



REVISTA

TEOLOGÍA PRÁCTICA LATINOAMERICANA

REFLEXIONES PARA LA PRAXIS CRISTIANA
EN LA IGLESIA, LA SOCIEDAD Y LA CULTURA

Enfoques teológicos de género



**La teología práctica como instrumento
para promover la justicia de género**

JULIO 2024

Volumen 3, Número 2 - San José, Costa Rica

La revista *Teología Práctica Latinoamericana* es una publicación periódica de la Universidad Bíblica Latinoamericana, cuyo objetivo es promover y socializar la producción científica en las diferentes áreas disciplinarias de la teología práctica, tomando en cuenta las fuentes que dan vida al quehacer teológico cristiano: Biblia, tradición, razón y realidad socioambiental. El equipo editorial de la revista está consciente de la importancia de promover este tipo de publicaciones académicas, ya que a través de ellas se pueden abordar de forma crítica, responsable y transformadora los diferentes temas pastorales que enfrentan nuestras sociedades. Para mayor información sobre esta publicación, comunicarse al correo info@ubl.ac.cr



RESPONSABLE EDITORIAL

Dr. Angel Eduardo Román-López Dollinger

DIAGRAMACIÓN Y DISEÑO

Angel Eduardo Román-López Dollinger

San José, Costa Rica 2024

Editorial SEBILA

Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica

Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498

Fax.: (+506) 2283-6826

E-mail: libreria@ubl.ac.cr

www.ubl.ac.cr

Contenido

Enfoques teológicos de género	5
La teología práctica como instrumento para promover la justicia de género	
<i>Angel Eduardo Román-Lopez Dollinger</i>	
Artífices en camino	11
Teólogas prácticas feministas	
<i>Sara Baltodano Arróliga</i>	
“El verbo se hizo carne (disidente) y habitó entre nosotr(x)s”	41
Una aproximación socio-religiosa a la teología queer	
<i>Pedro Gabriel Chaverri Mata</i>	
Vinculación entre espacio, cuerpo e identidad	69
Estudio socio-religioso sobre las identidades de género	
<i>Mireya Baltodano Arróliga</i>	

Praxis cristiana y justicia de género

91

El papel de la teología en el empoderamiento de mujeres víctimas
de violencia de género

Angel Eduardo Román-López Dollinger

ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER*

a.roman@ubl.ac.cr

ENFOQUES TEOLÓGICOS DE GÉNERO

La teología práctica como instrumento para
promover la justicia de género

THEOLOGICAL APPROACHES TO GENDER

Practical theology as a tool for
promoting gender justice



Artículo aprobado el 26 de julio de 2024

* Teólogo suizo-guatemalteco, anglicano. Actualmente es docente en teología y asesor en investigador en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) de Costa Rica. Áreas de investigación e interés profesional: metodología de la investigación, teología práctica y estudios en masculinidades.

Enfoques teológicos de género

La teología práctica como instrumento para promover la justicia de género

Una característica histórica de la educación teológica en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) ha sido la inclusión de la perspectiva de género en la malla curricular. La relevancia de este acontecimiento se encuentra en el hecho que, al transversalizar la categoría género en los estudios teológicos superiores, no solo se promueve la equidad de género en el ámbito cristiano, sino sobre todo se garantiza que las personas con liderazgo religioso que se forman en la universidad sean capaces de producir pensamiento crítico y acciones pastorales concretas orientadas a fortalecer la justicia de género. Ahora bien, la inclusión de la perspectiva de género en la educación teológica tiene fuertes desafíos, tanto teóricos y metodológicos como también prácticos. Por esa razón, es importante que los procesos pedagógicos y didácticos sean creativos y respondan coherentemente a los contextos y las realidades de las personas estudiantes. En este sentido, a través del área disciplinaria de la teología práctica, la Escuela de Ciencias Teológicas de la UBL ha asumido el compromiso de visibilizar el trabajo teórico, metodológico y práctico que la institución ha desarrollado en el ámbito de la justicia de género.

La revista *Teología Práctica Latinoamericana* se constituye, entonces, en una plataforma de expresión científica, la cual busca formar

puentes entre las experiencias concretas de la pastoral cristiana de base y la producción académica sobre justicia de género. Abordar las diferentes aristas de la justicia de género en la educación teológica superior es una tarea muy compleja e imposible de sistematizar en una revista teológica. No obstante, el objetivo que sí se puede alcanzar, es visibilizar algunos aportes escritos sobre justicia de género que han elaborado diferentes personas investigadoras y docentes en el área de la teología práctica. Por esa razón, nos complace poner a su disposición el presente número de la revista *Teología Práctica Latinoamericana*, el cual hemos titulado *Enfoques teológicos de género*. Este título es significativo, porque consideramos que la teología debe constituirse en un instrumento académico orientado a promover responsablemente la justicia de género en las comunidades cristianas y en la sociedad. Nuestro compromiso, como equipo editorial de la revista, es que este tipo de publicaciones potencie la producción científica sobre temas teológicos vinculados a los desafíos pastorales actuales de Latinoamérica y El Caribe, como es el caso de la justicia de género.

Desde hace varias décadas, la teología latinoamericana y caribeña asumió la responsabilidad de constituirse en un discurso cristiano contextual y alternativo, orientado fundamentalmente a recuperar la función práctica de la teología y su coherencia con el mensaje liberador del Jesús histórico que presenta el Evangelio. Este aspecto es muy importante para la teología local, pues permitió desarrollar y consolidar una identidad teológica comprometida con temas fundamentales del mundo actual. Esto también exigió la aplicación ética y responsable de diferentes enfoques teóricos, metodológicos y prácticos en los procesos de producción de conocimiento teológico. La coexistencia crítica de estos enfoques en la teología latinoamericana y caribeña, así como su apertura a nuevas formas de pensar, sentir y vivir la fe cristiana y las espiritualidades locales, es lo que ha permitido contar con una praxis cristiana responsable y solidaria con las necesidades, sueños y esperanzas de todas las personas, pero, especialmente, de las que se encuentran en situación de vulnerabilidad y exclusión social.

Antes de presentar los artículos de este número, es importante señalar que el tema de la justicia de género no es nuevo para la UBL, ni tampoco es una moda teórica. Se trata más bien de un compromiso que asumió desde hace unos 100 años, cuando un grupo de mujeres se reunió en la ciudad de San José, Costa Rica, para formarse bíblica, teológica y pastoralmente. Esta iniciativa permitió posteriormente la creación del Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), predecesor de la UBL. Esto significa que el enfoque de género en la educación teológica de la UBL tiene como base la experiencia religiosa y las reflexiones teológicas de estas mujeres cristianas. Por esa razón, la justicia de género es un tema inherente a la identidad teológica de la UBL. Es importante destacar esto, pues los artículos de este número reflejan precisamente este compromiso histórico de formar teológicamente y acompañar pastoralmente a personas con liderazgo religioso de Latinoamérica y El Caribe que estudian en nuestra institución.

Los cuatro artículos de este número de la revista contienen temas teológicos y pastorales que, a través de la teología práctica y la perspectiva de género, buscan motivar la reflexión crítica sobre temas relacionados con la justicia de género. En consecuencia, estos artículos se constituyen en diferentes enfoques teológicos de género orientados a iluminar la práctica pastoral que emprenden diferentes comunidades y grupos cristianos en Latinoamérica y El Caribe. Nuestra esperanza es que podamos seguir construyendo, junto a ustedes, una teología práctica en la que prime la reflexión y producción teológica crítica y transformadora.

El primer artículo, escrito por la investigadora, teóloga y ex-docente de la UBL *Sara Baltodano Arróliga*, lleva el título *Artífices en camino: Teólogas prácticas feministas*. El texto presenta de forma creativa los diferentes caminos teológicos que han construido diversas mujeres vinculadas a la educación teológica de la UBL. El tema está dividido en tres partes centrales: (1) Datos históricos, con el recorrido de la teología feminista en la educación teológica de la universidad, por ejemplo, los tres Encuentros de Profesoras de Teología en 1994, 2000 y 2007, la

consulta de Género y Religión en 2007, la creación de la Asociación de Teólogas y Pastoras en 1989 y la consulta de Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña en 2021. (2) Aportes epistemológicos, con los contenidos teóricos y conceptuales que las mujeres teólogas lograron desarrollar a través de sus experiencias docentes y de los conocimientos y sabidurías que recolectaron mientras caminaban juntas. (3) Aportes metodológicos, donde se presenta la cosecha o producción teológica y pastoral de las profesoras de teología de la UBL, aquí se destaca la introducción del método teológico latinoamericano de la circularidad hermenéutica, así como la deconstrucción y reconstrucción del conocimiento teológico a partir de una praxis pedagógica inclusiva, integral, espontánea y emancipadora.

El segundo artículo, escrito por el investigador y académico de la Universidad Nacional (Costa Rica) *Pedro Gabriel Chaverri Mata*, se titula “*El verbo se hizo carne (disidente) y habitó entre nosotr(x)s*”: *Una aproximación socio-religiosa a la teología queer*. El autor presenta dos aspectos interesantes: (1) un breve recorrido sobre los desafíos que enfrentan las personas de la diversidad sexual en contextos patriarcales que se caracterizan por la exclusión sistemática de las personas que encarnan las disidencias sexuales y de género; y (2) las diferentes formas de violencia que se ejerce contra estas personas. Según el autor, la teología tiene pendiente la tarea de encarnar un discurso teológico contextual y una práctica pastoral comprometida solidariamente con la promoción y consolidación de la dignidad y la justicia de género para las personas y comunidades LGBTQ+. Para el autor es importante que la teología se posicione crítica y liberadoramente frente a los discursos religiosos que, a través del lenguaje y los imaginarios opresivos tradicionales, defienden prácticas y pensamientos impuestos por las sociedades androcéntricas. Para lograr tal objetivo, el autor propone seguir fortaleciendo una teología queer en el quehacer teológico latinoamericano y caribeño.

El tercer artículo, titulado *Vinculación entre espacio, cuerpo e identidad: Estudio socio-religioso sobre las identidades*, fue escrito por la teó-

loga *Mireya Baltodano Arróliga*, quien se ha especializado en estudios de género y fue docente de teología en la UBL. La autora nos llama la atención sobre el hecho que, al estudiar la construcción de las identidades, no se puede evitar incluir en la reflexión la violencia contra las mujeres. Esta premisa tiene mayor relevancia en contextos religiosos y teológicos, ya que, generalmente, éstos han sido medios para esconder, permitir, fomentar y naturalizar este tipo de violencia. En consecuencia, alcanzar la justicia de género desde la perspectiva religiosa implica que la teología tome en cuenta los siguientes elementos en la construcción de las identidades: (1) El espacio como configurador simbólico y social de la identidad. (2) La corporalidad como resumen de la organización espacial, donde se refleja la exclusión de los cuerpos de las mujeres de ciertos espacios de poder. (3) La ambivalencia actual del espacio social, la cual ha permitido a las mujeres acceder subversivamente a espacios de incidencia pública que les fueron vedados tradicionalmente. (4) La corporalidad como espacio relacional de los géneros y que ha sido un medio para validar las diferencias sociales entre hombres y mujeres. (5) La corporalidad subjetivada, la cual representa el lugar simbólico donde la religión y la teología pueden constituirse en medios de opresión o de liberación para las mujeres.

El último artículo, elaborado por el teólogo suizo-guatemalteco *Angel Eduardo Román-López Dollinger*, se titula *Praxis cristiana y justicia de género: El papel de la teología en el empoderamiento de mujeres víctimas de violencia de género*. El artículo analiza un proyecto de justicia de género de la Fundación Rahab en Costa Rica, donde se atiende a personas –sobre todo mujeres– que han sido víctimas de trata de personas con fines de explotación sexual. El proyecto provee a las mujeres de capacitaciones, acompañamiento médico, psicológico y pastoral, para que puedan empoderarse y así se integren a la sociedad de forma digna, justa y productiva. El artículo recaba información cuantitativa y cualitativa sobre las experiencias en justicia de género acumuladas en el proyecto. Una conclusión importante a la que llega el autor es que, a través del vínculo entre proyectos de desarrollo y los enfoques de las teologías prácticas contextuales, es posible superar la violencia y las

injusticias de género. Esto significa trabajar en la rehabilitación y resocialización de mujeres de forma integral, tomando en cuenta no solo sus necesidades concretas, sino también su sistema de valores culturales y religiosos, pues éstos pueden ser los impulsores subjetivos que les motiven a realizar y culminar sus procesos de empoderamiento. Es aquí donde la religión, pero sobre todo la teología, juegan un papel importante en la promoción de la justicia de género.

El equipo editorial de la revista alberga la esperanza de que, a través de las reflexiones que proponen estos artículos, se logre motivar en las personas lectoras la reflexión crítica y constructiva sobre la justicia de género desde la perspectiva teológica.

26 de julio de 2024

Ettingen, Basilea, Suiza

SARA BALTODANO ARRÓLIGA*

sarabaltodano1@yahoo.com

ARTÍFICES EN CAMINO

Teólogas prácticas feministas

ARTIFICERS ON THE WAY

Practical feminist theologians



Artículo aprobado el 24 de mayo de 2024

Artículo recibido el 04 de marzo de 2024

* Psicóloga (Universidad de Costa Rica); Master en Teología Práctica (St. Andrews University, Escocia). Experiencia docente en seminarios y universidades en Colombia, Bolivia, Brasil y Costa Rica. Profesora felizmente jubilada de la Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica. Autora de: *Psicología, pastoral y pobreza* (San José: Sebila, 2012) y *El cuidado pastoral de la familia en un mundo cambiante e inseguro* (Guatemala: Semilla, 2007), manuales de estudio y artículos en el área de Acompañamiento Pastoral y Psicología de la Liberación.

SARA BALTODANO ARRÓLIGA

Artífices en camino

Teólogas prácticas feministas

Resumen

La Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) se ha convertido en un espacio de referencia para el debate jugando un papel fundamental en el desarrollo de los estudios de la mujer, la teoría de género, las masculinidades y la hermenéutica bíblica feminista en América Latina. A lo largo de su historia, la UBL ha sido un centro de reflexión crítica, dialógica y praxeológica para abordar estas temáticas desde una perspectiva teológica y enmarcada en la crítica social. Esto ha conducido a que la teología práctica con perspectiva de género se haya convertido en un campo de estudio reconocido y respetado en la academia teológica.

Las profesoras de la UBL hemos trabajado en red con docentes de otros centros de estudio y hemos colaborado con otras universidades, seminarios y organizaciones para fortalecer la teología práctica con perspectiva de género en América Latina. A través de las décadas, generaciones de profesoras hemos mantenido un firme compromiso con la promoción de la justicia social y la igualdad de género, lo que ha sido un motor fundamental para el desarrollo de la teología práctica con perspectiva de género.

En este artículo revisaremos algunos artículos destacando las bases epistemológicas y las metodologías que reflejan esos escritos. Sin embargo, es importante recalcar que estos documentos no fueron escritos en el vacío, o partiendo de cero, sino que forman parte de una historia de compromiso, de-

sarrollo y madurez de pensamiento de la categoría de género en la enseñanza bíblico-teológica-pastoral en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Debido a eso iniciamos con datos históricos que datan de varias décadas atrás para demostrar que “se hace camino al andar”.

Palabras claves: teología práctica, género, historia, red, epistemología, metodología.

SARA BALTODANO ARRÓLIGA

Artificers on the way

Practical feminist theologians

Abstract

The Latin American Biblicale University (UBL) has become a reference space for debate, playing a fundamental role in the development of women's studies, gender theory, masculinities and feminist biblical hermeneutics in Latin America. Throughout its history, the UBL has been a space for critical, dialogic and praxeological reflection to address these issues from a theological perspective framed in social criticism. This has led to Practical Theology with a gender perspective becoming a recognized and respected field of study in Theological Academia.

UBL professors have networked and collaborated with other institutions and organizations to strengthen Practical Theology with a gender perspective in Latin America. Through the decades, generations of professors have maintained a firm commitment to the promotion of social justice and gender equality, which has been a fundamental driving force for the development of Practical Theology with a gender perspective.

In this article we will review some articles highlighting the epistemological foundations and methodologies that reflect those writings. However, these documents were not written in a vacuum or starting from scratch, but are part of a whole history of commitment, development, research and thought maturity of the category of gender in practical theology at the Latin Ameri-

can Biblical University (UBL). Because of this, we started with historical data that dates back several decades to show that “the path is made by walking”.

Keywords: practical theology, gender, history, network, epistemology, methodology.

Artífices en camino

Teólogas prácticas feministas

El acceso a la educación teológica para las mujeres constituye una de las reivindicaciones más relevantes de la resistencia activa de los movimientos de mujeres cristianas, siendo ésta una conquista importante que comenzó hace 100 años en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), y que hoy celebramos. El lunes 2 de octubre de 1922, ocho mujeres participaron en el primer curso de la “Escuela de Capacitación de Mujeres” en San José, Costa Rica, dando inicio a un esfuerzo sostenido y fortalecido entretejiendo sueños, esperanzas y fe que continúan vivos en la actualidad. Esa apuesta, iniciada por Susana Strachan por la formación bíblica y teológica de las mujeres, se afianzó en el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) y después en la UBL. Esta casa de estudios ha acogido a cientos de mujeres de Abya Yala, y más allá, quienes acceden a la educación en sus diversas modalidades, combinando los cursos presenciales con el novedoso modelo educativo descentralizado y diversificado, haciendo la transición en la actualidad hacia la oferta de programas virtuales que serán programáticos en el futuro de la educación teológica en América Latina y El Caribe.

¿Qué motivó el título de este artículo, “Artífices en camino”? Con esto damos testimonio del recorrido de las profesoras de teología que cumplimos el papel de agentes activas que cambiamos nuestra propia

situación de injusticia y que, como artífices con habilidades y esperanza, hemos conseguido avanzar en las reflexiones bíblico-pastorales con perspectiva de género en la formación teológica. El concepto de artífices fue desarrollado por Anaida Pascual Morán, profesora de la Universidad de Puerto Rico, presentado en el Segundo Encuentro de Profesoras de Teología en el año 2000.

En este artículo presentamos algunos aspectos teológicos-pedagógicos vinculados a la transversalización de la categoría género en la educación teológica de la UBL. Asimismo, revisaremos algunos escritos de profesoras de la UBL. En la revisión que hacemos de esos artículos, destacamos algunos de los aportes epistemológicos y metodológicos con perspectiva de género que nos ofrecen las autoras. La incorporación de la perspectiva de género en la teología práctica de la UBL ha sido un proceso gradual que se ha desarrollado a lo largo de varias décadas. A continuación, se presenta un breve resumen de los hitos más importantes en el proceso de la incorporación de la perspectiva de género en la teología práctica. Este compromiso se ha traducido en una amplia gama de iniciativas académicas y prácticas que han tenido un impacto significativo en la universidad y en la región latinoamericana y caribeña.

Datos históricos – camino recorrido

En este apartado, queremos compartir algunos acontecimientos relacionados con la transversalidad de la categoría de género en la educación teológica. Estos acontecimientos datan de varias décadas atrás y, a través de ellos, se muestra claramente que en la UBL se ha hecho *camino al andar*. Las profesoras no han actuado tímidamente ni han tenido miedo de “situarse fuera de la ley” en la academia, tanto en lo teórico como en lo metodológico, con el fin de descubrir nuevas fuentes de conocimiento e instrumental teórico sobre género. La energía y el empuje fueron clave para lograr tal objetivo. No se trató para nada de una moda pasajera, lo cual se refleja en el hecho que las profesoras

nunca se han echado para atrás. Ha habido persistencia en un esfuerzo sostenido a través de las décadas, de tal forma que en la UBL la transversalidad de la categoría género forma parte fundamental de la cultura institucional. Las biblistas, teólogas y pastoralistas de la UBL no hemos ignorado aquello que la realidad ha negado a las mujeres, o sea, aquello que todavía no existe plenamente, pero que es posible alcanzarlo si se logran transformar las circunstancias actuales y así caminar hacia una sociedad más equitativa.

Los primeros estudios sobre género que se han abordado en la UBL se remontan a la década de 1970, cuando un grupo de mujeres estudiantes y profesoras comenzaron a organizar eventos y talleres sobre temas relacionados con la mujer y la Biblia. Durante las décadas de 1980 y 1990, la UBL se consolidó como un referente regional en ese ámbito, lo cual fue posible a través de cursos, talleres, conferencias, seminarios e investigación sobre diversos temas relacionados con la teología feminista, la hermenéutica bíblica feminista, la historia de las mujeres en la iglesia, la superación de la violencia contra las mujeres y los estudios teológicos sobre sexualidad.

Asimismo, la revista de la UBL, *Vida y Pensamiento*, continuamente publica artículos con perspectiva de género, lo cual hace desde el año 1986, es decir, desde hace casi 40 años. En ese año de 1986 se publicaron cuatro artículos que dieron inicio a otros muchos artículos más y cuyas autoras fueron: Elsa Tamez¹, Nelly Ritchie², Alida Verhoeven³ y Raquel E. Rodríguez⁴. Otros números de la revista que abordan la perspectiva de género son, entre otros, los publicados en los años 1994⁵,

1 “Leer la Biblia como mujer latinoamericana”, *Vida y Pensamiento* 6, núm. 2 (1986): 5–11.

2 “Mujer y cristología”, *Vida y Pensamiento* 6, núm. 2 (1986): 12–23.

3 “Concepto de Dios desde la perspectiva femenina. Una percepción”, *Vida y Pensamiento* 6, núm. 2 (1986): 24–29.

4 “La mujer y su autoridad en la nueva creación. Lectura liberadora de 1 Cor 11.2-16; 14.34-35”, *Vida y Pensamiento* 6, núm. 2 (1986): 36–41.

5 “Teología y género: Apuntes para un paradigma nuevo”, Vol. 14, Núm. 1, Revista *Vida y Pensamiento*, 1994.

2007⁶, 2010⁷ y 2018⁸. De la misma forma, en la biblioteca de la UBL podemos encontrar tesis y tesinas en las áreas de Biblia, teología y pastoral, donde se transversaliza creativamente la categoría de género con cultura, etnia, clase, generación, y otros.

Otro acontecimiento importante, y que merece la pena registrar aquí, es que en la reforma curricular del 2005, la UBL trasladó el “Seminario en Teología y Mujer: Género e identidad”, que se dictaba hasta ese año en el programa de licenciatura, al currículo de bachillerato, ahora con el nombre de “Género e Identidad”. Este cambio fue muy significativo para la educación teológica en la UBL, pues su objetivo central fue que todas las personas que hacen sus estudios en la universidad pudieran recibir un curso de género al inicio de sus estudios, lo cual también significa contar con herramientas básicas sobre la perspectiva de género en cursos posteriores.

Otras actividades relevantes en el recorrido de la perspectiva de género en la educación teológica de la UBL, fueron las siguientes:

- La organización de un Taller Docente en el año 2000 sobre género y teología. Este taller se realizó con la guía de Marcela Lagarde y José Manuel Salas⁹.
- La realización del Seminario Integrado del año 2001, el cual incluyó la categoría género como eje central.
- La realización de la Cátedra Juan A. Mackay del 2006, la cual abordó el tema Ecofeminismos y fue presentada por Ivone Gebara.
- La publicación de dos números de la revista *Aportes Teológicos* de la Escuela de Teología sobre teología feminista, el primero de

6 “Ivone Gebara - Reflexiones desde el ecofeminismo”, Vol. 27, Núm. 1, Revista Vida y Pensamiento, 2007.

7 “Sexualidad y Teología”, Vol. 30, Núm. 1, Revista Vida y Pensamiento, 2010.

8 “De la ‘ideología de género’ a la justicia de género. Apuntes bíblicos y teológicos”, Vol. 38, Núm. 1, Revista Vida y Pensamiento, 2018.

9 Aquí es importante destacar que José Manuel Salas introdujo la variable *masculinidad* en la reflexión teológica.

ellos escrito por Viviana Carolina Machuca en el año 2018 y el segundo por Rachel Starr en el año 2021.¹⁰

En este escrito, también queremos destacar algunos otros eventos en los cuales la UBL ha participado y que consideramos que, junto con los mencionados anteriormente y otras múltiples fuentes de investigación, sus efectos en el ámbito teológico y pastoral se reflejan en los artículos que estamos revisaremos. Estos pocos datos nos dan una visión bastante clara sobre la existencia de muchas voces, experiencias colectivas, encuentros y publicaciones que vinculan asertivamente la perspectiva de género con la teología y la pastoral. En todo caso, estas experiencias han permitido unir esfuerzos en forma sinérgica en la educación teológica superior que ofrece la UBL. Los eventos que revisaremos aquí son cuatro: (1) tres Encuentros de Profesoras de Teología, (2) la Consulta de Género y Religión, (3) la formación de la Asociación de Teólogas y Pastoras, (4) la Consulta de Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña.

Encuentros de Profesoras de Teología

La realización de los tres *Encuentros de Profesoras de Teología* ha sido fundamental para la consolidación de la perspectiva de género en los estudios teológicos, bíblicos y pastorales de la UBL. Estos encuentros se llevaron a cabo en los años 1994, 2000 y 2007. A continuación, se presentan algunos datos generales de estos encuentros.

El *primer Encuentro de Profesoras de Teología* se celebró en el Seminario Bíblico Latinoamericano, en la ciudad de San José, Costa Rica, en el año 1994. Este encuentro contó con la participación de 24 profesoras de educación teológica, las cuales provenían de 12 países latinoamericanos y caribeños. En este evento se vinculó la teoría de género,

10 Cf. Viviana Carolina Machuca, “Hacia una teología feminista intercultural-descolonial de la liberación”, *Aportes Teológicos*, núm. 4 (el 28 de noviembre de 2018): 1-61; Rachel Starr, “Cuando la salvación es supervivencia: Reflexiones teológicas feministas sobre la violencia doméstica”, *Aportes Teológicos*, núm. 10 (el 31 de julio de 2021): 1-86.

que se encontraba en pleno desarrollo, con la metodología teológica, la hermenéutica feminista y el paradigma de género en la espiritualidad, liturgia y pedagogía.

En el *segundo Encuentro de Profesoras de Teología* se llevó a cabo en Nicaragua en el año 2000. En este encuentro participaron 35 profesoras de 15 países latinoamericanos y caribeños. En esta ocasión se trabajó la relación entre pedagogía teológica y la categoría género, así como las estrategias metodológicas, institucionales y pedagógicas que se desarrollan durante la incorporación de la categoría género como eje transversal de la educación teológica.

Irene Foulkes¹¹ considera que la generación de profesoras de teología que atendieron el segundo encuentro, estaban en pleno proceso de afinar los elementos teóricos y forjar las herramientas de trabajo apropiadas para hacer exégesis y teología con plena conciencia de género. Estuvieron motivadas por este proyecto que promete cambiar profundamente el histórico androcentrismo de las disciplinas teológicas y, con ello, contribuir a superar la marginación y opresión de las mujeres en la tradición cristiana. Según Foulkes, esta generación de profesoras también manifestó y puso en evidencia la gran esperanza en desentrañar y focalizar los elementos liberadores que ayudan a las iglesias e instituciones cristianas a promocionar una vida plena para todas las personas.

Es importante destacar que los dos primeros encuentros de profesoras de teología mostraron posteriormente sus frutos en el fortalecimiento del enfoque de género en los cursos bíblicos, teológicos y pastorales. Además, permitieron la consolidación de la transición generacional de las docentes pioneras en los estudios bíblicos, teológicos y pastorales sobre género. El refrescamiento de enfoques, las nuevas perspectivas pedagógicas, los niveles de liderazgo y participación y la retroalimentación del quehacer docente fueron otros de los frutos de estos encuentros.

11 “Pedagogía teológica y género’: II Encuentro-Taller de Profesoras de Teologías de A.L. y el Caribe”, *Vida y Pensamiento* 20, núm. 2 (el 15 de diciembre de 2000): 35.

El *tercer Encuentro de Profesoras de Teología*, celebrado en el año 2007 en la UBL, en San José, Costa Rica, dio cita a 38 profesoras de distintos seminarios o universidades de 16 países latinoamericanos y caribeños. El tema central fue “La educación teológica en la prevención de la violencia de género”. Se compartieron análisis teológicos, claves de lectura bíblica, aportes pastorales, educativos y litúrgicos que claramente promueven la prevención de la violencia basada en género. Asimismo, se enfatizó en la importancia del cuerpo, para apropiarlo en todas sus dimensiones biológica, espiritual y psicológica y no como un órgano que simplemente nos define como mujeres. Hubo consenso en intensificar la formación en teología feminista, la lectura feminista de la Biblia y la teoría de género en los diferentes niveles educativos, tanto para sectores laicos de las iglesias, como para mujeres que ejercen la docencia.

Consulta de Género y Religión

La *Consulta de Género y Religión* se celebró en la sede de la UBL, en la ciudad de San José, Costa Rica, en agosto del 2007, con la participación especial de Silvia Marcos, integrante y fundadora del *Seminario Permanente de Antropología y Género* del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional de México. Dicho evento se organizó como preámbulo a la formulación de una maestría en *Género y Religión*, que posteriormente se consolidó en la *Maestría en Estudios Socio-religiosos, Géneros y Diversidades*, programa de estudios de posgrado realizado conjuntamente con la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional y con la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Uno de los resultados importantes de esta consulta del 2007 fue la posterior publicación del libro *Género y Religión*, en cuya presentación Mireya Baltodano y Gabriela Miranda hacen la siguiente afirmación:

La religión cristiana, al ser expansionista y monoteísta, ha correlacionado la idea de un dios único con la de un sujeto único trascen-

dente, el macho, relegando a la mujer al espacio de lo no existente y objetivable, en clara correspondencia con la ideología androcéntrica. El tomar distancia de la experiencia religiosa no basta para cuestionar esta complicidad; se hace necesario resignificar los imaginarios religiosos bajo el parámetro del concepto de pecado social y personal, encontrando nuevas formas de acercarse teórica y metodológicamente a lo trascendente, a lo corporal, a la fe y a la cotidianidad.¹²

Otro resultado importante de la consulta de género y religión fue que también permitió la adquisición en el 2010 de un lote de alrededor de 100 libros sobre género en relación a la teología y las ciencias sociales. Esto ha permitido profundizar la investigación en teología y estudios de género. Esta adquisición sin duda enriqueció significativamente la colección de la biblioteca de la UBL brindando a estudiantes, docentes e investigadores un acceso valioso a una amplia gama de recursos sobre este importante tema. Esto contribuye al desarrollo de nuevos conocimientos en este campo y al avance de la teología feminista y la teología de la liberación.

Formación de la Asociación de Teólogas y Pastoras

La idea de formar una Asociación de Teólogas y Pastoras se concibió en el mes de septiembre del año 1989, durante el *Primer Encuentro Continental de Pastoras y Teólogas* realizado en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Este encuentro permitió iniciar un movimiento de teólogas y pastoras que tuvo como propósito luchar por la ordenación y reconocimiento de la diversidad de ministerios que desarrollan las mujeres en las iglesias. La Asociación se constituyó formalmente en mayo de 1990, en la sede de la UBL, bajo la coordinación de teólogas y biblistas como Elsa Tamez, Ofelia Ortega, Beatriz Ferrari, Irene Foulkes, entre otras. Por más de una década la Asociación reunió alrededor de 400 asociadas que mantuvieron comunicación a través de boletines e intercambio de materiales. Aquí es importante destacar que

12 *Género y religión: sospechas y aportes para la reflexión* (San José, Costa Rica: Sebi-la, 2009), 8.

en esos tiempos toda la comunicación e información era enviada a través del correo postal regular.

En el año 2015, Irene Foulkes motivó la reactivación de dicha Asociación en conjunto con otras socias fundadoras y con mujeres de nuevas generaciones. Fue así como en abril del 2018, en la sede de la UBL, se lanzó la Red TEPALI (Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Líderesas), la cual dio seguimiento a la Asociación de Teólogas y Pastoral. Actualmente, a través de las diversas plataformas sociales de la Red TEPALI, se articulan múltiples colectivos de mujeres cristianas feministas, dentro de los cuales participan profesoras de teología e investigadoras que colaboran en la formación y capacitación sobre teologías feministas.

En octubre del 2019, en las instalaciones de la Comunidad Teológica de México y con la asistencia de más de 30 mujeres, se realizó el Primer Encuentro Continental de la Red TEPALI, bajo el tema: “La pertinencia de las teologías feministas ante el avance de los fundamentalismos religiosos”. En agosto del 2020 TEPALI publicó su primer libro virtual sobre teologías feministas y fundamentalismos religiosos.¹³

Consulta de Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña

La *Consulta de Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña* fue convocada por la UBL en el año 2020, pero por las dificultades sanitarias que generó la pandemia del Covid-19, se logró realizar de forma virtual entre los meses de febrero a abril del año 2021. El objetivo general de la Consulta fue “identificar y analizar el papel de la teología práctica en la educación teológica [latinoamericana y caribeña], así como su impacto en el quehacer cristiano frente a los desafíos sociales, políticos, religiosos y culturales actuales”.¹⁴ Tanto en las ponencias como en

13 Cf. Red TEPALI, *Las teologías feministas frente al fundamentalismo religioso* (Vitória, Brasil: Editora Unida, 2020).

14 Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Presentación de las conferencias: Experiencias, desafíos y perspectivas de la Teología Práctica Latinoamericana”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 7.

las mesas de trabajo, estuvieron presentes los ejes transversales sobre relaciones de género, generación, interculturalidad, religión, medio ambiente, y otros más. La siguiente afirmación, refleja la relevancia de la Consulta para los ejes transversales presentes en la educación teológica de la UBL:

Consideramos que con ese aporte práctico y académico, la teología práctica puede abordar asertivamente temas transversales actuales, como los que representan las relaciones de género, generacionales, interculturales, religiosas, medioambientales y otros más. De esta manera, las personas que se forman en nuestras instituciones educativas contarán con instrumentos teóricos y prácticos para que, desde las espiritualidades y religiosidades de nuestros pueblos, promuevan la justicia social y la vida en armonía.¹⁵

Este evento generó diversas publicaciones, entre las cuales cabe destacar las siguientes: (1) La publicación de un número de la revista *Vida y Pensamiento*.¹⁶ (2) La publicación de tres números de la revista *Teología Práctica Latinoamericana*.¹⁷ (3) La publicación de un libro post-consulta.¹⁸

Los acontecimientos mencionados anteriormente, junto con otros, han motivado a mujeres y hombres al crecimiento, compromiso y madurez de pensamiento teológico con perspectiva de género. Los recursos pedagógicos y logísticos de la UBL continúan abriendo posibilidades para aportar a mujeres y hombres con reflexiones bíblicas, teológicas y pastorales más estructuradas sobre género, con el fin que, por un lado, puedan mejorar el trabajo que realizan con grupos de base, estudiantes, proyectos sociales y similares, y, por otro lado, para

15 Román-López Dollinger, 9.

16 “Teología práctica en América Latina y el Caribe: propuestas, desafíos”, Vol. 40, Núm. 1, *Revista Vida y Pensamiento*, 2020.

17 “Consulta de Teología Práctica en América Latina y El Caribe hoy. Teoría, Método y Praxis”, Vol. 1, Núm. 2, *Revista Teología Práctica Latinoamericana*, 2021; “Caminos pastorales diversos”, Vol. 2, Núm. 1, *Revista Teología Práctica Latinoamericana*, 2023; “Sentémonos alrededor de la mesa”, Vol. 3, Núm. 1, *Revista Teología Práctica Latinoamericana*, 2024.

18 Angel Eduardo Román-López Dollinger, ed., *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos* (San José, Costa Rica: SEBILA, 2022).

que puedan fortalecer su praxis pastoral en el área de género y de la formación teológica.

Otro aspecto sumamente relevante en la modernización de la educación teológica superior y su vinculación con la perspectiva de género, ha sido la creación de proyectos virtuales en los procesos de formación teológica de la UBL. Es así como, ya desde el año 2012, la UBL inició un proceso de transición hacia la oferta de programas virtuales que buscan consolidar programáticamente el acceso de diversos sectores a la educación teológica superior en América Latina y el Caribe, lo cual no solamente refleja la coherencia de la educación teológica de la UBL con los desafíos pedagógicos actuales y futuros, sino sobre todo también abre más posibilidades reales para la formación de estudiantes mujeres.

Hasta aquí dejamos esta reflexión sobre los eventos importantes de la educación teológica con perspectiva de género en la UBL. A continuación, abordaremos algunos aportes epistemológicos y metodológicos que se encuentran en algunos artículos publicados especialmente por mujeres vinculadas a la educación teológica.

Aportes epistemológicos – recolectando conocimientos y sabidurías mientras caminamos juntas

Antes de iniciar esta reflexión, es importante hacer una aclaración pertinente. En el Método de Circularidad Hermenéutica los aportes epistemológicos proporcionan un marco que permite conceptualizar sobre la categoría género, con el fin de guiar procesos de investigación en el campo de la teología práctica. Este es un acto segundo. Sin embargo, el acto primero, o primera palabra, la tienen las mujeres que viven la fe en lo cotidiano y la convivencia que tienen en la comunidad. Las experiencias de fe son la antesala a la elaboración teórica. Es importante ser parte de ellas, ver, escuchar y sensibilizarse. Desde ahí deben partir todos los presupuestos epistemológicos en teología práctica, incorporando así el conocimiento de la vida concreta, goces, tris-

tezas, colores, sueños, esperanzas, sabores, mitos, y otros similares. Es en el acto primero donde encontramos a las teólogas feministas como artífices en el camino, pie en tierra junto con las otras mujeres, no teorizando desde los *balcones* académicos.¹⁹

Entonces, veamos ahora, a manera de ejemplo, algunas propuestas epistemológicas de la categoría género en la teología:

Género como categoría

Género dejó de ser un simple tema. Como categoría de análisis la perspectiva de género proporciona un marco conceptual que permite formular nuevos aspectos sobre el conocimiento al ofrecer conceptualizaciones bíblico-teológicas y pastorales que guían procesos de investigación. Los centros de educación teológica son lugares preferenciales para la generación de conocimiento a través de la lectura feminista de la Biblia que produzca una ruptura del sistema teológico androcéntrico, y que dignifica a las mujeres de las comunidades a través de una nueva vivencia de fe.²⁰

Género como emergente instituyente

El género como emergente instituyente significa que las propuestas de la teoría de género sobre la reconstrucción de las identidades de género, la redistribución del poder, la reformulación del cuerpo y la sexualidad, así como la reorganización de los roles en el espacio y el tiempo, se enfrentan a la institucionalidad (lo instituido) promoviendo cambios en lo ideológico, simbólico y estructural. En las esferas teológicas y eclesiales, los postulados de género desafían lo bíblico, lo

19 Aquí se emplea la metáfora de los balcones académicos en el sentido de la metáfora del balcón y el camino que propone Juan A. Mackay, para referirse a las dos perspectivas o formas de hacer teología. Cf. “Dos perspectivas. El balcón y el camino.”, en *Prefacio a la teología cristiana* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1984), 35–62.

20 Cf. Foulkes, “Pedagogía teológica y género”, 34.

teológico, lo pastoral, lo litúrgico y lo organizacional. La democracia de género aparece como un emergente institucional, es decir como lo instituyente.²¹

Corporeidad como locus teológico

El quehacer de la teología práctica es partir de los cuerpos como lugar y mediación de la revelación divina, a partir de cuerpos de mujeres negras, originarias, mestizas, niñas, adolescentes, viejas.²² A partir de cuerpos ocupados, colonizados, esclavizados, marcados por la violencia.²³ Los cuerpos son paradigmas de inclusión y de un saber contextualizado.²⁴ Una teología práctica que quiera valorar los cuerpos de las mujeres debe hacer una ruptura epistemológica e introducir las categorías corporeidad y derechos sexuales y reproductivos en sus reflexiones e investigaciones teológico-pastorales, replanteando así el significado de sexualidad.²⁵

Lo “femenino” y lo “masculino” no son ley natural

Una premisa eclesial milenaria ha sido considerar a “lo femenino” y “lo masculino” como una ley natural a pesar del revolucionario mensaje de Jesús y de su práctica liberadora. La normatividad impuesta,

21 Cf. Mireya Baltodano Arróliga, “Violencia de género en las iglesias”, *Vida y Pensamiento* 22, núm. 1 (2002): 156.

22 Cf. Ann Hidalgo, “Reconociendo los cuerpos ocultados por ‘la nube’: un enfoque teológico feminista para reivindicar lo que las tecnologías ignoran”, *Vida y Pensamiento* 42, núm. 1 (el 31 de julio de 2022): 127–32.

23 Este fue uno de los temas centrales que se abordó durante el Tercer Encuentro de Profesoras de Teología del año 2007.

24 Cf. Silvia Regina De Lima Silva, “De encrucijadas y jardines en búsqueda de nuevos lugares teológicos”, *Vida y Pensamiento* 23, núm. 1 (el 11 de junio de 2003): 134s.

25 Cf. Janet W. May, “Educar para la vida, buscando la paz: desafíos educativos para las mujeres en el nuevo milenio”, *Vida y Pensamiento* 20, núm. 2 (el 15 de diciembre de 2000): 132.

como si fuera algo natural, es una forma de violencia simbólica. Las iglesias han escrito páginas violentas en su historia, como el sexicidio de la época de la Inquisición (la protestante, no la católica), cuando mataron en la hoguera, por su práctica médica alternativa, a ocho millones de mujeres acusadas de brujería.²⁶

Convivencia en pluralidad, diversidad, heterogeneidad, con noción de complejidad

La diversidad es deseo de Dios, lo cual implica un rechazo a la uniformidad impuesta.²⁷ Somos un continente diverso y esa diversidad se expresa en la Teología Plural. Proponemos pensar la teología práctica en forma plural y diversa, con una visión contextualizada y desde la noción de complejidad al interrelacionar diferentes dimensiones de las realidades desafiantes actuales.²⁸ El fundamentalismo teológico, no obstante, considera que la heteronormatividad es lo que se acepta como lo correcto y como la voluntad de Dios.²⁹ Las iglesias, como toda institución social, tiende a reducir lo heterogéneo para aventajar lo homogéneo, alrededor de principios éticos y religiosos comunes y por razones de fe, autoridad bíblica, el concepto de lo sagrado, la ética, lo doctrinal y la utopía cristiana.³⁰ Es una gran injusticia cuando se reduce a los seres humanos, tan complejos y multidimensionales, a una sola característica o a una sola identidad singular.³¹

26 Cf. Baltodano Arróliga, “Violencia de género en las iglesias”, 158.

27 Cf. Ruth Mooney, “Identidad y diversidad”, *Vida y Pensamiento* 35, núm. 2 (2015): 99–116.

28 Cf. Sara Baltodano Arróliga, “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”, *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (el 13 de agosto de 2020): 104.

29 Cf. Nidia V. Fonseca R., “Ideología de género y desafíos pastorales”, *Vida y Pensamiento* 38, núm. 1 (2018): 98.

30 Cf. Baltodano Arróliga, “Violencia de género en las iglesias”, 155.

31 Cf. Mooney, “Identidad y diversidad”, 111.

Hermenéutica contextual

Afirmamos que los conocimientos son situados, son multiculturales, no son universales. Acompañar a las mujeres es seguir a Jesús en un contexto determinado, con determinados rostros protagonistas. Debemos enfatizar el eje descolonizador no imitando epistemologías y modelos impositivos, sino rescatar las espiritualidades de nuestras diversas culturas.³² Las mujeres de diversas culturas ganan su voz al establecer su propia teología que las identifica como *imago dei*.³³ Reconociendo la otredad y el pensar a partir de la alteridad, los pueblos multiculturales originarios y afrodescendientes celebran los intercambios de saberes y cosmogonías que rompen con la disciplina colonizadora, con el fin de construir teologías prácticas liberadoras.³⁴

Auto-observación de las mujeres en colectivo

Es una manera como las mujeres rescatan y se apropian de la subjetividad y la incorporan conscientemente al conocimiento teórico. El autoconocimiento y la autoapropiación nutren el quehacer académico de la teología y evita el distanciamiento con la realidad de las mujeres en las comunidades de fe.³⁵

32 Cf. Nidia V. Fonseca-Rivera y Ismael Fernando Avalos-Rojas, “Acompañamientos pastorales”, *Teología Práctica Latinoamericana* 3, núm. 1 (el 4 de febrero de 2024): 34.

33 Cf. Mooney, “Identidad y diversidad”, 112.

34 Cf. Sara Baltodano Arróliga, “Sentémonos a la mesa de las sabidurías. Desafíos que se enfrentan en el quehacer de los acompañamientos pastorales”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (San José, Costa Rica: SEBILA, 2022), 358.

35 Cf. Sara Baltodano Arróliga, “Pistas pedagógicas con óptica de género para la Consejería Pastoral”, *Vida y Pensamiento* 20, núm. 2 (el 15 de diciembre de 2000): 45.

Interdisciplinariedad

La interdisciplinariedad en la teología práctica aborda de manera más profunda y completa los desafíos sociales y religiosos del mundo actual. Esta perspectiva reconoce que la realidad es compleja y multifacética, y que para comprenderla y transformarla de manera efectiva es necesario recurrir a diversos campos del conocimiento. Orienta el conocimiento hacia una praxis cotidiana basada en la solidaridad, la sostenibilidad, el trabajo colaborativo y multidisciplinario.

Rescate de los sentimientos en la investigación

Es importante para la teología y para la perspectiva de género rescatar los sentimientos dentro de la investigación, con el fin que se constituyan en una categoría de análisis válida en el avance teórico del conocimiento. Aquí cabe indicar que toda actividad inteligente es mediada por los sentimientos.³⁶ Rescatamos el concepto de *sentipensar*, refiriéndonos al proceso integrado de pensar y sentir, el cual es un concepto surgido en el campo de la teología y la educación latinoamericana. Consiste en el proceso de aunar razón y emoción para crear una comprensión más completa de las realidades que guiarán nuestras acciones. De esta forma se supera el dualismo mente-cuerpo, razón-emoción propio del pensamiento positivista. Un buen ejemplo de esto es el artículo de Elsa Tamez sobre la narración que hace Lidia sobre el movimiento de Jesús.³⁷

Espiritualidad comprometida con la realidad de lo cotidiano

La observación del entorno social, donde la espiritualidad se compromete con la realidad, es un recurso fundamental de investigación de la praxis teológica, para que las mujeres se capaciten integralmente

36 Cf. Baltodano Arróliga, 45.

37 Cf. “De cómo Lidia cuenta sobre el movimiento de Jesús y las Mujeres”, *Vida y Pensamiento* 20, núm. 1 (el 6 de febrero de 2000): 11–28.

y así impulsen cambios sociales en sus entornos específicos.³⁸ En este sentido, la espiritualidad comprometida con la realidad cotidiana hace un aporte muy importante a la teología, sobre todo a la teología práctica latinoamericana y caribeña: “La teología en lo cotidiano se transforma en una forma de ser, de estar en el mundo. Es, por lo tanto, un lugar hermenéutico”³⁹

La misión de Dios como inspiración para la humanidad

La Misión de Dios inspira a la humanidad para transformar el pecado personal y el pecado estructural, el cual obstaculiza la vida plena, justa para todas y todos y, en especial, para quienes sufren las mayores consecuencias de los errores humanos. La Misión entonces es un que-hacer especial que concreta la voluntad de Dios. Esa voluntad divina se caracteriza por el amor a sus criaturas: la humanidad y el cosmos.⁴⁰

Sospecha como hermenéutica crítica

La *sospecha* es una herramienta crítica fundamental para la teología y para consolidar el enfoque de género en la educación teológica. Esto significa que, a través de la sospecha hermenéutica, el conocimiento y la interpretación desenmascaran las ausencias y los ocultamientos, conceptualiza las problemáticas para redimensionar a través de la crítica bíblico-teológica en su diversidad todo aquello que quedó fuera y no cuenta para “la teología oficial”, transversalizándola con el análisis de la categoría género. Es una búsqueda de los símbolos de los juegos de poder ocultos que estructuran las interpretaciones hegemónicas de las realidades sociales y los textos bíblicos.⁴¹ El término “ideología de

38 Cf. Baltodano Arróliga, “Pistas pedagógicas con óptica de género para la Consejería Pastoral”, 45.

39 De Lima Silva, “De encrucijadas y jardines en búsqueda de nuevos lugares teológicos”, 134.

40 Fonseca R., “Ideología de género y desafíos pastorales”, 99.

41 Cf. Foulkes, “Pedagogía teológica y género”, 35.

género” es un buen ejemplo de la amenaza de voceros y campañas anti-género desde los espacios de poder político y religioso, al referirse a una supuesta conspiración que busca socavar las estructuras sociales tradicionales y destruir la familia.⁴² De esta forma es como justifican la discriminación contra las mujeres, las personas LGBTIQ+, entre otros grupos.

Las identidades de género no son solo asunto de mujeres

Es fundamental tener presente en la teología y en la educación teológica que las identidades de género no son un asunto solamente de mujeres, sino también implica a los hombres. En efecto, los hombres también deben deconstruir el patriarcado hegemónico. Su misión de promover justicia de género a través de la construcción, desde la niñez, de identidades masculinas libres de estereotipos y de violencia contra sí mismos y contra las mujeres y las personas con quienes interactúan en pareja, familias, escuelas, espacios públicos, y en relación con otros seres vivos y recursos naturales. En este sentido, Ángel Manzo-Montesdeoca aborda la pertinencia y relevancia de las *masculinidades insurgentes* como respuesta a los modelos hegemónicos predominantes de masculinidad, considerando sobre todo el rol de la religión y sus prácticas sociales en la construcción de masculinidades opresivas o alternativas.⁴³ Por otro lado, Juan Fonseca Ariza (2017) analiza el surgimiento de los movimientos cristianos LGTB y su panorama actual, en el marco de la tradición histórica protestante.⁴⁴ La necesidad de una reforma religiosa ha sido una de las utopías más constantes en la historia del protestantismo en Latinoamérica. Se muestra cómo el movimiento

42 Cf. Genilma Boehler, “Teorías, Teologías, Género e Ideologías”, *Vida y Pensamiento* 38, núm. 1 (2018): 55–87.

43 Cf. “Masculinidades insurgentes: Perspectivas desde los estudios críticos de los hombres en la religión y la pastoral”, *Teología Práctica Latinoamericana* 2, núm. 1 (el 20 de diciembre de 2023): 129–78.

44 Cf. “Los movimientos cristianos por la diversidad sexual en Latinoamérica: Una interpretación desde la Reforma radical como clave histórica y teológica”, *Vida y Pensamiento* 37, núm. 1–2 (2017): 125–41.

cristiano LGBT en Latinoamérica puede representar dicho ideal reformador a partir de los principios de la reforma radical. Es importante recordar que la pluralidad de géneros está transversalizada por otras categorías: clase, etnia, generación, condición socioeconómica, entre otras.

Aportes metodológicos – *cosechando*

A continuación, compartimos algunos aportes metodológicos propuestos en los Encuentros de Profesoras de Teología y en otros documentos.

Circularidad hermenéutica

La circularidad hermenéutica la consideramos como el método central de la teología práctica para la reflexión bíblico-teológica que explica en forma dialógica, pero al mismo tiempo dialéctica, una ruta de investigación e interpretación que parte de la realidad y de la praxis cristiana de las mujeres en las comunidades de fe, y regresa a ella para transformarla. Años atrás, la circularidad hermenéutica se estudiaba como un tema dentro de los cursos de teología práctica, pero, actualmente creemos que todos los cursos deberían tener la circularidad hermenéutica como eje central.⁴⁵

45 Para profundizar sobre este tema se sugiere consultar los siguientes artículos: Nidia V. Fonseca Rivera, “Teología Práctica: ¿Qué metodología se transita desde la visión epistemológica latinoamericana y caribeña?”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 113–22; Angel Eduardo Román-López Dollinger, “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (San José, Costa Rica: SEBILA, 2022), 181–211; Sara Baltodano Arróliga, “La circularidad hermenéutica en Teología Práctica rompe el espejismo del paradigma positivista”, en *Pensar, crear actuar. Metodologías para una teología contextual*, ed. José Enrique Ramírez Kidd (San José, Costa Rica: SEBILA, 2013), 397–432; Baltodano Arróliga, “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”.

Deconstrucción / reconstrucción

El proceso de deconstrucción/reconstrucción en los procesos teológicos surgen de lo que conocemos como la *sospecha*, la cual se constituye en una hermenéutica crítica que se guía por el principio metodológico de la deconstrucción de los textos bíblicos y de las categorías teológicas. Esto lo hace por medio de preguntas problematizadoras y críticas que desenmascaran y conflictúan las interpretaciones falsamente creídas como únicas posibles. Asimismo, esto implica deconstruir las relaciones de poder y el impacto que tiene la lógica hegemónica de las interpretaciones bíblicas y teológicas en la realidad de las mujeres y en la cuestión de descubrir a quienes se benefician con ciertas formulaciones. Después de la deconstrucción, se pasa a “elaborar la reconstrucción crítica donde redefinimos los términos teológicos desde la perspectiva de género, con fundamentación bíblico-teológico-co-práctica liberadora alternativa.”⁴⁶

Praxis pedagógica inclusiva, integral, espontánea y emancipadora

A partir de la praxis pedagógica inclusiva, integral, espontánea y emancipadora se promueve el crecimiento y la mutualidad, generando relaciones que flexibilicen los roles docente-discente en busca de un aprendizaje mutuo fundamentado en el modelaje en el aula de simetría y reciprocidad. Este estilo de relación se centra en ser maestras con identidad vocacional, experiencia y convivencia, más que en roles patriarcales de autoridad, status, poder, asimetría.⁴⁷ Practicar una pedagogía encarnada, corporalizada y sensual, que apele a la persona completa, facilita que los sentimientos sean parte de la forma de conocer. La actitud espontánea, empática y humana tiene un poder inherente porque facilita el conocimiento. El intentar conocer y sentir a las personas en el aula, es el primer acto de cuidado en el contexto de la

46 Foulkes, “Pedagogía teológica y género”, 36.

47 Baltodano Arróliga, “Pistas pedagógicas con óptica de género para la Consejería Pastoral”, 48.

enseñanza.⁴⁸ De esta forma, el aula se transforma en un espacio seguro y propicio para estimular las voces, validar las distintas experiencias y facilitar la manifestación del tesoro que hay en cada estudiante, para que sean artífices cooperantes en su propia formación.⁴⁹ Así se preparan lideresas y líderes que practicarán la inclusividad y la equidad. En el diseño de los cursos es conveniente incluir al estudiantado a que asuman liderazgo y responsabilidad para la co-conducción del curso.⁵⁰

Recursos diversos para procurar develar la cotidianidad opresora

Debemos reconocer la imposibilidad de conocer en forma total y definitiva las realidades cotidianas de las mujeres. Con frecuencia ésta está oculta y es esquiva. Este tipo de conocimiento es imposible porque la realidad es inacabada, transitoria, dinámica, sorprendente. Por tanto, hay obligación metodológica a re-visarla, re-evaluarla, re-interpretarla, y re-construirla.⁵¹ Podemos acercarnos lo más posible a comprender las realidades utilizando varios recursos: estudios de caso, experiencias de las y los estudiantes, entrevistas, encuestas, literatura, poesía, drama, observación directa, paneles para escuchar varias voces y otros recursos más.⁵²

48 Cf. Brita L. Gill-Austern, “Pedagogy Under the Influence of Feminist and Womanism”, en *Feminist and Womanist Pastoral Theology*, ed. Bonnie J. Miller-McLemore y Brita L. Gill-Austern (Abingdon Press, 1999), 156.

49 Cf. Baltodano Arróliga, “Pistas pedagógicas con óptica de género para la Consejería Pastoral”, 50.

50 Esta fue una de las afirmaciones que se logró establecer por las profesoras de teología práctica en el Tercer Encuentro de Profesoras de Teología del año 2007.

51 Cf. Baltodano Arróliga, “La circularidad hermenéutica en Teología Práctica rompe el espejismo del paradigma positivista”, 416.

52 Este tema también se abordó exhaustivamente por las profesoras de teología práctica durante el Tercer Encuentro de Profesoras de Teología del año 2007.

Relación con profesionales de otras áreas del conocimiento

La relación con profesionales de otras áreas del conocimiento, permite fortalecer la teología y consolidar sus enfoques, especialmente aquellos que están vinculados a la perspectiva de género. En este sentido, es importante relacionar las investigaciones de campo con la investigación bibliográfica, lo cual es posible a través de la creación de contactos y trabajos conjuntos con profesionales fuera de las instituciones teológicas, con el fin de intercambiar perspectivas, metodologías y experiencias. Por ejemplo, incluir la sociología, la psicología de la liberación y la psicología feminista como aportes útiles para trabajar en teología práctica.⁵³

Conclusión

No dudamos que lo desarrollado en este escrito es apenas un acercamiento parcial, lo que hace que sea un documento abierto a la profundización y discusión con profesoras colegas y estudiantes de Teología Práctica.

Para terminar, deseamos retomar el título de este artículo “Artífices en camino”. Reconocemos con orgullo la persistencia que hemos desarrollado las profesoras de teología de la UBL en un esfuerzo colectivo sostenido a través de las décadas que ha logrado posicionar la transversalidad de la categoría género en las diferentes áreas de la educación teológico. Sin embargo, podemos concluir que todavía hay mucho camino por recorrer.

Sentimos y pensamos que la utopía nos continúa halando para seguir entretejiendo sueños, esperanzas y fe. La utopía nos motiva a trascender las limitaciones de la realidad actual y a imaginar un mundo más justo y equitativo. Esta capacidad de imaginar lo que aún no existe nos permite cuestionar el statu quo y buscar nuevas formas de orga-

53 Este fue otro de los temas centrales del Tercer Encuentro de Profesoras de Teología del año 2007.

nización social. Sin embargo, es importante recordar que la utopía no es un plan concreto para el futuro. No se trata de un modelo rígido que debamos seguir al pie de la letra, sino, más bien, de una fuente de inspiración que se transforma y que nos guía en nuestra búsqueda de un mundo mejor.

En definitiva, la utopía, la esperanza y la fe son elementos esenciales para construir un futuro liberador. Al mantener viva la llama de la utopía en nuestros corazones, podemos, y debemos, seguir desafiando y demandando al mismo tiempo que soñamos y fortalecemos activamente la esperanza.

Bibliografía

- Baltodano Arróliga, Mireya. “Violencia de género en las iglesias”. *Vida y Pensamiento* 22, núm. 1 (2002): 153–66. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/582>.
- Baltodano Arróliga, Sara. “La circularidad hermenéutica en Teología Práctica rompe el espejismo del paradigma positivista”. En *Pensar, crear actuar. Metodologías para una teología contextual*, editado por José Enrique Ramírez Kidd, 397–432. San José, Costa Rica: SEBILA, 2013.
- . “Pistas pedagógicas con óptica de género para la Consejería Pastoral”. *Vida y Pensamiento* 20, núm. 2 (el 15 de diciembre de 2000): 43–52. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/645>.
- . “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”. *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (el 13 de agosto de 2020): 99–122. <http://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/88>.
- . “Sentémonos a la mesa de las sabidurías. Desafíos que se enfrentan en el quehacer de los acompañamientos pastorales”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger, 347–72. San José, Costa Rica: SEBILA, 2022.
- Baltodano, Mireya, y Gabriela Miranda García, eds. *Género y religión: sospechas y aportes para la reflexión*. San José, Costa Rica: Sebila, 2009.

- Boehler, Genilma. “Teorías, Teologías, Género e Ideologías”. *Vida y Pensamiento* 38, núm. 1 (2018): 55–87. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/47>.
- De Lima Silva, Silvia Regina. “De encrucijadas y jardines en búsqueda de nuevos lugares teológicos”. *Vida y Pensamiento* 23, núm. 1 (el 11 de junio de 2003): 131–44. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/527>.
- Fonseca Ariza, Juan. “Los movimientos cristianos por la diversidad sexual en Latinoamérica: Una interpretación desde la Reforma radical como clave histórica y teológica”. *Vida y Pensamiento* 37, núm. 1–2 (2017): 125–41. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/31>.
- Fonseca R., Nidia V. “Ideología de género y desafíos pastorales”. *Vida y Pensamiento* 38, núm. 1 (2018): 89–107. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/48>.
- Fonseca Rivera, Nidia V. “Teología Práctica: ¿Qué metodología se transita desde la visión epistemológica latinoamericana y caribeña?” *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 113–22. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/217>.
- Fonseca-Rivera, Nidia V., y Ismael Fernando Avalos-Rojas. “Acompañamientos pastorales”: *Teología Práctica Latinoamericana* 3, núm. 1 (el 4 de febrero de 2024): 11–44. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/635>.
- Foulkes, Irene. “Pedagogía teológica y género’: II Encuentro-Taller de Profesoras de Teologías de A.L. y el Caribe” *Vida y Pensamiento* 20, núm. 2 (el 15 de diciembre de 2000): 31–42. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/644>.
- Gill-Austern, Brita L. “Pedagogy Under the Influence of Feminist and Womanism”. En *Feminist and Womanist Pastoral Theology*, editado por Bonnie J. Miller-McLemore y Brita L. Gill-Austern, 149–68. Abingdon Press, 1999.
- Hidalgo, Ann. “Reconociendo los cuerpos ocultados por ‘la nube’: un enfoque teológico feminista para reivindicar lo que las tecnologías ignoran”. *Vida y Pensamiento* 42, núm. 1 (el 31 de julio de 2022): 105–36. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/443>.
- Machuca, Viviana Carolina. “Hacia una teología feminista intercultural-descolonial de la liberación”. *Aportes Teológicos*, núm. 4 (el 28 de noviembre de 2018): 1–61. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/apteo/article/view/142>.

- Mackay, Juan Alexander. “Dos perspectivas. El balcón y el camino.” En *Prefacio a la teología cristiana*, 35–62. México: Casa Unida de Publicaciones, 1984.
- Manzo-Montesdeoca, Ángel. “Masculinidades insurgentes: Perspectivas desde los estudios críticos de los hombres en la religión y la pastoral”. *Teología Práctica Latinoamericana* 2, núm. 1 (el 20 de diciembre de 2023): 129–78. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/595>.
- May, Janet W. “Educando para la vida, buscando la paz: desafíos educativos para las mujeres en el nuevo milenio”. *Vida y Pensamiento* 20, núm. 2 (el 15 de diciembre de 2000): 123–51. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/650>.
- Mooney, Ruth. “Identidad y diversidad”. *Vida y Pensamiento* 35, núm. 2 (2015): 99–116. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/292>.
- Red TEPALI. *Las teologías feministas frente al fundamentalismo religioso*. Vitória, Brasil: Editora Unida, 2020.
- Revista Teología Práctica Latinoamericana. “Caminos pastorales diversos”. Vol. 2, Núm. 1, 2023. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/issue/view/122>.
- Revista Teología Práctica Latinoamericana. “Consulta de Teología Práctica en América Latina y El Caribe hoy. Teoría, Método y Praxis”. Vol. 1, Núm. 2, 2021. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/issue/view/97>.
- Revista Teología Práctica Latinoamericana. “Sentémonos alrededor de la mesa”. Vol. 3, Núm. 1, 2024. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/issue/view/124>.
- Revista Vida y Pensamiento. “De la ‘ideología de género’ a la justicia de género. Apuntes bíblicos y teológicos”. Vol. 38, Núm. 1, 2018. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/issue/view/9>.
- Revista Vida y Pensamiento. “Ivone Gebara - Reflexiones desde el ecofeminismo”. Vol. 27, Núm. 1, 2007. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/issue/view/77>.
- Revista Vida y Pensamiento. “Sexualidad y Teología”. Vol. 30, Núm. 1, 2010. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/issue/view/93>.
- Revista Vida y Pensamiento. “Teología práctica en América Latina y el Caribe: propuestas, desafíos”. Vol. 40, Núm. 1, 2020. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/issue/view/9>.

- Revista Vida y Pensamiento. “Teología y género: Apuntes para un paradigma nuevo”. Vol. 14, Núm. 1, 1994.
- Ritchie, Nelly. “Mujer y cristología”. *Vida y Pensamiento* 6, núm. 2 (1986): 12–23.
- Rodríguez, Raquel E. “La mujer y su autoridad en la nueva creación. Lectura liberadora de 1 Cor 11.2-16; 14.34-35”. *Vida y Pensamiento* 6, núm. 2 (1986): 36–41.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger, 181–211. San José, Costa Rica: SEBILA, 2022.
- . “Presentación de las conferencias: Experiencias, desafíos y perspectivas de la Teología Práctica Latinoamericana”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 7–13. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/211>.
- , ed. *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*. San José, Costa Rica: SEBILA, 2022.
- Starr, Rachel. “Cuando la salvación es supervivencia: Reflexiones teológicas feministas sobre la violencia doméstica”. *Aportes Teológicos*, núm. 10 (el 31 de julio de 2021): 1–86. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/ap-teo/article/view/226>.
- Tamez, Elsa. “De cómo Lidia cuenta sobre el movimiento de Jesús y las Mujeres”. *Vida y Pensamiento* 20, núm. 1 (el 6 de febrero de 2000): 11–28. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/626>.
- . “Leer la Biblia como mujer latinoamericana”. *Vida y Pensamiento* 6, núm. 2 (1986): 5–11.
- Verhoeven, Alida. “Concepto de Dios desde la perspectiva femenina. Una percepción”. *Vida y Pensamiento* 6, núm. 2 (1986): 24–29.

PEDRO GABRIEL CHAVERRI MATA*

pedro.chaverri.mata@una.cr

**“EL VERBO SE HIZO CARNE (DISIDENTE) Y
HABITÓ ENTRE NOSOTR(X)S”**

Una aproximación socio-religiosa a la teología queer

**“THE WORD BECAME FLESH (DISSIDENT) AND
DWELT AMONG US”**

A socio-religious approach to queer theology



Artículo aprobado el 24 de mayo de 2024

Artículo recibido el 13 de marzo de 2024

* Reside en Costa Rica, donde es académico en el Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional. Su enfoque profesional es en los estudios de género. Cuenta con una maestría en Estudios Sociorreligiosos, Géneros y Diversidades, así como una maestría en Psicoterapia Integral.

PEDRO GABRIEL CHAVERRI MATA

“El verbo se hizo carne (disidente) y habitó entre nosotr(x)s”

Una aproximación socio-religiosa a la teología queer

Resumen

Este artículo ofrece un breve recorrido histórico por los avatares de las personas que han encarnado disidencias sexuales y de género a lo largo del vertiginoso viaje espiritual de los seres humanos, sus entronques políticos, sus devenires religiosos y su acrisolamiento con los infinitos vuelcos de las culturas en diferentes contextos sociales y temporales. Partiendo del misterio de la encarnación, la idea del Verbo divino convertido en una figura humana ha sido dotado, en los últimos siglos, de una apariencia que refleja la cúspide de la hegemonía social. Sin embargo, aludiendo a la posibilidad que el que-hacer teológico contemporáneo brinda sobre el acaecer de la divinidad en la expansiva diversidad de los cuerpos y las realidades, este artículo se plantea cual ha sido el acontecer histórico de las disidencias de la hegemonía sexual e identitaria desde el punto de vista de la teología queer. Para lo cual, ofrece un itinerario que recorre elementos como la involución histórica de las apreciaciones sociales sobre las disidencias sexuales y de género, la relación entre la divinización, la religión y el lenguaje, los nuevos aparatos de opresión y violencia religiosa contra quienes escapan de la cis-heteronorma, y las posibilidades de resignificación y resiliencia que brindan a estas personas la existencia de corrientes como teologías liberadoras y queer.

Palabras claves: queer, disidencia, hegemonía, Verbo, encarnación.

PEDRO GABRIEL CHAVERRI MATA

“The Word became flesh (dissident) and dwelt among us”

A socio-religious approach to queer theology

Abstract

This article provides a brief historical overview of the journeys of individuals who have embodied sexual and gender dissidences throughout humanity's rapid spiritual voyage, their political entanglements, religious transformations, and their integration with the countless shifts of cultures in various social and temporal contexts. Stemming from the mystery of incarnation, the concept of the divine Word taking on human form has, in recent centuries, been endowed with an appearance reflecting the pinnacle of social hegemony. However, by alluding to the potential that contemporary theological endeavors offer regarding the unfolding of divinity in the expansive diversity of bodies and realities, this article addresses the historical unfolding of sexual and identitarian dissidences from the perspective of queer theology. To this end, it offers a journey through elements such as the historical regression of social perceptions concerning sexual and gender dissidences, the relationship between divinization, religion, and language, the new mechanisms of oppression and religious violence against those who deviate from cis-heteronormativity, and the possibilities of re-signification and resilience provided by movements like liberating and queer theologies to these individuals.

Keywords: queer, dissidence, hegemony, Word, incarnation.

“El verbo se hizo carne (disidente) y habitó entre nosotr(x)s”

Una aproximación socio-religiosa a la teología queer

Según algunos versículos del primer capítulo del Evangelio de Juan que se encuentra en la versión bíblica Nueva Reina Valera (NRV), las características centrales del Verbo son las siguientes: “En el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios” (vv. 1-2). “Éste estaba en el principio con Dios. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres” (v. 4). “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros...” (v. 14). El Verbo, entonces, era un ser crístico con el fenotipo de Robert Powell. O el de Mel Gibson. Lo cierto es que era un hombre, blanco, cisgénero y heterosexual. De refinados tonos perlinos en su piel tan blanca como la nieve que nunca ha caído en los sedientos valles palestinos, de cabellos rubios y celestiales ojos azules, como ningún otro jerosolimitano, belemita, canaanita, samario o nazareno había visto antes. Quizás por esto el Verbo era la luz y era Dios, porque acuerpaba algo hasta el momento insospechado. ¿El deseo? ¿La perfección?

El Verbo ciertamente era hombre cisgénero, su orientación del deseo apuntaba exclusivamente hacia las mujeres, y las mujeres eran su perdición. ¿Por qué habría de serlo de otra forma? Esto bien lo sabía Satanás, cuando se atrevió a tentarlo en el desierto, y bien lo sabía Pe-

dro, al desconfiar plenamente de María Magdalena. Y El Verbo ciertamente acuño una norma férrea en cuanto a los afectos. Lo dijo bien claro en su último edicto antes de regresar a la luz infinita: “Amaos únicamente los hombres a las mujeres y viceversa.” “Recordad que solo existen dos géneros, hombre y mujer”. “Aseguraos bien de perseguir y castigar y condenar al fuego del infierno y la desolación a quien no fuere estricto seguidor de esta norma”. Así lo dijo, ¿no?

El presente ensayo es un tejido de aspectos teológicos, históricos y de género que busca ilustrar fielmente la profunda raíz narrativa que unifica a una multiplicidad de violencias ejecutadas contra el bienestar, la integralidad y la existencia misma de los cuerpos percibidos como anti sistémicos (mujeres, cuerpos disidentes, cuerpos trans, cuerpos sin género, “lo queer”) dentro de la sociedad patriarcal, evidenciando aspectos de subyugación que versan libremente en lo absurdo y en interpretaciones caprichosas de los textos bíblicos para justificar éste tipo de atribuciones de superioridad hegemónica masculina que legitiman la violencia de orden religioso en contra de quienes se encuentran fuera de la heteronorma.

Tal como Ariadna logró recorrer el laberinto del Minotauro deshilvanando un ovillo de lana que le permitiera reconocer el camino transitado, este ensayo se valdrá de igual manera de un hilo conductor, cuyo acápite se encuentra en los albores del encuentro del ser humano con las divinidades, hace más de treinta y cinco mil años, previo al momento definitorio en que Dios decidió asumir un género binario, y ofrecerá un recorrido por el escarpado camino de las definiciones sociales impuestas sobre los sujetos y su articulación con el aparato religioso como forma de legitimación política, social y cultural.

Este recorrido continuará al trasladarse al tiempo presente, en donde abordará las múltiples formas en que la institucionalidad religiosa continúa ejerciendo violencia en contra de los cuerpos leídos como disidentes, pero también, brindará recuento de los esfuerzos resignificadores de comunidades LGBTQ+ que procuran nutrirse desde perspectivas liberadoras para reconciliar su existencia con su espirituali-

dad, utilizando la fe como recurso de resiliencia, y ejemplificando de qué manera El Verbo se continúa encarnando en nuestros tiempos, también utilizando cuerpos difíciles de leer, interpretar y regular para la atávica heteronorma que continúa imposibilitando el flujo armónico de la vida.

Disidentes... ¿de qué?

El concepto de personas disidentes, o de cuerpos disidentes, es el hilo transversal que une los principales retazos de este tejido en forma de ensayo, y en múltiples ocasiones aparece como el acuerpamiento teórico de los personajes centrales que decoran los muros del laberinto. Pero, aquí cabe preguntarse, ¿quiénes son realmente las personas disidentes, y contra qué están disintiendo? Disidir, sentir y pensar se convierten en un hecho interseccionalmente cruzado, una trenza más bien rizomática imposible de separar en las realidades de quienes acuerpan la disidencia de la norma.

Abraham N. Serrato Guzmán y Raúl Balbuena Bueno,¹ retoman a José Arturo Granados Cosme² al definir la heteronormatividad como la ideología sexual que aprueba y prescribe la heterosexualidad como una asignación “natural”, y procede de la diferencia biológica asociada a la reproducción de la especie. Según los autores, esta ideología está ligada de manera íntima con la ideología de género que comprende la asignación de modelos de género, es decir, de un modelo de masculinidad a los hombres, y uno de feminidad a las mujeres, sustentándose en los mismos preceptos esencialistas-biologistas.

Es por la fuerza de estas ideologías que en la conformación de la vida social e interacciones cotidianas se da por hecho que todas las personas son heterosexuales, y que los hombres, masculinos y hetero-

1 “Calladito y en la oscuridad. Heteronormatividad y clóset, los recursos de la biopolítica”, *Culturales* 3, núm. 2 (diciembre de 2015): 165.

2 “Orden sexual y alteridad: la homofobia masculina en el espejo”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 61 (2002): 79–97.

sexuales, deben cumplir con los roles que les han sido asignados, y las mujeres, femeninas y heterosexuales, cumplan con aquello que se espera de ellas.³ A partir de esta definición de heteronormatividad como un hecho sistemático, superestructural cuyos agentes de vigilancia, legitimación, reproducción y castigo acompañan el tránsito cotidiano de la vida de las personas, es posible comprender las implicaciones de reconocerse y reivindicarse como persona disidente de la heteronormatividad, sea por disentir del género asignado al nacer, de la orientación del deseo sexual vinculada a este, por ambas circunstancias simultáneamente, entre otras.

Genilma Boehler retoma a Butler y su obra *El género en disputa*, a quien recurre para ilustrar sus discusiones sobre la vivencia de la profesión de fe en consonancia o “a pesar de” la expresión de género como una disidencia al sistema patriarcal, quien establece lo siguiente:

A cada persona es atribuido un género al nacer, lo que significa que somos nombrados por madres y padres o por las instituciones sociales de cierto modo. A veces, con la atribución del género, se transmite un conjunto de expectativas: esta es una niña, entonces ella, cuando crece deberá asumir un rol tradicional de mujer en la familia y en el trabajo. Este es un niño-varón, entonces él asumirá una posición previsible en la sociedad como varón. Pero, muchas personas tienen dificultades con su atribución –son personas cuyas expectativas no les corresponden y para quienes la percepción que ellas tienen de sí mismas es diferente de las atribuciones sociales que les han sido asignadas.⁴

Podemos apelar entonces a que cobijarse bajo saberse y sentirse parte de la disidencia procede a reivindicar y visibilizar a aquellas personas quienes a partir la condena a sus formas de relacionarse sexualmente con otras personas o de entender y performatizar su género, han tenido el coraje de constituir identidades con una orientación política que apunta a la resistencia por medio de la existencia, y que en su inte-

3 Serrato Guzmán y Balbuena Bello, “Calladito y en la oscuridad”, en Granados Cosme, “Orden sexual y alteridad”.

4 “Teorías, Teologías, Género e Ideologías”, *Vida y Pensamiento* 38, núm. 1 (2018): 72.

gralidad como seres humanos, invitan a una comprensión holística de sus realidades, su anhelo de existir y llevar a cabo proyectos de vida de manera armónica, como cualquier otra persona, sin que su expresión de género u orientación del deseo signifiquen un paradigma convulso de realidad.

Una breve historia de un Dios queer

La magia de la preservación de las narrativas sagradas que nos han acompañado en nuestro viaje espiritual recae en el cómo ellas explican qué fuimos y en qué creíamos, o de qué modo el mundo se convirtió en un espejo que reflejaba nuestro interior, brindando luz a interrogantes siempre vivas en el acceso a nuestro registro de la memoria colectiva. Pero principalmente, su importancia nos señala un regreso a nuestras primeras raíces; este es el ejercicio más efectivo para poder puntualizar los puntos de giro en donde se comenzaron a degenerar las formas de concebir el todo y la nada que existen hoy en día; en detrimento de importantes sectores de la humanidad: Los cuerpos leídos como disidentes, en primera e histórica instancia.

Karen Armstrong establece que fue el ser humano primitivo, conocido como “hombre de Neanderthal”, el primero que acuñó una visión de una realidad sublime más allá del mundo material, aludiendo a su desesperación ante la agonía de la muerte como el vehículo que lo llevó a crear historias de gran imaginación, para lidiar con la problemática de su existencia, ubicándose en este mundo a través de lecciones que le indicaban cómo debía de comportarse.⁵

Se afirma que nuestro viaje espiritual, miles de años antes de las primeras gotas que fueron conformando el río del cristianismo aparecieran en la palestra social, inició con la idea de un Dios que escapaba a cualquier definición de lo que hoy en día podíamos categorizar como

5 Autora citada por Ignacio Aristimuño en la reseña que hace a su libro: “Breve historia del mito, de Karen Armstrong. Ediciones Salamandra, Barcelona, 2006; 160 pp.”, *Cuadernos CANELA*, núm. 19 (2007): 138.

“género”, a pesar de que se le atribuía la capacidad de ejercer la maternidad. Para la autora, fue precisamente con el surgimiento de la agricultura en el período neolítico (8.000~4.000 a.c.) que el ser humano experimentó los albores de un despertar espiritual, pues afloró en las conciencias un sentir religioso al reconocerse en la relación dadora y protectora de la tierra, una energía divina que nutría toda existencia.⁶

El establecimiento de un vínculo cognitivo entre los frutos otorgados por la tierra tras recibir la semilla y el ciclo de la vida y la reproducción humana, conllevaron al entendimiento primordial de la tierra como una especie de gran útero viviente, hecho que sirve de base para el surgimiento paulatino de las civilizaciones por cuanto esto implica el ordenamiento social en torno a los ciclos de la tierra, del clima y la necesidad de asentamiento donde pudiesen prosperar los cultivos. Esta idea de “útero”, proveedor de vida, es un concepto ajeno al género como se concibe hoy en día. Sería una irresponsabilidad anacrónica afirmar que el concepto de “tierra como útero” es un hecho que alude a la femineidad y a la cognición, al menos primitiva, de la existencia de diosas mujeres o deidades masculinas. La sexualidad y la reproducción eran hechos que ocurrían ajenos a la comprensión integral de roles de género y mucho menos de su complementariedad.

Paul Beatriz Preciado, en su *Manifiesto Contrasexual*, refiere desde su concepto de “contrasexualidad” a la necesidad de superar esta indecidez anacrónica que permea las lecturas sobre las religiones de la Antigüedad, refiriéndolas como “de diosas y de dioses” al manifestar, explícitamente, lo que implica, fuera de esta noción, la función reproductiva o satisfactoria del ejercicio de la sexualidad allende la noción del género:

El dildo antecede al pene. Es el origen del pene. La contrasexualidad recurre a la noción de «suplemento» tal como ha sido formulada por Jacques Derrida (1967); e identifica el dildo como el suplemento que produce aquello que supuestamente debe completar. La contrasexualidad afirma que el deseo, la excitación sexual y el orgasmo no son sino los productos retrospectivos de cierta tecno-

6 Cf. Aristimuño, 138.

logía sexual que identifica los órganos reproductivos como órganos sexuales, en detrimento de una sexualización de la totalidad del cuerpo. Es tiempo de dejar de estudiar y de describir el sexo como si formara parte de la historia natural de las sociedades humanas. La «historia de la humanidad» saldría beneficiada al rebautizarse como «historia de las tecnologías», siendo el sexo y el género aparatos inscritos en un sistema tecnológico complejo. Esta «historia de las tecnologías» muestra que «La Naturaleza Humana» no es sino un efecto de negociación permanente de las fronteras entre humano y animal, cuerpo y máquina (Donna Haraway, 1995), pero también entre órgano y plástico.⁷

Cabe preguntarse, entonces, si la noción espiritual imperante en la Antigüedad carecía de una identificación genérica como dispositivo de control social; ¿cómo y por qué, y en qué momento del camino? La hegemonía espiritual viró tanto hasta convertirse en el principal yugo opresor de los cuerpos y las realidades de las personas fuera de la heteronorma. La existencia de una relación entre las ideologías de supremacía masculina, su vinculación con la construcción de la cultura occidental y la religión como dispositivo de control social, exige una mirada crítica a la regulación y censura de las prácticas tradicionales, espirituales y culturales de las personas ajenas a la heteronorma incipiente de las épocas pasadas.

La génesis de las disidencias, o de cómo fuimos degradadx de diosxs a sujetos subalternizadx

Recuperando el aterrizaje cronológico previamente establecido, en él “hace miles de años”, las religiones descritas por Manuel Guerra Gómez como “telúricas”, es decir, aquellas vinculadas con la tierra, los animales y la relación del ser humano con el medio natural, se caracterizaban por su matrifocalidad.⁸

7 *Manifiesto contrasexual*, trad. Julio Díaz y Carolina Meloni (Barcelona: Anagrama, 2011), 15.

8 *Historia de las religiones*, Serie de Manuales de Teología 21 (Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 1999), 91.

Muchas de las historias cosmogónicas giraban en torno a los cuerpos gestantes, y hacían reverencia a lo que consideraban era su poder primal. El poder de dar y nutrir era considerado supremacía, y las sociedades se desarrollaban en torno a un principio comunitario de construcción colectiva. Existen evidencias simbólicas que dan sustento teórico a postulados como éstos; las obras de arte humanas más antiguas encontradas muestran en su mayoría características exclusivamente femeninas.⁹

Es durante el período neolítico que el colectivo humano toma conciencia de una energía creadora que invadía todo el cosmos, con una creciente tendencia hacia un misticismo que terminó por personificar la adoración al medio natural envolvente, y de este modo, la tierra, los afectos, el ciclo de la vida y todo aquello relacionado con la nutrición y evolución de la cotidianidad humana se terminó por convertir en Diosa Madre.¹⁰ La mitología neolítica coloca en el centro de la fórmula humana la intersección entre la labranza de los campos, la sustentación de los medios de vida y los peligros de la maternidad, dando como primacía lógica a la capacidad de las mujeres de asegurar la continuidad de las sociedades tribales.¹¹

Incluso, en estas culturas, los valores imperantes que predominaban tendían hacia lo simbólico y lo vindicativo en torno a los valores posteriormente considerados como maternales; la fertilidad, la estética y la cooperación colectiva. Las divinidades telúricas no llevaban ornamentos bélicos ni ningún otro indicio que pudiera dar recuento de una organización jerárquica que diera especial énfasis a la guerra, la conquista, o la tenencia de territorios; tampoco existen evidencias arquitectónicas que den recuento de la confinación de lo sagrado a un solo espacio físico, en su lugar, las evidencias muestran que el sentido espiritual de estos pueblos giraba en torno a la naturaleza y la sacralidad de la vida.¹²

9 Cf. Guerra Gómez, 97.

10 Cf. Guerra Gómez, 98.

11 Cf. Guerra Gómez, 100.

12 Cf. Guerra Gómez, 100.

¿En qué punto, entonces, suscita intempestivamente un cambio radical en la escala de valores espirituales de la humanidad? Un cambio llevado a la sectarización, a las jerarquías determinadas según la lectura de la corporalidad hecha desde una mirada ajena, y a las relaciones de dominación y sublevación a partir del desprecio en contra de aquellas personas identificadas como detractoras de una norma estética y relacional.

Allí, en ese período en el cual se puede afirmar que se dieron las primeras condiciones que permitieron posteriormente el ascenso del cristianismo a la hegemonía social, cultural y religiosa de la sociedad occidental, la inequívoca interacción entre la interpretación del medio espiritual y el ansia por sostener una idea de control de lo que sucede en el entorno de las personas es el punto de encuentro entre lo divino y lo político. El viaje espiritual de la humanidad ha evolucionado e involucionado tantas veces, formando tantos espirales laberínticos e inacabables, que es de sorprenderse la forma en que transcurren los ríos de lo sagrado y lo divino en la actualidad. Pero para efectos de este ensayo, permitámonos enfocar exclusivamente en una de tantas de sus afluentes. Una relativamente reciente, pero caudalosa y embravecida afluente invernal, es la del cristianismo.

Partiendo de la hegemonía del cristianismo como un hecho reciente, si consideramos la inconmensurable extensión de la historia de la humanidad, Teresa Forcades i Vila aterriza precisamente en su análisis, e intenta establecer un origen y una explicación de la flagrante misoginia y violencia contra los cuerpos disidentes extendida en el hilvando teológico, histórico y sociocultural que se ha venido desarrollando como una ola incólume, que consume los tiempos que le han precedido, y se ha establecido como la norma incuestionable desde hace ya múltiples generaciones.¹³

Para ello, Forcades parte del análisis de otros códigos religioso-legales del mundo antiguo, así como concepciones de la vivencia de la

13 Cf. *La teología feminista en la historia*, trad. Julia Argemí, Fragmentos 3 (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011).

espiritualidad desde otras vertientes culturales, identificando también en éstas, prácticas tan remotas como contemporáneas, que se ven atravesadas por posicionamientos de exclusión e invalidación de las mujeres como sujetas de derecho y de acceso a la participación en la vida religiosa de las comunidades.

Por esa razón, se puede afirmar con propiedad que la forma en que la mayoría de códigos religioso-legales de la antigüedad niegan a las mujeres derechos básicos de autodeterminación, puesto que la subjetividad y libertad de las mujeres no se ven reconocidas en tales artículos legales.¹⁴ Es importante señalar el cómo, así como la legalidad de los parámetros de actividad humana crean y fortalecen actitudes que a su vez devienen en comportamientos, los principios de ordenamiento religioso también generan cultura y delimitan la sociedad. Una vertiente importante de la predominancia social que ejerce la jerarquía de lo masculino sobre lo femenino, y ni qué decir, por encima de los cuerpos que escapan a la categoría binaria de género, aparece desde el cristianismo medieval y se mantiene fortalecida hoy en día gracias al carácter incuestionable que ha agenciado para sí, de manera histórica y recursiva, el aparato eclesial.

En este sentido, Gabriela Miranda García indica que esta jerarquía se puede rastrear claramente de la siguiente forma:

En el cristianismo medieval se construyó un sistema de ordenamiento binario excluyente, basado en la oposición de alma/ cuerpo, bajo el entendimiento de que una de las partes es inferior a la otra, lo que motivó la degradación y subordinación corporal. A diferencia del dualismo gnóstico que separa alma/cuerpo, el cristianismo medieval agregará un desafortunado elemento: la subordinación de uno al otro y la irrelevancia del cuerpo ante el alma. Por lo tanto, este sistema cristiano medieval no sólo justifica las diferencias sino las asimetrías, es decir que las partes que lo componen son opuestas y a la vez subordinada una a otra, por lo tanto, sus partes se complementan sólo asimétricamente. Bajo esta clasificación binaria asimétrica se colocan muchos otros componentes que terminaran por ser socializadores. Así en esta lógica encontramos binarios opues-

14 Cf. Forcades i Vila, 45.

tos asimétricos como blanco/ negro, arriba/abajo, adentro/afuera, mente/cuerpo, trascendente/ efímero, etc. Recalcamos que estos elementos son socializadores asimétricos y agregamos que esta lógica clasificatoria, al mantener un sistema de opresión/subordinación, es artificial y arbitraria y además impuesta, lo que implica que dicho sistema se mantenga a merced de relaciones de violencia.¹⁵

La autora también brinda claves para comprender de qué manera esta clasificación subordinada de las mujeres por debajo de los hombres tenía una finalidad orientada a consolidar el proyecto de salvación que iban a mediatizar y con el que lucrarían, por una buena parte de su historia, para ejercer no sólo control sobre las riquezas y sobre la política de los imperios y los gobiernos, si no también, sobre los destinos y la obediencia de las personas:

Bajo la promoción de esta clasificación artificial, las mujeres a lo largo de gran parte de la historia occidental y aún de otras sociedades, han sido entendidas como seres meramente corporales, mientras que los varones son entendidos como seres más que corporales, lo cual deriva en una naturalización de la dominación masculina y la subordinación femenina. Esta diferenciación parte de la idea de que Dios es macho, y por lo tanto es el hombre el que está creado a su imagen y semejanza y no así la mujer. Pero a la vez esta misma idea de afirmar a Dios como macho, viene del establecimiento de la supremacía masculina. La clasificación binaria de hombres sobre mujeres asigna determinados atributos para cada género, mismos que están formulados para mantener un determinado tipo de relaciones y que a la vez son animados desde las relaciones asimétricas de género. Bajo la idea de la dominación del alma sobre el cuerpo o de la trascendencia sobre la inmanencia, a las mujeres se las acusará de concupiscentes, seductoras, atolondradas, puesto que su “naturalidad femenina” distinta y distante de la divina no les permite el control de sus cuerpos y sus expresiones, deseos y necesidades.¹⁶

15 Gabriela Miranda García, “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”, en *Género y religión: sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (San José, Costa Rica: Sebila, 2009), 43.

16 Miranda García, 45.

Aunque tal vez no sea inmediatamente correcto establecer como consecuencia de disposiciones eclesiales la exclusividad en la propagación de conceptos misóginos entre las sociedades tempranas, si es inequívoca una interrelación sólida entre ambas. Forcades, citando a Engels en *El Origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) estipula en la sociedad moderna occidental, como punto de inflexión tiempo-espacial, el establecimiento de la propiedad privada como punto de partida para la propagación y naturalización de las desigualdades y la misoginia.

Cuerpos disidentes, cordero sacrificial ¿que quita el pecado del mundo?

Quizás se podría afirmar que, para el cristianismo y su influencia como expresión de la política y el control social, la condena y la persecución de los cuerpos disidentes haya tenido, y continúe teniendo, una finalidad ulterior, la cual ha estado orientada a la expiación, el sacrificio como catarsis social.

Este respecto lo aborda Miranda, al afirmar que el cristianismo ha dotado a la sociedad de sujetos para el sacrificio con el fin de mantener una dinámica social específica:

El sacrificio sustituye a otro culpable, que es la colectividad entera por la que la víctima es ofrecida; esta víctima que sufre violencia carga con toda la violencia que podría recaer sobre la propia comunidad, de ahí que el sacrificio es leído como necesario y expiatorio. Esta violencia “salva” o “limpia” de su propia violencia a la comunidad y mantiene la exigencia del sacrificio. El sacrificio entonces restituye un orden, un orden que exige sacrificios y que por lo tanto mantiene relaciones de dominación/opresión; como mantiene este tipo de relaciones entonces preserva la unidad (impuesta) de la comunidad.¹⁷

La necesidad de sacrificio responde entonces a una especie de necesidad de catarsis comunitaria que solo puede ser subsanada cuando se

17 Miranda García, 48.

estipula un enemigo en común que sacie el hambre de una mayoría en detrimento de una minoría. Un ejemplo de ello podrían constituirlo, precisamente, las que en épocas medievales fueron perseguidas por la práctica de la brujería. Es importante vislumbrar las características de las mujeres que se constituían como sospechosas de practicarla. Según Morgan Stringer, la cacería apuntó principalmente a las mujeres solteras, sexualmente activas, de mayor edad, viudas, de clase baja, así como también a aquellas con acceso a saberes y conocimientos específicos y no regulados por la hegemonía social y cultural de la época.¹⁸

Es posible afirmar entonces que las mujeres eran perseguidas en razón de su sexualidad y de sus saberes propios. La persecución, intrínsecamente ligada con la vigilancia y el castigo a la desviación de la norma son los principios fundamentales de una sociedad donde el castigo público como medio de expiación se convierte en normativa. La jerarquía de género se pone de manifiesto en la gestación misma de estos elementos. Los orígenes de estas prácticas sacrificiales responden a elaboraciones sustentadas teológicamente y, posteriormente, adoptadas por el positivismo criminológico tan presente en la idea de tratamiento que aplican las penitenciarías en occidente, elementos muy presentes a la hora de exigir confesiones y consistencia en actos de verdad.

En una reflexión que Reinaldo Giraldo Díaz hace sobre Michel Foucault, señala que Foucault ha denominado a estos procedimientos como “tecnología penitenciaria” y los concibe como aquellas prácticas que han suplantado al “verdugo” por “técnicos” (vigilantes, médicos, curas, pastores, psicólogos, psiquiatras, trabajadores sociales y educadores) y cuyo objetivo ya no es el dolor, sino el encierro (para su vigilancia). Esto, como bien explica Foucault, se justifica en una pedagogía del castigo o violencia pedagógica. Es decir, la detención penal tiene como función la transformación del comportamiento.¹⁹

18 Cf. “A War on Women? The Malleus Maleficarum and the Witch-Hunts in Early Modern Europe” (Tesis de la Facultad Historia para optar al Sally McDonnell Barksdale Honors College, Mississippi, University of Mississippi, 2015).

19 Cf. “Prisión y sociedad disciplinaria”, *Entramado* 4, núm. 1 (2008): 83s.

Esto ha cargado a la operación penal de elementos no jurídicos para evitar que el castigo sea puramente legal, y para disculpar al juez de ser únicamente él quien castiga. La justicia penal funciona y se justifica por esta perpetua referencia a algo diferente de sí misma; así, un saber, unas técnicas, ciertos discursos “científicos” se forman y entrelazan con la práctica del poder de castigar. De acuerdo a esto, la justificación de la pena es la re-adaptación social (cuestión que figura en los sistemas normativos occidentales), y en ella subyace la justificación del castigo. Sacrificar “brujas”, fueran mujeres u otras formas de acuerpar la disidencia, entonces, representó la norma en un momento de control social sobre los cuerpos que se apartaban de las normas religiosas, sexuales, legales y médicas.

Dios como lenguaje, redentor de lo que se menciona y condenador de lo que no se menciona

Hasta el momento, la mayor parte del abordaje realizado de manera retrospectiva continúa retratando el proyecto de la heteronorma como uno que afecta a las mujeres en cuantía, desde su establecimiento como inferiores dentro de la jerarquía patriarcal, pero es escasa o escueta la ocasión en que también se refieren a los embates del sistema en contra de las personas disidentes, ajenas a la clasificación binaria del género que tradicionalmente se maneja en la palestra social.

Esto responde a la invisibilización histórica de la existencia de personas acuerpadoras de la disidencia, así como de la mayor parte de su participación en la epopeya de la humanidad. En los anales del ser humano, será difícil encontrar historias que den primacía a la existencia y el florecimiento de tales seres, precisamente porque su erradicación histórica, semántica y semiótica corresponden a uno de los principales objetivos del sistema machista y patriarcal.

Ciertamente, lo que no se menciona, no existe, y en este ámbito podemos apreciar el poder de la palabra como un hecho intrínseco del aparato eclesial y religioso. La religión y el lenguaje se encuentran en

correlación. El lenguaje, al igual que la religión, es una de las formas de expresión más preponderante en la historia de la humanidad. Lluís Duch hace una aproximación a la construcción de las imágenes y la semántica como parte del proceso de la invención de las religiones.²⁰ Se denota, a partir de lo que establece, la ambigüedad radical de la palabra humana. El ser humano se construye a partir del lenguaje, para identificar por medio del mismo, en las relaciones interpersonales, aspectos de la moralidad, en las que se generan vínculos de confianza y de desconfianza y se definen comportamientos. En consecuencia, la religión se fundamenta en la construcción expresiva y gramatical de los seres humanos:

A partir de aquí, como indica Paul Tillich, puede afirmarse que “Todas las palabras humanas están fundamentalmente abiertas a convertirse en ‘palabra de Dios’”, porque Dios no está vinculado a un lenguaje específico, ni a las posibilidades expresivas de una cultura determinada, ni a una supuesta ‘elección’ preferente de un pueblo o una cultura determinados.²¹

En ese sentido, Dios es entonces un concepto que se interpela mediante el lenguaje, pero no hay un solo lenguaje relacionado a la figura de Dios. Es por ello que cualquier persona puede decirse “portadora de la palabra de Dios”, y utilizar este recurso para comunicar cualquier estructura lingüística como “la verdad absoluta” de “la palabra de Dios”.

Es así como se puede afirmar que la historia de la palabra es la historia de la humanidad misma. Y por ello la palabra es una abstracción de imágenes y conceptos, que dan una idea de una figura abstracta como “Dios”. Por ejemplo, en la religión cristiana Dios es concebido bajo la figura de un hombre, representado además por palabras como “padre”, “señor”, que además implícita que tipo de hombre, bajo la estructura de una paternidad que contiene una cuota de poder, expresada además por la palabra por medio de conceptos como: “creador”, “todopoderoso”, “ser supremo”.

20 Cf. *La religión en el siglo XXI* (Madrid: Siruela, 2012).

21 Duch, 92.

Entonces, a pesar de que Dios es una abstracción, bajo esas categorías Dios no puede ser entendido como una mujer o como un cuerpo disidente, o no necesariamente se comprende de esta manera desde el imaginario colectivo. Se requiere delimitar el ámbito de lo pensable a través del análisis de lo decible, porque no hay ninguna realidad alingüística. Entonces la realidad se estructura por medio de la lengua, y las maneras de expresarla, lo que se conoce como giro lingüístico, el cual es uno de los factores más importantes para las humanidades y las ciencias sociales, para comprender la palabra, y, por tanto, la construcción de la humanidad.

A propósito del lenguaje: ideología de género, neo lengua detractora de los cuerpos disidentes

El corpus de nociones que componen ¿conceptualmente? aquello a lo que llaman “ideología de género”, referencia a los avances en derechos humanos y garantías sociales para las personas fuera de la heteronorma como ataques directos al estilo de vida *dentro* de la heteronorma, conformado por un supuesto *lobby* de confabulación que pretende subvertir el orden establecido, destruir la armonía del statu quo e implantar un nuevo orden mundial, donde las personas favorecidas por el patriarcado se verán exterminadas u oprimidas por el simple hecho de existir.

Denota un miedo colectivo a que exista, ciertamente, un cambio de polaridad en el paradigma de la opresión, en el cual los y las sujetas hoy en día desfavorecidos y desempoderados por el sistema hegemónico ejercerán una dominación perversa en contra de quienes hoy en día escriben las normas de la superestructura.

Boehler señala que, precisamente, el resultado de luchas y articulaciones de los movimientos feministas en pos de la reivindicación y la centralidad de la vida de los cuerpos leídos como “disidentes” surge como respuesta a esta amenaza por parte de voceros del poder político y el religioso, los cuales han sostenido durante toda la historia del cris-

tianismo proyectos de conquistas, regímenes esclavistas, explotaciones económicas, así como la sumisión y las violaciones de las mujeres.²²

La articulación, una vez más, de estas dos columnas primarias del sistema patriarcal en contra de los alcances que a través de los siglos se han ido obteniendo en favor de las disidencias de género y sexuales, se ha convertido en un discurso movilizador de masas espetado a partir de figuras de alcance politiquero y religioso tales como pastores de iglesias pentecostales y neo-pentecostales, quienes,

hacen del término “ideología de género” un cuadro semántico con significantes vacíos y adaptables, que puede abarcar un amplio espectro de demandas tales como el derecho al aborto, la orientación sexual y la identidad de género, las familias diversas y homoparentales, la educación en género y la sexualidad, la prevención del VIH y el trabajo sexual, temáticas que pueden adaptarse a variados contextos. Curiosamente en sus discursos fascistas y excluyentes, logran “construir analogías poco comunes entre el feminismo, la teoría queer y el comunismo”, valiéndose de ellos para sus plataformas electoreras y sensacionalistas.²³

La utilización laxa de un concepto sin una definición conceptual real y que alude a algo que ciertamente no existe, sin embargo, moviliza de maneras considerables el descontento social y la inconformidad de los sectores conservadores en todas las esferas sociales, deja muy en claro la forma en que el lenguaje se constituye en un artificio de uso político que sirve como disparador de sectores, de casilleros metafóricos en los cuales se colocan estratégicamente personas, vidas y destinos y difícilmente se logra salir de esos cajones.

La funcionalidad política del neologismo “ideología de género” queda de manifiesto de diferentes formas; la meticulosidad propia de las palabras que utilizan los detractores de los derechos humanos de los cuerpos disidentes les permite pintar escenarios fatalistas realmente aterradores en los imaginarios de personas que ya de por sí acataban sus disposiciones por miedo a una idea de un Dios castigador, a

22 Cf. “Teorías, Teologías, Género e Ideologías”, 56.

23 Boehler, 63s.

la intervención de fuerzas demoniacas en sus vidas, y a la idea general del infierno. La estrategia de demonizar permite deshumanizar, por lo que, para estas personas que han asumido el discurso de un *lobby ideologista* que busca subvertir el *statu quo* en detrimento del mundo que conocen, las personas que encarnan la disidencia difícilmente pueden ser consideradas como personas per se, existen como una noción ambigua cubiertos por una estela de miedo e incomprensión.

Esta perversión del lenguaje que se pone en manifiesto en los argumentos en contra de la “ideología de género” se pueden entender desde la lógica Orwelliana del neolenguaje, una herramienta lingüística de degeneración de la realidad para enaltecer el fervor de las y los convencidos y eliminar toda posibilidad de disidencia.²⁴ La neolengua de Orwell es una estrategia que elimina todas las palabras que puedan servir para pensar de una manera que no convenga al poder soberano, y, en este sentido, el espacio de las congregaciones pentecostalistas y neo-pentecostalistas es un sub-mundo con sus propias reglas devenidas de una alter-soberanía estructural que gobierna sobre este sector de la población.²⁵

Ésta es una táctica para destruir la libertad de pensamiento y el espíritu crítico que son tan peligrosos para cualquier realidad despótica, pues ciertamente, la operacionalización neolingüística conlleva la normalización de la violencia, y por ende, a su justificación.

Teología queer y la fe como recurso de resiliencia para personas disidentes de la sexualidad o del género asignado al nacer

Las personas que acuerpan alguna disidencia con respecto a la heteronorma se enfrentan a una serie de cuestionamientos a la hora de

24 Cf. Samuel Toledano Buendía, “La neolengua de Orwell en la prensa actual. La literatura profetiza la manipulación mediática del lenguaje”, *Revista Latina de Comunicación Social*, núm. 61 (el 7 de enero de 2006): 7s.

25 Cf. Boehler, “Teorías, Teologías, Género e Ideologías”, 65.

intentar integrar su fe y su identidad de género. Muchas denominaciones cristianas se valen de citar pasajes bíblicos para excluir a las personas disidentes de sus comunidades de fe, haciéndoles ver, desde sus interpretaciones caprichosas, que su estilo de vida es incompatible con la fe cristiana. Algunos pasajes bíblicos utilizados con este fin son los siguientes: “Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (Gn 1:27, NRV) y “No vestirá la mujer ropa de hombre, ni el hombre vestirá ropa de mujer, porque abominación es a Jehová tu Dios cualquiera que hace esto” (Dt 22:5, NRV).

Por ello, es común que muchas personas disidentes que profesan el cristianismo busquen el establecimiento de una relación individualizada con su idea de Dios, al tiempo que buscan experimentar un sentido de identidad que se sienta verdadero e íntegramente en armonía con sus experiencias espirituales.²⁶ Según Denise L. Levy y Jessica R. Lo, las personas disidentes que se permiten explorar y reconciliar su identidad de género con su profesión de fe, a pesar del rechazo y los mensajes contrarios que suelen recibir de parte del medio eclesial, a partir de esta búsqueda individual por mantener una relación personal con Dios, mantienen a pesar de todas sus creencias cristianas nucleares. Las autoras afirman que la conclusión a la que se permiten llegar es que su identidad de género disidente de la heteronorma les fue concedida por Dios, con un propósito ulterior, y con un logos que en gran medida se encuentran en el proceso de identificar.²⁷

En consecuencia, la apropiación del discurso de que Dios nos hace a la perfección, a su imagen y semejanza, y que Dios nos ama tal y como somos, son utilizados como una manera solapada de condenar a alguien que se siente inconforme con el género asignado al nacer o

26 Cf. Vanessa Sheridan, *Crossing over: Liberating the Transgendered Christian* (Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 2001), 103; Justin Edward Tanis, *Trans-Gendered: Theology, Ministry, and Communities of Faith* (Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 2003), 38.

27 Cf. “Transgender, Transsexual, and Gender Queer Individuals with a Christian Upbringing: The Process of Resolving Conflict Between Gender Identity and Faith”, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 32, núm. 1 (enero de 2013): 77.

la orientación sexual restrictiva que esto conlleva y, por lo tanto, la capacidad apropiativa que demuestran las personas disidentes a partir de estos discursos ambiguos les llevan a reconfigurarlos como una aserción más de que su identidad es aceptada por Dios y merecedora de su amor incondicional. En este sentido, se puede determinar que la experiencia de la fe descolgada de un colectivo organizado lleva a las personas disidentes a resolver el conflicto entre el género y la profesión del cristianismo al apuntar su mirada hacia una trascendencia de la religión organizada, decantándose por una espiritualidad no denominacional.²⁸

El tránsito hacia una teología individual que mantenga sus creencias nucleares es, por tanto, una estrategia poderosa a la hora de armonizar el conflicto que genera el vivir en paralelo su disidencia de género o de orientación del deseo sexual junto con su profesión del cristianismo.

Otra estrategia de resignificación y reencuentro con una profesión de fe liberadora y no castigadora es la relectura de los textos bíblicos desde la óptica que ofrece la teología queer, para posibilitar una comprensión cercana a las realidades de las personas disidentes que les permita sentir acuerpamiento y aceptación a partir de su existencia. Esta es una forma de “purificar el veneno” que los principales grupos detractores utilizan en su contra para generar conflicto entre su existencia y la posibilidad de profesar una fe facultadora de la promesa redentora; estos grupos se valen de instrumentalizar los textos bíblicos como un arma para, a través de exégesis e interpretaciones caprichosas, hacer ver la aparente inconformidad de Dios ante lo que ellos tildan de pecaminoso.

La teología queer permite una diálisis de esta herramienta castigadora y la convierte en logos para las personas disidentes: Desde el reforzamiento de la existencia de una persona fuera de la heteronormatividad con pasajes bíblicos que desmitifican el miedo a estar incurriendo en una contravención a la ley divina simplemente por existir o por amar, y reafirman el amor incondicional de Dios como medida

28 Cf. Levy y Lo, 78.

universal que direcciona la brújula moral de todas las personas en el camino indicado, libre de juicios y de asignaciones condenatorias.

Tomás Hanks se refiere particularmente a “El Cantar de los Cantares” como un texto bíblico que posibilita el reencuentro de aquellos que reivindican su existencia y su posibilidad de disfrutar de toda su dimensión humana con el amor de Dios:

Además del énfasis en la bondad y el sumo placer del amor sexual humano, Cantares respeta la libertad humana y se limita a insistir en el gran poder del amor como expresión del mismo ser de Dios (8:6, la “llama viva” del Amante Yahveh), tan misterioso como el inefable nombre divino. Por lo tanto, no nos sorprende que la sexualidad de cada ser humano también sea algo único y misterioso. La identificación del amor erótico como “llama de Yah[veh]” (Cantares 8:6) anticipa las afirmaciones en 1 Juan 4:8 y 16 que “Dios es amor” y éstas señalan el camino a la integración del amor erótico y la espiritualidad. Obviamente, si Dios es amor y el amor humano viene de Dios (1 Juan 4:7; Romanos 5:5), no debemos pensar en la sexualidad humana como algo sucio o pecaminoso, ni crear dicotomías platónicas entre el cuerpo y el alma, ni pensar en el cuerpo humano (creado por Dios) como algo inferior al espíritu. Por lo tanto, aunque las alegorías judías y cristianas (sobre el amor de Dios para Israel o el amor de Cristo para la Iglesia) están equivocadas como *interpretaciones* del Cantar de los cantares, son acertadas como *aplicaciones* que nos enseñan otras esferas, además de la sexualidad, donde el amor de Dios se manifiesta en la vida humana.²⁹

Otro pasaje bíblico que trastoca la experiencia del nacer de nuevo que muchas personas disidentes experimentan, especialmente si se trata de personas que disienten del género asignado al nacer, es Juan 3:3, “Jesús respondió: “De cierto os digo que nadie puede ver el reino de Dios a menos que nazca de nuevo”. (Nueva Reina-Valera, Jn 3:3) ¿Qué significa volver a nacer para una persona que decide reunir el coraje que exige vivir su identidad y su expresión de género a pesar de la imposibilidad de hacerlo en plena libertad? Entender que parte de su

29 “Cantar de los cantares: ‘Negra soy —y hermosa’ (1:5). ¿Integración de sexualidad y espiritualidad?”, *Vida y Pensamiento* 30, núm. 1 (2010): 10.

llamado es entender su identidad de género y su proceso de transición como una expresión del amor de Dios.

Volver a nacer también puede apelar a la connotación del desprenderse de conceptos problemáticos asumidos al haber sido distribuidos como verdades de la norma hegemónica, y permitirse la experiencia de transitar hacia nuevas formas de comprender las realidades, tanto la individual como las de los demás, hacia un paradigma de comprensión integral impulsado por el amor, la aceptación y la posibilidad de entender a Dios como un Verbo que se encarna en todo tipo de cuerpos, en todo tipo de contextos y expresa su amor en una infinidad de maneras allende la heterosexualidad. Tal y como lo establecen Hugo Córdova Quero *et al.*:

Lo corporal y la sexualidad representan espacialidades donde se manifiesta la trascendencia, o sea, donde actúa un locus de manifestación de lo divino —la revelación, en términos cristianos tradicionales— pero también como una espacialidad donde el encuentro con el otro —en el «toque» o roce concreto de la piel— imprime la «materialidad» de la fe (Rivera, 2007: 83-97). Desde esta perspectiva, también existen diversos símbolos y discursos propios de la tradición cristiana que son releídos a la luz de una reconceptualización de/l(os) cuerpo(s), como son el sentido de encarnación cristológica y el significado del «cuerpo de Cristo» (Rivera, 2012). De esta manera, en las teologías queer, el/los cuerpo(s) se transforma(n) en el locus epistémico y teológico desde donde se cuestionan y descolonizan las dinámicas de poder que por siglos han anquilosado y mantenido no solo la corporalidad como algo sospechoso y pasible de rebeldía sino a la misma divinidad dentro de un closet teo(ideo)lógico. Esto se ha producido debido a un proceso de hegemonización de comprensiones desencarnadas que niegan el basamento mismo de la religión cristiana.³⁰

Es así como la teología queer busca enfocar la lectura hacia una corporalización de la experiencia de los sujetos dentro del quehacer teológico, abandonar el repudio al cuerpo y la predilección por el alma y brindar primacía a lo que sucede en el ámbito terrenal, humano, se-

30 “La realidad de la carne: nuevos discursos teológicos y prácticas pastorales queer en el Sur Global”, *Conexión Queer* 1, núm. 1 (el 8 de junio de 2018): 7.

xuado y difuso, retando todo fundamentalismo con relación a las ideologías preponderantes en el cristianismo, desafiando los regímenes de lo normal en la interpretación cristiana, re-apropiándose del espacio religioso, revisitando y deconstruyendo aspectos de la fe cristiana que han sido considerados parte de la sacralidad que refuerza la hegemonía heteronormativa.

Conclusiones

Así las cosas, El Verbo era y continúa siendo un excelente navegante de anacronismos, y de esta forma es cómo se le ha asumido históricamente. Pero, ¿no es cierto también que, al encarnarse El Verbo, el mundo no le conoció? El Verbo vino a lo suyo, y los suyos no lo recibieron. Aquel verbo habitó entre nosotros, y nosotros le rechazamos. ¿Y ese verbo, qué color tenía su piel? ¿Qué características poseía esa carne, a qué imagen nos hacía recordar? ¿Se parecía más a él? ¿A ella? ¿A nadie?

Encontrar, de alguna manera, la encarnación del Verbo en la cotidianidad, es el reto al que nos invita una aproximación socio-religiosa a la teología queer, especialmente en aquellos que permanecen al margen de las comunidades de fe tradicionales, aquellas personas que han sido excluidas del canon y de los anales de la historia del ser humano y la de su viaje espiritual.

Al llegar a lo que de momento aparenta ser el término del laberinto proverbial al que nos invita un análisis socio-religioso de cualquier naturaleza, una pregunta prevalece sin respuesta: Desde que el verbo se hizo carne, ¿faltará aún mucho tiempo para que esta carne se libere a sí misma en su relación pasiva con la divinidad?

Cuando las libertades espirituales se convierten en normas de fe que enclavan a las personas en paradigmas rígidos de género, éstas dejan de ser liberadoras y pasan a ser culpabilizantes. El sistema religioso se precipita en un cargo de conciencia monstruosamente tendiente hacia la asignación de culpabilidades en quienes se atreven a escapar del modelo imperante, y no busca subsanarlas sino más bien hacerlas univer-

sales, para hacerla entrar por la fuerza en la conciencia y, finalmente, sobre todo, para implicar a Dios en esta culpabilidad a fin de que él mismo sea la condena y la salvación.

Para los sectores políticos y/o religiosos de corte conservador, a los que se agrega también el sentido tradicionalmente común de la población, manejada por discursos alienantes, todo lo que se pueda concebir como liberador y potenciador de la autarquía significa libertinaje y perversión, pasando a significar una amenaza para las personas y no una protección o una liberación.

Un reto sempiterno no solo de cara al siglo XXI si no haciendo un recuento histórico del papel que la religión ha jugado en la historia de la humanidad, la importancia de enfatizar que la religión es un sistema humano que puede estar libre de dogmas, potencializar la posibilidad de que exista una comunidad abierta al cuestionamiento, y permitir observar con criticidad las diferentes vivencias y contradicciones que, particularmente, dentro del cristianismo perviven, especialmente aquellas aunadas a las diferencias entre realidades de género y de sexualidad, para desenmascarar un “disfraz religioso” que oculta intereses particulares que utilizan el credo inquebrantable e incuestionable de las masas para legitimar sus intenciones individuales.

A partir del control de los cuerpos y las corporalidades es que el aparato eclesial y su entronque con el capitalismo y el patriarcado mantienen el control social. Y este control está adjunto al carácter religioso, como institución formadora. Por eso, es sumamente necesario entender que los procesos históricos de persecución en contra de las disidencias y los rezagos de aquella moral condenadora han perdurado por siglos, se transforman y se adaptan de acuerdo a la cultura.

Lo cierto es que El Verbo continúa encarnándose aún hoy en nuestros días. En carnes silenciadas, invisibilizadas. Hablar de una Dios que se corporaliza, que busca existir en un cuerpo doble, triple, cuatro veces silenciado, y vino de nuevo a prometer el Reino de Dios a los desconsolados, a los tristes, a los inconformes, a los abandonados, a los expulsados de las iglesias y de sus hogares.

El Reino de los Cielos que está aquí, oculto bajo un mundo donde dejamos de dolernos los unos a los otros, *lxs unxs a lxs otrxs*, y regresará a la Tierra para convertir el agua en el embriagante vino de la rabia, una rabia que proviene del dolor, y cuyo delirante sopor florece del amor incondicional por los prójimos desechables, cuando finalmente, en el día de su resurrección, albergando la fuerza del mismísimo creador del universo, El Verbo salga por las calles en sus ropajes extravagantes y maquillaje exagerado, o quizás experimentando la euforia de verse en el espejo y finalmente encontrarse a sí mismo, porque el amor de Dios le permitió reunir el coraje de transitar hacia donde siempre supo que debía llegar: Un cuerpo tan amado que se transforma sin miedo en lo que sabe que es, una verdad tan latente, pulsante, expansiva e inconmensurable, como la verdad del mismo Dios y la voluntad del gran universo.

Bibliografía

- Aristimuño, Ignacio. “Breve historia del mito, de Karen Armstrong. Ediciones Salamandra, Barcelona, 2006; 160 pp.” *Cuadernos CANELA*, núm. 19 (2007): 138–41. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/571765>.
- Boehler, Genilma. “Teorías, Teologías, Género e Ideologías”. *Vida y Pensamiento* 38, núm. 1 (2018): 55–87. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/47>.
- Córdova Quero, Hugo, Jorge A. Aquino, Gloria Careaga, y André Sidnei Musskopf. “La realidad de la carne: nuevos discursos teológicos y prácticas pastorales queer en el Sur Global”. *Conexión Queer* 1, núm. 1 (el 8 de junio de 2018): 1–12. <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol1/iss1/1>.
- Duch, Lluís. *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela, 2012.
- Forcades i Vila, Teresa. *La teología feminista en la historia*. Traducido por Julia Argemí. Fragmentos 3. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011.
- Giraldo Díaz, Reinaldo. “Prisión y sociedad disciplinaria”. *Entramado* 4, núm. 1 (2008): 82–96. <https://revistas.unilivre.edu.co/index.php/entramado/issue/view/269>.

- Granados Cosme, José Arturo. “Orden sexual y alteridad: la homofobia masculina en el espejo”. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 61 (2002): 79–97. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1250964>.
- Guerra Gómez, Manuel. *Historia de las religiones*. Serie de Manuales de Teología 21. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 1999.
- Hanks, Tomás. “Cantar de los cantares: ‘Negra soy —y hermosa’ (1:5). ¿Integración de sexualidad y espiritualidad?” *Vida y Pensamiento* 30, núm. 1 (2010): 7–26. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/353>.
- Levy, Denise L., y Jessica R. Lo. “Transgender, Transsexual, and Gender Queer Individuals with a Christian Upbringing: The Process of Resolving Conflict Between Gender Identity and Faith”. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 32, núm. 1 (enero de 2013): 60–83. <https://doi.org/10.1080/15426432.2013.749079>.
- Miranda García, Gabriela. “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”. En *Género y religión: sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García, 41–58. San José, Costa Rica: Sebila, 2009.
- Preciado, Paul Beatriz. *Manifiesto contrasexual*. Traducido por Julio Díaz y Carolina Meloni. Barcelona: Anagrama, 2011.
- Serrato Guzmán, Abraham N., y Raúl Balbuena Bello. “Calladito y en la oscuridad. Heteronormatividad y clóset, los recursos de la biopolítica”. *Culturales* 3, núm. 2 (diciembre de 2015): 151–80. <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/338>.
- Sheridan, Vanessa. *Crossing over: Liberating the Transgendered Christian*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 2001.
- Stringer, Morgan. “A War on Women? The Malleus Maleficarum and the Witch-Hunts in Early Modern Europe”. Tesis de la Facultad Historia para optar al Sally McDonnell Barksdale Honors College, University of Mississippi, 2015.
- Tanis, Justin Edward. *Trans-Gendered: Theology, Ministry, and Communities of Faith*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 2003.
- Toledano Buendía, Samuel. “La neolengua de Orwell en la prensa actual. La literatura profetiza la manipulación mediática del lenguaje”. *Revista Latina de Comunicación Social*, núm. 61 (el 7 de enero de 2006): 1–8. <https://doi.org/10.4185/RLCS-200601>.

MIREYA BALTODANO ARRÓLIGA*

mireyabaltodano@hotmail.com

VINCULACIÓN ENTRE ESPACIO, CUERPO E IDENTIDAD

Estudio socio-religioso sobre las identidades de género

LINKING SPACE, BODY AND IDENTITY

Socio-religious study on gender identities



Artículo aprobado el 04 de junio de 2024

Artículo recibido el 19 de mayo de 2024

* Investigadora independiente. Ex-docente de teología, con énfasis en la teología práctica, en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), San José, Costa Rica. Sus áreas y enfoques docentes y de investigación son las siguientes: teología feminista, psicología pastoral y teología práctica.

Vinculación entre espacio, cuerpo e identidad

Estudio socio-religioso sobre las identidades de género

Resumen

Cuando trabajamos el tema de las identidades de género desde la perspectiva social o religiosa, no podemos ni debemos eludir la responsabilidad de reflexionar sobre las diferentes formas de violencia contra las mujeres que se encuentran escondidas –a veces no tanto– detrás de los imaginarios colectivos y que condicionan las actitudes de las personas. Estos imaginarios, contruidos históricamente, se han utilizado como instrumentos de política pública para fortalecer las sociedades patriarcales, ya que, a través de ellos, no solo se delimitan los espacios permitidos para cada género, sino sobre todo son herramientas poderosas que permiten controlar y dominan los cuerpos de las mujeres. En este artículo se busca, precisamente, analizar las formas de poder implícitas en las relaciones de género, a partir de los nexos socio-religiosos entre espacio, cuerpo e identidad, con el fin de promover el pensamiento teológico crítico y las acciones pastorales alternativas orientadas a transformar la inequidad de género.

Palabras clave: espacio, cuerpo, identidad, pensamiento teológico, enfoque de género.

MIREYA BALTODANO ARRÓLIGA

Linking space, body and identity

Socio-religious study on gender identities

Summary

When we work on the issue of gender identities from a social or religious perspective, we cannot and should not avoid the responsibility of reflecting on the different forms of violence against women that are hidden—sometimes not so hidden—behind collective imaginaries and that condition people's attitudes. These historically constructed imaginaries have been used as public policy instruments to strengthen patriarchal societies, since they not only delimit the spaces allowed for each gender, but above all they are powerful tools that allow the control and domination of women's bodies. This article seeks, precisely, to analyse the forms of power implicit in gender relations, based on the socio-religious links between space, body and identity, in order to promote critical theological thinking and alternative pastoral actions aimed at transforming gender inequality.

Keywords: space, body, identity, theological thinking, gender approach.

Vinculación entre espacio, cuerpo e identidad

Estudio socio-religioso sobre las identidades de género

La identificación con el espacio es un pilar de la identidad, pues el sentido de pertenecer a un lugar se encuentra en la base del ser. Quienes mejor perciben esta sensación son las personas que se ven obligadas a migrar, ya que el nuevo lugar no provee los referentes que hasta entonces daban razón de ser a su vida y les genera un profundo sentimiento de desarraigo, de no ser. En el presente, por efecto de la mundialización, el concepto de espacio se ha tornado más complejo ante la gran movilidad humana y la velocidad de las comunicaciones. No obstante, sería un error pensar que el sentido del espacio era menos fundante en los tiempos originarios cuando el lugar comprendía aquello que alcanzaba la mirada. Era un espacio menos diverso, pero quizá más profundo en significado por conformar el todo conocido donde hacer arraigo.

En el desarrollo de la humanidad el espacio físico siempre ha tenido un valor social y emocional determinante, demarcador de creencias y comportamientos. Al echar una mirada a la interrelación entre dos dimensiones distintas, una física y otra psíquica, el común denominador es el valor simbólico (o cultural) que se le otorga al espacio real y tangible. Nos interesa particularmente cómo las significaciones cultu-

rales sobre el espacio han influido históricamente en las identidades de género; más aún, cómo las creencias religiosas (como productos simbólicos) han permeado la identidad de las mujeres y su forma de vincularse en el entorno social.

El espacio como configurador social

La noción simbólica del espacio trasciende su dimensión física al definirse y delimitarse por las relaciones de poder, que además de configurarlo, asignan sitios segregados a las personas según sus condiciones sociales de género, raza, etnia, generación, religión y clase. El lugar entonces se vuelve concomitante con la identidad. Según Linda McDowell, refiriéndose al concepto de lugar, “el sentido de pertenencia se ha construido a partir de mitos e imágenes, costumbres y rituales que refuerza nuestra conciencia de ser”.¹ A ese entorno al que se le llama país, ciudad, o casa se le atribuye significaciones que lo convierten en mi patria, mi comunidad, o mi hogar (enfaticando el sentido de apropiación). El lugar se interioriza de manera imaginada en la identidad cultural, como afirma Benedict Anderson², a través de identificaciones que tienen artificialidad, porque son los grupos de poder los que usualmente las construyen, y por tanto son limitadas y pueden variar cuando las condiciones socio-históricas cambian.

Las identificaciones con el lugar han sido influenciadas desde sus orígenes por las interpretaciones religiosas que los pueblos se hacían sobre su existencia y su realidad. La religión emergió como una forma cultural primaria de explicar y ordenar el entorno físico y corporal, dándoles sentido a través de símbolos y creencias,³ de tal manera que a

-
- 1 *Género, identidad y lugar: Un estudio de las geografías feministas*, trad. Pepa Linares (Valencia: Cátedra, 2000), 53.
 - 2 Cf. *Imagined communities Reflections on the origin and spread of nationalism* (London; New York: Verso, 1991).
 - 3 Cf. Roy May, “Religión y teología”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (San José, Costa Rica: Sebila, 2009), 21–40.

lo que se le dio una connotación cultural, con el tiempo trajo consigo un fuerte bagaje religioso.

En sus estudios sobre la historia de las religiones, Mircea Eliade⁴ afirma que el ser humano desde sus orígenes necesitó crear un mundo propio, organizándolo en espacios separados entre lo sagrado y lo profano, porque encontraba anarquía y caos en un espacio homogéneo, sin estructura. La organización del espacio no era un mero ejercicio geográfico, sino simbólico, porque orientaba al mundo ontológicamente. El territorio que se consagraba a través de una hierofanía quedaba cosmizado, es decir, se convertía en un mundo propio que situaba existencialmente a las personas que lo habitaban, dándoles una razón de ser y estar. Ese universo cósmico creado y asumido era una réplica del universo habitado por los dioses. De ahí la gran fuerza ideológica de lo religioso que cuando se impregna en la organización social la rubrica con la autoridad divina que las personas temen cuestionar.

El espacio es entonces una construcción ideológica que se expresa en términos sociales y religiosos. El sentido ideológico del espacio se da en tanto eje constituyente de un sistema de ordenamiento de las relaciones sociales, y que define las representaciones de las personas que lo habitan. La literatura y la arqueología antiguas han aportado evidencia suficiente de que los espacios en las ciudades y en las casas no sólo estaban organizados por concepciones religiosas, sino también por consideraciones del sexo. La religión y la cultura se han construido sobre el sexo y en reversa han moldeado ideológicamente la condición sexual de lo humano, derivándola en identidades y relaciones sociales que hoy identificamos como género. Este moldeo utilizó al espacio como punto de partida (epistemológico y ontológico) para la configuración de la sociabilidad y de las cuotas de poder entre las mujeres y los hombres. Podría entonces afirmarse que el moldeo existencial surge en gran medida por un mapeo espacial que además de geográfico y corporal, es cultural.

4 Cf. *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón (Barcelona: Paidós Ibérica, 1998).

Así como las religiones organizaron el mundo excluyendo los espacios sagrados y los profanos, las agrupaciones humanas que se fueron civilizando jerarquizaron el espacio habitable por género y por clase. Como afirma Eliade, esa organización espacial primaria fue el arquetipo de todo gesto humano creador en el futuro, es decir, la cultura. Pasar del espacio abierto de las agrupaciones nómadas y colectoras a las ciudades fue el sello civilizatorio para la estructuración social jerárquica y patriarcal. Con las ciudades se configuraron espacios de asentamiento humano que de manera real y simbólica excluyeron a las mujeres de los ámbitos del poder, situándolas en las zonas marginales o en las fronteras de los lugares privilegiados. Estudios arqueológicos de las sociedades antiguas, realizados por las historiadoras feministas, comprueban cómo en la distribución de los espacios reales de las casas y de las ciudades se sustenta la exclusión simbólica de los imaginarios femeninos.⁵ En la Grecia clásica se sentaron las bases espaciales para el ordenamiento por género dentro del *oikos* familiar, que fue luego adoptado por los romanos y los árabes. La administración de la unidad productiva familiar evolucionó hasta establecer una jerarquización de roles y de espacios segregados por género, con áreas vedadas para las mujeres y otras, como el gineceo, para el ocio o actividades menos relevantes socialmente.⁶ Esta configuración espacial estaba argumentada en diferencias biológicas atribuidas a los cuerpos que hoy día no resisten la rigurosidad científica, pero que a nivel de los imaginarios culturales siguen vigentes en muchas sociedades.

La interpretación religiosa del cosmos y de la vida condujo a los seres humanos a acercarse a lo trascendental, al Misterio creador de todo, en una relación de verticalidad que colocaba a las divinidades en la lejanía, pero las hacía accesibles por medio de ritos propios de la experiencia religiosa, cuyos simbolismos prevalecen, aunque con nuevos

5 Cf. Rosa María Cid López, “La historia de las mujeres y la historia social: Reflexiones desde la historia antigua”, en *Oficios y saberes de mujeres*, ed. Rosa María Cid López (Valladolid: Editorial Universidad de Valladolid, 2002), 11–38.

6 Cf. María Angeles Durán, *Si Aristóteles levantara la cabeza: Quince ensayos sobre las ciencias y las letras*, Feminismos 57 (Madrid: Cátedra, 2000).

significados según las distintas organizaciones culturales. Conforme la civilización sucedía a la época arcaica, el ser humano se empezó a concebir como un microcosmos que reproducía en imágenes humanas la santidad del cosmos. El cosmos se analogaba con su casa, habitación o cuerpo, porque todos eran territorios habitados cosmizados. La vida se dibujaba espacialmente en un doble plano, el de la misma existencia humana y aquella zona considerada trans-humana, la de los dioses. Esa vinculación del espacio de lo humano con el espacio de lo divino se reprodujo en homologaciones antro-po-cósmicas al sacralizar todas las áreas de la vida cotidiana.⁷ La cosmización y sacralización de la vida, de las personas y del entorno son premisas fundamentales que se encuentran incorporadas en el pensamiento y en casi todas las teologías, y tienen una enorme importancia para el evolucionar de las relaciones de género, como lo profundizaremos más adelante.

En el plano cultural, la distribución geográfica generizada ha sido producida por los hombres bajo el mandato patriarcal, exiliando a las mujeres de los espacios de mayor poder social; no obstante, la historiografía feminista ha podido recuperar el protagonismo de algunas mujeres, usualmente las que tenían riqueza, que desde su espacio de frontera tuvieron alguna participación social. Pero en términos generales, y tomando en cuenta que algunas mujeres fueron privilegiadas al poder traspasar umbrales sociales y físicos, los espacios destinados al poder político, social y religioso estuvieron vedados para las mujeres. Aquellos lugares de poder en los siglos precedentes y primeros de la era cristiana eran las cortes, los foros, los templos, o las salas de negociación, todos éstos orientados a la productividad cultural, el comercio, la guerra, la política y la religión. Los espacios no relevantes, como el doméstico, recluían física y simbólicamente a las mujeres y personas sin autoridad, mientras los hombres se situaban cerca de los centros de poder. Tal configuración del espacio tiene una clara correspondencia con el pensamiento religioso, que diseña un centro sagrado a partir del cual las personas se comunican con los otros dos niveles, el trascendente y el profano. Las personas buscaban estar cerca del centro, ya

7 Cf. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*.

fuera el totem de los grupos nómadas o el templo en las ciudades, pues el centro simboliza el ombligo de donde se crea el embrión-mundo que se extiende y crece.⁸ Así pues, la segregación espacial por géneros se consolidó civilmente con la ley romana, acentuada con el pensamiento religioso.

La corporalidad como epítome de la organización espacial

A la segregación espacial le había precedido la segregación sexual, según relata Gerda Lerner.⁹ En las agrupaciones humanas previas a la aparición de las ciudades-estado, el sentido de apropiación del espacio físico se había desplazado como apropiación del cuerpo de las mujeres, el cual se constituyó como mercancía de intercambio entre hombres de distintas tribus, para usufructuar su capacidad reproductora con el fin de garantizar la descendencia. En las ciudades, las mujeres provenientes de grupos conquistados cumplían además un rol de servidumbre sexual (cuerpo habitado). Aunque más adelante abordaremos el tema del cuerpo como espacio, es necesario señalar que la segregación espacial tiene sus orígenes en la simbolización de los cuerpos masculino y femenino desde la época arcaica. Ya en las culturas griega y romana se pueden apreciar los resabios simbólicos de los tiempos primigenios, reelaborados filosóficamente y rubricados por la ley. Tales preceptos sobre el cuerpo se reflejan en la cultura mediterránea de esa época; los comportamientos exigidos a hombres y mujeres testimonian ese ligamen entre espacio y cuerpo. A los hombres se les exigía el honor como medida de valor social, expresado en un comportamiento proactivo en el afuera y de defensa de la familia, que evidentemente está relacionado con su fuerza física y una actitud agresiva que en el presente llamaríamos virilidad. A las mujeres se le exigía un comportamiento de vergüenza, expresado en recato y reclusión en la casa, como medida de precaución de ser censurada y de demostración de la exclusividad

8 Cf. Eliade.

9 Cf. *La Creación del patriarcado* (Barcelona: Crítica, 1986).

sexual hacia su marido.¹⁰ Esta asociación simbólica espacio-cuerpo a través de los roles sociales tiene gran correspondencia con los ritos de iniciación asignados a hombres y mujeres en las culturas arcaicas, que desde entonces vinculaban el afuera-fuerza y el adentro-contención para los hombres y mujeres, respectivamente.¹¹

Es así cómo, paulatinamente, desde la época arcaica a la civil se fue construyendo la dicotomía espacial, corporal e identitaria basada en la bipolaridad naturaleza-cultura. El espacio físico pasa a ser una metáfora social articuladora de las relaciones entre las identidades de género. Aunque en la Ilustración se intentó democratizar los espacios y universalizar a los sujetos, las mujeres nuevamente quedaron excluidas de la participación social y política. Más adelante, en el siglo XIX es un economista, Adam Smith, el que introduce la falsa dicotomía entre el espacio público y privado, categorizándolos como productivo e improductivo. La desvalorización del espacio en donde las mujeres tradicionalmente sostienen la vida, llamado doméstico, se traduce en su desvalorización como seres humanos, como resultado de esa circularidad ontológica en la que el hacer determina el ser y viceversa. Es el movimiento feminista el que aborda el tema de la segregación del espacio con un sentido político, al pregonar que lo privado es también político y que la producción humana se da tanto en la esfera social como en la cotidianidad de la casa. Este exceso cultural sobre el estereotipo maternal de las mujeres levanta la sospecha epistemológica de que la incapacidad anatómica de los hombres para gestar vida ha sido compensada con el poder institucional que se les ha dado, como un desplazamiento de la creación biológica negada hacia la creación cultural auto-apropiada. Como mecanismo cultural la compensación podría ser válida, en tanto ésta no se expresara con el nivel de convicción obsesiva que se ha atribuido al maternizaje obligado de las mujeres, que va mucho más allá de su capacidad reproductora, y que les entorpece las muchas otras capacidades que tienen. El retener los espacios del centro, como ejes

10 Cf. Carmen Bernabé, *Entre la cocina y la plaza: La mujer en el primitivo cristianismo* (Madrid: Ediciones SM, 1997).

11 Cf. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*.

culturales masculinizados, ha relegado a las mujeres a la ausencia o a la periferia, que en gran medida representa la pobreza y la ignominia. Esta situación, desde una perspectiva socio-religiosa, es el mal.

La ambivalencia del espacio social

La llegada de las mujeres a los lugares del centro se ha dado con un sentimiento de transgresión espacial y social, que, si bien las reivindica y les afirma derechos sustraídos, también le generan perturbación por ser un proceso de ruptura y recomposición en todos los niveles, especialmente el subjetivo. Hoy asistimos a cambios conducentes a una mayor democratización de los espacios, porque las mujeres han penetrado lugares antes vedados, mas los hombres poco o casi nada han entrado en espacios feminizados por ellos mismos. Sin embargo, las geógrafas feministas afirman que no es suficiente la crítica a la polaridad espacial pública y privada porque está emergiendo una pluri-localidad con el intercambio de culturas, razas, credos, prácticas sexuales, etc. Para Gillian Rose el espacio se ha vuelto paradójico y contradictorio, porque en él conviven mujeres muy diversas que simultánea o alternadamente están fuera o dentro, en el centro o al margen de los espacios, según las diferencias o identificaciones que tengan con otras mujeres que resisten en territorios masculinizados.¹² En ese sentido, el concepto de espacio ha sido enriquecido en términos de diversidad, superanado así la binariedad.

Las mujeres que ingresan a la esfera pública lo hacen en un mundo creado para y por los hombres, que podríamos asemejarlo con el sagrado, por las características mercantiles que operan como si fueran credos, bajo los cuales la ganancia o rentabilidad es el parámetro que cualifica a los espacios y a las personas. Bajo la cultura espacial masculinista, los cuerpos y los roles han sido fetichizados a tan alto nivel y por tan largo tiempo, que ha creado espacios mentales en hombres y

12 Cf. "Feminism and Geography: The List of Geographical Knowledge", en *The Spaces of Postmodernity: Readings in Human Geography*, ed. Michael J. Dear y Steven Flusty (Oxford: Blackwell, 2002), 314-24.

mujeres, difíciles de reorganizar. La aprehensión del mundo es también cognitiva. El pensamiento es inferencial y se forma por la contigüidad con las otras personas, de modo que los espacios mentales son también espacios sociales.¹³ Desde la perspectiva feminista se puede afirmar que los espacios mentales en las mujeres se han configurado a través de un engranaje de determinismos hasta lograr una colonización mental. Sin embargo, por las condiciones socio-históricas es también posible que a pesar de ese engranaje segregacionista de la lógica patriarcal, las mujeres (y los hombres eventualmente) puedan transitar de un espacio mental a otro, produciéndose un cambio de escala que traslada el acento a la lógica de la inclusión y no de la exclusión. Las rupturas meta-cognitivas van de la mano de los cambios a nivel de la subjetividad. Ese transitar entre un espacio y otro, tanto física como cognitivamente, ha abierto oportunidades a las mujeres para desarrollar sus dimensiones humanas, pero a un alto precio emocional y físico. Hasta ahora, el arbitrio de los espacios masculinizados y feminizados había llevado a las mujeres a experimentar sentimientos de confinamiento, de desear escapar, de estar fuera de lugar, o estar demasiado expuestas, observadas y juzgadas, como si fueran objetos corpóreos colocados en espacios que le son ajenos y que se han atrevido a invadir.¹⁴ Para el tránsito hacia los espacios vedados se han creado espacios-puente a través del asociacionismo, la experimentación asertiva y el acondicionamiento de zonas limítrofes que tienen anclaje entre lo público y lo privado, en las cuales se puede entrar y salir.¹⁵

Las enormes dificultades de conciliar los espacios negados con los designados se deben en gran parte a que el diseño espacial por género es ambivalente estructuralmente. Según Robert King Merton se produce una ambivalencia de carácter sociológica cuando hay incompatibilidad entre las actitudes, creencias y comportamientos prescritos para un rol.¹⁶ La ambivalencia también se puede producir cuando se da

13 Cf. Eliseo Verón, *Espacios mentales* (Barcelona: Gedisa, 2002).

14 Cf. Rose, "Feminism and Geography".

15 Cf. Teresa Del Valle, *Andamios para una nueva ciudad: Lecturas desde la antropología feminista* (Madrid: Cátedra, 1997).

16 Cf. *Ambivalencia sociológica y otros ensayos* (Madrid: Espasa-Calpe, 1980).

un conflicto de intereses entre los roles que ocupa una misma persona y que deben resolverse con componendas, como es el caso de la conciliación de tiempos laborales y familiares de las mujeres trabajadoras. Según Cristina Carrasco Bengoa, este ir y venir entre espacios se ha dado en llamar “doble presencia/ausencia” para representar el estar y no estar en ninguno de los dos lugares.¹⁷ Concomitante con esta dificultad de conciliar existe otra forma de ambivalencia que se da en la disyunción entre lo que culturalmente se ha normado y los caminos socialmente estructurados para realizar esas aspiraciones. Tal sería el fenómeno de las “jefas de hogar”, que siendo madres como se prescribe culturalmente, deben asumir el rol de únicas proveedoras porque sus compañeros abandonaron su rol prescrito, entre tanto socialmente no se les paga un salario acorde con el rol de proveedoras sino con su rol secundario de madres.

Para Merton, la ambivalencia sociológica, como la de los casos ejemplarizados, se produce porque la estructura de roles sociales, que está diseñada con normas y contra-normas, ha ido evolucionando hacia una mayor flexibilidad y crea un clima de cambio social. Esta flexibilidad se da con la aparición de nuevos paradigmas, pues una pluralidad de propuestas no lleva al anarquismo teórico, sino que se logran algunas consolidaciones que se reflejarán en la estructura social. El análisis sociológico de Merton es iluminador del proceso de cambio a nivel de género que se ha venido dando en las cuatro últimas décadas, gestado por el pensamiento y el movimiento feminista. A partir del análisis de una paradoja corpóreo-espacial paradigmática que ha sido fundante del sistema sexo-género, y reconociendo la ambivalencia que conlleva esa estructura de convivencia, las mujeres se han re-elaborado opciones para situarse socialmente en espacios diversos, salvando las diferencias que tienen como mujeres, sin que lo distinto sea una nueva razón de polarización social.

17 Cf. *Mujeres y economía: Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas* (Barcelona: Icaria, 1999).

La corporalidad como espacio relacional

El cuerpo es un referente de lugar porque es el espacio tangible habitado por la persona. A través de la sustancialidad corporal y de la palabra emitida se establecen los límites del Yo con respecto a las otras personas-cuerpo. El cuerpo es por tanto la presencia ontológica y el referente relacional. Las características con que están dotados los cuerpos, sean éstas raciales, sexuales o anatómicas, han sido simbolizadas para ubicar socialmente a las personas. Por tal razón, McDowell afirma que el concepto de corporeidad expresa más claramente la complejidad del cuerpo, pues “capta el sentido de la fluidez, del desarrollo y la representación, elementos decisivos de los actuales planteamientos teóricos que ponen en cuestión las relaciones entre anatomía e identidad social”.¹⁸

Al ser el cuerpo la parte visible del ser, aquél ha servido como punto de partida de las diferencias sociales entre hombres y mujeres, a través de una intrincada elaboración histórico-cultural sobre las diferencias sexuales y anatómicas, como hemos venido analizando. Estos cuerpos diferenciados han sido catalogados y colocados en espacios físicos jerárquicamente organizados. Cuerpo biológico y espacio físico se fueron concadenando simbólicamente hasta extrapolar la diferencia sexual original en un sistema de convivencia en el que prima la dominación del hombre como presencia social por sobre la mujer que es ausencia. En la construcción de significados sobre el eje corporalidad-sociabilidad ha habido una clara compatibilidad patriarcal de los sectores religioso y político de cada época, al institucionalizar los cuerpos sexuados bajo normas humanas, refrendadas por las divinas, creando así un poder social masculino asentado en una supuesta superioridad biológica, presente de manera generalizada en todas las culturas.

Son varias las argumentaciones que hace la tradición patriarcal para justificar con los cuerpos la discriminación por género, entre ellas el dimorfismo sexual que coloca al hombre con una capacidad superior

18 McDowell, *Género, identidad y lugar*, 66.

para la producción y a la mujer en subordinación por su fragilidad reproductora. Tal explicación ha sido revertida por la misma realidad social que en el presente encuentra a las mujeres participando en todas las esferas y los oficios. Por otro lado, los análisis de las arqueólogas feministas rebaten la división sexual fundamentada en ventajas o desventajas fisiológicas, al documentar que en los orígenes de la humanidad no se hacían distinciones sociales o laborales por razones biológicas. Más contundente es la crítica al divisionismo sexual, sustentada con hallazgos arqueológicos que ofrecen indicios de que en el período paleolítico, aún en zonas geográficas distantes, la sexuación era representada por figuras femeninas, o si acaso antropomorfas, simbolizando a la mujer como el ser humano originario, en contraposición al pensamiento falocéntrico que coloca al hombre como el dador de la vida, tanto en la filosofía de la Grecia clásica así como el hombre originario del judeo-cristianismo. Estos hallazgos reflejan la anteposición de la reproducción a la producción, armonizándolas, contrario al paradigma de la productividad (masculina), como valor que rige la socialización en los inicios de la civilización, y que se profundizó con la industrialización, acentuando el desbalance social entre mujeres y hombres.¹⁹ Más aún, de los hallazgos se desprende que las mujeres eran potencialmente madres y no eran mujeres por ser madres o esposas, como más adelante la representación femenina fue evolucionando en *gune* (mujer casada) o *uxor* (esposa, matrona) y las metáforas que se fueron agregando, en clara alusión a una identidad asentada en la maternidad y el parentesco dependiente con el hombre.

Carole Pateman, citada por María Encarna Sanahuja Yll, afirma que el contrato social entre hombres y mujeres existe porque le antecedió un contrato sexual pactado entre hombres que norma a las mujeres corporalmente. El matrimonio y la monogamia fue la vía para asegurar el control de las mujeres y de la descendencia, creando culturalmente al padre y replegando a la mujer en su rol de madre, como naturaleza,

19 Cf. María Encarna Sanahuja Yll, *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria / Sexed bodies, objects and prehistory* (Madrid: Cátedra, 2002).

inferior y opuesta a lo cultural.²⁰ La dicotomía naturaleza-cultura, surgida de las interpretaciones androcéntricas sobre los cuerpos sexuados, ha sido el axioma de todas las formas de exclusión y discriminación de las mujeres por razón de su sexo. La filosofía griega, el derecho romano y la religión cristiana patentaron las desigualdades por género a partir de la corporalidad reproductora de la mujer, quien simbólicamente se convirtió en madre antes que mujer.

La corporalidad subjetivada

Es generalizada en las culturas la conexión religiosa con la tierra, como una experiencia de autoctonía arraigada en el lugar-tierra que le ve nacer y le recoge al morir. En razón de esa conexión, el parto es asemejado como una versión microcósmica de la capacidad terrenal de gestar vida, para finalmente establecer una relación mística de la mujer con la tierra, sacralizándola en tanto la tierra es vista como santa, y otorgando a la fecundidad un nivel cósmico. En otras religiones la creación cósmica es producto de una hierogamia entre el Dios Cielo y la Madre Tierra, convirtiendo al mito cosmogónico como un mito modelo del comportamiento humano, es decir el matrimonio.²¹ Ambos modelos cósmicos, tierra-madre y dios-esposa fueron estereotipando a las mujeres a través de su capacidad materna o de esposa. En la tradición judeo-cristiana, los profetas del Antiguo Testamento representaban a Dios como un esposo cumplidor de su promesa con su pueblo y a Israel como la esposa infiel que merece ser castigada, una metáfora que se valió de los estereotipos patriarcales y que en retorno reforzó las experiencias matrimoniales para desvalorar a las mujeres.²²

La alianza patriarcal entre los imaginarios religiosos y los sociales se acentuó con la institucionalización del cristianismo, en la región me-

20 Cf. María Encarna Sanahuja Yll, *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria / Sexed bodies, objects and prehistory* (Madrid: Cátedra, 2002).

21 Cf. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*.

22 Cf. Renita Weems, *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997).

diterránea, a partir del siglo II. Líderes políticos y religiosos convenían en normar los cuerpos (*severitas*) a través del control de la sexualidad en el matrimonio y fuera de él, censurando el placer sexual (*tolména*) sin fines reproductivos, bajo mitos como el sexo eugenésico. Aunque los códigos de conducta sexual eran de destino universal, las clases adineradas eran las receptoras inmediatas para mantener una compostura distinta a las plebes que no tenían el mismo rigor corporal. Se establece así una separación moral entre clases y entre sexos. Además de la religión, la ciudad y la familia –como instituciones civilizatorias– reformulan el concepto del cuerpo que se tenía en el mundo natural y que estaba más conectado con lo sensorial que con lo normativo.²³

El avance del cristianismo introduce la renuncia sexual y la transformación del cuerpo con fines misioneros que rompen con lo considerado pagano, lo cultural. El mensaje cristiano sobre el cuerpo alcanza a los grupos más jóvenes de las clases altas, incluyendo a las mujeres, que encuentran en la virginidad una dedicación de la “carne” al servicio de Cristo. Así pues, el cuerpo de los cristianos emerge como un microcosmos de la condición de persecución que vivía la Iglesia en embrión por parte de las autoridades romanas, y como cuerpo-objeto sacrificial que emulaba los padecimientos de Cristo. Sin embargo, no todos los grupos cristianos adherían el puritanismo, sino que las normas morales se fijaban sobre el adulterio y la fornicación y mantenían como ideal de mujer a la casada casta, fiel, dócil y recatada. Paulatinamente la abstinencia sexual se fue circunscribiendo a los líderes eclesiales masculinos, mas la moralidad sexual cristiana se impuso en las sociedades de ese entonces con consecuencias que trascendieron lo puramente corporal.²⁴

La involución sexual de los primeros siglos, promovida por los movimientos cristianos, tiene como antesala la misma cultura greco-romana mediterránea, que, según María Elisa Estévez López, conectaba a la naturaleza humana con la ética y la política, para “definir las reali-

23 Cf. Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad: Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo* (Barcelona: El Aleph, 1993).

24 Cf. Brown.

dades que están *en su sitio* (puras), y aquellas que están *fuera de lugar* (impuras)”.²⁵ Sigue afirmando la autora que bajo ese principio cultural, concebían que la naturaleza había dotado de mayor control sobre su cuerpo a los hombres y por tanto éstos eran los encargados de controlar el comportamiento de las mujeres, un control que trascendió lo corporal e incorporó a los roles sociales.

Bajo el dominio cultural de los primeros siglos y del naciente control religioso de la sexualidad, la corporalidad patriarcal de las mujeres se transformó en pieza angular de la subjetividad, el quién se es como mujer. Afirmábamos anteriormente que el cuerpo-reproductor fue el andamiaje primordial de la organización del espacio físico y social. Pues con el advenimiento del cristianismo el cuerpo-erótico, como negación o ausencia, se constituyó en otro pilar de ese andamiaje. Es tan fuerte la conexión entre cuerpo y cultura que bien podría asumirse a la corporalidad como el sujeto y no el objeto de la cultura, es decir como el ancla existencial de la cultura, esto porque las diferencias entre los cuerpos femenino y masculino han sido establecidas por una política cultural y no por una explicación biológica.²⁶

Los estudios sobre la sexualidad humana reconocen el poliformismo sexual en hombres y mujeres y el basamento bisexual que orienta tanto la práctica sexual como la identidad sexual. Algunas culturas originarias y profundas orientan su cosmovisión por el concepto de dualidad inherente en los cuerpos y la naturaleza y no por el dualismo del pensamiento binario. Con base en estas premisas biológicas, el movimiento feminista ha argumentado que las características corporales han sido una excusa ideológica para forzar una estructura social y unas identidades de género basadas en apariencias y no realidades. Para criticar la simbolización que se ha hecho sobre el cuerpo de las mujeres, como punto de partida de la ideología patriarcal, ya Simone Beauvoir

25 *El poder de una mujer creyente: Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, 1st edition (Estella: Editorial Verbo Divino, 2003), 118.

26 Cf. Julia Epstein y Kristina Straub, eds., *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* (London: Routledge, 1991).

afirmaba que “la presencia en el mundo implica rigurosamente la posición de un cuerpo que sea, a la vez, una cosa del mundo y un punto de vista sobre ese mundo...”²⁷ Judith Butler, varias décadas después que Beauvoir, hace una crítica al interior del pensamiento feminista, al afirmar que la relación entre sexo y género se mimetiza si sostiene que a dos sexos binarios le correspondan sólo dos géneros.²⁸ Afirma que el sexo no debería verse como si conllevara una cultura predeterminada a la que se ha llamado género, de manera que si el sexo es femenino tendría siempre que resultar en una mujer. Asimismo, Butler asevera que la idea de que el sexo y el género sean fijos o libres depende del discurso, en clara alusión a la simbolización del cuerpo. Su propuesta entonces es que el género puede ser múltiple, con una sexualidad diversa y no compulsivamente heterosexual, de manera que el género no quede atrapado en el binarismo tan criticado de la ideología patriarcal.

Por tanto, al igual que la ambivalencia señalada en la organización del espacio social, la concepción patriarcal del cuerpo está llena de ambigüedades por ser una construcción ideológica que no pasa un examen socio-histórico. Pero, además, existe el riesgo de seguir sosteniendo la ambigüedad si se equipara unívocamente sexo con género. Esto conduce a concluir que el cuerpo no es un objeto a ser estudiado en relación a la cultura, sino más bien debe ser considerado como el sujeto de cultura, o en otras palabras como el terreno existencial de la cultura.

Conclusión

Hace algunos años, al salir del aula en la que acababa de dar una clase sobre la lógica de género, se me acercó un estudiante que era pastor presbiteriano en su país, y me agradeció el enfoque sobre el tema y me

27 *El segundo sexo*, trad. Pablo Palant (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1962), 33.

28 Cf. Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, trad. María Antonia Muñoz, Paidós 168 (Barcelona: Paidós, 2007). Sobre los aportes de Butler, también se sugiere consultar: *El grito de Antígona*, trad. Esther Oliver (Barcelona: El Roure, 2001); *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz (Valencia: Cátedra, 2001).

dijo que él siempre apoyaba a las mujeres en su iglesia. Concretamente dijo: “Cuando está reunido el Consistorio y tenemos que tomar alguna decisión, yo ‘salgo’ y converso con las hermanas para escuchar su opinión sobre lo que vamos a decidir y apporto sus ideas en la reunión”. Yo le pregunté: “¿Y por qué las mujeres no están adentro en la reunión?”. El joven pastor mostró un gran asombro y me dijo que nunca había pensado en eso.

Evidentemente su apoyo a las mujeres era genuino, pero había asumido la normativa “espacial” con tanta naturalidad que la segregación social no había tocado su conciencia. Evidentemente la iglesia es un terreno listo para sembrar la semilla del Evangelio, que no se reduce a una conversión para “salvar” el alma, sino que convida a una conversión mayor que abarca la vida cotidiana y la práctica de la justicia. El joven pastor del relato se vio tan impactado con el despertar de su conciencia que finalizó su licenciatura haciendo su tesis sobre masculinidades.

Hemos hecho un recorrido teórico sobre el sentido cultural y religioso que ha tenido el espacio a lo largo de la historia y su implacable influencia en las identidades de género. Y aunque las teorías feministas han contribuido a que las mujeres se incorporen a espacios antes vedados, la arcaica visión sectaria permanece en el inconsciente colectivo como un caldo de cultivo que reaparece en diferentes momentos y que las mujeres percibimos a nivel de piel, como cuando caminamos en la noche vigilando quién se acerca, o cuando sospechamos que nos podrían echar algún tóxico o burundanga en una bebida, o cuando el piropo se siente como acoso, o cuando la protección se ofrece con un tufillo a control. En todos estos casos el espacio es físico, corporal y mental. Todas son formas de violencia de género conectadas con la invasión del espacio.

He tenido pendiente cerrar este artículo por algunas semanas porque el dolor y la rabia no me lo permitían. Hace tres semanas fue asesinada en Costa Rica mi amiga Julieta, un caso que trascendió en los medios de comunicación e impactó a la sociedad. Julieta se había jubilado

y decidió vivir en una zona rural cerca de la capital y era amiga de las familias campesinas de la zona. Era una persona muy querida por su generosidad y su alegría de vivir. Su asesino es un joven que apareció por la zona ofreciendo hacer trabajos de jardinería y ella le pagó para que le arreglara el jardín. Se desconoce cómo la mató, pero robó en su casa, se llevó su auto, engañó a la familia mandando mensajes desde el teléfono de ella, quemó su cuerpo, lo descuartizó y lo enterró hasta que la policía lo encontró.

Más allá del dolor de su hijo, familiares y amistades, se inició un debate a través de las redes sociales sobre si se trataba de un homicidio o un feminicidio. Esta pregunta me movió a honrar, en el cierre de este artículo, a *todas las Julietas* que han sufrido violencia de género. Yo no dudaría en que este caso, si bien es un homicidio, tiene el agregado de género que lo convierte en feminicidio, por tratarse de una mujer viviendo sola en un lugar algo despoblado que la hacía más vulnerable. De alguna manera, este asesinato tan atroz, reúne todos los elementos que hemos mencionado en este artículo, sobre todo en la mentalidad del perpetrador, que se apropia del espacio vital de la mujer asesinada, que destruye su cuerpo e intenta desaparecerlo, que invade el entorno familiar de la víctima apropiándose de su identidad y que cuando lo capturan sólo muestra burla y desdén. Cada vez se hace más evidente que la violencia hacia una mujer siempre tendrá presente el elemento de género, por el simple hecho que previo al maltrato o al asesinato, yace en la mentalidad del perpetrador la violencia simbólica que él mismo ha sufrido al incorporar en su identidad de género la visión andrógena de la cultura.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Imagined communities Reflections on the origin and spread of nationalism*. London; New York: Verso, 1991.
- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. Traducido por Pablo Palant. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1962.

- Bernabé, Carmen. *Entre la cocina y la plaza: La mujer en el primitivo cristianismo*. Madrid: Ediciones SM, 1997.
- Brown, Peter. *El cuerpo y la sociedad: Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona: El Aleph, 1993.
- Butler, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Traducido por María Antonia Muñoz. Paidós 168. Barcelona: Paidós, 2007.
- . *El grito de Antígona*. Traducido por Esther Oliver. Barcelona: El Roure, 2001.
- . *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. Traducido por Jacqueline Cruz. Valencia: Cátedra, 2001.
- Carrasco Bengoa, Cristina, ed. *Mujeres y economía: Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*. Barcelona: Icaria, 1999.
- Cid López, Rosa María. “La historia de las mujeres y la historia social: Reflexiones desde la historia antigua”. En *Oficios y saberes de mujeres*, editado por Rosa María Cid López, 11–38. Valladolid: Editorial Universidad de Valladolid, 2002.
- Del Valle, Teresa. *Andamios para una nueva ciudad: Lecturas desde la antropología feminista*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Durán, María Angeles. *Si Aristóteles levantara la cabeza: Quince ensayos sobre las ciencias y las letras*. Feminismos 57. Madrid: Cátedra, 2000.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Traducido por Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.
- Epstein, Julia, y Kristina Straub, eds. *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. London: Routledge, 1991.
- Estévez López, María Elisa. *El poder de una mujer creyente: Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*. 1st edition. Estella: Editorial Verbo Divino, 2003.
- Lerner, Gerda. *La Creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1986.
- May, Roy. “Religión y teología”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García, 21–40. San José, Costa Rica: Sebila, 2009.
- McDowell, Linda. *Género, identidad y lugar: Un estudio de las geografías feministas*. Traducido por Pepa Linares. Valencia: Cátedra, 2000.
- Merton, Robert King. *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.

- Rose, Gillian. "Feminism and Geography: The List of Geographical Knowledge". En *The Spaces of Postmodernity: Readings in Human Geography*, editado por Michael J. Dear y Steven Flusty, 314–24. Oxford: Blackwell, 2002.
- Sanahuja Yll, María Encarna. *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria / Sexed bodies, objects and prehistory*. Madrid: Cátedra, 2002.
- Verón, Eliseo. *Espacios mentales*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Weems, Renita. *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997.

ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER*

a.roman@ubl.ac.cr

PRAXIS CRISTIANA Y JUSTICIA DE GÉNERO

El papel de la teología en el empoderamiento de mujeres
víctimas de violencia de género

CHRISTIAN PRAXIS AND GENDER JUSTICE

The role of theology in the empowerment of women victims of
gender-based violence



Artículo aprobado el 04 de junio de 2024

Artículo recibido el 24 de marzo de 2024

* Teólogo suizo-guatemalteco, anglicano. Actualmente es docente en teología y asesor en investigador en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) de Costa Rica. Áreas de investigación e interés profesional: metodología de la investigación, teología práctica y estudios en masculinidades.

Praxis cristiana y justicia de género

El papel de la teología en el empoderamiento de mujeres
víctimas de violencia de género

Resumen

Una dificultad para abordar integralmente la justicia de género en proyectos de desarrollo es la exclusión del factor religioso en esos proyectos. Seguramente, esto se justifica a partir de la influencia negativa de algunos movimientos cristianos conservadores con teologías descontextualizadas. Sin embargo, desvincular la religión de los programas de desarrollo, implica perder la posibilidad de abordar la justicia de género integralmente y, además, puede desmotivar el compromiso de las personas con este tema. Este artículo presenta los resultados de un estudio de caso sobre de justicia de género que se realizó en la ciudad de San José, Costa Rica. El estudio reveló que es posible contar con una praxis cristiana responsable y contextual, comprometida con la justicia de género en contextos de violencia contra las mujeres. Lograr tal objetivo requiere que los proyectos cuenten con personas capacitadas teológicamente, para que puedan mediar eficazmente entre las perspectivas de desarrollo, la justicia de género y la fe cristiana.

Palabras clave: justicia de género, teologías contextuales, empoderamiento de mujeres, praxis cristiana, formación teológica.

Christian Praxis and Gender Justice

The role of theology in the empowerment of women victims
of gender-based violence

Summary

One difficulty in comprehensively addressing gender justice in development projects is the exclusion of the religious factor in these projects. This is probably justified by the negative influence of some conservative Christian movements with decontextualized theologies. However, disassociating religion from development programs implies losing the possibility of addressing gender justice comprehensively and, in addition, may discourage people's commitment to this issue. This article presents the results of a case study on gender justice conducted in the city of San José, Costa Rica. The study revealed that it is possible to have a responsible and contextual Christian praxis committed to gender justice in contexts of violence against women. Achieving this goal requires that projects have theologically trained people who can effectively mediate between development perspectives, gender justice and Christian faith.

Keywords: gender justice, contextual theologies, women's empowerment, Christian praxis, theological formation.

Praxis cristiana y justicia de género

El papel de la teología en el empoderamiento de mujeres
víctimas de violencia de género

El presente artículo se elaboró a partir de los datos y la información recolectada en un trabajo de investigación sobre cuatro estudios de caso realizado por el *Centro de Investigación de la Universidad Bíblica Latinoamericana* (UBL) durante los años 2021 y 2022, cuyos resultados se presentaron en el año 2023.¹ Las reflexiones que se presentan aquí se tomaron del estudio de caso sobre *justicia de género* realizado en la Fundación Rahab.² El objetivo del estudio fue analizar el impacto de la religión y la teología en el empoderamiento de personas y grupos en situación de vulnerabilidad que participan en proyectos de desarrollo, como es el caso de mujeres que han sido víctimas de la trata de personas y de explotación sexual comercial.

Estudiar la justicia de género desde la perspectiva teológica es muy importante, ya que, en general, los programas y políticas internacional aplicadas a proyectos de desarrollo no incluyen la religión ni la teología

- 1 Cf. Angel Eduardo Román-López Dollinger, *Impacto de la religión y la educación teológica en el empoderamiento de grupos en situación de marginalización y vulnerabilidad social. Un estudio de casos múltiples sobre justicia educativa, incidencia política, justicia ambiental y justicia de género en cinco proyectos de desarrollo en Bolivia, Costa Rica y Perú*, Estudios Socioteológicos 2 (San José, Costa Rica: Sebla, 2023), 167–207.
- 2 Rahab es una ONG de Costa Rica que trabaja en procesos de empoderamiento de personas y familias que han sido víctimas de trata de personas y comercio sexual.

como instrumentos de empoderamiento comunitario, lo cual podría llegar a limitar el trabajo que realizan estos proyectos, ya que son aspectos que tienen la capacidad de frenar o impulsar la participación y el compromiso de las personas, especialmente en Latinoamérica y El Caribe, donde la mayor parte de la población se identifica con alguna expresión religiosa.³

Según lo anterior, la inclusión crítica y contextual de la religión y la teología en proyectos de desarrollo sostenible puede constituirse en un medio viable para formar liderazgos comunitarios comprometidos con la justicia de género. En ese sentido, la educación teológica está llamada a hacer aportes significativos en la sociedad, especialmente al generar perfiles profesionales que promuevan no solo el pensamiento crítico comunitario, el diálogo interdisciplinario, ecuménico e intercultural, sino también una teología vinculada a las realidades y desafíos sociales actuales de Latinoamérica y El Caribe.⁴ Aunque el impacto social de la educación teológica se puede dar en diferentes espacios, en el caso de este estudio se optó por identificarlo con el eje temático de la justicia de género. Este eje no solo forma parte del programa de estudios de la UBL, sino también se encuentra plasmado en los *Objetivos del Desarrollo Sostenible* (ODS) de la *Agenda 2030* impulsada y aprobada por la *Organización de las Naciones Unidas* (ONU) en el año 2015.⁵

-
- 3 Según un estudio sobre la religión en Latinoamérica, solamente el 8,0% de la población no se identifica con ningún grupo religioso, mientras el 92,0% profesa alguna religión, entre las que sobresale el cristianismo con un 88,0% (69,0% se identifican con el catolicismo y 19,0% con el protestantismo y con diferentes variantes evangélicas o pentecostales). Cf. Pew Research Center, “Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region” (Pew Research Center, el 13 de noviembre de 2014).
 - 4 Elisabeth Cook et al., eds., *Informe de Investigación: Relevancia sociopolítica de la formación teológica de la UBL en América Latina y El Caribe. Estudio empírico del modelo educativo de la UBL según las percepciones de personas egresadas*, Estudios Socioteológicos 1 (San José, Costa Rica: UBL, 2020). Cook et al., *Informe de Investigación*.
 - 5 “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible” (Asamblea General de las Naciones Unidas, el 21 de octubre de 2015).

El estudio completo se realizó a partir de un *estudio de casos múltiples*, en el cual, junto al tema de justicia de género, también se abordaron los temas: justicia educativa, justicia medioambiental e incidencia política. Este enfoque multi-método permite describir, interpretar y explicar el comportamiento de un fenómeno o situación social de forma integral, pues tienen la capacidad de combinar asertivamente la información cuantitativa y cualitativa recolectada durante el trabajo de campo.⁶ En relación a la información recolectada, cabe precisar que la de tipo cualitativo se recolectó a través de un *test de empoderamiento comunitario*, mientras la información cualitativa se recolectó por medio de observaciones participantes y entrevistas narrativas individuales y grupales. En el caso del proyecto específico de justicia de género el objetivo que guió el estudio fue analizar el papel de la fe y espiritualidad en procesos de empoderamiento colectivo de mujeres que han sido víctimas de violencia de género, con el fin de determinar la influencia de la religión y la educación teológica en el desarrollo sostenible de Latinoamérica y El Caribe.

En este artículo se presentan algunas reflexiones derivadas de los resultados del estudio de caso sobre justicia de género realizado en un proyecto de desarrollo sostenible ubicado en la ciudad de San José, Costa Rica, y dirigido por la Fundación Rahab. Una característica de este proyecto es que, en su programa de trabajo ha logrado vincular asertivamente la fe y espiritualidad cristiana de las mujeres víctimas de violencia de género con los ODS de la Agenda 2030.

6 Sobre la metodología de los casos de estudio se sugiere consultar: Robert E. Stake, “Qualitative Case Studies”, en *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 3rd ed., ed. Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln (Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 2005), 443–66; Hans Gundermann Kröll, “El método de los estudios de caso”, en *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, ed. María Luisa Tarrés (México: El Colegio de México / FLACSO Mexico, 2014), 231–64; Thomas A. Schwandt y Emily F. Gates, “Case Study Methodology”, en *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln, 5a ed. (Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 2017), 341–58.

Justicia de género en proyectos de desarrollo social

Fortalecer la justicia de género en las sociedades actuales, especialmente en sectores que se encuentran en situación de vulnerabilidad y exclusión social, es un desafío fundamental para los proyectos de desarrollo social. Esto es así porque, a diferencia de otras áreas de la vida humana, las relaciones de género son un problema sumamente complejo, el cual está vinculado no solo a factores sociales, económicos y políticos, sino sobre todo a comportamientos y actitudes mediadas por percepciones culturales y religiosas. Por esa razón, en los proyectos de desarrollo social es fundamental abordar el tema de la justicia de género desde la integralidad y el dinamismo de esos factores, lo cual implica promover la corresponsabilidad de género y fortalecer el derecho de las personas a disfrutar de relaciones sanas, equitativas y justas en todos los ámbitos de la vida.

En Latinoamérica y El Caribe, las políticas internacionales y locales orientadas al fortalecimiento de la justicia de género se fundamentan esencialmente en los ODS de las Naciones Unidas. Una de las áreas fundamentales de implementación de estos objetivos, es la superación de todo tipo de violencia de género y de explotación sexual. En ese sentido, el objetivo 5 de los ODS es el siguiente: “Lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y las niñas”. A partir de este objetivo, los ODS plantean diferentes metas, entre las cuales las dos primeras son fundamentales, ya que están vinculadas precisamente a superar la violencia de género, la trata de personas y la explotación sexual. Estas metas buscan lo siguiente:

- 5.1 Poner fin a todas las formas de discriminación contra todas las mujeres y las niñas en todo el mundo.
- 5.2 Eliminar todas las formas de violencia contra todas las mujeres y las niñas en los ámbitos público y privado, incluidas la trata y la explotación sexual y otros tipos de explotación.⁷

7 “Objetivos de Desarrollo Sostenible”, Página oficial de las Naciones Unidas, *Objetivos de Desarrollo Sostenible* (blog), el 28 de septiembre de 2015.

Estas metas reflejan la complejidad del tema justicia de género, ya que la discriminación, violencia, trata de personas y explotación sexual con fines comerciales contra mujeres y niñas es un problema de relaciones de poder fundamentadas en la autoridad, dominio, exclusión y explotación de otras personas.⁸ Esto no solo trae consigo dificultades para garantizar en las sociedades espacios seguros para mujeres, niñas y niños, sino, sobre todo, implica la necesidad de implementar estrategias colectivas para superar las inequidades e injusticias de género que forman parte de sociedades androcéntricas⁹ y patriarcales¹⁰, lo cual se evidencia en: estereotipos que se han construido históricamente sobre la base de la división sexual del trabajo; discriminación y violencia contra mujeres a través de la trata de personas y el comercio sexual; presencia de imaginarios culturales y religiosos que justifican, normalizan y perpetúan las injusticias de género.

Los *estereotipos de género* relacionados con la violencia, maltrato y explotación sexual, son obstáculos muy difíciles de superar cuando se busca fortalecer la justicia de género. Esto obedece a que, por estar más cerca del plano de las subjetividades humanas, es muy complicado

8 Cf. Mauro Verzeletti et al., *Manual sobre la trata de personas. Guía práctica y de información para prevenir la explotación sexual comercial y la explotación laboral*, Pastoral de Movilidad Humana. (Guatemala: Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG), 2010); Lucía Inés Coppá, “Enfoques analíticos en torno al comercio sexual de las mujeres: Coordinadas contemporáneas e indagaciones en perspectiva histórica”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 163 (el 28 de mayo de 2019): 131–48.

9 El *androcentrismo* se refiere a considerar al “hombre como medida de todas las cosas”. Es decir, se trata del “Enfoque de un estudio, análisis o investigación desde la perspectiva masculina únicamente, y utilización posterior de los resultados como válidos para la generalidad de los individuos, hombres y mujeres”. Victoria Sau, *Diccionario ideológico feminista*, 2a ed., Totum revolutum 18 (Barcelona: Icaria, 1990), 45.

10 El *patriarcado* se refiere a “la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general. Ello implica que los varones tienen el poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres de acceder a él”. Gerda Lerner, *La Creación del patriarcado* (Barcelona: Crítica, 1990), 340s.

cambiarlos, pues requieren largos procesos de socialización. Por ejemplo, puede ser fácil identificar y rechazar actos de violencia física hacia cualquier persona, pero es muy difícil comprender las motivaciones subjetivas aprendidas que conducen a las personas a realizar esos actos o a aceptarlos como normales. En todo caso, una definición bastante acertada sobre los estereotipos nocivos para las relaciones de género es la siguiente:

Los estereotipos de género constituyen prejuicios generalizados sobre las características que poseen o deberían poseer los hombres o las mujeres. También promueven la limitación de la capacidad de las personas y su facultad para tomar decisiones, desarrollar actividades laborales, realizar una carrera profesional, ejercer sus derechos sexuales y reproductivos. Los estereotipos nocivos condicionan el proyecto de vida de los hombres y mujeres.¹¹

Para analizar los estereotipos de género dentro de las estructuras de poder de una sociedad, es necesario comprender la función que cumplen las instituciones socializadoras en la construcción de las formas de ser mujer y ser hombre. Estas instituciones están representadas por la familia, escuela, espacios laborales, grupos deportivos, iglesia y otros espacios de relación humana. Pero, lo más importante de ellas es que condicionan la conducta y el comportamiento a partir de tres elementos fundamentales: 1) La asignación del género, la cual se da cuando la persona nace y está determinada por los genitales, por eso es de orden biológico. 2) La identidad de género, expresada en factores biológicos y psicológicos que condicionan la personalidad, con el fin que las personas se identifiquen psicológica y culturalmente con el género asignado. 3) El rol de género, el cual determina cuáles actividades sociales o áreas de acción en la vida de las personas corresponden socialmente a uno u otro género.¹²

11 ACNUDH, “Estereotipos nocivos de género y barreras al acceso a la justicia de personas LGBTI en Uruguay” (ACNUDH Uruguay, 2022), 14; cf. ACNUDH, “Los estereotipos de género y su utilización” (Ginebra, 2020), 2–4.

12 Cf. Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Conversión pentecostal de pandilleros. Construcción de masculinidades no violentas en contextos pentecostales”, *RIBLA* 77, núm. 1 (2018): 132s.

Sin embargo, para que el proceso de socialización sea efectivo, se requiere que las personas acepten el rol de género que se les ha asignado. Aquí es donde juegan un papel fundamental los estereotipos de género, ya que son guías o criterios que sirven para premiar o castigar la aceptación o rechazo del rol de género. En ese sentido, el *cuerpo socializado* es el factor objetivo y subjetivo que determina la naturalización de conductas y actitudes que dividen el mundo social a partir del cuerpo sexuado.¹³

Por su parte, la *discriminación contra las mujeres* se refiere a todo tipo de “distinción, exclusión o restricción basada en el sexo”, cuyo objetivo o consecuencia sea perjudicar o limitar el derecho de las mujeres a realizarse en cualquier ámbito de la vida y a gozar plenamente “de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera”.¹⁴ Sobre la base de esta definición, el Comité Permanente entre Organismos (*Interagency Sanning Committee*, IASC) señala que la *violencia de género* “designa todo acto lesivo perpetrado contra la voluntad de una persona y que está basado en diferencias de carácter social (género) entre hombres y mujeres”. En consecuencia, este término “Comprende los actos que tienen como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico; así como las amenazas de tales actos, la coacción y otras privaciones de libertad. Tales actos pueden cometerse en público o en privado”.¹⁵

13 Cf. Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, 5a ed. (Valencia, España: Ediciones Cátedra, 2015); Pierre Bourdieu, *La dominación masculina* (Barcelona: Anagrama, 2000); Raewyn W. Connell, “La organización social de la masculinidad”, en *Maculinidad/es. Poder y crisis*, ed. Teresa Valdés y José Olavarría, Ediciones de las mujeres 24 (Santiago de Chile: Isis Internacional, 1997), 31–48.

14 CEDAW, “Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1979), art. 1.

15 “Directrices para la integración de las intervenciones contra la violencia de género en la acción humanitaria. Reducir el riesgo, promover la resiliencia e impulsar la recuperación” (Comité Permanente entre Organismos, IASC, 2015), 15.

Un caso extremo de violencia basada en género lo constituye la *explotación sexual*, la cual, según el *Boletín del Secretario General de las Naciones Unidas*, hace referencia a todo tipo de abuso que se ha cometido o cualquier amenaza de abuso que ocurre “en una situación de vulnerabilidad, de relación de fuerza desigual o de confianza, con propósitos sexuales, a los efectos, aunque sin estar exclusivamente limitado a ellos, de aprovecharse material, social o políticamente de la explotación sexual de otra persona”. Otro término vinculado al anterior es el *abuso sexual*, el cual “se refiere a toda intrusión física cometida o amenaza de intrusión física de carácter sexual, ya sea por la fuerza, en condiciones de desigualdad o con coacción”.¹⁶

Un problema que atenta gravemente contra los derechos humanos en el mundo y que está relacionado con el crimen organizado, la violencia de género y generacional, así como con la explotación sexual con fines comerciales lo constituye la *trata de personas*. En el primer inciso del artículo 1 del *Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas*, las Naciones Unidas ofrecen la siguiente definición:

a) Por “trata de personas” se entenderá la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos.¹⁷

Como aprecia en las definiciones anteriores, la violencia basada en género, la trata de personas y la explotación sexual comercial, son problemáticas sumamente complejas y de difícil abordaje para enfren-

16 Naciones Unidas, “Medidas especiales de protección contra la explotación y el abuso sexuales” (*Boletín del Secretario General de las Naciones Unidas*, 2003), 1.

17 *Convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional y sus protocolos* (Nueva York: Naciones Unidas, 2004), 44s.

tarlas, prevenirlas y superarlas. Por esa razón, los proyectos de desarrollo sostenible que se comprometen a fortalecer la justicia de género en estas áreas, requieren de equipos de trabajo interdisciplinarios que puedan abordar este problema de forma integral.

Asimismo, para que la implementación de proyectos de desarrollo sostenible en materia de justicia de género sea eficiente, también se requiere trabajar desde la presencia de los *imaginarios culturales y religiosos* que justifican, normalizan y perpetúan las injusticias de género. Para lograr esto, es importante la capacitación integral, donde, junto a los equipos de trabajo, las víctimas de violencia, trata de personas y explotación sexual comercial que acuden a los proyectos, creen resiliencia y empoderamiento, tanto individual como colectivo. En las capacitaciones es esencial trabajar desde las experiencias de las víctimas y desde sus imaginarios culturales y religiosos, tanto los que les condicionan ideológica y psicológicamente para justificar su condición de víctimas, como los que les permiten liberarse de esa situación. Es en este contexto donde la Fundación Rahab ofrece un programa de protección y capacitación para mujeres y familias que han sido víctimas de violencia de género, especialmente la violencia vinculada a la trata de personas y a la explotación sexual comercial. Para lograr tal objetivo, la fundación cuenta con un equipo interdisciplinario, el cual trabaja en el empoderamiento de las víctimas y sus familias a partir de tres dimensiones: el cuerpo (rehabilitación), la mente (psicología) y el espíritu (teología).¹⁸ En este proceso de empoderamiento, la religión y la educación teológica juegan un papel muy importante para alcanzar los objetivos del proyecto.

Como estudio de caso, en Rahab se pudo analizar la influencia de la religión y el impacto de la educación teológica en el fortalecimiento de la justicia de género, a partir de los procesos de empoderamiento de las víctimas de violencia, trata de personas y explotación sexual comercial. Los resultados obtenidos durante el levantamiento de datos en Rahab

18 Cf. Rahab, “La Fundación”, ONG de Costa Rica, *Fundacion Rahab* (blog), el 10 de enero de 2022.

se organizaron y analizaron según la siguiente estructura: 1) descripción del proyecto de justicia de género, 2) presentación y análisis de la información cuantitativa, 3) presentación y análisis de la información cualitativa, 4) reflexiones finales.

Descripción del proyecto

Para comprender la magnitud del trabajo que realiza la Fundación Rahab en el ámbito de la justicia de género, es importante describir, de forma general y breve, el proyecto y contexto donde se ubica.¹⁹ Rahab es una fundación costarricense sin fines de lucro, la cual se formó oficialmente en el año 1997 como organización no gubernamental (ONG). El objetivo central de Rahab es contribuir de forma integral a la protección física y emocional de las personas y familias que han sido víctimas de trata de personas y explotación sexual comercial. Para lograr este objetivo, Rahab ha implementado diferentes programas de trabajo, a través de los cuales empodera a las víctimas y sus familias, potenciando sus habilidades y capacidades, con el fin que logren reintegrarse a la sociedad de forma digna y preparadas para denunciar y prevenir la violencia basada en género. Una característica de la fundación es el trabajo integral que realiza en distintas áreas de la vida de las personas que atiende, lo cual hace a través de redes de apoyo, educación, salud, capacitación laboral, asesoría legal, atención en el área social, servicio de guardería, bolsa de empleo y atención psicológica.²⁰ Asimismo, se calcula que ya para el año “2021 la fundación ha brindado apoyo a más de 2.800 familias.”²¹

19 La mayor parte de la información sobre el proyecto Rahab se recolectó a través de la observación participante, la cual estuvo a cargo de Miriam Cainicela, quien colabora en el área pastoral del programa de Rahab. Asimismo, se contó con el apoyo de Karen Gabriela Mamani Quispe y Luis Carlos Álvarez Mejías, quienes forman parte del equipo de investigación de la UBL.

20 Cf. Rahab, “La Fundación”.

21 Rodrigo Díaz, “Fundación Rahab estrena comedor para atender personas en riesgo de vulnerabilidad”, *El Observador*, el 9 de marzo de 2021, Digital edición, sec. Visión País.

Rahab apoya a mujeres víctimas de trata de personas y explotación sexual comercial en sus procesos de reinserción social y recuperación de la dignidad. La relevancia de este compromiso radica en que la trata de personas y el comercio sexual son crímenes que violan los derechos humanos de las mujeres y sus familias, ya que vulneran su dignidad, seguridad y libertad. Rahab parte de la premisa que esta problemática es multidimensional, pues en ella intervienen factores socioeconómicos, políticos, culturales, psicológicos, territoriales y religiosos. Estos factores de riesgo contribuyen a que las mujeres, niñas y niños en situación de vulnerabilidad social se constituyan en víctimas fáciles para las redes criminales que se dedican a la trata de personas y al comercio sexual. La filosofía de Rahab es recuperar y fortalecer la dignidad de las mujeres víctimas y sus familias, así como proveerles capacitaciones que les permitan tomar la dirección de sus propias vidas y reintegrarse asertivamente a la sociedad a través de la familia, los grupos de apoyo mutuo, las redes sociales, culturales y religiosas.

Los procesos de acompañamiento pastoral y capacitación orientados a la reinserción social de las víctimas que atiende Rahab implica la incorporación de capacidades psicosociales y habilidades laborales prácticas. El enfoque para alcanzar ese objetivo se encuentra en la teoría del pensamiento sistémico, según la cual en las problemáticas sociales existe una interconectividad entre los factores que las generan y, por ello, cuando se quiere intervenir en las estructuras sociales para superar un problema, es importante tomar en cuenta esa dimensión integral. La aplicación del pensamiento sistémico en los proyectos de Rahab tiene su base en la formulación de preguntas orientadoras sobre los problemas que enfrentan las mujeres y sus familias en el contexto de la trata de personas y la explotación sexual comercial, “con el objeto de determinar las condiciones y los cambios relevantes para una intervención, los cambios que esta genera y las oportunidades de aprendizaje y empoderamiento”.²²

22 Anne Stephens, Ellen D. Lewis, y Shravanti Reddy, *Evaluación sistémica inclusiva para la igualdad de género, los entornos y las voces marginadas. Un nuevo enfoque para la era de los ODS* (Nueva York: ONU Mujeres, 2018), 8.

A continuación, se describen algunas de las características más importantes de la población que atiende Rahab, así como su espacio físico y actividades que realiza.

Población beneficiaria

La trata de personas representa una problemática que, a nivel mundial, está asociada a la violencia de género y a la explotación sexual comercial. Este fenómeno afecta con mayor rigor a mujeres, jóvenes, niñas y niños que se encuentran en situación de vulnerabilidad y exclusión social. En Costa Rica, la trata de personas con fines de explotación sexual se fortalece, por un lado, por las demandas del comercio sexual que genera la industria de los viajes y el turismo y, por otro lado, por el desplazamiento migratorio de personas que buscan fuentes laborales dignas. En este contexto, la trata y explotación sexual comercial se caracterizan por engañar a las personas que migran desde otros países o dentro del mismo país, ofreciéndoles un trabajo digno y bien remunerado, para, posteriormente, explotar sexualmente a sus víctimas.

Según informes de la Embajada de Estados Unidos, en el año 2018 se identificaron 20 víctimas de trata de personas en Costa Rica, en 2019 el número subió a 35, en el 2020 se identificaron 50 víctimas y en el 2021 fueron 21 víctimas. De las 50 víctimas del 2020, 20 fueron mujeres, 24 niñas, seis niños y ningún hombre adulto. 32 de estas personas fueron costarricenses, 17 nicaragüenses y una persona panameña. 23 de estas personas fueron explotadas sexualmente, 13 laboralmente y de las otras 14 no se obtuvo esta información. De las 21 víctimas del año 2021 se identificaron seis mujeres, un niño, 14 niñas y ningún hombre adulto. De estas personas 14 son costarricenses, tres nicaragüenses y de las cuatro restantes no se obtuvo esta información. Ocho de las víctimas fueron explotadas sexualmente, tres laboralmente y de las otras 10 no se obtuvo esta información.²³ El descenso y ascenso de los datos

²³ Cf. “Informe de trata de personas 2022–Costa Rica”, *Embajada de EE.UU. en Costa Rica* (blog), 2022; “Informe de trata de personas 2021–Costa Rica”, *Embajada de EE.UU. en Costa Rica* (blog), 2021.

depende de que el gobierno reduzca o mantenga la protección a las víctimas. Además, estos son datos oficiales que no reflejan necesariamente la magnitud del problema, pues algunas de las víctimas que son rescatadas y atendidas por ONGs prefieren mantenerse en el anonimato y por eso no aparecen registradas en las cifras oficiales.

Como se puede apreciar en los datos anteriores, la trata de personas y explotación sexual en Costa Rica afecta con mayor rigor a niñas, mujeres y niños costarricenses (en ese orden) que se encuentran en situación de vulnerabilidad y exclusión social. Por ejemplo, 54% de las víctimas de trata de personas de los años 2020 y 2021 fueron niñas, 37% fueron mujeres adultas y 10% niños. Del total de esas víctimas, 44% estuvieron vinculadas a la explotación sexual comercial, 23% a la explotación laboral y para el 34% no se obtuvo ese dato. Asimismo, de este total de víctimas, 65% fueron costarricenses, 30% de otro país y del 6% restante no se obtuvo esa información.

Por otro lado, es importante indicar que los grupos que se dedican a la trata de personas utilizan la industria del turismo y los viajes, así como la producción de material pornográfico, las redes sociales y el consumo de sustancias psicoactivas prohibidas, para alcanzar sus objetivos. Por esa razón, para tratar de enfrentar este problema, el gobierno de Costa Rica, con el apoyo de algunas ONGs, ha implementado programas de combate a este flagelo tanto en el turismo y en las agencias de viaje, como en la aplicación de leyes que persiguen judicialmente a personas y grupos criminales vinculados a la trata de personas con fines comerciales.²⁴

24 Cf. ALA, “Código de conducta para la protección de niños, niñas y adolescentes contra la explotación sexual comercial en el turismo”, Blog Informativo, *Asociación de Líneas Aéreas*, ALA (blog), 2020; ICT, “Código de Conducta”, Blog Informativo, *Instituto Costarricense de Turismo*, ICT (blog), 2016; ICT y PANIAMOR, “Guía para la implementación del código de conducta para la protección de niñas, niños y adolescentes contra la explotación sexual comercial asociada a viajes y turismo” (Instituto Costarricense de Turismo, ITC y Fundación PANIAMOR, 2018).

Es en este contexto, donde Rahab trabaja con las víctimas de la trata de personas y la explotación sexual comercial. El contexto también es importante para comprender la dificultad que enfrentan las víctimas para denunciar estos hechos y también es un obstáculo para que cuenten su experiencia abiertamente, ya que en la mayoría de casos tienen miedo a las represalias de los grupos criminales vinculados a la trata de personas o a la estigmatización de su entorno social.

Durante la recolección de información se consultó solamente a mujeres adultas, quienes ofrecieron información cuantitativa y cualitativa sobre sus procesos de empoderamiento social y religioso en el ámbito de la justicia de género que impulsa el proyecto Rahab. En relación a la información cuantitativa, todas las personas consultadas llenaron un test de empoderamiento comunitario. Asimismo, algunas de las mujeres que llenaron el test también se ofrecieron para contar su experiencia en forma de entrevistas narrativas, lo cual se constituyó en la información cualitativa del estudio.

El test de empoderamiento tuvo como objetivo identificar la influencia que tiene en las personas las capacitaciones, las redes sociales y los grupos de apoyo mutuo vinculados al proyecto de Rahab. La información recolectada se tabuló y analizó a través de cálculos estadísticos y de representaciones gráficas.²⁵ Algunos datos generales de las personas consultadas son los siguientes: En relación al *género*, 100% de las personas fueron mujeres mayores de edad. Según los datos sobre la *edad*, las mujeres consultadas son relativamente jóvenes, pues su promedio de edad es de 34.5.²⁶ En cuanto al *vínculo eclesial*, 83% de las

25 Por las características narrativas de este artículo, solamente se presentan los datos estadísticos más relevantes y no se utilizan las gráficas, ya que esos datos y representaciones se encuentran completos en el informe final del estudio. Cf. Román-López Dollinger, *Impacto de la religión y la educación teológica en el empoderamiento...*, 176–89, 202–7.

26 Este promedio de edad (34.5 años) se calculó a partir de la medida de tendencia central denominada *mediana*. Se prefirió no usar la *media aritmética* (36.2), pues la mediana está más cerca de la *moda*, es decir del promedio de edad que más se repitió (32.0 años). Esta diferencia en los promedios obedece a la presencia de datos atípicos en la distribución, pues hubo pocos datos con edades mayores.

mujeres participa en alguna comunidad de fe y 17% indicaron no tener ningún vínculo eclesial. Aquí es importante señalar que todas las mujeres consultadas, tanto las que participan como las que no participan en algún grupo religioso, manifestaron que generalmente se han sentido excluidas o estigmatizadas en esos grupos. Sin embargo, para estas mujeres, como se verá en el análisis de las entrevistas narrativas, es importante contar con un vínculo religioso o con un acompañamiento espiritual durante sus procesos de rehabilitación y reinserción social. Desde esta perspectiva, se puede percibir que la espiritualidad y la fe están presentes en la vida cotidiana de estas mujeres y que deberían ser factores de protección para su condición de víctimas.

Espacio físico y actividades

Las instalaciones de la Fundación Rahab y los proyectos que atiende se encuentran en la ciudad de San José. El edificio cuenta con ambientes diferentes, en los cuales se recibe a las víctimas directas de trata de personas y de explotación sexual comercial, así como a sus familias. Además, se cuenta con espacios rodeados de árboles, plantas, huertos y un parque infantil. Junto al parque se encuentra la guardería infantil, donde las niñas y los niños tienen acceso a una biblioteca, juegos de mesa, juguetes, mesas y sillas. La guardería se formó con el objetivo que las mujeres que atiende el proyecto puedan dedicarse a sus procesos de formación, rehabilitación y resocialización, sin tener que preocuparse por el cuidado de sus hijas e hijos. Un aspecto importante de la guardería es que cuenta con un equipo de mujeres que se encargan de trabajar en el cuidado emocional y cognitivo de las niñas y niños.

Las instalaciones también cuentan con un salón multiusos, el cual tiene capacidad para recibir a más de 200 personas. En este salón se realizan celebraciones sociales y/o religiosas, encuentros, talleres, capacitaciones y otros eventos vinculados al trabajo de Rahab. Junto a este salón se encuentra la cocina, la cual está equipada con diferentes utensilios y equipo para impartir los cursos de cocina que forman par-

te de las capacitaciones en habilidades laborales. Los cursos de cocina también son un medio para recolectar fondos para los proyectos de la fundación, ya que en ellos también participan personas externas al proyecto. Además, en las instalaciones se encuentra una sala de cómputo con 10 equipos completos de computación, donde las mujeres beneficiarias y sus familias reciben cursos de computación, especialmente en las áreas de la ofimática, redes sociales digitales y otras tecnologías digitales de información y comunicación. Esta formación también tiene como fin que las personas se puedan integrar al mercado laboral con las capacidades mínimas necesarias en la tecnología digital.

Otro tipo de capacitación que ofrece Rahab es el de corte y confección, el cual cuenta con ocho máquinas de costura y con todas las herramientas necesarias para la confección de prendas de vestir y otros productos cosidos, como bolsos, mochilas y carteras. Este proyecto, como los anteriores, no solo busca ofrecer habilidades laborales a las personas, sino también tiene una función terapéutica, en cuanto motiva a las personas a desarrollar su creatividad artística para *tejer hilos de esperanza*. Los talleres de capacitación en costura están abiertos a las mujeres que atiende el proyecto y a sus familias. Por último, en el segundo nivel se encuentra el comedor, el cual cuenta con los utensilios y el equipo necesario para que las personas puedan comer en una atmósfera comunitaria y tranquila.

Presentación y análisis de la información cuantitativa

A través del test de empoderamiento se evaluaron los niveles de empoderamiento en justicia de género que, a través de los procesos de capacitación que promueve e implementa Rahab, han logrado desarrollar las mujeres víctimas de trata de personas con fines de explotación sexual comercial. Para identificar y analizar estos niveles de empoderamiento, el test se dividió en cinco categorías: participación, identidad colectiva, poder y control, incidencia pública y motivación religiosa. Cada categoría incluyó cinco ítems, para un total de 25. Además, cada

ítem tuvo cinco posibilidades de respuesta, a las cuales se asignó un puntaje de 1 a 5. Las posibilidades de respuesta fueron: nunca = 1, casi nunca = 2, a veces = 3, casi siempre = 4 y siempre = 5. Después de procesar la información se calcularon estadísticamente los niveles alto, medio y bajo de empoderamiento colectivo.²⁷ Fue así como se logró establecer que los niveles de empoderamiento social y religioso que desarrollan las mujeres a través de las capacitaciones y los talleres que ofrece Rahab son los siguientes: 75% desarrolla un *nivel alto* de empoderamiento, 25% un *nivel medio* y para el *nivel bajo* no se registró ningún porcentaje. En los siguientes apartados se presentan los resultados del test de empoderamiento de acuerdo a cada uno de los temas consultados.

Participación

La primera categoría central del test de empoderamiento está representada por las diferentes formas y niveles de involucramiento o *participación* de las mujeres consultadas en las capacitaciones y actividades de Rahab. Analizar la participación en un proyecto es fundamental para determinar si el empoderamiento de las personas ha logrado alcanzar la cohesión social y el beneficio colectivo. En términos generales, 50% de las mujeres consultadas en Rahab ha logrado desarrollar un *nivel alto* de empoderamiento, 33% alcanzó un *nivel medio* y 17% se quedó en un *nivel bajo*. Los ítems de esta categoría estuvieron compuestos por

²⁷ Este cálculo se realizó de la siguiente forma: Se calculó la puntuación más baja posible, para lo cual se consideró que una persona responde los 25 ítems con la opción nunca, entonces, la suma de todas sus respuestas es 25 puntos. Luego se calculó la puntuación más alta posible, asumiendo que una persona responde todos los ítems con la opción siempre, entonces, la suma de sus respuestas es 125 puntos. La diferencia o rango entre estos dos valores es 100 puntos. Este resultado se dividió entre tres partes (aprox. 33 puntos cada una). El nivel bajo quedó en el intervalo 25-58 puntos, donde 58 es el resultado de sumar 25 (puntuación menor), más el rango de 33 puntos. Los otros resultados fueron: nivel medio 59-92 puntos y nivel alto 93-125 puntos. Por último, se sumó el número de respuestas de todo el test en cada uno de esos intervalos y se calculó su porcentaje.

los siguientes elementos: 1) asistir a las actividades programadas por el proyecto, 2) monitorear las actividades del proyecto, 3) participar en la elaboración de las estrategias de capacitación, 4) implementar las estrategias de capacitación en su entorno, 5) participar en las actividades religiosas del proyecto.

Identidad colectiva

Propiciar identidad colectiva en víctimas de trata de personas con fines de explotación sexual comercial es muy complicado, debido al temor de las personas a ser estigmatizadas y excluidas. Sin embargo, identificarse con un colectivo es muy importante para que las víctimas puedan generar relaciones sanas y resilientes, lo que a la vez es un factor fundamental para su empoderamiento. En el caso de las personas que atiende Rahab, se espera que la identidad colectiva se alcance y consolide a partir de la participación activa en las capacitaciones y otras actividades. Una característica de la identidad colectiva es que en ella intervienen aspectos objetivos (sociales-grupales) y subjetivos (interpretaciones-cosmovisiones), donde la suma de las experiencias personales se constituye en fortaleza colectiva. A través del test de empoderamiento se evaluó precisamente la identidad colectiva que desarrollan las mujeres que participan en Rahab. Según la información recolectada, en términos generales, el nivel de empoderamiento que desarrollaron estas mujeres al *identificarse colectivamente con el proyecto* es el siguiente: 50% presentó un *nivel alto* de empoderamiento, 50% un *nivel medio* y para el *nivel bajo* no se obtuvo ningún porcentaje. Para analizar de forma más específica la identidad colectiva que desarrolla esta población, el test de empoderamiento tomó en cuenta cinco ítems temáticos: 1) identificarse con las actividades del proyecto, 2) involucrarse en la organización de las actividades del proyecto, 3) tener posibilidades reales de provocar cambios en las estrategias y/o actividades del proyecto, 4) desarrollar el sentido de unidad o cohesión social a través de los vínculos afectivos entre las personas que participan en

el proyecto, 5) tener posibilidades reales de participar en el proyecto desde su experiencia religiosa.

Poder y control

Otro elemento fundamental del empoderamiento colectivo se encuentra en la posibilidad que tienen las personas de un grupo para acceder al *poder y control* que les permite aumentar su fortaleza colectiva, con el objetivo de cambiar situaciones adversas de su entorno y así mejorar sus condiciones de vida. Aquí no se trata de tener poder sobre otras personas, sino de un poder que se comparte con otras personas y que se emplea para aumentar el control sobre los recursos necesarios para lograr transformaciones que beneficien a la colectividad. En el contexto de Rahab, el acceso al poder está relacionado con la habilidad que logran desarrollar las personas para influir en la toma de decisiones sobre los contenidos de las capacitaciones y las actividades. Sobre esta base, se evaluó el nivel de empoderamiento que desarrollan las personas al tener la posibilidad de acceder al *poder y control* de las actividades del proyecto.

Según los datos obtenidos, 83% de las mujeres presentó un *nivel alto* de empoderamiento en esta categoría, por su parte 17% alcanzó un *nivel medio* y para el *nivel bajo* no se obtuvo ningún porcentaje. Los ítems que permitieron evaluar esta categoría fueron los siguientes: 1) se respetan las opiniones personales sobre los temas que aborda el proyecto, 2) las opiniones personales influyen en las decisiones relacionadas con las actividades del proyecto, 3) las actividades del proyecto ayudan a resolver los problemas de injusticia de género, 4) la dinámica colectiva del proyecto ayuda a comprender mejor los problemas de injusticia de género, 5) abordar el tema de la justicia de género desde la dimensión religiosa fortalece el compromiso personal y colectivo con las actividades del proyecto.

Incidencia pública

A través del empoderamiento colectivo de mujeres víctimas de violencia de género, se espera que las personas logren desarrollar la capacidad de organizarse colectivamente, con el fin de *incidir públicamente* en temas sociales que les interesa resolver. En proyectos donde se acompaña y apoya a personas que han sido víctimas de la trata de personas con fines de explotación sexual comercial, es necesario politizar los procesos y acciones orientadas a fortalecer la justicia de género y así erradicar este tipo de problemas sociales que generan múltiples víctimas. Esta politización o incidencia pública es la que permite que las acciones específicas de un proyecto no se queden sin contenido ideológico, sino que sean acciones que, desde la crítica social, la generación de estrategias colectivas y la inclusión del sistema de valores y creencias de los grupos que acompaña, logren generar cambios sociales en beneficio de las personas más vulnerables y excluidas de la sociedad. En el caso de las mujeres que participan en Rahab, la *incidencia pública* está determinada por la capacidad que adquieren para socializar sus acciones y para motivar a otras personas de su entorno a involucrarse en las actividades del proyecto, de tal forma que puedan establecer redes de trabajo sobre el fortalecimiento de la justicia de género.

En general, el nivel de empoderamiento que estas mujeres han alcanzado en Rahab en el ámbito de la *incidencia pública* es el siguiente: 50% presentó un *nivel alto* de empoderamiento en este rubro, 50% alcanzó un *nivel medio* y no se obtuvo ningún porcentaje para el *nivel bajo*. En términos específicos, la incidencia pública que logran desarrollar las mujeres se analizó estadísticamente a partir de cinco ejes temáticos: 1) informar a otras personas de su contexto sobre la importancia de las actividades del proyecto, 2) motivar a otras personas de su contexto a involucrarse en las actividades del proyecto, 3) promover que en sus entornos se hable públicamente sobre temas vinculados a la justicia de género, 4) participar en otros grupos o proyectos relacionados con la justicia de género, 5) capacidad de involucrar a grupos religiosos de su entorno en temas relacionados con la justicia de género.

Motivación religiosa

Si se parte del hecho que el empoderamiento de mujeres víctimas de trata de personas con fines de explotación sexual comercial se refiere a que estas personas tengan la capacidad de ejercer el poder y control sobre sus propias vidas, es decir, que se conviertan en agentes activas de la transformación de sus propias vidas, entonces es importante que este empoderamiento sea integral. En otras palabras, no se puede empoderar a las personas solamente tomando en cuenta los problemas sociales, económicos y políticos que les afectan –aunque no se puede negar que esto es fundamental–, sino también es necesario incluir los factores vinculados a las percepciones subjetivas que forman parte de su sistema de valores y creencias religiosas. Esto es fundamental, pues muchos problemas de violencia y de cualquier tipo de injusticia de género, están vinculados a ese sistema de valores y creencias, el cual puede ser un obstáculo o una posibilidad para liberarse de las injusticias y para construir vidas plenas y dignas. Desde esta perspectiva, promover el desarrollo sostenible en proyectos que buscan fortalecer la justicia de género implica superar el rol tradicional que ha tenido la religión en el contexto latinoamericano y caribeño, para comprender que la resiliencia de las mujeres frente a la trata de personas y la explotación sexual es un desafío y un compromiso ineludible para las iglesias y los movimientos cristianos.

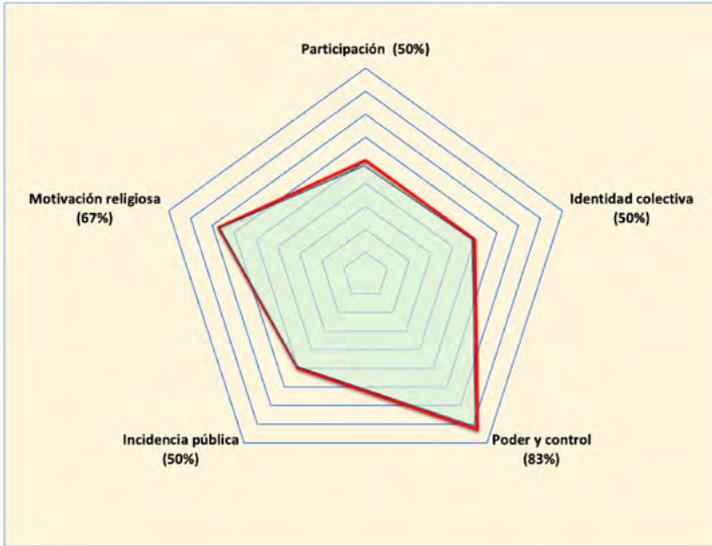
La importancia de incluir la dimensión religiosa en los procesos de empoderamiento de mujeres víctimas de cualquier injusticia de género, se encuentra en la capacidad de esta dimensión para motivar a las personas a participar o dejar de participar en proyectos orientados a fortalecer la justicia de género. Esto también significa que los proyectos deben contar con habilidades y capacidades básicas para abordar temas difíciles como la trata de personas y la explotación sexual desde perspectivas bíblicas, teológicas y pastorales, pero, sobre todo, desde las posibilidades éticas liberadoras que puede generar la fe cristiana para construir sociedades equitativas y justas.

A través del test de empoderamiento se determinó el nivel de empoderamiento que genera la *motivación religiosa* en proyectos de justicia de género. De forma general, se pudo establecer que 67% de las personas logran alcanzar un *nivel alto* de empoderamiento al incluir la dimensión religiosa en las actividades del proyecto, 33% logró desarrollar un *nivel medio* y para el *nivel bajo* no se obtuvo ningún porcentaje. La *dimensión religiosa* se analizó estadísticamente a partir de cinco ejes temáticos: 1) fortalece el compromiso personal en las actividades del proyecto, 2) eleva la posibilidad de que otras personas participen en el proyecto, 3) requiere que el proyecto cuente con un equipo capacitado teológicamente, 4) facilita el compromiso colectivo con la justicia de género en el proyecto, 5) promueve la justicia de género en el entorno de las mujeres que participan en el proyecto.

Para finalizar con la presentación de los datos estadísticos derivados del test de empoderamiento, es importante indicar que en cada una de las primeras cuatro categorías del test se incorporó un ítem sobre el valor agregado de la religión a la categoría respectiva. Asimismo, en la última categoría, *motivación religiosa*, se colocó un ítem específico sobre la relevancia de tener personas capacitadas teológicamente en el equipo de trabajo, con el fin de identificar la importancia de contar con personas que tengan la capacidad de explicar los temas y acompañar a las personas en las actividades del proyecto desde la perspectiva religiosa. La información global del test de empoderamiento colectivo, permitió identificar las tendencias que tienen los niveles de empoderamiento en las mujeres, según cada una de las categorías que se pudieron analizar.

En el *Gráfico 1*, que se muestra a continuación, se presenta el resumen de las tendencias de los niveles de empoderamiento, donde se pueden apreciar los porcentajes por cada categoría, así como el comportamiento global del empoderamiento, el cual está determinado por el área delimitada con las líneas (rojas) que se juntan en cada punto de intersección (categoría).

Gráfico 1: Nivel de empoderamiento colectivo de mujeres, según los ejes temáticos sobre justicia de género del proyecto Rahab.²⁸



La información que se ha presentado y analizado hasta este momento es el resultado del análisis estadístico de los datos obtenidos a través del test de empoderamiento aplicado en Rahab. La importancia de estos datos es que marcan una ruta clara sobre los factores que deberían incluir este tipo de proyectos, para que sus acciones sean más efectivas. Sin embargo, esta información no estaría completa si no se toma en cuenta la forma en que las personas narran sus propios procesos de empoderamiento, lo cual corresponde al análisis cualitativo desarrollado a partir de las entrevistas narrativas.²⁹ Este análisis cualitativo tuvo como objetivo comprender y explicar el significado que, desde sus propias experiencias de víctimas, las mujeres le asignan a su compromiso con el proyecto y a los factores objetivos y subjetivos que

28 Gráfico elaborado a partir de los datos tomados de: Román-López Dollinger, *Impacto de la religión y la educación teológica en el empoderamiento...*, 176-88.

29 Aunque se contó con más entrevistas de víctimas de explotación sexual comercial, aquí solamente se utiliza una como guía de análisis, pues las otras sirvieron de apoyo para fortalecer las reflexiones. Este mismo criterio se aplicó a las entrevistas realizadas al equipo de trabajo del proyecto Rahab.

inciden en sus procesos de empoderamiento. En el siguiente apartado se presenta el análisis cualitativo resumido de estas entrevistas.

Presentación y análisis de la información cualitativa

El empoderamiento de personas que, por su condición de vulnerabilidad y exclusión social, son víctimas de trata de personas y explotación sexual comercial, debe ser un objetivo fundamental en las políticas de los proyectos de desarrollo sostenible locales e internacionales que trabajan el tema de justicia de género. Es importante tener en cuenta que la violencia basada en género afecta sobre todo a las mujeres, niñas y niños, y, además, es un flagelo que no resuelve con discursos, sino con prácticas concretas orientadas a empoderar a las víctimas. Asimismo, se requiere proveer espacios seguros a las víctimas, para que se reinserten a la sociedad de forma digna, equitativa y justa. Estos aspectos son precisamente los que se tratan en los siguientes apartados, lo cual se hace a partir de las experiencias de la Fundación Rahab en el tema de justicia de género en Costa Rica.

Desafíos en el ámbito de la justicia de género

Aunque la trata de personas y la explotación sexual comercial no distingue género ni generación, no se puede negar que, en Latinoamérica y El Caribe, la mayor parte de víctimas de este flagelo son mujeres:

En Centroamérica y el Caribe, suponen el 79% de los casos detectados. Además, esta subregión posee el mayor porcentaje de niñas víctimas (40%) y una de las proporciones más altas del mundo de menores de edad que sufren TDP³⁰, equivalente al 48% del total de los casos. En América del Sur, las mujeres y las niñas representan el 74% de las situaciones de TDP.³¹

30 Siglas de Trata de Personas.

31 Nathalie Alvarado et al., *La trata de personas en América Latina y El Caribe. Situación, tendencias y respuestas de seguridad y justicia* (New York, USA: Banco Interamericano de Desarrollo, 2022), 9.

En Centroamérica y El Caribe, junto a otras formas de trata de personas, la que es más recurrente es la explotación sexual con fines comerciales. Los siguientes datos reflejan la magnitud de esta situación:

En Centroamérica y el Caribe, un 81% de las víctimas sufren explotación sexual, un 13% están sujetas a trabajo forzoso y un 6% están sometidas a otras modalidades de trata, como el reclutamiento para actividades delictivas, la mendicidad forzosa y la adopción ilegal. En América del Sur, predomina la explotación sexual (64% de los casos) con una mayoría de víctimas mujeres (96%). El trabajo forzoso es la segunda forma de explotación más habitual (35%) y otras formas de explotación representan el 1%.³²

Es este contexto de injusticia de género y generacional, donde se encuentra la relevancia del trabajo que realiza la Fundación Rahab con mujeres que han sido víctimas de trata de personas con fines de explotación sexual comercial. Aquí es importante recordar que este problema se complejiza si se toma en cuenta que, generalmente, el mismo va acompañado de otros problemas sociales como el consumo de sustancias psicoactivas –permitidas y prohibidas–, enfermedades físicas y mentales, problemas de personalidad y de baja autoestima, estigmatización social y otros más.

En este sentido, una mujer beneficiaria cuenta porqué se motivó a hacer un proceso de rehabilitación en Rahab y cómo interpreta la situación en la que se encontraba cuando era víctima de explotación sexual comercial:

¿Por qué motivo vengo a la Fundación? Bueno, son varios, pero uno de los más importantes es para poder dejar el comercio sexual, bueno, ya lo dejé, pero por eso vengo aquí. El comercio sexual fue algo que hice desde niña, a los 15 años, el comercio sexual y el uso de sustancias psicoactivas. (...) Una de las cosas que te quita la vida en la calle, el comercio sexual y todo eso, es el amor propio, es la autoestima, vos ya crees que no eres una persona, sino que eres un objeto, porque te pagan, te acostás y ya (Melissa³³).

32 Alvarado et al., 10.

33 El nombre de la persona informante se cambió por uno ficticio, con el fin de preservar su anonimato.

Esta experiencia no solo refleja la complejidad del problema de la trata de personas con fines de explotación sexual comercial, sino sobre todo pone de relieve la importancia de abordar esta problemática de forma integral. Es por esa razón que Rahab acompaña a las víctimas desde procesos de rehabilitación mental (psicológica), reinserción social (laboral) y fortalecimiento espiritual (religioso). Este enfoque integral es el que permite, en un primer momento, que las mujeres tomen conciencia de su condición de víctimas, para que luego, que entren en un proceso de empoderamiento psicológico, laboral y espiritual. El objetivo final de este proceso es que las mujeres afectadas logren superar su condición de víctimas y puedan insertarse a la sociedad de forma productiva y digna. Una de las mujeres que asiste a la Fundación Rahab resume este proceso de la siguiente forma:

Quando uno viene aquí y le dan esa información tan valiosa, entonces se nos cae la venda. Y uno comienza a desarrollar el valor de la sororidad y muchas más habilidades para la vida, que te ayudan a empoderarte y a ver cómo está la sociedad de mal en el tema de los derechos de la mujer, que no hay o que se siguen violentando los pocos que hay (Melissa).

Este testimonio muestra la efectividad del enfoque integral y sistémico de Rahab en los procesos de empoderamiento de mujeres.

Enfoque social del proyecto

El programa de atención a las víctimas de Rahab, se implementa en coordinación con instituciones gubernamentales, organizaciones privadas y a través de proyectos conjuntos con organismos internacionales. Es así como Rahab ofrece atención integral a mujeres, hombres y familias que han sido víctimas de trata de personas y explotación sexual comercial. Rahab también cuenta con mecanismos legales para denunciar a los victimarios, proxenetas y los sitios donde se practica la explotación sexual comercial. Asimismo, tiene convenios con centros educativos locales, donde pueden estudiar las personas menores de edad que atiende. El área de rehabilitación y resocialización cuenta con

servicios de alfabetización de personas adultas, capacitaciones en diferentes áreas laborales, becas de estudio, acompañamiento individual y colectivo en el ámbito psicológico y religioso, talleres socioeducativos para los miembros de la familia, actividades de prevención y promoción de los derechos humanos y actividades lúdicas y recreativas.³⁴

Tanto el equipo de trabajo como las mujeres que asisten a Rahab tienen claro el objetivo del programa, su importancia social y la forma como funciona. En el caso del equipo de trabajo, una persona voluntaria confirma esto de la siguiente forma: “Rahab denuncia los casos de sexismo, acoso, violencia, en sus diferentes esferas. Rescata a personas víctimas de trata y de comercio sexual, con la mira de empoderarlas, para que tengan la libertad que no han tenido” (Miriam). Por su parte, una persona que asiste al proyecto expresa cuál es el objetivo del programa y el impacto que ha tenido en su vida en relación a la violencia y discriminación hacia las mujeres, inclusive, explica cómo ha aprendido a detectar casos de agresión hacia mujeres:

La Fundación nos ayuda a prevenir la violencia y discriminación hacia las mujeres. Un ejemplo: aquí nos han dado información sobre el tema del machismo, es decir, muchos hombres, no todos, abusan de las mujeres. (...) Ahora ya puedo detectar problemas de violencia hacia la mujer, ya entiendo, incluso ahora solo con ver como una de las chicas recibe una llamada, uno escucha y ve como contesta, si se pone nerviosa con la llamada, entonces, ya uno puede identificar si está siendo víctima de agresión (Melissa).

Identificar los problemas de violencia de género es solamente una parte de la proyección social de Rahab, ya que otra parte, la más importante, es capacitar y empoderar a las víctimas, para tengan posibilidades reales de integrarse dignamente a la sociedad. En ese sentido, como lo indica una voluntaria, la empatía hacia las víctimas es un factor fundamental para que el acompañamiento sea efectivo:

He tenido contacto con las beneficiarias, quienes me han hecho partícipe de sus testimonios y la verdad me he quedado impacta-

34 Rahab, “¿Qué Hacemos?”, ONG de Costa Rica, *Fundacion Rahab* (blog), el 15 de enero de 2022.

da porque son casos muy fuertes. Estas mujeres han sido violentadas desde que han sido infantes y han llevado una vida difícil. Los opresores o las personas que han dañado sus sueños y robado sus iniciativas, han sido varones, entonces eso a mí me ha impulsado a trabajar esta temática, acercarme más a ellas, pues considero que deberíamos de hacer un aporte para eliminar este tipo de desigualdades (Miriam).

Además del trabajo directo con las víctimas, el equipo de trabajo de Rahab también aborda el problema de la trata de personas y explotación sexual comercial a través de campañas de información y prevención, así como dando a conocer las instituciones que pueden apoyar a las personas en este tema:

Recuerdo en una ocasión cuando el equipo de trabajo me invitó a hacer la campaña en las calles de San José toda la noche y la madrugada. Había mujeres allí en los parques, en los prostíbulos, en lugares un poco desagradables, pero el acercamiento me movió mucho, porque comprobé que la organización no solamente trabaja desde el escritorio, sino también se acerca a estas poblaciones, donde se les informa sobre la Fundación. Luego, con el tiempo, algunas de ellas se acercan a la Fundación y en su cartera traen el *brochure* que se les dio en la calle (Miriam).

Generalmente, cuando una víctima de trata de personas o de explotación sexual comercial llega a Rahab, es importante identificar a cuál de esos dos sectores pertenece, la edad que tiene, si fue enviada por una institución externa o si llegó por su propia cuenta, para luego poder ubicarla en el programa que mejor se ajusta a su perfil:

En la Fundación tenemos dos poblaciones: las víctimas de trata de personas y las víctimas de comercio sexual. La población víctima de trata de personas es categorizada o calificada por organizaciones externas y son derivadas a la Fundación. La población víctima de comercio sexual llega directamente a la Fundación y, al llegar, se le hace un diagnóstico, primero con la trabajadora social, luego con la psicóloga. Una vez diagnosticada su situación y dependiendo qué edad tiene, se le asigna a un grupo. Si es adolescente va al grupo de adolescentes. Si es mayor de edad va al grupo de mujeres (Miriam).

Luego de diagnosticar y ubicar a las personas en un grupo de trabajo comienza el proceso de rehabilitación, empoderamiento y resocialización, lo cual se hace a través de “talleres, charlas y haciéndolas partícipe de los cursos de capacitación. Entonces, se les hace una ruta de trabajo para que puedan continuar con este proceso. La idea es que puedan reinsertarse a la sociedad, pero con herramientas” (Miriam). Las instituciones gubernamentales con las que trabaja Rahab son las siguientes:

La población víctima de trata de personas es derivada a la Fundación por la institución CONATT³⁵, la cual hace un estudio con estas personas y envía una certificación a la Fundación, donde indica que la persona califica como víctima de trata. Otras instituciones del Estado que derivan casos a la Fundación son IAFA³⁶ y PANI³⁷, con las que también se tiene un tipo de vínculo de trabajo (Miriam).

Una persona que atiende el programa de Rahab y que llegó a través de una institución gubernamental, relata las dificultades que enfrentan las víctimas cuando intentan rehabilitarse, especialmente por el cambio de vida que les exige este proceso, pero también relata los efectos positivos que este proceso tiene en sus vidas:

La primera vez que vine a la Fundación fue en el 2018, a través del PANI, pero no estaba preparada, la verdad es que por un tiempo me aburría, no estaba preparada. No logré nada, no me comprometí. Luego volví otra vez, el año pasado, ya más madura, más determinada, y ¡mepecé! Ha pasado tan rápido, ya llevo un año, y me encanta venir acá, de hecho, solo una vez falté porque me sacaron una cordal [diente] y era necesario quedarme en casa, pero siempre

35 La *Coalición Nacional contra El Tráfico Ilícito de Migrantes y la Trata de Personas* (CONATT) es una institución creada por el gobierno de Costa Rica como parte del *Reglamento a la Ley contra la Trata de Personas*. Cf. Coalición Nacional contra el Tráfico Ilícito de Migrantes y la Trata de Personas (CONATT), 2021.

36 El *Instituto sobre Alcoholismo y Famacodependencia* (IAFA) es una institución que atiende víctimas de comercio sexual en las que está presente el consumo y dependencia de sustancias psicoactivas. Cf. Instituto sobre el Alcoholismo y la Famacodependencia, 2021.

37 El *Patronato Nacional de la Infancia* (PANI) es una institución gubernamental que se encarga de velar por los derechos de la niñez y la adolescencia. Cf. Patronato Nacional de la Infancia, 2020.

vengo con mis tres hijos, me encanta traerlos acá y esa paz que hay en este lugar, ese apoyo que hay en este lugar (Melissa).

La posibilidad de que los programas de Rahab tengan un impacto positivo en la vida de las personas beneficiarias radica en que los procesos de acompañamiento y empoderamiento sean efectivos. Esto también significa, contar con un equipo interdisciplinario que pueda trabajar desde diferentes perspectivas y con diferentes personas.

Acompañamiento y empoderamiento a las víctimas

El proceso de acompañamiento y empoderamiento de personas que han sido víctimas de cualquier tipo de violencia requiere que, tanto ellas como el equipo de trabajo, se integren activamente en ese proceso, de lo contrario se corre el riesgo que la rehabilitación y resocialización no sea efectiva. En el caso de Rahab, el equipo de trabajo tiene claro que un buen diagnóstico de la situación de las personas afectadas es fundamental para establecer un programa específico de recuperación y para intervenir inmediatamente:

Quando el equipo de trabajo que acompaña a estas beneficiarias identifica un caso, inmediatamente reaccionan en busca de alternativas de ayuda, porque saben bien que una persona que llega al proyecto y que ha sido víctima, ya sea de trata o de violencia en sus diferentes esferas, necesita acompañamiento inmediato. Entonces estas personas [del equipo] se acercan para darles el empoderamiento que como víctimas necesitan (Miriam).

Luego de identificar el problema, se presenta a las personas un programa de trabajo, el cual no consiste solamente en talleres y actividades, sino sobre todo en ofrecerles la esperanza de que, a pesar de su situación, tener una vida digna y justa es un beneficio social al que tienen derecho y el cual necesitan para desarrollarse como personas plenas. Este aspecto es importante para las personas afectadas, pues le ayuda a superar la idea de que la injusticia que viven es normal y lo deben aceptar como su destino:

Muchas de ellas han sido víctimas desde los tres años de edad. Entonces, todo el tiempo han crecido pensando de que solo sirven para este oficio y que no tienen otras posibilidades. La Fundación Rahab, lo que hace mediante sus talleres y su empoderamiento, es abrirles la mente, es decirles: “tenemos esta oportunidad para ustedes, que puedan estudiar, que sean importantes”. (...) Empoderarlas significa que puedan ser libres y puedan también entender de que el mundo en el que han vivido no es un mundo justo. (...) Entonces, mediante todos sus cursos, ellas logran entender, logran empoderarse y reinsertarse en la sociedad (Miriam).

La complejidad del proceso de rehabilitación, empoderamiento y reinsertación social de víctimas, implica no solo contar con un equipo de trabajo eficiente y con un programa integral de capacitaciones, sino también requiere el compromiso constante de las personas beneficiarias, pues solo así se puede tener la posibilidad que el resultado esperado sea efectivo:

El proceso de recuperación de las personas es muy complicado de definir, pues algunas se recuperan más rápido que otras. Muchas mujeres vienen con su vida destruida y también con sus pensamientos destruidos. Por eso, ellas también necesitan comprometerse con el proceso. La Fundación hace un aporte y ellas tienen que hacer su aporte para construir una identidad diferente en ellas (Miriam).

La efectividad del proceso de empoderamiento y reinsertación social de las víctimas, se refleja en los testimonios de las personas que se han comprometido con el programa de recuperación. Un primer elemento destacable en esos testimonios es la capacidad que las personas llegan a desarrollar para identificarse como víctimas que comparten historias de violencia similares:

Aquí hemos desarrollado un valor muy importante que se llama sororidad, que es esa solidaridad y ese apoyo que hemos tenido entre nosotras las mujeres. Cuesta mucho desarrollarlo, porque venimos con el mismo problema, casi todas coincidimos: una pareja agresora, comercio sexual, que más bien es una violación, solo que, por dinero, y discriminación de la familia y de la sociedad (Melissa).

La sororidad y el compromiso con los programas y el equipo de trabajo de Rahab, es fundamental para asumir la responsabilidad de dirigir sus propias vidas y para desarrollarse integralmente. Este empoderamiento les permite, por un lado, identificar y exigir sus derechos y, por otro, constituirse en agentes multiplicadoras de la justicia de género en contextos de trata de personas y de explotación sexual comercial:

Ahora me he fortalecido como mujer, eso se llama empoderamiento. Yo me he empoderado aquí, ahora sé que tengo derechos y tengo que hacerlos cumplir. Y eso impacta en la vida, en los que me rodean, en mi familia. Pero lo que más me impacta es ver el amor de Dios, el amor de las personas de esta institución para mí, porque me quitó de la calle, me quitó del comercio sexual. Todo porque te ayudan en la autoestima, ya que antes pensabas que no eres una persona, sino un objeto, porque te pagaban por acostarte. Pero ya no (Melissa).

Junto a la sororidad y el empoderamiento, como parte fundamental de la resiliencia colectiva, las mujeres que asisten al programa de Rahab, también comienzan a desarrollar una postura política frente a toda forma de violencia basada en género, lo cual es fundamental para exigir y lograr la justicia de género:

Yo me considero feminista, pero no de esas feministas que andan rayando paredes, sino de las que puede apoyar a una persona, que puede acogerla. De ese tipo de feminista, porque yo también lo pasé, pues viví con un agresor, o sea, no me mató porque busqué el INAMU³⁸, busqué otros lugares para poder resguardar mi vida (Melissa).

Rahab también prepara a las personas para que comprendan que no siempre es posible convencer a las víctimas de violencia para que se integren a un programa de rehabilitación. Esto es importante, porque después de un proceso de rehabilitación es común que las personas traten de ayudar en su entorno a víctimas de este tipo de violencia. Sin embargo, esto no es posible siempre y por eso lo más importante es

38 *Instituto Nacional de la Mujer* (INAMU). Es una institución gubernamental que trabaja con los derechos humanos de las mujeres. Cf. Instituto Nacional de la Mujer, 2019.

ofrecer el apoyo y esperar a que las personas afectadas sean quienes decidan si lo toman o no. La siguiente narración ejemplifica este aspecto en el ámbito del entorno familiar:

Mi hermana vive una situación de violencia, vive con un agresor. Pero ella ha visto en mí ese cambio, esa determinación de que si no se puede es mejor separarse, para poder vivir en paz, para no vivir con miedo. Aunque ella lo intenta, al poco tiempo cede, pero creo que es porque todavía no tiene la información que yo tengo y aunque a veces me molesta que no reaccione, no puedo obligarla, solamente puedo apoyarla o resguardarla en caso de alguna agresión física (Melissa).

Las reflexiones anteriores reflejan la importancia de que los programas de empoderamiento de mujeres que han sido víctimas de violencia basada en género estén acompañados de estrategias integrales, que incluyan no solo diferentes perspectivas de trabajo, sino sobre todo que generen la reflexión crítica y el compromiso activo de las personas con sus procesos de rehabilitación y resocialización. Un aspecto fundamental que contribuye a que las personas se comprometan con estos procesos, es el que está vinculado a su sistema de valores y creencias religiosas. En el siguiente apartado se analiza precisamente el enfoque religioso del programa de Rahab.

Enfoque religioso y formación teológica

En los procesos de empoderamiento y recuperación de la dignidad que emprende Rahab con mujeres que han sido víctimas de trata de personas con fines de explotación sexual comercial, se encuentra el enfoque religioso, es decir, las formas en que las mujeres experimentan la fe y la espiritualidad. Para estas mujeres, el enfoque religioso es un factor de protección que les ayuda a fortalecer su autoestima y que les motiva a comprometerse con sus procesos de empoderamiento:

Esta población tiene muy baja su autoestima y consideran que para ellas no hay otra cosa que el mundo en que han vivido durante muchos años. Por eso, en el trabajo que impulsa la Fundación y en el

proceso de recuperación, inserción social y empoderamiento, la espiritualidad es totalmente importante, porque les ayuda a construir aquellos sueños que nunca pudieron lograr. Entonces, ellas pueden encontrar otras cosas más en sus vidas, desde la Biblia, desde un Jesús diferente, que las mira con dignidad (Miriam).

Para que el acompañamiento espiritual de las mujeres sea efectivo, requiere que sea coherente con las otras áreas de trabajo del programa, por ejemplo, con el trabajo psicológico, las charlas motivacionales, los talleres y las capacitaciones. Por esa razón, es importante conocer primero las experiencias y las percepciones que las personas tienen sobre la religión, la fe y la espiritualidad:

El proceso de acompañamiento espiritual inicia en el primer acercamiento que tenemos con ellas, lo cual nos permite hacer un diagnóstico sobre cómo ven la espiritualidad, la religión, la fe, a Jesús. Sobre esa base comenzamos a trabajar en deconstruir sus experiencias y conocimientos de la fe, pues muchas de ellas vienen de hogares cristianos, de hogares evangélicos, de hogares donde no han aprendido sobre justicia de género. Algunas de ellas relatan que han estado unos cinco o 20 años en ese trabajo, porque Dios ha decidido eso para ellas, Dios les ha destinado ese camino. Por eso es importante que, desde la religión y la espiritualidad, también logren cambiar esa visión que tienen de ellas mismas, pues Dios no quiere eso para ellas. Este trabajo de sanación espiritual de la Fundación, junto al trabajo de sus equipos profesionales, hace que el trabajo sea integral. Es decir, no solo desde lo teológico, sino desde lo psicológico, espiritual y social (Miriam).

Generalmente, las mujeres que buscan apoyo en Rahab llegan con percepciones religiosas tradicionales que aprendieron en sus entornos y que justifican la violencia de género que han sufrido. Por esa razón, el enfoque religioso es fundamental no solo para cambiar esas percepciones, sino para promover una fe cristiana comprometida con el empoderamiento de las mujeres:

He podido comprobar en la Fundación que la fe es un impulso para que estas personas puedan alcanzar objetivos a mediano y largo plazo, objetivos personales, porque a veces no tienen ni fe en ellas mismas de que van a lograr un objetivo. Entonces, si vemos la fe no

solo de sí mismas sino la fe que promueve Jesús, la fe que nosotros promovemos, también eso ayuda mucho para que ellas se puedan encontrar y tengan las fuerzas necesarias para lograr sus objetivos (Miriam).

Desde la perspectiva de las víctimas, el enfoque religioso y el apoyo espiritual que ofrece Rahab es fundamental para recuperar la autoestima y para motivarse a reinsertarse en la sociedad de forma digna, libre de estigmas y con la seguridad que Dios las ama y las acompaña en sus procesos de rehabilitación y empoderamiento:

El aspecto espiritual me motiva mucho, porque eso es algo muy importante. Aquí hay personas preparadas para hablarnos de Dios como nosotras hablamos. Nos leen y explican versículos de la Biblia. Sí, y es muy bonito saber que sí puedo tener una relación con Dios, que Dios me va a amar siempre como soy. Con esos estudios nos quitan todos los estigmas, todo eso que está muy satanizado sobre nosotras. Porque no es que somos mujeres malas, eso lo he entendido y me lo han dicho aquí, no somos malas, solo que tomamos malas decisiones y no teníamos información (Melissa).

Las mujeres que asisten a Rahab están conscientes que involucrarse en las actividades religiosas y en los procesos de fortalecimiento de la espiritualidad son importantes para generar en ellas resiliencia y así lograr alcanzar los objetivos de rehabilitación, empoderamiento y reinsertión social que se han propuesto: “Cada viernes de fin de mes hacemos un culto, porque aquí se fomenta mucho la espiritualidad, o sea el cristianismo, y eso es una gran ayuda para la recuperación. Pero también ayuda para motivarte a estudiar y ser mejor” (Melissa).

Si bien el enfoque religioso y la inclusión de la espiritualidad como factor de protección es muy importante para las víctimas, también es importante contar con personas en el equipo de trabajo que tengan una formación teológica crítica y coherente con un mensaje cristiano contextual, pues solo de esa forma la religión puede constituirse en un instrumento de empoderamiento de mujeres víctimas de explotación sexual comercial.

Aquí es importante recordar que, en Latinoamérica, el cristianismo tradicional ha jugado un papel central en la legitimación y reproducción de estereotipos y roles de género patriarcales. A través de símbolos y contenidos normativos sobre el ser hombre y el ser mujer, el cristianismo ha justificado la violencia basada en género. Sin embargo, también existen corrientes cristianas y, sobre todo, enfoques teológicos que promueven la justicia y equidad de género. En estas teologías la fe y la espiritualidad se constituyen en campos de significado abiertos a la vida social y a la construcción de sociedades justas y equitativas. Por esa razón, en Rahab es importante que las personas del equipo de trabajo responsables del enfoque religioso estén preparadas teológicamente para promover la justicia de género:

Yo considero que las personas del equipo debemos estar preparadas para abordar las capacitaciones de forma integral, tomando en cuenta la espiritualidad desde una perspectiva teológica crítica. Por eso, yo sí considero que el equipo debe estar preparado para trabajar integralmente, porque la violencia en sus diferentes formas está presente en todas las áreas de la vida de estas personas (Miriam).

Lo que hemos visto en este apartado refleja la importancia que tiene la dimensión religiosa en el fortalecimiento de la justicia de género que promueve Rahab a través del programa de rehabilitación, empoderamiento y reinserción. Esto también significa que, al abordar la dimensión religiosa en este tipo de proyectos, es importante tener personas con una formación teológica contextual, para que responda coherentemente a las realidades concretas que viven las víctimas de violencia basada en género. Por otro lado, se pudo constatar que, para las víctimas, la inclusión de la dimensión religiosa, la espiritualidad y la fe cristiana en las actividades de Rahab se constituyen en factores que les impulsan a comprometerse plenamente con sus procesos de recuperación.

En resumen, el resultado del trabajo integral que realiza Rahab en el tema de justicia de género se puede constatar en los niveles de empoderamiento y reinserción social de las mujeres beneficiarias, quienes logran vivir vidas justas y dignas, lo cual se constata, inclusive, en la incredulidad de las mujeres de verse realizadas plenamente, a pesar de

la vida que tuvieron que llevar y de los estigmas que les impuso la sociedad: “No puedo creer que esté viviendo esto tan bonito. Bueno, sí lo creo, pero a veces pienso en pellizcarme para ver que es cierto, porque qué diferencia con lo que era antes, siempre rechazada, siempre con esa etiqueta de...” (Melissa).

Reflexiones finales

Uno de los mayores flagelos de las sociedades latinoamericanas se encuentra en la trata de personas con fines de explotación sexual comercial. Aquí es importante diferenciar entre el trabajo sexual elegido y la explotación sexual comercial forzada. Si bien ambos casos reflejan un problema social que implica aspectos éticos, sanitarios, de derechos humanos, de violencia de género y otros más, en el caso del comercio sexual forzado es común que las mujeres no tengan la posibilidad de decidir sobre sus propios cuerpos.³⁹ Asimismo, es importante tomar en cuenta que recibir dinero por una relación sexual no convierte este acto necesariamente en un trabajo, pues detrás de esa transacción generalmente existen relaciones de poder que justifican la explotación sexual. Por esa razón, promover la justicia de género en contextos de explotación sexual comercial, es un desafío que, en proyectos de desarrollo sostenible, requiere la intervención de estrategias y acciones sistémicas, las cuales deben tomar en cuenta los factores sociales y económicos que facilitan la explotación sexual comercial, así como los factores religiosos que justifican estas injusticias de género. En ese sentido, la religión y la espiritualidad deben constituirse en instrumentos de protección para las víctimas.

En todo caso, los proyectos que trabajan con mujeres víctimas de explotación sexual comercial deben tomar en cuenta que las personas más susceptibles a ser explotadas, son quienes no conocen sus derechos sexuales o quienes están en situaciones de vulnerabilidad extre-

39 Cf. Verzeletti et al., *Manual sobre la trata de personas*; Coppa, “Enfoques analíticos en torno al comercio sexual de las mujeres”; Alvarado et al., *La trata de personas en América Latina y El Caribe*.

ma, como el caso de menores de edad, migrantes, personas desempleadas, personas dependientes a sustancias psicoactivas, etc. Por esa razón, es necesario generar espacios de información sobre los derechos sexuales y laborales de las mujeres, así como proveer capacitaciones en áreas laborales prácticas, para que las personas logren incorporarse digna y productivamente a la sociedad. Asimismo, es importante fortalecer la resiliencia de estas personas, acompañándolas psicológica y pastoralmente.

La Fundación Rahab trabaja en el empoderamiento de mujeres víctimas de trata de personas y de explotación sexual comercial. Esto lo hace desde una perspectiva holística y sistémica, atendiendo a las víctimas directas y a sus familias. Para ello ofrece cursos de costura, pastelería, panadería, computación, gestión financiera, elaboración de huertas urbanas y otros más. Además, realiza talleres sobre prevención de conductas de riesgo dirigidos a las hijas e hijos de las víctimas. Junto a estas capacitaciones se trabaja en el apoyo espiritual y la consejería pastoral, aspectos que buscan recuperar la salud emocional y espiritual de las víctimas y sus familias. Desde esta perspectiva, las personas beneficiarias y el equipo de trabajo de Rahab, consideran que la religión y la espiritualidad son fundamentales para el empoderamiento de las víctimas.

Por último, es importante resaltar que los proyectos cuenten con personas capacitadas en el ámbito teológico, pues eso permite que el acompañamiento a las víctimas abarque la dimensión religiosa y espiritual. En este sentido, en el equipo de trabajo de Rahab participa una persona voluntaria (Miriam Cainicela) con estudios teológicos en la UBL, donde se formó en la elaboración y aplicación de perspectivas teológicas vinculadas al quehacer teológico latinoamericano y al fortalecimiento de la justicia de género.

Bibliografía

- ACNUDH. “Estereotipos nocivos de género y barreras al acceso a la justicia de personas LGBTI en Uruguay”. ACNUDH Uruguay, 2022.
- . “Los estereotipos de género y su utilización”. Ginebra, 2020.
- ALA. “Código de conducta para la protección de niños, niñas y adolescentes contra la explotación sexual comercial en el turismo”. Blog Informativo. *Asociación de Líneas Aéreas, ALA* (blog), 2020. <https://alacostarica.org/codigo-de-explotacion/>.
- Alvarado, Nathalie, Daniela Forero, Norma Peña, y Denisse Wolfenzon. *La trata de personas en América Latina y El Caribe. Situación, tendencias y respuestas de seguridad y justicia*. New York, USA: Banco Interamericano de Desarrollo, 2022.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. 5a ed. Valencia, España: Ediciones Cátedra, 2015.
- CEDAW. “Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer”. Asamblea General de las Naciones Unidas, 1979.
- CONATT. Coalición Nacional contra el Tráfico Ilícito de Migrantes y la Trata de Personas (CONATT), 2021. <https://www.migracion.go.cr/Paginas/CONATT.aspx>.
- Connell, Raewyn W. “La organización social de la masculinidad”. En *Masculinidad/es. Poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarría, 31–48. Ediciones de las mujeres 24. Santiago de Chile: Isis Internacional, 1997. <https://joseolavarria.cl/wp-content/uploads/downloads/2014/08/Masculinidad-poder-y-crisis-Valdes-y-Olavarria.pdf>.
- Cook, Elisabeth, Angel Eduardo Román-López Dollinger, Karen Gabriela Mamani Torrez, Luis Carlos Álvarez Mejías, Texia Anabalón Navarrete, Daniel Mora Leandro, Pablo Valverde Pérez, y Simone Dollinger, eds. *Informe de Investigación: Relevancia sociopolítica de la formación teológica de la UBL en América Latina y El Caribe. Estudio empírico del modelo educativo de la UBL según las percepciones de personas egresadas*. Estudios Socioteológicos 1. San José, Costa Rica: UBL, 2020.

- Coppa, Lucía Inés. “Enfoques analíticos en torno al comercio sexual de las mujeres: Coordenadas contemporáneas e indagaciones en perspectiva histórica”. *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 163 (el 28 de mayo de 2019): 131–48. <https://doi.org/10.15517/rsc.v0i163.37452>.
- Díaz, Rodrigo. “Fundación Rahab estrena comedor para atender personas en riesgo de vulnerabilidad”. *El Observador*, el 9 de marzo de 2021, Digital edición, sec. Visión País. <https://observador.cr/215489-2/>.
- Embajada de Estados Unidos. “Informe de trata de personas 2021–Costa Rica”. *Embajada de EE.UU. en Costa Rica* (blog), 2021. <https://cr.usembassy.gov/es/our-relationship-es/official-reports-es/informe-trata-de-personas-2021-costa-rica/>.
- . “Informe de trata de personas 2022–Costa Rica”. *Embajada de EE.UU. en Costa Rica* (blog), 2022. <https://cr.usembassy.gov/es/our-relationship-es/official-reports-es/informe-trata-de-personas-2022-costa-rica/>.
- Gundermann Kröll, Hans. “El método de los estudios de caso”. En *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, editado por María Luisa Tarrés, 231–64. México: El Colegio de México / FLACSO Mexico, 2014.
- Iafa. Instituto sobre el Alcoholismo y la Famacodependencia, 2021. <https://www.iafa.go.cr/>.
- IASC. “Directrices para la integración de las intervenciones contra la violencia de género en la acción humanitaria. Reducir el riesgo, promover la resiliencia e impulsar la recuperación”. Comité Permanente entre Organismos, IASC, 2015.
- ICT. “Código de Conducta”. Blog Informativo. *Instituto Costarricense de Turismo, ICT* (blog), 2016. <https://www.ict.go.cr/es/sostenibilidad/codigo-de-conducta.html>.
- ICT, y PANIAMOR. “Guía para la implementación del código de conducta para la protección de niñas, niños y adolescentes contra la explotación sexual comercial asociada a viajes y turismo”. Insituto Costarricense de Turismo, ITC y Fundación PANIAMOR, 2018. <https://www.ict.go.cr/es/sostenibilidad/codigo-de-conducta.html>.
- INAMU. Instituto Nacional de la Mujer, 2019. <https://www.inamu.go.cr/>.
- Lerner, Gerda. *La Creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.

- Naciones Unidas. *Convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional y sus protocolos*. Nueva York: Naciones Unidas, 2004.
- . “Medidas especiales de protección contra la explotación y el abuso sexuales”. Boletín del Secretario General de las Naciones Unidas, 2003.
- . “Objetivos de Desarrollo Sostenible”. Página oficial de las Naciones Unidas. *Objetivos de Desarrollo Sostenible* (blog), el 28 de septiembre de 2015. www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/.
- . “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”. Asamblea General de las Naciones Unidas, el 21 de octubre de 2015.
- PANI. Patronato Nacional de la Infancia, 2020. <https://pani.go.cr/>.
- Pew Research Center. “Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region”. Pew Research Center, el 13 de noviembre de 2014. <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>.
- RAHAB. “La Fundación”. ONG de Costa Rica. *Fundacion Rahab* (blog), el 10 de enero de 2022. <https://fundacionrahab.org/la-fundacion/>.
- . “¿Qué Hacemos?”. ONG de Costa Rica. *Fundacion Rahab* (blog), el 15 de enero de 2022. <http://fundacionrahab.org/que-hacemos/>.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Conversión pentecostal de pandilleros. Construcción de masculinidades no violentas en contextos pentecostales”. *RIBLA* 77, núm. 1 (2018): 121–44. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/77.pdf>.
- . *Impacto de la religión y la educación teológica en el empoderamiento de grupos en situación de marginalización y vulnerabilidad social. Un estudio de casos múltiples sobre justicia educativa, incidencia política, justicia ambiental y justicia de género en cinco proyectos de desarrollo en Bolivia, Costa Rica y Perú*. Estudios Socioteológicos 2. San José, Costa Rica: Sebila, 2023.
- Sau, Victoria. *Diccionario ideológico feminista*. 2a ed. Totum revolutum 18. Barcelona: Icaria, 1990.

- Schwandt, Thomas A., y Emily F. Gates. "Case Study Methodology". En *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, editado por Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln, 5a ed., 341–58. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 2017.
- Stake, Robert E. "Qualitative Case Studies". En *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 3rd. ed., editado por Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln, 443–66. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 2005.
- Stephens, Anne, Ellen D. Lewis, y Shravanti Reddy. *Evaluación sistémica inclusiva para la igualdad de género, los entornos y las voces marginadas. Un nuevo enfoque para la era de los ODS*. Nueva York: ONU Mujeres, 2018.
- Verzeletti, Mauro, Miguel Ángel Quiroz, Lilibeth Sánchez Hernández, y Amílcar Vásquez Barrios. *Manual sobre la trata de personas. Guía práctica y de información para prevenir la explotación sexual comercial y la explotación laboral*. Pastoral de Movilidad Humana. Guatemala: Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG), 2010.



REVISTA

TEOLOGÍA PRÁCTICA LATINOAMERICANA

El presente número de la revista Teología Práctica Latinoamericana presenta cuatro artículos, escritos por profesionales en el ámbito de la teología práctica, sobre el tema de la justicia de género desde la perspectiva teológica, poniendo especial énfasis en los procesos de formación teológica contextual implementados históricamente por la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).



JULIO 2024