanzas, se ha tendido a exigir a las mujeres que sacrifiquen sus propias necesidades y deseos por el bienestar del hombre. Los llamados a una vida de sacrificio responden, de este modo, a relaciones de poder, asumiendo que la carga del sacrificio recae por igual sobre los miembros, pero de sociedades que son desiguales.

| 39

94 Amy Laura Hall, «Heroism», *Word and World: Masculinity* 36, n.º 1 (2016): 53-63.

95 Gebara, *Out of the Depths...*, 88-9.

96 Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium Vitae* sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana (Roma, 1995), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html, § 86.

Desde esta perspectiva, la identidad de las mujeres está ligada al matrimonio de una manera que no lo está la del hombre. Históricamente se han intercambiado las mujeres para formar alianzas con los hombres, y en el proceso, ellas desaparecen en el matrimonio. Persiste la creencia de que el papel principal de la mujer es atender a la familia y mantener la armonía doméstica, pero ese trabajo tiene un costo. Si bien es evidente que el matrimonio aumenta la esperanza de vida del hombre, algunos estudios sugieren que reduce la vida de la mujer. Una de las preocupaciones en torno a la comprensión de la violencia doméstica como violencia familiar es que se exige a las mujeres que den prioridad al bienestar percibido de la familia sobre su propio bienestar, como cosas contrapuestas. Dado que un matrimonio es una comunidad de dos individuos, si la mujer sacrifica su propio bienestar por el matrimonio, si no es por ella, entonces debe ser por su marido.

40 |

Un modelo de iglesia patriarcal sugiere que las mujeres se salvarán sólo sacrificándose para salvar su matrimonio.⁹⁷ Ahora bien, si esta salvación la encontrarán sólo en la vida venidera, su supervivencia física es, una vez más, ignorada. Hasta que la supervivencia de la mujer no se valore por encima de la supervivencia del matrimonio, los líderes religiosos continuarán incentivando a las mujeres a que sufren violencia doméstica.⁹⁸ La enseñanza cristiana sobre el matrimonio podría ayudar a desafiar la violencia doméstica alentando a las mujeres a ver el bienestar del matrimonio subordinado a su propio bienestar, lo que significa que, si su propia integridad física y emocional está amenazada, también lo está la del matrimonio.

97 Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011), 64.

98 Karen Bergesch, «A Dinâmica do Poder na Relação de Violência Domestica: Desafios para o Aconselhamento Pastoral», (tesis de maestría, Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, 2000), 114.

- A nivel individual: la condición de víctima de la mujer dentro de las tradiciones cristianas dominantes

Uno de los factores de riesgo que identifica Heise a nivel individual es la aceptación de papeles fijos de género, tanto por los actores masculinos de la violencia doméstica como por las mujeres que la sufren.⁹⁹ Ya se ha notado que, mientras los relatos sacrificiales de amor matrimonial permiten a los hombres lucirse como héroes, la identidad de las mujeres a menudo se ve limitada a la de víctima: pasiva, impura y culpable.

Después de la muerte de Cristo y a través de las primeras experiencias de persecución de los cristianos, la victimización se entendió como una forma de discipulado.¹⁰⁰ En situaciones de violencia doméstica, las mujeres suelen ser caracterizadas como víctimas indefensas, que necesitan ser rescatadas de sus opresores. De esta manera, su agencia se ve socavada y su victimización se percibe como inevitable. En respuesta a este suceso, los activistas promueven el uso del término “sobreviviente”, que indica más claramente el papel de la mujer a la hora de resistir a la violencia doméstica. Para desafiar tal entendimiento, las teologías cristianas del matrimonio necesitan presentar a las mujeres en forma activa, capaces de tomar decisiones acerca de sus propias vidas. De modo que se hace necesario repensar la representación de los seres humanos: en la antropología, la soteriología, el culto, etc., en tanto receptores pasivos, no activos, de la actividad de Dios.

| 41

Las prácticas de sacrificio requieren víctimas, ya sean reales o simbólicas. Sin embargo, de nuevo, el género de la víctima determina la forma en que se recibe su ofrenda. Muchas de las tradiciones sacrificiales registradas en la Biblia hebrea requerían que los animales ofrecidos fueran machos y sin mancha.¹⁰¹ Mientras que se entienda que el sacrificio de Cristo

⁹⁹ Heise, *What Works to Prevent Partner Violence...*, 7, figura 1.2.

¹⁰⁰ Gudorf, *Victimization...*, 91.

¹⁰¹ Por ejemplo, Levítico 1,3. A veces se estipula el sacrificio de una hembra animal (cf. Levítico 4,35).

funciona en virtud de su naturaleza inmaculada, la condición de las mujeres como víctimas cobra menor valor, pudiendo también prescindir de ellas.¹⁰² Además, el cuerpo de la mujer, especialmente su hemorragia, se ha visto más propenso a contaminar que a purificar. En la tradición cristiana, el flujo de sangre de una mujer ha tendido a asociarse con la impureza, la vergüenza y la decadencia.¹⁰³ Ivone Gebara observa que, “[e]l sacrificio del macho es el único tipo que redime y restaura la vida; la sangre masculina es la única sangre de cualquier valor (...), [mientras] la hemorragia de las mujeres es sucia, impura, peligrosa”.¹⁰⁴

42 |

En contextos de violencia doméstica, un hombre puede usar la menstruación como medio para humillar o controlar a su pareja. Por ejemplo, puede negarle dinero para comprar toallas sanitarias; sugerirle que no puede mantenerse limpia mientras menstrúa; o trivializar sus respuestas como demasiado emotivas debido al estrés premenstrual. Las feministas han tratado de afirmar la realidad de los cuerpos de las mujeres, aunque sean diferentes a los de los hombres. En particular, han cuestionado cómo la hemorragia de las mujeres sigue siendo algo que las mujeres están obligadas a ocultar, cuando la menstruación puede ser celebrada como una bendición que trae vida, perspicacia y fuerza para resistir. Las teologías cristianas del matrimonio podrían basarse en este trabajo celebrando los cuerpos de las mujeres en la liturgia, la enseñanza y la práctica.

Aunque las mujeres han compartido históricamente el estatus de víctima de Cristo, no han sido entendidas como intachables. A través de la figura de Eva, considerada responsable de la caída de la humanidad,

102 Gebara, *Out of the Depths...*, 78, 88. Compare con el valor monetario asignado a los hombres y las mujeres en Levítico 27.

103 Judith Ann Johnson, «Shedding Blood: The Sanctifying Rite of Heroes», en *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*, ed. por Kristin De Troyer et al. (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003), 189-90.

104 Gebara, *Out of the Depths...*, 7.

las mujeres se han convertido en chivos expiatorios para la comunidad. La comprensión popular de la violencia doméstica a menudo culpa a la víctima de la violencia: por haber tomado una mala decisión al establecer una relación con un hombre que se convirtió en su opresor; así como también, por no abandonar dicha relación, cuando las investigaciones han demostrado lo difícil que es para las mujeres poder hacerlo. En lugar de culpabilizar, las iglesias deberían cuestionar la culpabilidad que recae sobre la mujer dentro de las enseñanzas cristianas trabajando en la recuperación de la figura de Eva para permitir una comprensión más positiva y matizada de su significado.

En resumen, el uso acrítico del lenguaje sacrificial en el discurso cristiano sobre el matrimonio y la salvación debe considerarse un factor de riesgo en situaciones de violencia doméstica cuando sirve para negar, asumir y justificar la violencia que las mujeres sufren. Junto con el sacrificio, la noción de sufrimiento redentor está igualmente presente en todos los conceptos cristianos de salvación y discipulado, en el que nos enfocamos en la sección que sigue.

5. Reevaluar el sufrimiento redentor en situaciones de violencia doméstica

El sufrimiento redentor ha sido un rasgo fuerte de la enseñanza cristiana tanto en lo que respecta al matrimonio como a la salvación. Distintas teologías han predicado la necesidad del sufrimiento de Jesús concatenado a la vocación cristiana de compartir el sufrimiento redentor por amor a los demás. En ocasiones, dicha enseñanza ha funcionado para mantener estructuras opresivas, mientras que en otros lugares ha fomentado la práctica liberadora para uno mismo y para los demás. La creencia en el sufrimiento redentor informa las teologías del matrimonio de diversas maneras, pero predominantemente como un medio de alentar a los cónyuges a soportarse en los momentos difíciles.

En esta sección se sigue utilizando un enfoque integrado para explorar cómo las tradiciones cristianas, bajo el sufrimiento redentor, con las teologías del matrimonio favorecen la violencia doméstica. En palabras de Elsa Támez, esta sección busca leer:

la pasión y la resurrección de Jesús desde la realidad del sufrimiento y el deseo de liberación de las mujeres, específicamente desde la violencia que experimentan contra ellas, una violencia en la cual se mezcla sangre y semen, ya sea la represión en las prisiones o la violencia doméstica en los hogares.¹⁰⁵

- Al nivel de la sociedad: la justificación del sufrimiento de las mujeres como castigo

Al nivel de la sociedad, las representaciones de la mujer débil, descarriada y desobediente han permitido, a lo largo de gran parte de la historia cristiana, la justificación de la violencia doméstica como una forma apropiada de disciplina. El conflicto doméstico se consideraba a menudo como la culpa de una esposa desobediente, cuyo marido tenía el deber de corregirla para reestablecer la armonía doméstica.¹⁰⁶ Durante muchos siglos, la ley secular y canónica consideraba que el castigo físico moderado era un medio aceptable para garantizar el orden matrimonial.

44 |

El planteamiento de la violencia doméstica como un castigo necesario para mantener el orden social se basa en la noción de que el hombre es cabeza del hogar. Pero también se basa en la creencia de que el sufrimiento es un castigo por el pecado, una creencia que ha persistido en la vida eclesial durante muchos siglos. La creencia de que Cristo sufrió en lugar de la humanidad pecadora está presente en las teorías de

105 Támez, «Hermenéutica Feminista Latinoamericana », 52.

106 Mónica Ghirardi, «Familia y maltrato doméstico: Audiencia Episcopal de Córdoba, Argentina 1700-1850», *História Unisinos* 12, n.º 1 (2008): 24-5; Richard Boyer, «Women, La Mala Vida, and the Politics of Marriage», en *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, ed. por Asunción Lavrin (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1989), 268.

expiación presentadas por teólogos como Anselmo, Tomás de Aquino y Calvino.¹⁰⁷ A través de tales entendimientos de la muerte de Jesús, el sufrimiento ha llegado a ser visto como algo necesario para la salvación, incluso agradable a Dios. El resultado ha sido la unión del discipulado cristiano al sufrimiento.

Mientras que se entiende que Cristo sufrió debido al pecado de otros, las mujeres cristianas han sido instruidas para soportar su propio sufrimiento por ser consideradas responsables de introducir el pecado en el mundo. En las interpretaciones del Génesis se entiende que la subordinación de la mujer se ve agravada por la desobediencia de Eva, que quebrantó el mandato de Dios y amenazó la jerarquía basada en el género al actuar por su propia iniciativa. La transgresión de Eva se invoca en varios textos patrísticos y neotestamentarios como un medio para silenciar a las mujeres e impedir su liderazgo.¹⁰⁸ El impacto de esta enseñanza en el estatus y la autoridad de la mujer dentro de algunas comunidades y familias cristianas ha sido muy amplio, hasta negar la capacidad de la mujer para expresar sus opiniones, o desafiar las creencias o acciones de su marido. Además, las mujeres pueden ser estigmatizadas por tener tendencias pecaminosas, que deben ser disciplinadas y, si es necesario, castigadas. En la narración de la caída, la desobediencia de Eva hace que sea castigada de maneras específicas a su papel doméstico: dará a luz con dolor y será subordinada a su marido.¹⁰⁹ Siguiendo esta pauta, los

107 Anselmo, «¿Por qué Dios se hizo hombre?», en *Obras completas de San Anselmo* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952), 742-891; Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, <https://www.corpusthomicum.org/wintroes.html>, parte 2.1, pregunta 87,6; y parte 2, preguntas 46-52; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1559, ed. por John T. McNeill, trad. por Ford Lewis Battles (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960), 2, 12-16.

108 1 Timoteo 2,11-15; 2 Corintios 11,2-3. Tertuliano, *De Carne Christi*, <http://thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.carne.shtml>, 17.2; Agustín, «Tratado sobre la Santísima Trinidad». En *Obras de San Agustín*, Tomo 5, dir. por Félix García (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948), 12.3.

109 Génesis 3,16.

responsables de la violencia suelen centrarse en el papel doméstico de la mujer, tratando de controlar su apariencia y su comportamiento sexual, criticando su capacidad como madre y vigilando de cerca su desempeño de las tareas del hogar.¹¹⁰ Las enseñanzas cristianas sobre el matrimonio podrían poner en tela de juicio ese comportamiento, desbaratando los estereotipos de género y reformulando los conceptos de pecado, tarea en la que nos vamos adentrando en este estudio.

- A nivel comunitario: un fracaso de dar testimonio de la violencia

El matrimonio se presenta dentro de la enseñanza cristiana como una oportunidad para dar testimonio de la obra salvadora de la reconciliación y del poder transformador del amor. Aquí hay otra conexión con la noción del sufrimiento redentor, ya que, en algunas teologías de la expiación, el sufrimiento de Cristo es visto como un testimonio del amor y la justicia de Dios.

46 |

En América Latina, los teólogos de la liberación han criticado las representaciones coloniales de Cristo como una víctima que aceptó sin cuestionar su sufrimiento.¹¹¹ Argumentan que, en oposición, el Cristo crucificado y su pueblo exponen y denuncian la pobreza y la violencia.¹¹² Por lo tanto, la muerte no se considera la realidad última, como, en efecto, lo atestigua la presencia continua de cuantos han muerto en la lucha

110 Stark, «Coercive Control» in *Violence Against Women: Current Theory and Practice*, 20.

111 José Míguez Bonino, ed., *Faces of Jesus: Latin American Christologies* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984).

112 Ignacio Ellacuría, «El pueblo crucificado: Ensayo de soteriología histórica», en *Cruz y resurrección: presencia y anuncio de una iglesia nueva*, ed. por Hugo Assmann (México: Soto, 1978), 49-82; Jon Sobrino, «The Crucified Peoples: Yahweh's Suffering Servant Today», *Concilium* 6 (1990): 126-8; «El crucificado», en *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, ed. por Juan José Tamayo Acosta (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999), 349-51.

por la justicia en toda América Latina. Al recuperar el antiguo lenguaje del martirio, parte de las iglesias latinoamericanas contemporáneas han tratado de dar valor a las vidas perdidas. Un mártir se define, así, como alguien que muere, como Cristo, por la paz y la justicia.¹¹³ Sin embargo, hay que preguntarse si el discurso del martirio no funciona también para oscurecer la pérdida.

En efecto, en contextos de violencia doméstica, el lenguaje del martirio ha funcionado para reforzar la condición de víctima de la mujer, impidiendo que se reconozca su resistencia. Sin embargo, si el martirio se replantea como un testimonio de vida ante la muerte, puede ofrecer cierto potencial de resistencia en contextos de violencia doméstica. En toda América Latina, las familias, los activistas políticos, las comisiones de la verdad y, más recientemente, la campaña *Ni una menos*, han dado testimonio de la violencia para denunciarla. Esas campañas han llevado la violencia oculta a la plaza pública, mediante informes, manifestaciones y actos de conmemoración.¹¹⁴ De igual modo, los activistas en contra de la violencia doméstica han tratado de hablar en público sobre la violencia en el ámbito privado y, al hacerlo, desbaratarla. Varias organizaciones han alentado a las mujeres a que cuenten sus propias historias sobre su experiencia de violencia doméstica, lo que hace visible las sutilezas y complejidades de la situación, así como su resistencia a ella.¹¹⁵ Las comunidades cristianas deberían aprender de esas campañas, dando testimonio de la violencia contra la mujer y de la resistencia de la mujer a ella, y alentando a los hombres a ser aliados contra la violencia.

113 Jon Sobrino, *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003).

114 Marcella Althaus-Reid, «Doing the Theology of Memory: Counting Crosses and Resurrections», en *Life out of Death: The Feminine Spirit in El Salvador*, ed. por Marigold Best y Pamela Hussey (London: CIIR, 1996), 194-206.

115 Calgary Women's Emergency Shelter, *Honouring Resistance...*

- A nivel de relación: la mistificación del sufrimiento de la mujer

En el plano de las relaciones, el sufrimiento de las mujeres puede quedar mistificado cuando se lo presenta como capacidad de salvar a los niños y convertir a los maridos abusivos. En muchas sociedades patriarcales, la mujer se define como una persona que se preocupa por los demás y, por lo tanto, es apta para cuidar de los demás. En el hogar, se espera que la mujer dé prioridad a las necesidades de su marido y sus hijos. Cuando se considera que el marido es el proveedor financiero, se entiende que las esposas son responsables del mantenimiento emocional del matrimonio, el bienestar de los hijos, el aspecto pulcro de los miembros de la familia y del hogar. Y como madres, se considera que las mujeres son más capaces de soportar el dolor, debido a la experiencia del parto y a la suposición de que el amor materno implica sufrimiento. El sufrimiento materno se considera entonces redentor.¹¹⁶

48 |

Dentro de ciertas teorías cristianas de la expiación, el poder del sufrimiento para salvar a los que lo presencian se asocia con la obra de Pedro Abelardo, quien argumentó que no fue Dios, sino los humanos, los que fueron cambiados por la cruz. Abelardo enseñó que, a través de la vida y muerte de Jesús, se revela el amor sufriente de Dios, provocando en los humanos el amor a Dios y el deseo de arrepentirse y vivir correctamente.¹¹⁷ A lo largo de la historia cristiana, se ha afirmado que el sufrimiento de las mujeres tiene el poder de convertir a los maridos abusivos.¹¹⁸ Sin embargo, el trabajo con los hombres violentos no proporciona ninguna prueba de que ser testigo del sufrimiento de

116 Marcela Bosch e Idarnia Trujillo, «Romper el silencio», *Boletín del Centro Socioteológico Dr. Martín Luther King Junior* 35 (2003): sin páginas.

117 Pedro Abelardo, «Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos», en *Petri Abaelardi opera theologica I. Corpus christianorum Volumen 12*, ed. por Eligius M. Buytaert (Turnhout: Brepols, 1969), 39-340.

118 Beverly Mayne Kienzle y Nancy E. Nienhuis, «Battered Women and the Construction of Sanctity», *Journal of Feminist Studies in Religion* 17, n.º 1 (2001): 33-61.

su pareja sea suficiente para cambiar su comportamiento. De modo que, en situaciones de violencia doméstica, las mujeres no deben sentirse responsables de la salvación de su pareja abusiva, sino que deben atender a su propio bienestar. La enseñanza teológica cristiana que defiende la plena igualdad entre mujeres y hombres, y que afirma la dignidad y el valor esencial de todos, así como la responsabilidad de cada individuo por su propio bienestar físico y espiritual, debería ayudar a aliviar este factor de riesgo.

- A nivel individual: Cristo como co-sufridor

A partir de las palabras de Pablo en 1 Corintios 13, un texto popular en las bodas, el matrimonio se celebra como una relación que “todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta”.¹¹⁹ En la práctica, dentro de las sociedades patriarcales, a menudo son las mujeres las que tienen la tarea de llevar a cabo el trabajo emocional de la relación, y dentro de este proceso tienen que controlar sus propias emociones. Mientras que los hombres poseen una serie de funciones en las que pueden ser semejantes a Cristo: marido, hijo, sacerdote, etc., Virginia Raquel Azcuy, y otras mujeres teólogas latinoamericanas, observan cómo la capacidad de las mujeres para imitar a Cristo se ha limitado a menudo a su capacidad de sufrir.¹²⁰ Cuando se alienta a las mujeres cristianas a ver el sufrimiento como algo espiritualmente formativo o como la “cruz que hay que llevar”, frase que puede aludir tanto a la violencia física, las exigencias sexuales, el adulterio o las adicciones, ese estímulo para soportar el peso del sufrimiento se revela como un factor de riesgo en contextos de violencia doméstica.

119 1 Corintios 13,7.

120 Virginia Raquel Azcuy, «Fe cristológica y dignidad de las mujeres. Sugerencias para una travesía de des-ocultamiento y compañerismo», *Stromata* 64, n.º 1/2 (2008): 6; Bergesch, «A Dinâmica do Poder na Relação de Violência Doméstica», 140; Gebara, *Out of the Depths...*, 88.

Para teólogos como Jon Sobrino, la cruz revela la solidaridad de Dios con los que sufren.¹²¹ Por lo tanto, la muerte de Jesús se entiende como el resultado de su lucha por la justicia en solidaridad con los marginados.¹²² En estas teologías, los cristianos participan en la obra de redención de Jesús asumiendo la carga del sufrimiento causado por la injusticia con la esperanza de vencerla. Sin embargo, la creencia de que Cristo se solidariza con las víctimas y se revela en ellas ha impedido a veces que los teólogos de la liberación rompieran de forma decisiva con la noción de sufrimiento redentor.¹²³ La falta de distinción entre la lucha por la justicia y la paz, y el sufrimiento que se encuentra en el camino, es claramente problemática en contextos de violencia.

Algunas mujeres cristianas que sufren violencia doméstica han encontrado consuelo identificándose con el Cristo crucificado.¹²⁴ La cruz reconoce el sufrimiento y puede proporcionar a estas mujeres una forma de referirse a su sufrimiento para soportar aún más sufrimiento, dejándolas a la espera de que Dios las rescate;¹²⁵ o puede, al afirmar el amor de Dios por ellas, darles poder para buscar la supervivencia. Es significativo el cambio cuando el sufrimiento se entiende como algo esperado o requerido, o como una experiencia que se opone a la creencia en el amor de Dios por todos. En efecto, si el sufrimiento se

50 |

121 Sobrino, «El crucificado», 298.

122 Jon Sobrino, *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 267; *Christology at the Crossroads: A Latin America Approach* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978).

123 Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, «For God So Loved the World?», en *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*, ed. por Joanne Carlson Brown y Carole R. Bohn (Cleveland, OH: The Pilgrim Press, 1989), 23.

124 Mary Shawn Copeland, «'Wading Through Many Sorrows': Toward a Theology of Suffering in Womanist Perspective», en *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, ed. por Emilie M. Townes (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 109-29.

125 Bergesch, «A Dinâmica do Poder na Relação de Violência Doméstica», 140.

considera parte del plan de Dios, el opresor puede ser interpretado como un agente divino, reduciendo el espacio para la resistencia.¹²⁶

A pesar de los riesgos de este enfoque, varias teólogas feministas han argumentado que las mujeres, incluso en situaciones de violencia doméstica, deben ser capaces de tomar decisiones que ponen en riesgo el sufrimiento entendido como fidelidad en su discipulado. Sufrir como Cristo puede ser reformulado como el riesgo de sufrir por la justicia, por uno mismo y por los demás. De la misma manera, muchas teólogas latinoamericanas creen que la muerte de Jesús fue el resultado de una violenta oposición a su ministerio profético; y que su vida, no su muerte, debe ser considerada redentora.¹²⁷ En efecto, la historia de Jesús demuestra los riesgos que implica la lucha por la paz y la justicia.

Nancy Bedford sostiene que, si se quiere afirmar plenamente el protagonismo de las mujeres, hay que reconocer que el riesgo de sufrimiento es preferible a la colaboración con el mal. Bedford está interesada en preservar el espacio para que las mujeres funcionen como agentes de cambio y liberación, incluso si esto conduce a conflictos, sufrimiento y muerte.¹²⁸ De esta manera, las mujeres que sufren violencia doméstica pueden ser vistas como resistentes en lugar de víctimas, activas en el conflicto contra la opresión, cuya lucha debe ser honrada.

En contextos de violencia doméstica, ni el sacrificio ni el sufrimiento pueden considerarse redentores. La exigencia principal para las mujeres en situación de violencia es la autopreservación y, a través de ella, la

126 Kienzle y Nienhuis, «Battered Women and the Construction of Sanctity», 46.

127 Nancy Elizabeth Bedford, «Hacia una cristología saludable para mujeres pertinaces: La doctrina de la expiación bajo la lupa de la crítica feminista», *Cuadernos de Teología* 22 (2003): 118; Gebara, *Longing for Running Water*, 181-82; Elsa Tâmez, *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin America Perspective*, trad. por Sharon H. Ringe (Nashville, TN: Abingdon Press, 1993), 158.

128 Bedford, «Hacia una cristología saludable para mujeres pertinaces», 116-21.

preservación de otras personas que también se encuentran en la misma situación de riesgo, como sus hijos. Es necesario hablar claramente sobre la responsabilidad de la mujer de asegurar su propia supervivencia como acción salvífica, lo que se considera en la parte final de este estudio, tras el debate sobre los modelos relacionales de salvación y matrimonio.

6. Evaluación de los modelos relacionales de salvación en contextos de violencia doméstica

Las descripciones de la salvación como restauración de relaciones correctas son ampliamente aceptadas entre las teólogas feministas. Esta representación, al ofrecer un modelo que atiende tanto al pecado estructural como individual, afirma la importancia de las relaciones para los seres humanos, y permite poner en escena múltiples agentes de salvación: tanto humanos como divinos. Sin embargo, cuando se aplica a las necesidades inmediatas de las mujeres en el contexto de la violencia doméstica, es evidente que tales modelos tienen límites.

52 |

- La salvación como relaciones correctas en contextos de violencia domestica

Entender la salvación como la restauración de relaciones justas, iguales y mutuas se relaciona con el relato polifacético del pecado en contextos de violencia doméstica desarrollado anteriormente. A nivel social, el pecado se describe como estructuras injustas. Así pues, la salvación puede describirse apropiadamente como la transformación de la dominación masculina en estructuras de relaciones justas e iguales. Esa labor de redención abarca el cuestionamiento de las representaciones culturales dominantes del hombre y la mujer, el establecimiento de la igualdad de género en la ley, y el desarrollo de nuevas formas de relacionarse entre el hombre y la mujer, tanto en la esfera pública como privada.

A nivel institucional y comunitario, el pecado se describe como la colaboración y complicidad con los sistemas dominantes. Por lo tanto, el hecho de solidarizarse con los oprimidos por un orden social injusto puede entenderse como una participación en el proceso salvífico. La solidaridad ha sido un tema clave en las teologías de la liberación latinoamericanas, lo que pone de relieve el llamado a solidarizarse con las comunidades pobres y marginadas. Elsa Támez, por ejemplo, ha explorado la forma en que la solidaridad funciona como resistencia al individualismo,¹²⁹ así como María Alicia Brunero la solidaridad en relación con la responsabilidad social.¹³⁰ El trabajo de la teóloga cubano-estadounidense Ada María Isasi-Díaz ha sido particularmente influyente. Isasi-Díaz consideró cómo la solidaridad habla de la consciencia, la mutualidad, la lucha por la justicia y el ofrecimiento de esperanza. Hizo explícita la conexión entre actos humanos de solidaridad y el trabajo de redención, escribiendo: “La solidaridad, la expresión actual de la exigencia bíblica de amar al prójimo, es la esencia de la salvación, la meta del cristianismo”.¹³¹

Un modelo relacionado al de la solidaridad ha sido el del acompañamiento. A lo largo de toda América Latina, muchas iglesias han demostrado su capacidad de ser agentes de redención mediante la denuncia de las violaciones de los derechos humanos y el acompañamiento pastoral de las víctimas: proporcionando alimento y refugio, asistencia jurídica, visitas carcelarias y apoyo espiritual.¹³² El acompañamiento como

129 Elsa Támez, *When the Horizons Close: Rereading Ecclesiastes* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000).

130 María Alicia Brunero, *Ética de la solidaridad: Ensayo de Moral Fundamental* (Buenos Aires: Docencia, 1994), 241; Carolina Bacher Martínez, «Hacer teología en clave solidaria: María Alicia Brunero», en *Estudios de Obras de Autoras (Tomo III)*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza (Buenos Aires: Teologanda/San Pablo, 2009), 135-51.

131 Ada María Isasi-Díaz, «Solidarity: Love of Neighbor in the 1980s», *Church and Society* 79, n.º 2 (1988): 9.

132 Pablo R. Andiñach y Daniel A. Bruno, *Iglesias evangélicas y derechos humanos en*

modelo de la redención incluye la escucha activa, el cuidado compasivo, el respeto por la diferencia y la esperanza duradera. Este modelo alude al movimiento, al caminar juntos de una situación a otra nueva, honra la toma de decisiones y el protagonismo moral del acompañado.

Además de la ayuda de los amigos y la familia, los profesionales médicos o los trabajadores de emergencia, las mujeres que sufren violencia doméstica buscan ayuda de las personas que ven como parte de su rutina diaria: vecinos, gente con la que comparten la fe, comerciantes, peluqueros, etc.¹³³ Renate Klein sostiene que los terceros informales—amigos, familia, vecinos, colegas, transeúntes—pueden responder de maneras que interrumpen, desafíen o se confabulen con la violencia.¹³⁴ En parte, esto dependerá de la forma en la que negocien lealtades y opiniones conflictivas dentro de redes sociales más amplias.¹³⁵ Esto ayuda a comprender las diferentes formas en que las comunidades locales pueden responder a la violencia doméstica, ya que articulan la forma en que las acciones se llevan a cabo en un marco más amplio de creencias y vínculos sociales. Si una comunidad local ha tratado de abordar la desigualdad de género y cuenta con el apoyo de su denominación y sus asociados ecuménicos, los miembros pueden tener más confianza en la respuesta a sus propios relatos de violencia en el hogar, con lo que se pueden llegar a prevenir nuevos actos violentos.

De modo que las iglesias pueden ser solidarias en la denuncia a la violencia doméstica escuchando atentamente a las mujeres que la sufren,¹³⁶

la Argentina (Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 2001).

133 Pamela J. Jenkins y Bárbara Parmer Davidson, *Stopping the Domestic Violence: How a Community Can Prevent Spousal Abuse* (New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2001), 3.

134 Klein, *Responding to Intimate Violence Against Women...*, 3.

135 Klein, *Responding to Intimate Violence Against Women...*, 40, 46.

136 Pamela Cooper-White, *The Cry of Tamar: Violence Against Women and the Church's Response* (Minneapolis, MN: Fortress, 1995), 121-24; Fliess, «Cuerpos Maltratados,

ayudando a asegurar su supervivencia física proporcionando refugio y apoyo económico, ofreciendo apoyo emocional y espiritual, y formando parte de una red de organizaciones que ofrecen asesoramiento jurídico y atención sanitaria.¹³⁷ En la Argentina, la organización ecuménica *Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos* (MEDH) capacita a las mujeres locales para que conozcan y defiendan sus derechos. Las mujeres asisten a una serie de talleres, tras los cuales se las invita y asesora para formar una defensoría local que apoye a las mujeres que se enfrentan a la violencia.¹³⁸ Las sesiones iniciales se centran en las preocupaciones de las mujeres del grupo, sobre sus propias vidas o problemas en la comunidad; y en las sesiones posteriores se aborda directamente la violencia doméstica, proporcionando información sobre los recursos jurídicos y sociales disponibles, y apoyo para acceder a ellos.¹³⁹

¿Es adecuado un modelo de redención como “relación correcta” cuando se considera el pecado de los opresores masculinos de la violencia doméstica? Entender la salvación como el restablecimiento de relaciones justas e igualitarias debe incluir la conversión de los hombres violentos a nuevas formas de relacionarse con las mujeres.¹⁴⁰ Por lo tanto, los hombres responsables de generar violencia entran en este modelo de

manantiales de vida nueva», 220-1; Riet Bons-Storm, *The Incredible Woman: Listening to Women's Silences in Pastoral Care and Counseling* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 36, 48.

137 Bergesch, «A Dinâmica do Poder na Relação de Violência Domestica», 122-3.

138 Ana Facal y Alicia Belli, *Talleres para la organización de mujeres: juntas de pie y en camino* (Buenos Aires: Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, 2006); Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, *Juntas, de pie, construyendo caminos: Sistematización de una práctica liberadora* (Buenos Aires: Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, 2010).

139 Observaciones personales durante la asistencia a defensorías durante 2007-2008. Anabel Lotko y Claudia Rossi, *Manual de herramientas jurídicas para mujeres de sectores populares* (Buenos Aires: Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, 2008).

140 Rosemary Radford Ruether, *Introducing Redemption in Christian Feminism* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 78-9.

redención en una etapa diferente, primero deben arrepentirse de su pecado de dominación y violencia masculina. Los grupos que trabajan con los causantes de la violencia doméstica observan que éste es un proceso difícil y prolongado. Las pruebas de los programas que trabajan con hombres violentos sugieren que, si bien suele haber una reducción significativa de la violencia física y sexual, las nociones internalizadas de privilegio y derecho masculino a menudo siguen impidiendo que los hombres cambien de manera significativa.¹⁴¹ No obstante, existe la posibilidad de cambio. Los grupos de ayuda mutua debidamente facilitados ofrecen una forma de que los hombres que cometen actos de violencia doméstica reconozcan y se arrepientan de su pecado y busquen la transformación hacia nuevas formas de establecer vínculos. En la Argentina, la organización *Hock* y el proyecto *Construyendo Unidos* son dos grupos que trabajan con los perpetradores de la violencia doméstica.¹⁴² En esos grupos se ayuda a los hombres a reflexionar críticamente sobre su experiencia de violencia y a desarrollar nuevas identidades no violentas.¹⁴³

56 |

- Limitaciones de los modelos relacionales de salvación para las mujeres que sufren violencia doméstica

Si bien los modelos relacionales de salvación favorecen la ruptura de la relación que marca la violencia doméstica, existen algunas limitaciones cuando tales modelos se utilizan para explorar cómo alguien que sufre violencia doméstica puede encontrar la salvación. Cuando la salvación se ve en términos de reconciliación, puede haber presión sobre la víctima

141 Kelly y Westmarland, *Domestic Violence Perpetrator Programmes...*, 18, 27.

142 Una investigación privada realizada en diciembre 2008. Asociación civil «Construyendo Unidos», acceso el 12 de diciembre de 2012, <http://ong.tupatrocinio.com/asoc-civil-construyendo-unidos-info-750.html>

143 Bird et al., «Constructing an Alternative Masculine Identity», 90-2; Herrera y Rodríguez, «Masculinidad y equidad de género», 167; Salas Calvo, *Hombres que rompen mandatos...*, 38.

para reconciliarse con su opresor. Además, el hecho de considerar a la mujer como persona-en-relación puede obstaculizar la capacidad de la mujer para atender a sus propias necesidades y hacer recaer la carga de la responsabilidad de la relación en la esposa o compañera. Estas preocupaciones son las que analizamos a continuación.

Los modelos relacionales de salvación a menudo asumen la necesidad de reconciliación entre aquellos cuya relación ha sido dañada por la violencia y el dolor. De esta manera, buscan participar en la obra reconciliadora de Dios en Cristo. Pero como observa Silvia de Lima Silva, en las sociedades violentas y desiguales, el estímulo para reconciliarse a menudo se origina en aquellos que tienen el poder y se centra en evitar el conflicto para mantener el *estatus quo*. Como mujer negra de Brasil, y por lo tanto parte de una comunidad que ha experimentado la violencia y la opresión durante siglos, de Lima Silva reflexiona sobre el costo de la reconciliación, preguntando, en relación con Mateo 5,39: “Hemos sido golpeados en ambas mejillas de todas las maneras posibles. ¿Tenemos una tercera mejilla que ofrecer?”¹⁴⁴ Tras la represión del Estado y los conflictos violentos, las comunidades de toda América Latina han luchado con la forma en que la reconciliación puede tener lugar sin que primero haya espacio para decir la verdad y prestar atención a la justicia.¹⁴⁵

| 57

Estas disputas sobre la naturaleza de la reconciliación a escala nacional ayudan a aclarar las preocupaciones sobre la presión ejercida sobre las mujeres para que se reconcilien con maridos o convivientes abusivos. Los modelos dominantes de alianza y sacramento del matrimonio sugieren que la salvación de una esposa se logra a través de la reconciliación con su marido. Esta comprensión del matrimonio ha promovido un enfoque

144 Silvia Regina de Lima Silva, «La tercera mejilla: La reconciliación como proceso de des(re)construcción de lo femenino y lo masculino», *Vida y Pensamiento* 14, n.º 2 (1994): 56.

145 Andíñach y Bruno, *Iglesias evangélicas...*, 83.

conciliador de la violencia doméstica,¹⁴⁶ en el que sacerdotes, pastores y consejeros actúan repetidamente con un ingenuo optimismo de que el matrimonio puede y debe salvarse. Tales enfoques a menudo revelan una obsesión por el perdón y una falta de atención al bienestar de la mujer.¹⁴⁷

El proceso de reconciliación es problemático para las sobrevivientes de la violencia doméstica cuando no se atiende a las necesidades de la mujer y se supone que ambas partes son responsables de la ruptura de la relación, y que ambas tienen igual poder en la relación. Por el contrario, el enfoque cambia cuando se pasa de la reconciliación de la pareja al establecimiento de relaciones correctas en la comunidad en general.¹⁴⁸ Sólo de esta manera, tanto el agresor como la sobreviviente pueden reintegrarse a una comunidad transformada.

Los modelos relacionales de redención pueden reforzar los supuestos patriarcales de que las mujeres son responsables de mantener las relaciones. A través de actos rutinarios de comunicación y cuidado, muchas mujeres trabajan para mantener unida a la familia.¹⁴⁹ Las mujeres invierten mucho en la vida familiar, buscando el bienestar de la familia, a menudo a costa de sus propias necesidades y deseos.¹⁵⁰ Si se tienen en cuenta esas tendencias, la noción de relación se revela poco útil para las mujeres en situaciones de violencia doméstica. Las mujeres que se enfrentan a la violencia de su pareja necesitan ser libres para terminar

58 |

146 Fiora Macaulay, «Judicialising and (de) Criminalising Domestic Violence in Latin America», *Social Policy and Society* 5, n.º 1 (2005): 110.

147 Mei-Chuan Wang et al., «Christian Women in IPV Relationships: An Exploratory Study of Religious Factors», *Journal of Psychology and Christianity* 28, n.º 3 (2009): 224-5.

148 Carol L. Winkelmann, *The Language of Battered Women: A Rhetorical Analysis of Personal Theologies* (Albany, NY: State University of New York Press, 2004), 213.

149 Sutton, *Bodies in Crisis...*, 97.

150 Sutton, *Bodies in Crisis...*, 97.

la relación. No deben sentirse responsables de mantenerla, así como tampoco creer que su única identidad válida es la de esposa o madre.

Si bien las antropologías relacionales son ampliamente aceptadas en las teologías feministas,¹⁵¹ existe una conciencia de los riesgos inherentes a las teorías de personas-en-relación. Las mujeres necesitan establecer su propia identidad, necesidades y deseos como requisito previo para desarrollar una relación correcta. Letty Russell hizo un comentario similar al describir la salvación como “una persona humana completa en comunidad con otros”,¹⁵² un modelo que informa el trabajo de María Teresa Porcile Santiso.¹⁵³

Solamente cuando se alienta a las mujeres que sufren violencia doméstica a atender sus propias necesidades y deseos es posible establecer relaciones justas, equitativas y mutuas. Los modelos relacionales de redención, incluidos los que reconocen la importancia del autocuidado, tienen, por lo tanto, un valor limitado para las mujeres en situaciones de violencia. Para esas mujeres, es más probable que la salvación sea resultado del fin de la relación, lo que hace necesario elaborar modelos alternativos que se centren en la supervivencia de las mujeres vulnerables más que en el restablecimiento de las relaciones, incluso transformadas.

151 Ann O'Hara Graff, ed., *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology* (Maryknoll, NY: Orbis Books 1995); Isabel Corpas de Posada, *Pareja abierta a Dios: aproximación teológica a la experiencia de pareja*. 2.a ed. (Bogotá: Bonaventuriana, 2004); Sánchez Ruiz Welch, «Autopresencia en relación: El concepto de persona en la teología de Bárbara Andrade».

152 Letty M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective – A Theology* (Philadelphia, PA: Westminster, 1974), 121; *The Future of Partnership* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1979), 54, 163.

153 María Teresa Porcile Santiso, *La mujer, espacio de salvación: Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica* (Madrid: Claretiana, 1995); Nancy Viviana Raimondo, «Teología con rostro de mujer: Una aproximación al pensamiento de María Teresa Porcile Santiso», en *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina A. Lértora Mendoza (Buenos Aires: Teologanda/San Pablo, 2009), 295-318.

7. Supervivencia: un nuevo modelo de salvación en contextos de violencia doméstica

En muchas tradiciones cristianas, la supervivencia del cuerpo no se ha considerado un objetivo válido. La creencia en el inminente regreso de Cristo dio lugar a la negación de la importancia de la vida terrenal entre algunas de las primeras comunidades cristianas, expresada a través del celibato y la reformulación de las muertes fieles como martirio. Ya para el siglo IV antes de Cristo, fuertemente influenciado por el neoplatonismo, el cristianismo vinculó la salvación con la vida inmortal. Los cuerpos desaparecieron de la comprensión de la salvación, encontrando su lugar dentro de los relatos del pecado. En los marcos dualistas, los cuerpos de las mujeres se identificaban con la naturaleza y los de los varones con la razón o el espíritu; así, según algunos teólogos, la identidad sexual femenina tenía que dejarse atrás para unirse con Cristo.¹⁵⁴

60 | Sin embargo, a pesar de la prioridad que se dio a las almas sobre los cuerpos, aspectos clave de la doctrina cristiana sugieren que los cuerpos por sí mismos son valiosos. Nancy Bedford los identifica como “la encarnación, el ministerio de sanación de Jesús o la fe en la resurrección ‘de la carne’”.¹⁵⁵ En lugar de dejar atrás los cuerpos creados, la doctrina de la encarnación puede entenderse como una afirmación de la bondad de la creación. Rechazando conceptos de salvación de otro mundo, las teólogas latinoamericanas sugieren que, en palabras de María Clara Bingemer, la creación es la “arena de la salvación”.¹⁵⁶ En tales relatos de salvación, se afirma el bienestar corporal y se cuestiona la distinción entre cuerpos mortales y almas salvadas, entre creación y redención.

154 Gebara, *Out of the Depths...*, 73; Ruether, *Introducing Redemption...*, 115-16.

155 Bedford, «Mirar más allá de Babilonia», 214.

156 María Clara Lucchetti Bingemer, «Ecología y salvación», *Iglesia Viva* 193 (1998): 35-6.

El enfoque persistente en la muerte de Jesús ha invalidado aún más la lucha por la supervivencia corporal, animando a los cristianos a imitar a Cristo a través de la abnegación, el sufrimiento y el sacrificio. Sin embargo, se puede entender que Jesús revela la preocupación de Dios por los cuerpos y las relaciones humanas. Los Evangelios presentan a Jesús como uno que atendió a las necesidades de los pobres y oprimidos proporcionando comida y vino, sanando cuerpos y devolviendo la vida a las personas. Para María Clara Bingemer, el ministerio de sanación de Jesús se entiende como parte de la obra liberadora y salvífica de Dios.¹⁵⁷ Junto con el ministerio de sanación de Jesús, las teólogas latinoamericanas ven la resurrección de Cristo como una oferta de esperanza de vida sobre la muerte.¹⁵⁸ Para Elsa Támez, la resurrección inspira a los cristianos a vivir ahora como vivirán en la vida venidera, negándose a participar en las estructuras que crean pobreza, miedo y sufrimiento.¹⁵⁹ La doctrina de la resurrección sugiere que los cuerpos son valorados por Dios, porque la resurrección no es espiritual sino corporal, un concepto que sugiere restauración y sanación.¹⁶⁰

A lo largo de la historia, grupos privilegiados han construido teologías que apoyan su supervivencia. Los colonialistas españoles y portugueses justificaron su apropiación de la tierra y los recursos de América Latina mediante un discurso teológico que deshumanizó a los pueblos

157 María Clara Lucchetti Bigemer, «Mujer y Cristología», en *Apuntes para una teología desde la mujer*, ed. por María Pilar Aquino (Madrid: Biblia y Fe, 1988), 88. Cf. también Silvia Regina de Lima Silva, «Fe y 'Axe': sanción como experiencia de encuentro con la fuerza que nos habita», en *Ecce mulier Homenaje a Irene Foulkes* (San José: UBL editorial SEBILA, 2005), 243.

158 Támez, *The Amnesty of Grace...*, 165; Lucchetti Bigemer, «Mujer y Cristología», 93.

159 Elsa Támez, «The Challenge to Live as Resurrected: Reflections on Romans Six and Eight», *Spiritus* 3, n.º 1 (2003): 86-95; «The God of Grace versus the 'God' of the Market», *Concilium* 4 (2000): 112.

160 Nancy Elizabeth Bedford, «Little Moves Against Destructiveness: Theology and the Practice of Discernment», en *Practicing Theology: Beliefs and Practices in Christian Life*, ed. por Dorothy C. Bass y Miroslav Volf (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 179.

originarios y esclavizó a los africanos. Parece, por lo tanto, que sólo ciertos cuerpos han sido considerados superfluos para la salvación: los cuerpos de los pobres, marginados y excluidos.

En contraste con las teologías que perpetúan las jerarquías de poder y privilegio, legitimando la supervivencia de unos pocos por encima del sufrimiento de muchos, en las teologías mujeristas y feministas latinoamericanas, se entiende que Dios quiere la supervivencia de las mujeres marginadas, afirmando su *imago Dei*, y posibilitando su supervivencia espiritual y práctica.¹⁶¹ Delores Williams ilustra esto a través de su análisis de la historia de Agar, a quien Dios le revela los recursos que necesita para su supervivencia, ayudándole a hacer un camino donde no lo hay.¹⁶² Como señala Joanne Marie Terrell, la creencia que Dios las ama y desea su supervivencia es transformadora para las mujeres negras.¹⁶³ Desde la Argentina, Virginia Raquel Azcuy reconoce de manera similar cómo la fe puede empoderar a las mujeres para que busquen la dignidad y la vida.¹⁶⁴

62 |

- Promoviendo la salvación diaria en contextos de violencia doméstica

Las tradiciones cristianas han situado la obra salvífica de Dios en el pasado, ya sea como una victoria decisiva o como un pago único de la deuda o la satisfacción de la justicia. En tales modelos, los humanos

161 Bedford, «Mirar más allá de Babilonia», 204; Cardoso Pereira, «El cuerpo bajo sospecha. Violencia sexista en el libro de los Números», 9.

162 Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-talk* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 5, 32.

163 Johanne Marie Terrell, *Power in the Blood: The Cross in African American Experience* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998), 125.

164 Virginia Raquel Azcuy, «Opción por los pobres, desafío de santidad social», en *De la solidaridad a la justicia*, ed. por Humberto Miguel Yáñez Molina (Buenos Aires: San Benito, 2004), 181-2.

reciben y responden con la fe, pero no son agentes de su propia salvación. En las versiones contemporáneas de estos modelos, se hace hincapié en la respuesta individual a la promesa de salvación de Dios, en esta vida como en la venidera. En algunos otros relatos, la salvación se entiende como un evento continuo, en el que los humanos son llamados a responder a la obra, de esperanza y amor de Dios, que se está desarrollando.¹⁶⁵ Atentos entonces a los límites de la acción humana, y abiertos a la esperanza de una vida por venir, no está fuera de la tradición cristiana afirmar que la salvación comienza a tener lugar dentro del aquí y ahora, así como también que los humanos pueden, y son necesarios, para participar en la obra salvífica divina. Ivone Gebara sugiere que todo ser humano tiene la capacidad de salvar: crear y sostener “relaciones de justicia, de amor, de ternura, de verdad y de solidaridad con los demás”.¹⁶⁶

La experiencia vivida por las mujeres que se enfrentan a la violencia doméstica desafía las teologías que ubican la salvación fuera de su alcance, indiferentes a su bienestar corporal y poder agentivo. En esos contextos, se entiende mejor que la salvación tenga lugar en la vida cotidiana de los involucrados, desafiando las formas de pecado y violencia que restringen y dañan atendiendo a necesidades y deseos específicos. La salvación, entonces, se convierte en una tarea ordinaria del mundo terreno, de la que todos son responsables,¹⁶⁷ y que implica pequeños y frágiles gestos de esperanza, o, en palabras de Nancy Bedford, “pequeños movimientos contra la destructividad”.¹⁶⁸

| 63

165 Gutiérrez, *A Theology of Liberation...*, 176; Russell, *The Future of Partnership*, 167.

166 Ivone Gebara, «Plural Christologies», en *Getting the Poor Down from the Cross Christology of Liberation International Theological Commission of the EATWOT / ASETT*, ed. por José María Vigil (Ecumenical Association of Third World Theologians: Edición digital <https://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf> 2007), 140.

167 Gebara, *Out of the Depths...*, 123.

168 Bedford, «Little Moves Against Destructiveness», Bedford, “Little Moves Against Destructiveness,” 158–61.

Cuando se exploran los contextos de la violencia doméstica es necesario entender que la salvación es un proceso continuo, ya que la violencia suele acumularse a lo largo del tiempo, desde actos de control o agresiones físicas menores hasta incidentes más frecuentes e intensos. La salvación tiene lugar dentro de la rutina diaria, en el hogar, en las tiendas, de camino al trabajo. Y el proceso de supervivencia de la violencia doméstica es igualmente continuo, ya que quienes sufren esa violencia aprenden estrategias cotidianas de supervivencia y pueden intentar poner fin a una relación abusiva muchas veces antes de tener éxito.

64 |

Entonces, ¿cómo podrían participar los seres humanos en la obra salvífica divina para facilitar la supervivencia de las personas vulnerables en contextos de violencia doméstica? Atendiendo a la presentación de varios niveles de pecado esbozada anteriormente, para responder a la violencia doméstica, la obra salvadora debería incluir las siguientes acciones. A nivel estructural, la deconstrucción y deslegitimación de la dominación masculina, junto con otras estructuras opresivas entrelazadas. A nivel institucional y de las redes comunitarias, la identificación y denuncia de la violencia doméstica, al igual que el ofrecimiento de solidaridad a quienes la están sufriendo. Por su parte, los autores individuales de violencia doméstica participan en la obra salvadora de Dios al desistir de la violencia y desarrollar maneras justas y equitativas de relacionarse con los demás, que permiten la supervivencia y el bienestar de todos. Todas estas descripciones de actos salvíficos pueden identificarse en los relatos de salvación como la formación de relaciones correctas, a las que hemos hecho alusión.

Sin bien hay un precedente menos claro para entender la búsqueda de la supervivencia propia como acto salvífico, hay signos de tal entendimiento en el trabajo de varias teólogas feministas y mujeristas. Las teólogas latinoamericanas subrayan la tremenda resiliencia e

ingenio de las mujeres pobres y marginadas a lo largo de la historia.¹⁶⁹ Silvia de Lima Silva se basa en el relato de Marcos sobre el encuentro entre Jesús y la mujer con una hemorragia para explorar cómo las mujeres se extienden desde los márgenes para captar los medios de supervivencia.¹⁷⁰ Si bien la ética cristiana suele suponer la libertad de elegir entre una serie de opciones, hay muchas menos opciones en los contextos de opresión, por lo que los actos, a menudo enmarcados como inmorales, pueden considerarse aceptables si se realizan con el fin de asegurar la supervivencia.¹⁷¹ Estas teólogas observan cómo las mujeres marginadas se preocupan no solamente por su propia supervivencia, sino también por la de sus familias y comunidades, que históricamente han sido desgarradas por la violencia y pobreza.¹⁷²

Se debe alentar a las mujeres en situaciones de violencia doméstica a que actúen para salvarse a sí mismas, en lugar de esperar pasivamente una figura salvadora.¹⁷³ Al buscar su propia sobrevivencia, responden al pecado de la autonegación, reclaman su valor y promulgan su agencia moral. Sin negar la importancia del apoyo externo para esas mujeres que tratan de transformar o poner fin a una relación violenta, las investigaciones demuestran que las mujeres que sufren violencia

169 Cardoso Pereira, «Damned, Pleasure. Loving and Devout: Women and Religion», 451; Portugal, «Formación y Deformación: Educación para la Culpa», 37-47.

170 Marcos 5,21-43. De Lima Silva, «Fe y 'Axe': sanción como experiencia de encuentro con la fuerza que nos habita», 236.

171 Katie Geneva Cannon, *Katie's Canon: Womanism and the Soul of the Black Community* (New York: Continuum, 1995), 58-9; de Lima Silva, «Fe y 'Axe': sanción como experiencia de encuentro con la fuerza que nos habita», 233, 240; Ada María Isasi-Díaz, *En la lucha / In the struggle: elaborating a mujerista theology* (Minneapolis, MN: Fortress, 2004), 138; Tânia Mara Vieira Sampaio, «El cuerpo excluido de su dignidad: Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4», *RIBLA* 15 (1993): 45.

172 Isasi-Díaz, *En la lucha / In the struggle...*, 8, 180.

173 Ivone Gebara, *Teología a Ritmo de Mujer* (México, DF: Dabar, 1995), 70, 74-80; Ivone Gebara, «¿Quién es el 'Jesús liberador' que buscamos?», en *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, ed. por Juan José Tamayo Acosta (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999), 167.

doméstica deben actuar por sí mismas si quieren sobrevivir. Las mujeres buscan su propia supervivencia y la de sus hijos empleando en el proceso diversas estrategias, y su resistencia debe entenderse como obra salvífica, que busca la paz, la justicia y el bienestar corporal.

Para las mujeres que sufren violencia doméstica, la supervivencia requiere la ausencia de violencia, la satisfacción de las necesidades y deseos corporales, y la posibilidad de restablecer relaciones justas, iguales y mutuas. Estos tres elementos forman un relato de la salvación como supervivencia.

66 |

La violencia doméstica amenaza el bienestar físico y psicológico, por lo que la supervivencia depende de la ausencia de violencia. La idea de que la salvación puede ser descrita como el fin de una relación tiene pocos precedentes. Pero para las mujeres en contextos de violencia doméstica, el proceso de salvación a menudo implica dejar una relación abusiva, algo que se realiza gradualmente, en muchos pequeños pasos. Un modelo de salvación que comienza con un movimiento hacia la separación en lugar de la unidad choca profundamente con las teorías dominantes del matrimonio que ven la unidad de los cónyuges como medio para formar parte de la relación salvífica entre Dios y la creación, Cristo y la Iglesia. Sin embargo, una relación sostenida por la violencia no puede ser entendida como una relación que salva.

La noción de la salvación como el establecimiento de la paz se relaciona con las descripciones bíblicas del establecimiento del *shalom* por parte de Dios. Citando a Virginia Raquel Azcuy, la noción de *shalom* sugiere bienestar y “el florecimiento de la vida común”.¹⁷⁴ Una definición amplia de la paz que incluya la ausencia de amenazas a la supervivencia física, el bienestar, la identidad y la libertad, se relaciona con el concepto de

174 Virginia Raquel Azcuy, «La paz como un signo de estos tiempos. La Iglesia latinoamericana ante la violencia y el aporte de las mujeres a la paz», *Teología* 119 (2016): 142.

salvación de la violencia doméstica, que puede incluir la violencia física, psicológica, sexual y económica.

En 2016, la red de mujeres *Teologanda* celebró su segundo congreso en Argentina, titulado *Espacios de Paz*.¹⁷⁵ Durante su conferencia, Virginia Raquel Azcuy exploró el papel de las mujeres como “artesanas de la paz”.¹⁷⁶ Azcuy describe la construcción de la paz como pequeñas acciones ocultas llevadas a cabo con esperanza a través de las comunidades locales de América Latina.¹⁷⁷ Si bien quiere afirmar esta labor, juntamente con otras eruditas feministas, Azcuy observa cómo asociar a las mujeres con la paz y a los hombres con la violencia, puede ser problemático.¹⁷⁸ En contextos de violencia doméstica, enmarcar a las mujeres como pacificadoras puede ser poco útil, ya que refuerza las suposiciones de que las mujeres están mejor capacitadas para la gestión emocional, son más responsables de mantener las relaciones y deben suprimir sus propios sentimientos y necesidades para reducir el conflicto. Si bien la paz es un elemento esencial de la salvación, la paz, a expensas de la búsqueda de la verdad y la creación de la justicia, es incompleta e insostenible.

| 67

Además de estar libres de la violencia, las mujeres que se enfrentan a la violencia doméstica también necesitan alimentos, refugio y acceso a la atención médica para sobrevivir. A veces, éstos son proporcionados por sus parejas; otras veces, la negligencia es parte del patrón de violencia. Estas mujeres necesitan apoyo emocional, ayuda para criar a sus hijos y para cuidar a otros miembros vulnerables de la familia. Dado que sus parejas pueden satisfacer algunas de estas necesidades, pero no todas,

175 Programa del II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas, «Espacios de paz. Signos de estos tiempos y relatos de mujeres» (Buenos Aires, 28 al 31 de marzo 2016), acceso el 3 de marzo de 2013, <http://teologanda.org/?p=2036>

176 Azcuy, «La paz como un signo de estos tiempos», 130.

177 Azcuy, «La paz como un signo de estos tiempos», 131, 149.

178 Azcuy, «La paz como un signo de estos tiempos», 147.

las mujeres que sufren violencia doméstica suelen tener “creencias opuestas” sobre sus parejas.¹⁷⁹ Las mujeres responden a la violencia doméstica evaluando sus necesidades de supervivencia, y a menudo las de sus hijos, y sólo abandonan una relación violenta cuando sienten que tienen acceso a los medios de supervivencia en otro lugar. Las instituciones sociales y las redes relacionales, incluidas las iglesias y los vecinos, tienen un papel que desempeñar en la satisfacción de algunas de estas necesidades de supervivencia. Las mujeres pueden necesitar apoyo económico y refugio inmediatos, así como ayuda a largo plazo para encontrar una vivienda y un trabajo más permanentes, especialmente si se trasladan a una nueva zona para escapar del agresor. Deben buscar redes alternativas de apoyo emocional, ya que el abandono las separa, no sólo de su pareja, sino también de sus familiares y amigos, incluidas las redes de su comunidad de fe, que pueden desaprobado el hecho de que se vayan.¹⁸⁰

68 |

Así, junto a los espacios de paz, un modelo de salvación como supervivencia implica la satisfacción de las necesidades y deseos corporales. Una vez más, esta comprensión de la salvación no está fuera de la tradición; de hecho, el término salvación deriva del latín *salvāre*, salvar, restaurar la salud o preservar, y los Salmos y textos proféticos y narrativos de la Biblia hebrea demuestran una preocupación frecuente por salvar la vida humana. Elsa Támez e Ivone Gebara relacionan la salvación con la alimentación, el suministro, y el reparto de alimentos.¹⁸¹

La sanación es otra imagen importante de la salvación para algunas teólogas latinoamericanas que hablan de bienestar, plenitud y energía

179 Lempert, «Women’s Strategies for Survival», 269-70.

180 Carolina Clavero White, Miriam Solares, Rachel Starr y Mónica C. Ukaski, «Violence Against Women in the River Plate Region: Networks of Resistance», *Feminist Theology* 18, n.º 3 (2010): 294-308.

181 Gebara, *Out of the Depths...*, 123-4; Elsa Támez, «Confesiones», *Vida y Pensamiento* 17, n.º 2 (1997): 5-12.

renovada. Por ejemplo, Silvia de Lima Silva señala la importancia de la sanación corporal en las comunidades de fe africanas latinoamericanas lograda a través de las medicinas naturales, la comida especialmente preparada, el cuidado, y la fe.¹⁸² Aquí, la adhesión religiosa implica el cuidado del cuerpo, porque se asume que la fe nutre y restaura los cuerpos.

Aunque la lucha por la supervivencia se centra en la satisfacción de las necesidades básicas, la satisfacción de los deseos también es esencial para el bienestar. Las teólogas latinoamericanas subrayan la necesidad del placer físico y de las relaciones humanas amorosas para la supervivencia.¹⁸³ Elsa Támez, por ejemplo, sugiere que la supervivencia no es sólo tener pan, sino comerlo con placer en compañía de los seres queridos.¹⁸⁴ Y teólogas como Nancy Cardoso Pereira, Isabel Corpas de Posada y Andrea Sánchez Ruiz Welch han buscado afirmar el deseo sexual que busca relaciones justas y amorosas.¹⁸⁵ Así, la supervivencia, para las teólogas latinoamericanas, está ligada a la fiesta, las celebraciones de la vida, la creatividad, y la abundancia.¹⁸⁶

182 De Lima Silva, «Fe y 'Axe': sanción como experiencia de encuentro con la fuerza que nos habita», 243.

183 Althaus-Reid, *Indecent Theology...*; Isabel Corpas de Posada, «Apuntes para una interpretación cristiana del placer», *Theologica Xaveriana* 88, n.º 3 (1988): 189; Támez, «Confesiones», 5.

184 Támez, *When the Horizons Close...*, 30.

185 Nancy Cardoso Pereira, «Ah... Amor es delicias», *RIBLA* 15 (1993): 59-74; Corpas de Posada, «Apuntes para una interpretación cristiana del placer», 183-90; Andrea Sánchez Ruiz Welch, *Amarte así: Vivir en pareja, un itinerario espiritual* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014); Andrea Sánchez Ruiz Welch y Ángela M. Sierra González, «El Matrimonio: Ámbito salvífico para la pareja y la familia», *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 57, n.º 163 (2015): 361-416.

186 Silvia Regina de Lima Silva, «Comed, Bebed, Celebrad», en *Beber de Fuentes Distintas: Teología desde las mujeres indígenas y negras de Latinoamérica* (Quito: CLAI, 2002), 23-4.

Sobrevivir es conservar la posibilidad de bienestar y plenitud de vida, como se señala en los relatos de supervivencia de las teólogas latinoamericanas, un primer paso necesario que permite a las mujeres que sufren violencia doméstica estar en condiciones de comenzar a moverse hacia la prosperidad. Así, se entiende que la salvación ofrece la posibilidad de florecer, y la formación de nuevas relaciones igualitarias y justas, tanto con los individuos como con toda una comunidad redimida más amplia.

Sobrellevar el día a día, vivas, y asegurarse de que los que aman lo hagan, es el horizonte de redención para muchas mujeres. Dentro de las comunidades de fe cristiana, la salvación debe ser entendida de manera que estimule los esfuerzos de las mujeres por sobrevivir, en vez de trabajar en contra de ellas. Por lo tanto, esta investigación propone que la supervivencia como noción que abarca la paz, la alimentación y la sanación, así como también la posibilidad de prosperar, como forma de salvación para las mujeres en contextos de violencia doméstica.

70 |

Un modelo de salvación como supervivencia, posibilitado a través del establecimiento de espacios de paz, la satisfacción de las necesidades corporales y deseos amorosos, y el desarrollo de relaciones justas y correctas, requiere re imaginar el matrimonio como medio salvífico. Para ser una relación salvadora, el matrimonio debe ser un espacio de paz, en el que todos los que entran en él encuentren seguridad y refugio. Sólo de esta manera, el matrimonio puede funcionar como un refugio, un lugar para descansar y ser restaurado. Un buen matrimonio tiene el potencial de ofrecer hospitalidad más allá de la pareja, a aquellos que son vulnerables o están en necesidad: niños, vecinos, extraños. Para que el matrimonio permita la supervivencia de ambos cónyuges, necesita facilitar la satisfacción de las necesidades tanto físicas como emocionales. Dicho matrimonio debe ser una relación de apoyo y cuidado mutuos, en la que la tarea de acceder a los alimentos, el agua, la vivienda y otras necesidades físicas sea una tarea compartida, en la medida en que los

dos cónyuges puedan contribuir a las mismas.¹⁸⁷ El matrimonio tiene que ser una relación que afirme la dignidad fundamental del cuerpo:¹⁸⁸ el consentimiento mutuo para la actividad sexual, comprendida como algo agradable y bueno, no instrumental;¹⁸⁹ y la elección reproductiva compartida, asegurando que los futuros hijos no pongan en riesgo la supervivencia de la madre ni la de otros miembros de la familia.¹⁹⁰ Finalmente, el matrimonio debe permitir relaciones justas e igualitarias, tanto para la pareja, como para el mundo. Debe ser una relación de toma de decisiones compartida en la que ambos miembros compartan una autoridad igualitaria.¹⁹¹ De esta manera, el matrimonio ofrece la posibilidad de prosperar en el crecimiento mutuo y la capacitación de ser todos plenamente humanos.

Bibliografía

- Abelardo, Pedro. «Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos». En *Petri Abaelardi opera theologica I. Corpus christianorum Volumen 12*, editado por Eligius M. Buytaert, 39-340. Turnhout: Brepols, 1969.
- Abrahams, Hilary. *Supporting Women After Domestic Violence: Loss, Trauma and Recovery*. London: Jessica Kingsley Publishers, 2007.

| 71

187 Véase la descripción de Ada Mara Isasi-Díaz de la familia como unidad de supervivencia, que reconoce cómo las redes de la familia y los amigos son esenciales para sobrevivir las difíciles realidades socio-económicas. Isasi-Díaz, *En la lucha / In the struggle...*

188 Cardoso Pereira, «Ah... Amor es delicias», 66.

189 Elsa Támez, «Para una lectura lúdica del Cantar de los Cantares», *RIBLA* 38 (2001): 58.

190 Ivone Gebara, «The Abortion Debate in Brazil: A Report from an Ecofeminist Philosopher Under Siege», *Journal of Feminist Studies in Religion* II, n.º 2 (1995): 130.

191 Graciela Di Marco, «Políticas sociales y democratización», en *La democratización de las familias*, ed. por Graciela Di Marco (Buenos Aires: UNICEF Argentina, 2005), 157-9.

- Agustín. «Tratado sobre la Santísima Trinidad». En *Obras de San Agustín*, Tomo 5, dirigido por Félix García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.
- Agustín. «Del bien del matrimonio». En *Obras de San Agustín*, Tomo 12, editado por Félix García, 41-133. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- Ajo, Clara Luz. «El Dios que se nos muestra en cuatro rostros de mujer». En *El Dios que camina con su pueblo: Leyendo la Biblia con nuevos ojos*, editado por Pedro Triana, 53-66. Matanzas: Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, 2003.
- Althaus-Reid, Marcella. «Doing the Theology of Memory: Counting Crosses and Resurrections». En *Life out of Death: The Feminine Spirit in El Salvador*, editado por Marigold Best y Pamela Hussey, 194-206. London: CIIR, 1996.
- Althaus-Reid, Marcella. *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London: Routledge, 2000.
- Andiñach, Pablo R. y Daniel A. Bruno. *Iglesias evangélicas y derechos humanos en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 2001.
- Anselmo. «¿Por qué Dios se hizo hombre?» En *Obras completas de San Anselmo*, 742-891. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Archetti, Eduardo. *Masculinidades: Fútbol, tango y polo en la Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia, 2004.
- Asociación civil «Construyendo Unidos». Acceso el 12 de diciembre de 2012. <http://ong.tupatrocino.com/asoc-civil-construyendo-unidos-info-750.html>
- Azcuy, Virginia Raquel. «Reencontrar a María como modelo. Interpelación feminista a la Mariología actual». *Proyecto 39* (2001): 163-85.
- Azcuy, Virginia Raquel. «Fe cristológica y dignidad de las mujeres. Sugerencias para una travesía de des-ocultamiento y compañerismo». *Stromata* 64, n.º 1/2 (2008): 1-14.
- Azcuy, Virginia Raquel. «La paz como un signo de estos tiempos. La Iglesia latinoamericana ante la violencia y el aporte de las mujeres a la paz». *Teología* 119 (2016): 129-51.
- Azcuy, Virginia Raquel. «Opción por los pobres, desafío de santidad social». En *De la solidaridad a la justicia*, editado por Humberto Miguel Yáñez Molina, 159-88. Buenos Aires: San Benito, 2004.
- Bacher Martínez, Carolina. «Hacer teología en clave solidaria: María Alicia Brunero». En *Estudios de Obras de Autoras (Tomo III)*, editado por Virginia Raquel Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza, 135-51. Buenos Aires: Teologanda/San Pablo, 2009.

- Bedford, Nancy Elizabeth. «Little Moves Against Destructiveness: Theology and the Practice of Discernment». En *Practicing Theology: Beliefs and Practices in Christian Life*, editado por Dorothy C. Bass y Miroslav Volf, 157-81. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Bedford, Nancy Elizabeth. «Mirar más allá de Babilonia: La teología como teoría crítica para la gloria de Dios». *Cuadernos de Teología* 23 (2004): 203-19.
- Bedford, Nancy Elizabeth. «Hacia una cristología saludable para mujeres pertinaces: La doctrina de la expiación bajo la lupa de la crítica feminista». *Cuadernos de Teología* 22 (2003): 105-33.
- Bergesch, Karen. «A Dinâmica do Poder na Relação de Violência Domestica: Desafios para o Aconselhamento Pastoral». Tesis de maestría. Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, 2000.
- Bird, Susan, Rutilio Delgado, Larry Madrigal, John Bayron Ochoa y Walberto Tejeda. «Constructing an Alternative Masculine Identity: the Experience of the Centro Bartolomé de las Casas and Oxfam America in El Salvador». En *Gender-Based Violence*, editado por Geraldine Terry y Joanna Hoare, 86-96. Oxford: Oxfam, 2007. doi: 10.1080/13552070601179227.
- Birgin, Haydée y Natalia Gherardi. «Violencia familiar: acceso a la justicia y obstáculos para denunciar». En *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, editado por Elida Aponte Sánchez y María Luisa Femeninas, 239-66. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2008.
- Bonino, José Míguez, ed. 1984. *Faces of Jesus: Latin American Christologies*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Bons-Storm, Riet. *The Incredible Woman: Listening to Women's Silences in Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Bosch, Marcela e Idania Trujillo. «Romper el silencio». *Boletín del Centro Socioteológico Dr. Martín Luther King Junior* 35 (2003): sin páginas.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992.
- Bourdieu, Pierre. *Masculine Domination*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Bourgeois, Philippe. «The Power of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador». *Ethnography* 2, n.º 1 (2001): 5-34.
- Boyer, Richard. «Women, La Mala Vida, and the Politics of Marriage». En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, editado por Asunción Lavrin, 252-86. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1989.
- Brunero, María Alicia. *Ética de la solidaridad: Ensayo de Moral Fundamental*. Buenos Aires: Docencia, 1994.

- Calgary Women's Emergency Shelter. *Honouring Resistance: How Women Resist Abuse in Intimate Relationships*. Calgary, Alberta: Calgary Women's Emergency Shelter, 2007.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*, 1559, editado por John T. McNeill, traducido por Ford Lewis Battles. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960.
- Cannon, Katie Geneva. *Katie's Canon: Womanism and the Soul of the Black Community*. New York: Continuum, 1995.
- Cardoso Pereira, Nancy. «Ah... Amor es delicias». *RIBLA* 15 (1993): 59-74.
- Cardoso Pereira, Nancy. «Damned, Pleasure. Loving and Devout: Women and Religion». *International Review of Mission* 85, n.º 338 (1996): 447-59.
- Cardoso Pereira, Nancy. «El cuerpo bajo sospecha. Violencia sexista en el libro de los Números». *RIBLA* 41, n.º 1 (2002): 7-16.
- Carlson Brown, Joanne y Rebecca Parker. «For God So Loved the World?». En *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*, editado por Joanne Carlson Brown y Carole R. Bohn, 1-30. Cleveland, OH: The Pilgrim Press, 1989.
- Castelnuovo Biraben, Natalia. *Frente al límite: Las trayectorias de mujeres que sufrieron violencia*. Buenos Aires: Antropofagia, 2006.
- Clavero White, Carolina, Miriam Solares, Rachel Starr y Mónica C. Ukaski. «Violence Against Women in the River Plate Region: Networks of Resistance». *Feminist Theology* 18, n.º 3 (2010): 294-308.
- Connell, Raewyn W. y James W. Messerschmidt. «Hegemonic Masculinity Rethinking the Concept». *Gender and Society* 19, n.º 6 (2005): 829-59.
- Cooper-White, Pamela. *The Cry of Tamar: Violence Against Women and the Church's Response*. Minneapolis, MN: Fortress, 1995.
- Copeland, Mary Shawn. «'Wading Through Many Sorrows': Toward a Theology of Suffering in Womanist Perspective». En *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, editado por Emilie M. Townes. 109-29. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.
- Corpas de Posada, Isabel. «Apuntes para una interpretación cristiana del placer». *Theologica Xaveriana* 88, n.º 3 (1988): 183-90.
- Corpas de Posada, Isabel. *Pareja abierta a Dios: aproximación teológica a la experiencia de pareja*. 2.a ed. Bogotá: Bonaventuriana, 2004.
- de Lima Silva, Silvia Regina. «Fe y 'Axe': sanción como experiencia de encuentro con la fuerza que nos habita». En *Ecce mulier Homenaje a Irene Foulkes*, 231-45. San José: UBL editorial SEBILA, 2005.

- de Lima Silva, Silvia Regina. «La tercera mejilla: La reconciliación como proceso de des(re)construcción de lo femenino y lo masculino». *Vida y Pensamiento* 14, n.º 2 (1994): 56-61.
- de Lima Silva, Silvia Regina. «Comed, Bebed, Celebrad». En *Beber de Fuentes Distintas: Teología desde las mujeres indígenas y negras de Latinoamérica*, 16-27. Quito: CLAI, 2002.
- Deifelt, Wanda. «María ¿una santa protestante?». *RIBLA* 46, n.º 3 (2003): 98-112.
- Di Marco, Graciela. «Introducción». En *La democratización de las familias*, editado por Graciela Di Marco, 13-23. Buenos Aires: UNICEF Oficina de Argentina, 2005.
- Di Marco, Graciela. «Políticas sociales y democratización». En *La democratización de las familias*, editado por Graciela Di Marco, 139-64. Buenos Aires: UNICEF Argentina, 2005.
- Díaz, Mirta Nora. «Hermenéuticas del Pecado Original: Aproximación desde tres vertientes: la corporalidad, la mujer y el mal». Tesis de licenciatura. ISEDET, 1996.
- Ellacuría, Ignacio. «El pueblo crucificado: Ensayo de soteriología histórica». En *Cruz y resurrección: presencia y anuncio de una iglesia nueva*, editado por Hugo Assmann, 49-82. México: Soto, 1978.
- Ellsberg, Mary y Lori Heise. *Researching Violence Against Women: A Practical Guide for Researchers and Activists*. Washington, DC: World Health Organization and PATH, 2005.
- Facal, Ana y Alicia Belli. *Talleres para la organización de mujeres: juntas de pie y en camino*. Buenos Aires: Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, 2006.
- Flake, Dallan F. y Renata Forste. «Fighting Families: Family Characteristics Associated with Domestic Violence in Five Latin American Countries». *Journal of Family Violence* 21 (2006): 19-29.
- Fliess, Sara Elena. «Cuerpos Maltratados, manantiales de vida nueva: Un relato desde historias de mujeres marginales». En *Mujeres ante la crisis*, editado por Marcela Solá, 219-39. Buenos Aires: Lumen Latinoamericana, 2005.
- Francisco. Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris Laetitia*. Roma, 2016. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

- Gallego, Marisa, Teresa Eggert-Brass y Fernanda Gil Lozano. *Historia Latinoamericana 1700–2005. Sociedades, Culturas, Procesos Políticos y Económicos*. Buenos Aires: Maipue, 2006.
- García-Moreno, Claudia, Henrica A.F.M. Jansen, Mary Ellsberg, Lori Heise y Charlotte Watts. *WHO Multi-Country Study on Women's Health and Domestic Violence Against Women: Initial Results on Prevalence, Health Outcomes and Women's Responses*. Geneva: World Health Organization, 2005.
- Gebara, Ivone. «¿Quién es el 'Jesús liberador' que buscamos?». En *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, editado por Juan José Tamayo Acosta, 149-88. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Gebara, Ivone. «Plural Christologies». En *Getting the Poor Down from the Cross Christology of Liberation International Theological Commission of the EATWOT / ASETT*, editado por José María Vigil, 139-44. Ecumenical Association of Third World Theologians: Edición digital <https://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf>, 2007.
- Gebara, Ivone. «The Abortion Debate in Brazil: A Report from an Ecofeminist Philosopher Under Siege». *Journal of Feminist Studies in Religion* II, n.º 2 (1995): 129-35.
- Gebara, Ivone. «The Face of Transcendence as a Challenge to the Reading of the Bible in Latin America». En *Searching the Scriptures*, editado por Elisabeth Schüssler Fiorenza, 172-86. New York: Crossroad, 1993.
- Gebara, Ivone. *Longing for Running Water*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999.
- Gebara, Ivone. *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.
- Gebara, Ivone. *Teología a Ritmo de Mujer*. México, DF: Dabar, 1995.
- Ghirardi, Mónica. «Familia y maltrato doméstico: Audiencia Episcopal de Córdoba, Argentina 1700-1850». *História Unisinos* 12, n.º 1 (2008): 17-33.
- Gondolf, Edward W. y Ellen R. Fisher. *Battered Women as Survivors: An Alternative to Treating Learned Helplessness*. Lexington, MA: Lexington Books, 1988.
- Grassi, Estela. «Nuevo discurso familiarista y viejas prácticas de disociación en la redefinición de los contenidos de la legitimidad del orden social». En *La producción oculta: Mujer y antropología. III Congreso Argentino de Antropología Social*, editado por Mónica Tarducci, 87-113. Buenos Aires: Contrapunto, 1990.
- Grove, Nicola y Terry Thomas. *Domestic Violence and Criminal Justice*. London: Routledge, 2014.

- Gudorf, Christine E. *Victimization: Examining Christian Complicity*. Philadelphia, PA: Trinity Press International, 1992.
- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Edición revisada, traducida y editada por Caridad Inda y John Eagleson. London: SCM Press, 2001.
- Hall, Amy Laura. «Heroism». *Word and World: Masculinity* 36, n.º 1 (2016): 53-63.
- Harrison, Beverly Wildung y Carol S. Robb, eds. *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics*. Boston: Beacon Press, 1985.
- Heise, Lori L. «Violence Against Women: An Integrated, Ecological Framework». *Violence Against Women* 4, n.º 3 (1998): 262-90.
- Heise, Lori L. *What Works to Prevent Partner Violence: An Evidence Overview*. London: STRIVE, 2011.
- Hens-Piazza, Gina. *Nameless, Blameless and Without Shame: Two Cannibal Mothers Before a King*. Collegetown, MN: Liturgical Press, 2003.
- Hernández, Oscar Misael. «Estudios sobre Masculinidades: Aportes desde América Latina». *Revista de Antropología Experimental* 7 (2007): 153-60.
- Herrera, Gioconda y Lily Rodríguez. «Masculinidad y equidad de género; desafíos para un campo del desarrollo y la salud sexual y reproductiva». En *Masculinidades en Ecuador*, editado por Xavier Andrade y Gioconda Herrera, 157-78. Quito: FLASCO, 2001.
- Herrera, María Marta. «La categoría de género y la violencia contra las mujeres». En *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, editado por Elida Aponte Sánchez y María Luisa Femenías, 55-73. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2008.
- Heyward, Carter. *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*. San Francisco: Harper and Row, 1989.
- Hoelt, Jeanne M. «Toward a Pastoral Theology of Resistance to Violence». *Journal of Pastoral Theology* 16, n.º 2 (2006): 35-52.
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1968. «Documentos finales de Medellín». Acceso el 21 de diciembre de 2012. www.celam.org/conferencia_medellin.php
- Imbusch, Peter, Michel Misse y Fernando Carrión. «Violence Research in Latin America and the Caribbean: A Literature Review». *International Journal of Conflict and Violence* 5, n.º 1 (2011): 87-154.
- Irrázaval, Diego. «Justicia de género e identidad masculina». En *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*, editado por SOTER. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2003.

- Irrarázaval, Diego. «Masculinity: Market Forces, and Spiritual Potentials». *Voices from the Third World* 32 (2009): 96-114.
- Isasi-Díaz, Ada María. «Solidarity: Love of Neighbor in the 1980s». *Church and Society* 79, n.º 2 (1988): 9-11.
- Isasi-Díaz, Ada María. *En la lucha / In the struggle: elaborating a mujerista theology*. Minneapolis, MN: Fortress, 2004.
- Jelin, Elizabeth y Ana Rita Díaz-Muñoz. «Major Trends Affecting Families: South America in Perspective». Report prepared for United Nations Department of Economic and Social Affairs Division for Social Policy and Development Programme on the Family, 2003.
- Jenkins, Pamela J. y Bárbara Parmer Davidson. *Stopping the Domestic Violence: How a Community Can Prevent Spousal Abuse*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2001.
- Juan Pablo II. Carta Encíclica *Evangelium Vitae* sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana. Roma, 1995. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html
- Johnson, Judith Ann. «Shedding Blood: The Sanctifying Rite of Heroes». En *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*, editado por Kristin De Troyer, Judith A. Herbert, Judith Ann Johnson y Anne-Marie Korte, 189-222. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003.
- Esquivel, Juan Cruz. «Religious Influence on Legislative Decisions on Sexual and Reproductive Rights». *Latin American Perspectives* 208, n.º 43/3 (2016): 133 (2016): 133-43.
- Kelly, John Norman Davidson. *Early Christian Doctrines*. London: A & C Black, 1977.
- Kelly, Liz y Nicol e Westmarland. *Domestic Violence Perpetrator Programmes: Steps Towards Change: Project Mirabal Final Report*. London/Durham: London Metropolitan University/Durham University, 2015.
- Kienzle, Beverly Mayne y Nancy E Nienhuis. «Battered Women and the Construction of Sanctity». *Journal of Feminist Studies in Religion* 17, n.º 1 (2001): 33-61.
- Klein, Renate. *Responding to Intimate Violence Against Women: The Role of Informal Networks*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Larrauri, Elena. *Criminología crítica y violencia de género*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

- Lempert, Lora Bex. «Women's Strategies for Survival: Developing Agency in Abusive Relationships», *Journal of Family Violence* 11, n.º 3 (1996): 269-89.
- Levitt, Heidi M. y Kimberly Ware. «'Anything with Two Heads Is a Monster' Religious Leaders': Perspectives on Marital Equality and Domestic Violence». *Violence Against Women* 12, n.º 12 (2006): 1169-90.
- Ley Nº 26.485/2009. «Ley de Protección Integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales». Acceso el 28 de junio de 2021, <https://siteal.iiiep.unesco.org/bdnp/40/ley-264852009-ley-proteccion-integral-prevenir-sancionar-erradicar-violencia-contra-mujeres>
- Lotko, Anabel y Claudia Rossi. *Manual de herramientas jurídicas para mujeres de sectores populares*. Buenos Aires: Movimiento Ecuaménico por los Derechos Humanos, 2008.
- Lucchetti Bingemer, María Clara. «Mujer y Cristología». En *Apuntes para una teología desde la mujer*, editado por María Pilar Aquino, 80-93. Madrid: Biblia y Fe, 1988.
- Lucchetti Bingemer, María Clara. «Hacia la V Conferencia en Aparecida. Un aporte desde Brasil». *Sal Terrae* 95/4, n.º 1111 (2007): 299-310.
- Lucchetti Bingemer, María Clara. «Ecología y salvación». *Iglesia Viva* 193 (1998): 29-37.
- Macaulay, Fiona. «Judicialising and (de) Criminalising Domestic Violence in Latin America». *Social Policy and Society* 5, n.º 1 (2005): 103-14.
- Madrigal Rajo, Larry José. «Re-imaginando las masculinidades...». Conferencia pronunciada en el Primer Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Biografías, Instituciones y Ciudadanía. Teología y Sociedad desde la perspectiva de las mujeres, Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Buenos Aires, 25 al 27 de marzo de 2008).
- Manzelli, Hernán. «Sobre los significados de ser hombre en varones jóvenes en el área metropolitana de Buenos Aires». *Revista Estudios Feministas* 14, n.º. 1 (2006): 219-42.
- Mena López, Maricel. «¡Amén, Axé! ¡Sarava, Aleluya! – María y Yemanjá». *RIBLA* 46, n.º 3 (2003): 64-73.
- Menjívar Ochoa, Mauricio. «Hombres inventados: Estudios sobre masculinidad en Costa Rica y la necesidad de nuevos supuestos para el cambio social». *Diálogos. Revista Electrónica de Historia* 8, n.º 1 (2007): 134-62. <https://www.redalyc.org/pdf/439/43980106.pdf>

- Mercedes, Anna. *Power for: Feminism and Christ's Self Giving*. London: T&T Clark International, 2011.
- Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos. *Juntas, de pie, construyendo caminos: Sistematización de una práctica liberadora*. Buenos Aires: Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, 2010.
- Muehlenhard, Charlene L. y Leigh Ann Kimes. «The Social Construction of Violence: The Case of Sexual and Domestic Violence». *Personality and Social Psychology Review* 3, n.º 3 (1999): 234-45.
- Musskopf, André Sidnei. «A Gap in the Closet: Gay Theology in Latin American Context». En *Men and Masculinities in Christianity and Judaism*, editado por Björn Krondorfer, 460-71. London: SCM Press, 2009.
- Musskopf, André Sidnei. «Ungraceful God: Masculinity and Images of God in Brazilian Popular Culture». *Theology and Sexuality* 15, n.º 2 (2009): 145-57.
- Navarro, Marysa. «Against Marianismo». En *Gender's Place Feminist Anthropologies of Latin America*, editado por Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig, 257-72. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Nelson, James B. *Body Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992).
- Ni una Menos. «Carta orgánica del 3 de junio de 2017». Acceso el 10 de julio de 2017. <http://niunamenos.org.ar/quienes-somos/carta-organica/>
- Observatorio de Femicidios en Argentina "Adriana Marisel Zambrano". *Por Ellas... 5 años de Informes de Femicidios*. Buenos Aires: La Casa del Encuentro, 2013.
- O'Hara Graff, Ann, ed. 1995. *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Pineda-Madrid, Nancy. *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011.
- Plaskow, Judith. *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. Washington, DC: University Press of America, 1980.
- Porcile Santiso, María Teresa. *La mujer, espacio de salvación: Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*. Madrid: Claretiana, 1995.
- Portugal, Ana María. «Formación y Deformación: Educación para la Culpa». En *Mujeres e iglesia, sexualidad y aborto en América Latina*, editado por Ana María Portugal, 37-47. Washington, DC/Montevideo: Católicas por el Derecho a Decidir, 1989.

- Programa del II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. «Espacios de paz. Signos de estos tiempos y relatos de mujeres». Buenos Aires, 28 al 31 de marzo 2016. Acceso el 3 de marzo de 2013. <http://teologanda.org/?p=2036>
- Raimondo, Nancy Viviana. «Teología con rostro de mujer: Una aproximación al pensamiento de María Teresa Porcile Santiso». En *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, editado por Virginia Raquel Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina A. Lértora Mendoza, 295-318. Buenos Aires: Teologanda/San Pablo, 2009.
- Reyes Archila, Francisco. «La masculinidad como una construcción imaginaria: reflexiones para ayudar a reencantar nuevas maneras de ser masculino». *Género, Religião e Masculinidades – Mandrágora* 12, n.º 12 (2006): 93-112.
- Rico, Nieves. *Gender Based Violence: A Human Rights Issue*. Santiago de Chile: UN Economic Commission for Latin America and the Caribbean, Women and Development Unit, 1997.
- Ruether, Rosemary Radford. *Introducing Redemption in Christian Feminism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.
- Russell, Letty M. *Human Liberation in a Feminist Perspective – A Theology*. Philadelphia, PA: Westminster, 1974.
- Russell, Letty. *The Future of Partnership*. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1979.
- Saiving, Valerie. «The Human Situation: A Feminine View». *Journal of Religion* 40 (1960): 100-12.
- Salas Calvo, José Manuel. *Hombres que rompen mandatos: La prevención de la violencia*. San José, Costa Rica: Lara Segura y Asociados, 2005.
- Sánchez Ruiz Welch, Andrea. «Autopresencia en relación: El concepto de persona en la teología de Bárbara Andrade». En *Estudios de Obras de Autoras (Tomo III)*, editado por Virginia Raquel Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora, 15-44. Buenos Aires: Teologanda/San Pablo, 2009.
- Sánchez Ruiz Welch, Andrea. *Amarte así: Vivir en pareja, un itinerario espiritual*. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.
- Sánchez Ruiz Welch, Andrea y Ángela M. Sierra González. «El Matrimonio: Ámbito salvífico para la pareja y la familia». *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 57, n.º 163 (2015): 361-416.

- Santoro, Sonia. «Recomendaciones para el tratamiento de temas de violencia, niñez y deporte». En *Las palabras tienen sexo: Introducción a un periodismo con perspectiva de género*, editado por Sandra Chahe y Sonia Santoro, 153-72. Buenos Aires: Artemisa Comunicación, 2007.
- Scheper-Hughes, Nancy. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley, CA: University of California Press, 1992.
- Sobrino, Jon. «El crucificado». En *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, editado por Juan José Tamayo Acosta, 295-356. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Sobrino, Jon. «The Crucified Peoples: Yahweh's Suffering Servant Today». *Concilium* 6 (1990): 120-29.
- Sobrino, Jon. *Christology at the Crossroads: A Latin America Approach*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.
- Sobrino, Jon. *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.
- Sobrino, Jon. *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003.
- Stark, Evan. «Coercive Control» in *Violence Against Women: Current Theory and Practice*. En *Domestic Abuse, Sexual Violence and Exploitation* (Research Highlights in Social Work 56) editado por Nancy Lombard y Lesley McMillan, 17-33. London: Jessica Kingsley, 2013.
- 82 | Starr, Rachel. *Reimagining Theologies of Marriage in Contexts of Domestic Violence: When Salvation is Survival*. Abingdon: Routledge, 2018.
- Stevens, Evelyn. «Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America». En *Female and Male in Latin America: Essays*, editado por Ann Pescatello, 89-101. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1973.
- Ströher, Marga Janete. «Caminhos de resistência nas fronteiras do Poder Normativo: Um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista». Tesis doctoral. Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.
- Sutton, Bárbara. *Bodies in Crisis: Culture, Violence, and Women's Resistance in Neoliberal Argentina*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2010.
- Támez, Elsa. «1 Timothy». En *Global Bible Commentary*, editado por Daniel Patte, 508-15. Nashville, TN: Abingdon Press, 2004.
- Támez, Elsa. «Acercamiento bíblico a la relación hombre-mujer actual». En *La Relación Hombre-Mujer en Perspectiva Cristiana*, editado por Catalina F. de Padilla y Elsa Támez, 31-45. Buenos Aires: Kairós, 2002.
- Támez, Elsa. «Confesiones». *Vida y Pensamiento* 17, n.º 2 (1997): 5-12.

- Támez, Elsa. «Hermenéutica Feminista Latinoamericana: Una Mirada Retrospectiva». En *Religión y Género. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones EIR 03*, editado por Sylvia Marcos, 43-65. Madrid: Trotta, 2004.
- Támez, Elsa. «Para una lectura lúdica del Cantar de los Cantares». *RIBLA* 38 (2001): 57-68.
- Támez, Elsa. «The Challenge to Live as Resurrected: Reflections on Romans Six and Eight». *Spiritus* 3, n.º 1 (2003): 86-95.
- Támez, Elsa. «The God of Grace versus the 'God' of the Market». *Concilium* 4 (2000): 106-13.
- Támez, Elsa. «Women's Lives as Sacred Text». *Concilium* 3 (1998): 57-64.
- Támez, Elsa. *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin America Perspective*, traducido por Sharon H. Ringe. Nashville, TN: Abingdon Press, 1993.
- Támez, Elsa. *When the Horizons Close: Rereading Ecclesiastes*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000.
- Tedesco, Diana Rocco. «María, una mujer ejemplar». *Cuadernos de Teología* 30 (2011): 1-22.
- Terrell, Johanne Marie. *Power in the Blood: The Cross in African American Experience*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998.
- Tertuliano, *De Carne Christi*. <http://thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.carne.shtml>
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiæ*. <https://www.corpusthomicum.org/wintroes.html>
- Tulud Cruz, Gemma. «Weapons of the Weak: Cultural Forms of Resistance and Their Implications for Missionary Theology and Practice». *Missiology* 38, n.º 4 (2010): 383-94.
- Vieira Sampaio, Tânia Mara. «El cuerpo excluido de su dignidad: Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4». *RIBLA* 15 (1993): 35-46.
- Wade, Allan. «Small Acts of Living: Everyday Resistance to Violence and Other Forms of Oppression». *Contemporary Family Therapy* 19 (1997): 23-39.
- Wang, Mei-Chuan, Sharon G. Horne, Heidi Levitt y Lisa M. Klesges. «Christian Women in IPV Relationships: An Exploratory Study of Religious Factors». *Journal of Psychology and Christianity* 28, n.º 3 (2009): 224-35.
- Williams, Delores S. «A Womanist Perspective on Sin». En *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, editado por Emilie M. Townes, 130-49. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.

Williams, Delores S. *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-talk*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.

Winkelman, Carol L. *The Language of Battered Women: A Rhetorical Analysis of Personal Theologies*. Albany, NY: State University of New York Press, 2004.

ISSN 2215-4477

APORTES TEOLÓGICOS es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción teológica latinoamericana.

Rachel Starr es directora de estudios en el centro para la formación ministerial de Queen's Foundation para la educación teológica ecuménica en Birmingham, Reino Unido. Enseña estudios bíblicos, género y teología. Su obra, *The SCM Studyguide to Biblical Hermeneutics* (2006), en colaboración con David Holgate, ha sido incorporada por la Iglesia Metodista como curso para los predicadores y líderes cristianos. Rachel completó su doctorado en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) de Buenos Aires, Argentina, en el 2013.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Esta investigación utiliza una teoría integrada para comprender las causas de la violencia doméstica identificando los factores de riesgo a nivel social, comunitario, relacional e individual de la interacción humana. Y entre esos factores de riesgo, se sugiere, están algunas enseñanzas y prácticas cristianas en torno al matrimonio y, en relación con ello, la salvación.

Rachel Starr