



Relanzamiento feminista del legado de Ignacio Ellacuría: repensar «los pobres» desde una perspectiva teológica interseccional*

Virginia R. Azcuy**
Pontificia Universidad Católica de Chile
Facultad de Teología
Santiago, Chile

Para citar este artículo: Azcuy, Virginia R. «Relanzamiento feminista del legado de Ignacio Ellacuría: repensar «los pobres» desde una perspectiva teológica interseccional». *Franciscanum* 179, Vol. 65 (2023): 1-46.

Resumen

Esta presentación se propone visitar el legado teológico de Ignacio Ellacuría sobre «los pobres» y sugerir algunas claves bíblico-teológicas para su relanzamiento feminista. En cuanto al pensamiento del autor, en el marco de su soteriología histórica, se recupera su distinción fundamental entre pobres socio-económicos y pobres «con

* La investigación que dio origen a este texto retoma estudios anteriores y surgió con motivo de una ponencia breve que tuvo lugar el pasado 8 de julio de 2022, en un congreso sobre el legado de Ignacio Ellacuría «Teología y nuevos movimientos sociales y populares», organizado en Tübingen, Alemania, del 6 al 9 de julio del mismo año; las Actas de este evento académico serán publicadas en formato de libro con posterioridad a la publicación de este texto.

** Doctora en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Profesora titular y directora del grupo de investigación «Teología urbana» en esa institución. Investigadora en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología, Centro Teológico Manuel Larraín y directora del programa de investigación «Teología de los signos de los tiempos» en el mismo centro. Profesora invitada e investigadora responsable por la Universidad Católica de Córdoba. Entre sus áreas de estudio se cuentan: el Concilio Vaticano II y su recepción, teología de los signos de los tiempos, los métodos cualitativos en teología, las teologías feministas y la mariología. razcuy@uc.cl. ORCID-Id: 0000-0001-5462-2065.

espíritu», su relación con el mensaje de las bienaventuranzas y la actualidad eclesial de su pensamiento. En vistas a un relanzamiento feminista del aporte ellacuriano, se retoman algunos estudios bíblicos de autoras como Elsa Tamez, sobre Agar (cf. Gn 16 y 21,8-21) e Ivoni Richter Reimer, sobre Isabel y María (cf. Lc 1,24-25 y 1,39-56). Estos textos se vinculan por tratar sobre mujeres que sufren, en cuanto tales, pobreza-opresión-humillación y son liberadas-bendecidas-exaltadas por la acción de Dios. Ellos muestran vidas de mujeres marcadas por una trama de opresión y una espiritualidad transformadora. El *Magnificat*, canto de una mujer humillada y exaltada, resume sin duda esa pobreza «con espíritu» que anticipa la llegada del Reino. En la reflexión final, se busca repensar a «los pobres» desde una perspectiva teológica interseccional, para mostrar la mutua imbricación entre las opresiones de género, clase, etnia y sexualidad. El uso de este enfoque permite ampliar la comprensión teológica de los pobres y desafía el lenguaje en un sentido inclusivo, todo lo cual favorece la visibilidad de la matriz de opresión padecida por las mujeres y el reconocimiento de su acción en procesos de resistencia, liberación y «espiritualización».

Palabras clave

Ignacio Ellacuría, pobres materiales, pobres «con espíritu», mujeres esclavas, mujeres humilladas y exaltadas, feminismo teológico, interseccionalidad.

Feminist Relaunching of Ignacio Ellacuría's Legacy: Rethinking «the Poor» from an Intersectional Theological Perspective

Abstract

The aim of this presentation is to revise Ignacio Ellacuría's theological legacy about «the poor» and to suggest some key biblical and

theological elements to relaunch it from a feminist perspective. Framed within its historic soteriology, the author's thought is recovered in terms of its fundamental distinction between the poor from a socio-economical viewpoint and the poor «with spirit», its relation to the message of the beatitudes, and its current ecclesiastical relevance. With a feminist relaunching of Ellacuría's contributions in mind, we examine the biblical studies of some authors, like Elsa Tamez's work about Hagar (cf. Gen. 16 and 21:8-21) and Ivoni Richter Reimer's work about Elizabeth and Mary (cf. Luke 1:24-25 and 1:39-56). The relation among these texts resides in the fact that these women—due to their condition as such—suffer poverty, oppression and humiliation, and are freed, blessed and exalted by God's action. In these texts, we can see the lives of women marked by a weave of oppression and a transformative spirituality. The Magnificat, the song of a woman who has been humiliated and exalted, undoubtedly sums up the poverty «with spirit» that anticipates the coming of the Kingdom of God. In the final thoughts, a rethinking of «the poor» from an intersectional theological perspective is put forward to show the interweaving among gender, class, race and sexual oppressions. The use of this approach enables us to broaden the theological understanding of the poor and presents a challenge to language in inclusive terms. In turn, all of this promotes the visibility of the grid of oppression that women suffer and facilitates the recognition of their action in processes of resistance, liberation and «spiritualization».

Keywords

Ignacio Ellacuría, poor, oppression, liberation, feminist theology, intersectional perspective.

Introducción

A partir de estudios antecedentes sobre Ignacio Ellacuría, se recupera su pensamiento teológico acerca de los pobres en vistas a

un relanzamiento feminista de su legado. La labor de las teólogas hechas por mujeres en América Latina y el Caribe ha impulsado una continuación enriquecida y una relectura crítica y creativa de diversos aportes de la teología de la liberación¹. En este texto, se proponen tres pasos reflexivos: el primer paso gira en torno a la contribución del teólogo salvadoreño sobre los pobres, su relación con las bienaventuranzas y la propuesta magisterial de Francisco. El segundo recupera algunos aportes de teólogas latinoamericanas que han trazado puentes entre las realidades de la pobreza, el género y la raza, en vistas a una relectura fiel del planteo del autor. Los escritos seleccionados corresponden sobre todo al campo bíblico y constituyen valiosos fundamentos para una ampliación de la comprensión de la opresión en perspectiva interseccional². Con esta reflexión, se intenta repensar la realidad teológica de los pobres, de manera tal que ella pueda dar cuenta de las múltiples opresiones –de género, raza y clase, entre otras–, sufridas en particular por las mujeres³.

1. Razones de un relanzamiento feminista

Existen razones impostergables que recomiendan la recepción de un feminismo teológico en la Iglesia y la sociedad, entre las cuales se

-
- 1 Dos obras pioneras en diálogo con teólogos y teólogas sobre el tema son: Elsa Tamez, ed., *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (San José de Costa Rica: DEI, 1985) y *Las mujeres toman la palabra. En diálogo con teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (San José de Costa Rica: DEI, 1989). Más recientemente, se puede ver Ivone Gebara, «Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista», en *Religión y Género*, ed. Sylvia Marcos (Madrid: Trotta, 2008), 107-36.
 - 2 La perspectiva de la interseccionalidad es una forma de teorizar el género en relación con otras diferencias, como la raza, la clase, la etnicidad, la sexualidad e incluso la religión. Cf. Fabiana Parra, «Crítica del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional», *Tabula Rasa* 38 (2021): 247-267. Consultada en junio 15, 2022, <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>.
 - 3 Cf. Elina Vuola, «Intersectionality in Latin America? The possibilities of intersectional analysis in Latin American studies and study of religion», *Serie HAINA VIII* (2012): 131-151; Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Introduction. A Critical Feminist Theology of Liberation: Reality and Vision», en *Transforming Vision. Explorations in Feminist Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 1-20; Nancy Pineda-Madrid, «La teoría feminista y la teologización feminista/mujerista latina: ¿qué hay en un nombre?», en *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social*, eds. Luis Aranguren Gonzalo y Félix Palazzi (Boston, Massachusetts: Convivium, 2017), 396-404.

destacan las desigualdades de género que menoscaban la dignidad de las mujeres y las niñas/os y el énfasis androcéntrico o masculino-dominante de la tradición cristiana que no permite vehiculizar adecuadamente una praxis de justicia y reconocimiento conforme al reino de Dios⁴. Este artículo asume que la teología feminista, en su variedad de vertientes, utiliza el instrumental de género y, cada vez más, la perspectiva interseccional, la cual añade –a la diferencia sexo-genérica– otras dimensiones personales y estructurales de la opresión y la exclusión⁵.

En el caso de las teologías latinoamericanas de la liberación, dentro de las cuales se inscribe el pensamiento de Ignacio Ellacuría, se ha dado históricamente una diversificación que, en algunos casos, ha sido reconocida y en otros poco atendida. La llamada teología del pueblo o la pastoral popular ha tenido escasa repercusión en la región hasta el pontificado de Francisco; las teologías indígena, afrodescendiente y feminista latinoamericanas no han corrido distinta suerte hasta nuestros días. Sin embargo, la irrupción o emergencia de «nuevos sujetos» en el quehacer teológico se acepta, en general, como un hecho histórico que se va imponiendo lentamente⁶. Esta evolución, ocurrida inicialmente entre los años setenta y noventa del pasado siglo, se relaciona directamente con el desarrollo de diversos temas teológicos centrales entre los cuales se encuentra el de los pobres y la pobreza⁷. La trágica muerte de Ignacio Ellacuría en

4 En este texto se entiende el feminismo como una crítica al androcentrismo o la visión sociocultural masculino-dominante que subordina a las mujeres, en vistas a una reconstrucción de las relaciones sociales de género en igualdad. Este movimiento pluriforme, teórico-práctico, ha dado lugar en las últimas décadas a una vasta producción teológica –sobre todo hecha por mujeres, aunque no exclusivamente–.

5 Cf. María Pilar Aquino y Elsa Tamez, *Teología Feminista Latinoamericana* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998); Nancy Bedford, Mercedes García Bachmann y Marisa Strizzi, eds., *Puntos de encuentro* (Buenos Aires: Foro de Teología y Género – Instituto Universitario ISEDET, 2005); Schüssler Fiorenza, «Introduction. A Critical Feminist The*logy of Liberation: Reality and Vision», págs. 6-11; Elna Vuola, «Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism: Perspectives from Global Feminist Theology», *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics* 1,1 (2017): 1-15. Consultada en junio 15, 2022. <https://doi.org/10.20897/femenc.201704>. Virginia R. Azcuy, Nancy Bedford y Mercedes García Bachmann, *Teología feminista a tres voces* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018).

6 Gebara, «Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista», 107.

7 Cf. Elsa Tamez, «Hermenéutica feminista de la liberación», en Aquino y Tamez, *Teología Feminista Latinoamericana*, 75-109.

1989 ha dejado, en cierto modo, trunco su pensamiento teológico, pero su recepción creativa –en este caso desde la teología feminista– puede hacer lo suyo colaborando para que el legado del autor siga perdurando con máxima significatividad. Su martirio, junto al de Elba y Celina –además de sus compañeros jesuitas–, es tal vez un indicio del apremiante desafío de visibilizar la entrega silenciosa y silenciada de tantas mujeres⁸.

En esta tarea, conviene asumir las voces de las teólogas pioneras en la región⁹. María Pilar Aquino, una de las primeras autoras que ha escrito sobre la teología feminista latinoamericana, describe los inicios de la teología en la región en relación con la designación de la clase social empobrecida con el concepto abstracto de «pueblo» o con el concepto genérico de «pobre socioeconómico» y su reconocimiento como actor principal de los cambios sociales. Aquino también señala cómo, de manera procesual, estos enfoques se manifiestan insuficientes ante la irrupción de las mujeres:

el incuestionable aumento de movimientos de mujeres está llevando a percibir de manera más crítica y realista la complejidad de las relaciones sociales, el carácter multidimensional de las relaciones jerárquicas de poder y la influencia del género social en toda elaboración conceptual, incluida la teológica¹⁰.

Lo que se pone de manifiesto en esta evolución es el aporte del feminismo y las teorías de género al evidenciar que la construcción social de las relaciones sociales se edifica a partir de la diferencia sexual. La diferencia sexo-genérica está en la base de las relaciones

.....

8 Elba Julia Ramos y su hija Celina Maricel Ramos, dos mujeres laicas –madre e hija– que prestaban servicios domésticos a la comunidad religiosa, dieron su vida junto a los seis jesuitas asesinados el 16 de noviembre de 1989 en El Salvador. El mismo día, en 1965, en que aconteció el Pacto de las Catacumbas.

9 Cf. Nancy Raimondo, «De mapas teológicos y travesías vitales en las teologías feministas», en *Travesías de teólogas feministas pioneras*, eds. Virginia R. Azcuy, Eloísa Ortiz de Elguea y Nancy Raimondo (Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2020), 13-35.

10 María Pilar Aquino, «Teología feminista latinoamericana», en *Teología Feminista Latinoamericana*, por Aquino y Tamez, 11.

sociales, constituye la primera y más generalizada relación de poder¹¹. De este modo, se torna razonable que tanto en una comprensión socio-antropológica como en una social no alcanza con una mirada puesta en la opresión socio-económica si no se reconoce la opresión sexual y otras formas opresivas, como la étnica, la religiosa o la cultural. En el marco del feminismo, la mediación analítica utilizada por la teoría feminista ha evolucionado desde la perspectiva de género hacia un pensamiento de tipo interseccional, que procura indagar las distintas opresiones que se dan en los actores sociales o religiosos¹². En los últimos años, las teologías feministas han ido asumiendo de forma creciente el aporte de la perspectiva interseccional –aunque no siempre haciéndola explícita– en vistas a diferenciar las diversas opresiones que se superponen en la realidad social¹³. En este horizonte se ha de entender la pretensión innovadora del presente trabajo.

2. Sobre el concepto «pobres» según Ignacio Ellacuría

Las contribuciones de Ignacio Ellacuría sobre los pobres se relacionan, sin duda, con el proceso de «recepción» del Concilio Vaticano II en América Latina y, al mismo tiempo, con el compromiso de «inserción» asumido por teólogos y teólogas, así como por pastores, religiosas/os y laicas/os que fueron parte del movimiento «Iglesia de los pobres» en América Latina y el Caribe¹⁴. Como otros autores/as latinoamericanos/as, Ellacuría dedicó diversos escritos al tema de los pobres y su conceptualización, dando importancia tanto a la

11 Cf. Aquino, «Teología feminista latinoamericana», 11-12, citando a Virginia Vargas.

12 Cf. Parra, «Crítica del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional», 447.

13 Cf. Gabriela González Ortuño, «Devenir mujer como categoría de liberación en la teología de la liberación feminista latinoamericana», *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* 7 (2015): 16-33; Mary McClintock Fulkerson y Sheila Briggs, eds., *The Oxford of Feminist Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Grace Ji-Sun Kim y Susan M. Shaw, *Intersectional Theology. An Introductory Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 2018); Mireia Vidal i Quintero, «Cuando las diferencias son pocas, pero no marginales: género, identidad y diferencia en la teología feminista española», *Carthaginensia* Vol. XXXVII, 72 (2021): 509-540.

14 Cf. Francisco de Aquino Júnior. «Medellín – Centralidade dos pobres na Igreja: clamores e resistências atuais», *Horizonte* 16, n.º 50 (2018): 576-599.

dimensión socioeconómica como a la teológica¹⁵. Sin lugar a duda, su concepto de «pueblo crucificado» aporta un elemento distintivo de su pensamiento, de soteriología histórica, haciéndose eco de la obra de Jürgen Moltmann, *El Pueblo crucificado* (1972), y el sufrimiento de los pobres en América Latina¹⁶.

En términos generales, el autor distingue a los «pobres materiales o socioeconómicos» de los «pobres evangélicos o con espíritu». El hecho que no siga la triple acepción de pobreza propuesta por Gustavo Gutiérrez, que añade como tercera dimensión la «solidaridad y protesta», la cual fue asumida por el Documento XIV de Medellín, bajo las perspectivas de solidaridad y preferencia, no quiere decir que no enfatice la dimensión de compromiso¹⁷. La solidaridad está exigida a quien es pobre con espíritu, porque es inaceptable la contradicción cristiana de «ser ricos materialmente y pobres espiritualmente» al mismo tiempo¹⁸. De este modo, puede afirmarse que Ignacio Ellacuría comparte con otras teólogas y teólogos la necesaria relación que debe darse entre las distintas dimensiones o tipos de pobreza. Asimismo, se puede afirmar que el teólogo salvadoreño desde sus primeros escritos se manifiesta en consonancia con las perspectivas abiertas por Medellín: su vida cristiana, de religioso jesuita y su teología abrevan en el movimiento de renovación teológico, espiritual y social que se abre paso en los tiempos conciliares y su recepción, para ubicarse eclesialmente con los pobres¹⁹. Su martirio es el sello de un compromiso cristiano y religioso que se hizo cargo de «bajar

15 Cf. Julio Lois, *Teología de la Liberación*. Opción por los pobres (Madrid: Iepala, 1986), 131-138, 146-175; Virginia R. Azcuy, «Teología de los pobres en Ignacio Ellacuría», *Proyecto 33* (1999): 179-208.

16 Cf. Ignacio Ellacuría, «Pueblo Crucificado». Ensayo de soteriología histórica», en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Santander: Sal Terrae, 1984), 25-63.

17 En adelante, se cita en texto con la sigla Med. seguida de número de documento y párrafo.

18 Ignacio Ellacuría, «Los pobres, lugar teológico en América Latina», *Misión Abierta* 74 (1981): 709; Ignacio Ellacuría, «La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu», *Misión Abierta* 71 (1978): 158.

19 Cf. Jon Sobrino, «Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano», *Proyecto 33* (1999): 45-114; María Carmelita de Freitas, «La vida religiosa en América Latina en los últimos cuarenta años. Una relectura a partir de la experiencia», en *10 palabras clave sobre la Iglesia en América Latina*, dir. Pablo Richard, (Estella: Editorial Verbo Divino, 2003), págs. 231-64; Ignacio Ellacuría, «El auténtico lugar social de la Iglesia», *Misión Abierta* 75 (1982): 98-106.

de la cruz a los crucificados», que llevan sobre sí el pecado de la humanidad²⁰.

2.1. Pobres materiales y el *analogatum princeps* de la pobreza

En los inicios de su soteriología histórica, en su escrito *Teología y política*, Ellacuría apunta a la historia como lugar de revelación y comunicación personal de Dios²¹. Años más tarde, reconoce que «el problema está, entonces, en discernir qué hay de gracia y qué hay de pecado en una determinada coyuntura histórica»²². Tras las huellas de Medellín, el jesuita atestigua que la pobreza y la injusticia se presentan en ese tiempo como la negación de la voluntad de Dios y los pobres, sobre todo desde la óptica neotestamentaria, se convierten en el lugar preferido de su benevolencia y su gracia²³. La pregunta que se hace el autor al pensar la salvación en la historia es «qué humanidad históricamente oprimida sea la continuadora por antonomasia de la obra salvífica de Jesús»²⁴. Para responder a la cuestión, se propone mirar la obra salvífica de Jesús y pensar una soteriología que historicice esta obra siendo su continuación y seguimiento.

El pensamiento sobre los pobres y la pobreza atraviesa todos los escritos ellacurianos, aunque presenta una mayor concentración en el período 1977-1983²⁵. En su artículo «Pobres», de 1983, el autor presenta la distinción sociológica y teológica del concepto, que no se encuentra tan demarcada en escritos de años anteriores. En esta ocasión explica que dado que dos terceras partes de la humanidad padecen hambre o están desnutridos, carecen de vivienda y edu-

20 Cf. Jon Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander: Sal Terrae, 1992), 65-75.

21 Cf. Ignacio Ellacuría, *Teología política* (El Salvador: 1973), 44-45.

22 Ellacuría, «Historicidad de la salvación cristiana», 34.

23 Cf. Ellacuría, «Historicidad de la salvación cristiana», 34.

24 Ellacuría, «Pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica», 26.

25 Cf. Virginia R. Azcuy, «Un itinerario por sus escritos teológicos», *Proyecto* 33 (1999): 24-32.

cación, no tienen asistencia médica y hasta carecen de trabajo, «la ampliación del concepto de pobres a los enfermos, a los que sufren, etc., puede estar justificada, pero no permite olvidar cuál es el *analogatum princeps* de la pobreza»²⁶. Vale decir que prioriza al pobre socio-económico con respecto a otras dolencias humanas y así lo explicita, en el mismo trabajo, al definir a los materialmente pobres:

Pobre es inicial y radicalmente un concepto socio-económico. Tiene después sus derivaciones, que pueden llegar hasta sublimes consideraciones espirituales, pero *primun et per se* es una realidad y un concepto socio-económico. Pobres son aquellos que carecen de bienes materiales, sea en referencia a las necesidades biológicas y culturales fundamentales, sea en referencia a lo que es un mínimo aceptable en una determinada sociedad, sea en referencia a otras personas o grupos sociales, que son considerados ricos²⁷.

Algunos escritos anteriores presentan, no obstante, un énfasis diferente que podría caracterizarse como más teológico o integrando más claramente la pobreza material y la pobreza espiritual. En uno de estos textos, al hablar de los pobres materiales, el autor habla del reino de Dios como un reino «de» los pobres y oprimidos:

Por mucho que se amplíe el concepto de pobre y oprimido como destinatario del Reino de Dios, tanto la tradición bíblica como la realidad sociológica muestran que el *analogatum princeps* es el que sufre realmente sobre sí los efectos del pecado del mundo, la negación del amor a Dios en la del amor al ser humano; en definitiva, el pobre por antonomasia es el mismo Jesús desposeído de todo en la cruz precisamente por su lucha contra el pecado del mundo²⁸.

26 Ignacio Ellacuría, Voz «Pobres», en *Conceptos fundamentales de Pastoral*, ed. Casiano Floristán y Juan José Tamayo (Madrid: Cristiandad, 1983), 788.

27 Ignacio Ellacuría, «Pobres», 788.

28 Ignacio Ellacuría. «Recuperar el Reino de Dios: desmundanización e historización». En *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios* (Santander: Sal Terrae, 1984), 18.

Como se puede observar, el autor describe a los pobres, inicialmente, en la línea de la pobreza material o carencia, de manera que coincide con el primer sentido de pobre, el socio-económico, según la visión general de la teología de la liberación²⁹. Hay, sin embargo, una precisión particular y es la afirmación del *analogatum princeps* de la pobreza como el que sufre sobre sí los efectos del pecado del mundo, que se conjuga con otra que sostiene que el analogado principal es el pobre socio-económico. A partir de ello, pueden hacerse algunas reflexiones: en un primer momento, a fines de los 70, el autor parece haber preferido hablar de un concepto teológico de pobre, como el que sufre sobre sí el pecado del mundo; en sus textos del 80, en cambio, postula más claramente al pobre socio-económico como el que sufre sobre sí los efectos del pecado del mundo y, al mismo tiempo, como el *analogatum princeps* de la pobreza.

Para completar el planteo, cabe recordar la reflexión del teólogo sobre el concepto de «pueblo crucificado». En su ensayo de soteriología histórica, él afirma que siervo de Yahvé es todo aquel crucificado injustamente por los pecados del mundo y quien, en su situación, es principio de salvación para el mundo entero³⁰. Queda claro, entonces, que hay una identificación entre los pobres y el pueblo crucificado y que, por tanto, los pobres son –en su situación– un principio de salvación para la humanidad.

2.2. Pobres «con espíritu» como lugar teológico

La segunda acepción del concepto pobres, según Ignacio Ellacuría, es la referida a los pobres evangélicos o «con espíritu», cuya visibilidad aparece, por primera vez, en un texto de 1978 sobre las

29 Leonardo Boff y Clodovis Boff lo explican así: «El pobre es todo aquel que carece o está privado de los medios necesarios para la subsistencia (comida, vestido, casa, salud básica, instrucción elemental y trabajo)», *Cómo hacer teología de la liberación* (Madrid: Paulinas, 1986), 63.

30 Cf. Ellacuría, «Pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica», 54, 62.

bienaventuranzas³¹. El contexto es la preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar en Puebla (1979), y la preocupación por elaborar una eclesiología por parte de algunos teólogos latinoamericanos se hace sentir en diversos textos, entre ellos los de Ellacuría referidos a la «Iglesia de los pobres» y a la «Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu»³². Para introducir el concepto de pobres «con espíritu», su conexión con los pobres materiales y su consideración como lugar teológico, puede ayudar esta afirmación del autor:

Los pobres en América Latina eran ya materialmente pobres y van siendo cada vez más espiritualmente pobres. El Hijo de Dios se encarnó de nuevo en la pobreza y desde esa pobreza está floreciendo un nuevo espíritu, que hace de los pobres de América Latina un singular "lugar teológico" de salvación e iluminación³³.

¿Cómo entender este paso que va de los pobres materiales a los pobres «con espíritu» planteado por Ellacuría? Ante todo, el teólogo describe el fenómeno de una progresiva asunción del espíritu cristiano por parte de los pobres, mediante el cual *la Iglesia nace del pueblo por el Espíritu*, tal como lo expresa el título de uno de sus ensayos eclesiológicos del período. Esta evolución dinámica es caracterizada como una «espiritualización» y está en relación directa con la misión de la Iglesia: «Esta espiritualización de la pobreza no consistiría entonces en la desaparición real de la pobreza en beneficio de una pobreza idealista, sino [en] la realización de esa pobreza plenificada por el espíritu de Jesús»³⁴. Así, según el autor, cuando el pueblo

31 La necesidad de una «espiritualización» de los pobres no está mencionada en *Teología política* de 1973 ni tampoco en el artículo «Fe y Justicia» de 1977, al tratar sobre los pobres como sacramento de Cristo en su situación, por lo cual se puede pensar en una evolución o profundización del tema. Tampoco está presente en su escrito sobre «El pueblo crucificado» de 1978.

32 Ignacio Ellacuría, «Iglesia de los pobres, sacramento histórico de salvación», *ECA* 32 (1977): 707-722 y «La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu», *Misión Abierta* 71 (1978): 150-158.

33 Ignacio Ellacuría, «Los pobres, lugar teológico en América Latina», 711.

34 Ignacio Ellacuría, «La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu», 157.

en su «despojo» real es llenado y movido por el Espíritu de Cristo, puede llevar adelante la salvación histórica y con ella la liberación.

En este contexto, en relación directa con el misterio de la Iglesia y la acción del Espíritu en la historia, Ellacuría propone una de las características distintivas de *los pobres evangélicos* o «*con espíritu*», mostrando su conexión con el compromiso efectivo:

Su elemento esencial no estibaría en la extrema escasez de bienes materiales –aunque en determinadas circunstancias una abundancia relativa de los mismos sería difícilmente conciliable con la perfección cristiana–, sino en algo más radical. Pobre sería el que se pone primariamente a favor de los más necesitados y oprimidos en orden a que desaparezcan las condiciones tanto estructurales como personales de su necesidad y de su opresión³⁵.

Reaparece, así, la acepción de solidaridad tan distintiva de la pobreza eclesial en el Documento XIV de Medellín: «Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos» (Med. XIV,10). Otro aspecto importante del tema, desarrollado por el teólogo salvadoreño en 1981, es que la «espiritualización» de los pobres los hace *lugar teológico, lugar de salvación e iluminación*. Se busca

la reflexión creyente sobre una realidad vivida (...) la realidad, en la que el Espíritu de Cristo, que es el Espíritu de Jesús, se va haciendo carne, se va haciendo historia. (...) Por eso necesitamos volver una y otra vez al Jesús originario y fundante, para que estos pobres [evangélicos] que son su continuación y seguimiento sean plenaria y lúcidamente los pobres de Jesús³⁶.

35 Ignacio Ellacuría, «La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu», 157-158.

36 Ignacio Ellacuría, «Los pobres, lugar teológico en América Latina», 705.706.

Si en este artículo se ofrece una síntesis detallada de los pobres como lugar teológico, en el texto «Pobres» de 1983 se sistematiza de modo completo el aspecto teológico del pobre, cuya presentación detallada excede las opciones de este estudio³⁷. En cambio, en relación con el tema de estas reflexiones, resulta de interés completar la visión ellacuriana en relación con las bienaventuranzas, que retoma importantes aportes de la renovación bíblica que antecede y sucede al surgimiento del movimiento Iglesia de los pobres³⁸. En su visión de las bienaventuranzas, el jesuita salvadoreño sigue un esquema semejante al de Jacques Dupont mediante un estudio de la doble versión del sermón del monte y el fondo común de los evangelistas³⁹. Un aspecto interesante, en relación con la doble acepción material y espiritual de la pobreza, es la relación entre ambas: en relación con la versión mateana, «los materialmente pobres, los socialmente empobrecidos, deben recuperar activa y libremente su condición, sin lo que no tendrán conciencia de lo que son ni podrán actuar como son»⁴⁰. El autor reconoce que pobreza material y espiritual están llamadas a unificarse para que pueda darse un verdadero cristianismo: los pobres con espíritu son los «pobres que asumen su pobreza real en toda su inmensa potencialidad humana y cristiana desde la perspectiva del Reino»⁴¹.

2.3. La experiencia teológica de los pobres como lugar teológico

Una forma de relanzar el legado de Ignacio Ellacuría es ponerlo en diálogo con los aportes de Francisco sobre «una Iglesia pobre para

37 Para Julio Lois representa su reflexión más elaborada sobre el concepto de pobre y ofrece, junto a la triple acepción de G. Gutiérrez, la síntesis más completa de teología de la liberación latinoamericana sobre esta cuestión. Julio Lois, *Teología de la Liberación. Opción por los pobres* (Madrid: Iepala, 1986), 146.

38 Cabe destacar el estudio de Jacques Dupont sobre las bienaventuranzas con una primera edición en 1954. La obra, en tres volúmenes, pronto conoció su segunda edición: *Les Béatitudes*. I. *Le problème littéraire*, II. *La Bonne Nouvelle* y III. *Les évangélistes* (Paris: Gabalda, 1969-1973). En este trabajo, se utiliza *El mensaje de las bienaventuranzas* (Cuadernos Bíblicos 24) (Estella: Editorial Verbo Divino, 1985).

39 Cf. Ignacio Ellacuría, «Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres». En *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, págs. 129-51. Original de 1978.

40 Ignacio Ellacuría, «Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres», 136.

41 Ignacio Ellacuría, «Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres», 151.

los pobres»⁴². Ambos jesuitas, uno teólogo y mártir de la liberación y el otro obispo de Roma y deudor de la teología del pueblo, presentan puntos de acercamiento y contraste, como también sucedió durante el mismo Concilio Vaticano II y su recepción latinoamericana. En el primer caso, en el marco del grupo «Iglesia de los pobres» impulsado por Paul Gauthier y conducido por el Cardenal Gerlier, se manifestaron posiciones sociológicas y teológicas, dogmáticas y pastorales. En el ámbito de la recepción conciliar en la región, también se desarrollaron diversas miradas teológicas sobre la Iglesia y los pobres. Un punto distintivo que podría caracterizar la perspectiva más característica de la teología del pueblo, asumida por Francisco, es la valoración de la religiosidad popular como lugar teológico:

En la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo. Más bien estamos llamados a alentarla y fortalecerla para profundizar el proceso de inculturación que es una realidad nunca acabada. Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización (EG 126).

Además de las décadas que separan los escritos que se ponen en diálogo, cabe destacar otras diferencias de acento: Ellacuría se inscribe sobre todo en el cauce de la liberación y Francisco en el de la evangelización, en el primero sobresale el concepto de pobre/s y en el segundo el de pueblo/popular.⁴³ Estas diferencias son sin duda importantes, pero de ningún modo irreconciliables: ambos seguidores de Jesús y San Ignacio, se interrogan por la acción

42 Francisco, Exhortación pastoral *Evangelii gaudium* (Santiago de Chile: Conferencia Episcopal Chilena, 2013), N°198. En adelante, se cita en texto con la sigla EG.

43 Cf. Azcuy, «Teología de los pobres en Ignacio Ellacuría», 182-195.

del Espíritu en la carne sufriente de los pobres: Ellacuría habla del «pueblo crucificado» y Francisco hace referencia al «clamor de pueblos enteros» (EG 190). Si bien es verdad que hay matices diversos en sus posiciones, ambos subrayan que los pobres son un «lugar teológico» y los dos lo afirman en referencia a su experiencia espiritual⁴⁴.

3. Relanzamiento feminista e interseccional del concepto «pobres»

Volviendo a las razones que justifican un relanzamiento feminista e interseccional del legado del pensamiento ellacuriano sobre los pobres, conviene recordar la constatación de Elsa Tamez, referente indiscutible de la lectura bíblica desde la óptica de la mujer en América Latina: «como latinoamericana reconozco que hay una falta de atención mayor a la situación de discriminación de la mujer en nuestro contexto»⁴⁵. Precisamente, afirma la autora, es en este ámbito que las mujeres latinoamericanas experimentan con mayor profundidad su situación de explotación-marginación-humillación, dado que el ambiente machista tradicional se manifiesta en toda su crueldad y brutalidad en los agentes de represión y también existe la marginación y ausencia de solidaridad con sus luchas⁴⁶. En este contexto, Tamez asegura que no es suficiente con una lectura liberadora de la Biblia, sino que se requiere una «ampliación [feminista] de esta óptica»⁴⁷.

44 Cf. Jorge Costadoat, «¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como "lugar teológico" en la Teología de la liberación», en *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, eds. Virginia R. Azcuy, Diego García y Carlos Schickendantz (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017), 105-32.

45 Elsa Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación. Gen 16 y 21: a propósito de Agar la esclava», *Solidaridad* 54 (1984): 22. Sobre el aporte de la autora mexicana, se puede ver Mercedes García Bachmann, «Leer el Antiguo Testamento en clave feminista. Mapas sobre teólogas biblistas feministas en América Latina», en *Teología feminista a tres voces*, por Azcuy, Bedford y García Bachmann, 49-50.

46 Cf. Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 23; Margot Bremer, «La mujer en la Iglesia latinoamericana», en *10 palabras sobre la Iglesia en América Latina*, dir. Pablo Richard (Estella: Editorial Verbo Divino, 2003), págs. 265ss.

47 Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 24.

Asimismo, conviene resaltar la conversación iniciada por Elsa Tamez –mediante entrevistas– con teólogos y teólogas representativos del itinerario latinoamericano, a partir de la cual se fueron decantando algunos pasos a seguir. Cuando la autora sintetiza los principales hallazgos, señala en primer lugar:

queda claro que la categoría de clase es necesaria pero no es suficiente para un análisis de la mujer; reflexionar sobre la mujer pobre implica hablar de ella como mujer oprimida por su sexo; esto no estaba ausente en nuestras discusiones sobre la mujer, sin embargo, pasábamos muy rápido, como dice Carmen Lora, a la mujer pobre, es decir, a la mujer oprimida económicamente por nuestro sistema capitalista⁴⁸.

De este modo, queda documentado cómo se fueron abriendo paso las mujeres en las teologías de América Latina y el Caribe, a la vez que cabe recordar la comprensión que se tiene entonces sobre la inseparabilidad de la perspectiva del pobre en la lectura de la mujer: «toda lectura liberadora desde la perspectiva de la mujer latinoamericana deberá ubicarse en el marco de la lectura a partir del pobre; en contextos de miseria, desnutrición, represión, tortura, genocidio indígena, guerra –en otras palabras, de muerte– no hay otra prioridad»⁴⁹. La autora interpretaba, entonces, que las lecturas de enfoques específicos debían ubicarse en esta clave hermenéutica de los pobres.

A partir de 2004, Tamez habla de una pluralidad de acercamientos bíblicos entre las mujeres de América Latina y el Caribe, entre los cuales destaca la hermenéutica bíblica de la liberación, la hermenéutica étnico-racial y la hermenéutica ecofeminista. Para concretizarlo más, desde las claves del cuerpo y las historias cotidianas, agrega:

48 Tamez, *Las mujeres toman la palabra*, 11.

49 Elsa Tamez, «Leer la Biblia como mujer latinoamericana», *Vida y Pensamiento* 6, n.º 2 (1986): 11.

«afirmamos la importancia de la parcialidad, de la ambigüedad, de la simultaneidad de las intersecciones en la producción de conocimiento y en la lectura del texto bíblico»⁵⁰.

3.1. Las teologías hechas por mujeres y la opción por los pobres

En una contribución que aporta algunas claves contextuales sobre la «matrística latinoamericana», la historiadora uruguaya Ana María Bidegain y la teóloga brasileña María Clara Bingemer han propuesto como fecha de inicio el año 1968, en referencia a Medellín: «La teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer nace inseparable de la opción por los pobres, que es constitutiva de su configuración»⁵¹. En otros mapas, como el elaborado por Elsa Tamez, se detalla un recorrido histórico conocido, pero que interesa recordar en orden a situar «la construcción de la conciencia feminista». En la década de los 70, mientras la teología de la liberación define su metodología y plantea el lugar del pobre como *locus theologicus*, las biblistas y teólogas comienzan a reflexionar sobre la mujer como sujeto histórico oprimido y discriminado y como sujeto de liberación⁵². Surge el concepto de la mujer como doblemente oprimida, por ser pobre y por ser mujer: «fue así como una nueva solidaridad comenzó a darse en América Latina: la de las mujeres teólogas con las mujeres pobres de las bases comunitarias».⁵³ En la lectura de Tamez, esta nueva conciencia da lugar a una hermenéutica desde la opresión de la mujer, se explicita que la mujer está incluida en la categoría pobre y que la opción por el pobre significa la opción por la mujer⁵⁴. Al final de la década el tema fue

50 Elsa Tamez, «Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe», en *La exégesis feminista del siglo XX*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza (Estella: Editorial Verbo Divino, 2015), 64.

51 María Clara Bingemer y Ana María Bidegain, «La matrística latinoamericana: ¿empieza a reconocerse?», *Concilium* 333 (2009): 99-112.

52 Cf. Elsa Tamez, «Hermenéutica feminista de la liberación», *Caminos* 19 (2000): 62-63.

53 María Clara Bingemer, «Teología, mujer y derechos de los pobres. Una lectura del recorrido latinoamericano», *Stromata* LXIV, 1/2 (2008): 193.

54 Tamez, «Hermenéutica feminista de la liberación», 63.

asumido por el Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979), en la sección sobre opción por los pobres, ¡en la única nota al pie de todo el documento!

En la década de los 80, se constata una incomodidad de ver a la mujer implícita en la categoría pobre, se busca leer la Biblia desde la mujer y se enfatiza su doble lucha: mujer y pobre. Asimismo, se inicia un diálogo –como se indicó antes– con diversos teólogos y teólogas de la liberación y se avanza en la construcción de la conciencia feminista: se percibe el discurso teológico como androcéntrico y patriarcal; se cuestiona la generalidad de la opción por los pobres; en el ámbito bíblico, se realizan avances hermenéuticos en el tratamiento de los textos y se empiezan a confrontar textos patriarcales y discriminadores de la mujer⁵⁵. En 1984, Elsa Tamez escribe un artículo sobre Agar con la propuesta de una «lectura de la Biblia desde una perspectiva femenina y del Tercer mundo», en el cual señala que es más fácil realizar una lectura latinoamericana y tercermundista que «releer desde la óptica de la mujer», porque, en el primer caso, la Biblia ofrece claves para una lectura liberadora y, en el segundo caso, dado el contexto patriarcal en el cual se escribe, no siempre se dan esas claves de lectura en favor de la liberación de las mujeres⁵⁶. Lo que sí se puede afirmar, según la autora, es que «encontraremos la clave de la lectura feminista si seguimos la clave de la lectura de la liberación del pueblo oprimido»⁵⁷. Al final de esta década, Ivone Gebara insiste, una vez más, en pensar la relación entre la opción por los pobres y la opción por la mujer, es decir, busca plantear la opción por la mujer pobre como una forma concreta de opción preferencial⁵⁸; un tema que dio para diversas réplicas por parte de otras teólogas y teólogos, sin lograr mucho eco en general.

55 Tamez, «Hermenéutica feminista de la liberación», 64.

56 Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 22.

57 Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 22.

58 Cf. Ivone Gebara, «La opción por el pobre como opción por la mujer», *Concilium* 214 (1987): 463-472.

En los años 90, precedidos por la masacre de San Salvador (1989), cobra vigor la hermenéutica feminista y surge una teología inclusiva; se destaca la propuesta de un «ecofeminismo holístico» por parte de Ivone Gebara, sobre todo en las bases, que abre el planteo hacia un horizonte ecológico⁵⁹. Como en la teología de la liberación, la teología feminista explicita sus mediaciones socio-analíticas⁶⁰. Los nuevos sujetos emergentes, derivados del movimiento indígena, de mujeres y negros, impulsan a replantear la opción por los pobres como «opción por el otro empobrecido», reconociendo la alteridad⁶¹. Entre los avances señalados por Elsa Tamez desde el punto de vista de la conciencia feminista, se plantea la cuestión acerca de cómo articular la hermenéutica feminista de la liberación con respecto a los pueblos pobres. En un artículo de 1993, la autora dedica un estudio a dos testimonios del corpus paulino que se encuentran en desacuerdo: Gal 3,28 y 1Cor 14,34-35⁶². En ese texto, plantea que la opción por los pobres encuentra un fundamento bíblico contundente, mientras que la dignidad de las mujeres no resulta tan evidente puesto que, según como se lea, la Biblia puede ser opresiva o liberadora para las mujeres⁶³. La hermenéutica bíblica feminista provee de pautas hermenéuticas para iluminar una lectura liberadora de la mujer; para ilustrarlo, Tamez ofrece primero una lectura de Gal 3,28, el cual contiene la afirmación de la igualdad varón-mujer y es un texto preferido por la lectura feminista de la Biblia. Se trata de una fórmula dominical pre-paulina, en el contexto de una carta que trata sobre la libertad de la esclavitud; se elimina la exclusión y discriminación; la inclusión de la mujer hace parte de la confesión bautismal⁶⁴.

59 Cf. Paula Carman, «Conociendo a Ivone Gebara. La relacionalidad como encuentro inclusivo con las mujeres, los varones y el cosmos», en *Estudios de Autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, coord. Virginia R. Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza, págs. 181-194 (Buenos Aires: San Pablo, 2009).

60 Tamez, «Hermenéutica feminista de la liberación», 66.

61 Tamez, «Hermenéutica feminista de la liberación», 66.

62 Cf. Elsa Tamez, «Pautas hermenéuticas para comprender Gal 3,28 y 1Cor 14,34-35», *RIBLA* 15 (1993): 9-18.

63 Tamez, «Pautas hermenéuticas para comprender Gal 3,28 y 1Cor 14,34-35», 9-10.

64 La autora profundiza su lectura de Gal 3,26-4,11, que anuncia la abolición de toda discriminación, en: Elsa Tamez, *Voz «Gálatas»*, en *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, dir. William R. Farmer en colaboración con Armando Levoratti, Sean McEvenue y David L. Dungan (Estella: Editorial Verbo Divino, 1999), . 1516-1517.

En segundo lugar, analiza 1Cor 14,34-35, que contrasta con el anterior por silenciar a las mujeres, revelándose como texto patriarcal con elementos limitantes para la mujer que pide un discernimiento⁶⁵.

En el breve repaso histórico-genético trazado –que por razones de espacio se ha limitado al período de producción teológica de Ellacuría–, se hace visible cómo, prácticamente desde los inicios de las teologías latinoamericanas, las mujeres han intentado ampliar el concepto de pobres o declinarlo desde su propio y específico punto de vista⁶⁶. En lo que sigue, se retoman algunos estudios de autoras para leer las historias bíblicas de Sara y Agar⁶⁷ en el libro del Génesis y las de Isabel y María⁶⁸ en el evangelio de Lucas, con el propósito de observar cómo se da la experiencia de opresión-liberación en estas vidas. De alguna manera, Agar, Isabel y María pueden ser consideradas «pobres» y, a la vez, desde una mirada más atenta, se nota rápidamente que no alcanza con esta caracterización, sino que sus situaciones de vida requieren ser especificadas con mayor precisión: Agar es esclava y extranjera; Isabel es anciana y estéril, y María, una virgen desposada que estuvo sospechada de adulterio por José. Sara, quien puede ser considerada como «rica» en el plano socioeconómico, comparte con Isabel la condición de esterilidad en un contexto patriarcal que espera descendencia y marginaliza a quien no puede

65 Cf. Tamez, «Pautas hermenéuticas para comprender Gal 3,28 y 1Cor 14,34-35», 16.

66 Cf. Gebara, «Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista», 127.

67 Cf. Elisa Estévez López, «Las grandes ausentes. La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel», ed. por Isabel Gómez-Acebo, *Relectura del Génesis* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2019), 221-67; Phyllis Trible, «Ominous Beginnings for a Promise of Blessing», en *Hagar, Sarah, and Their Children. Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*, ed. por Phyllis Trible, Letty M. Russell (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006), págs. 33-69; Irmtraud Fischer, «Significado de los "textos sobre las mujeres" en los relatos sobre los progenitores de Israel», en *La Torah* (La Biblia y las Mujeres 1), ed. por Mercedes Navarro, Irmtraud Fischer con la colaboración de Andrea Taschl-Erber (Estella: Editorial Verbo Divino, 2010), 263-303.

68 Cf. Luise Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995); Ivoni Richter Reimer, «Lc 1-2 bajo una perspectiva feminista... y la salvación se hace cuerpo», *RIBLA* 44 (2003): 32-52; Elizabeth A. Johnson, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos* (Barcelona: Herder, 2005); Lina Boff, *Mariología. Interpelações para a vida e para a fé* (Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007); Mercedes Navarro Puerto, *Los rostros bíblicos de María. Exégesis y hermenéutica bíblica feminista* (Estella: Verbo Divino, 2020).

darla; Agar, que es esclava, posee en cambio fecundidad⁶⁹. Por lo tanto, cabe la pregunta acerca de qué tipo de opresión configura la historia de cada una y cómo son liberadas por Dios.

3.2. Agar, la mujer esclava que complicó la historia de salvación

Tomando como punto de partida el estudio de Elsa Tamez, quien se ha propuesto plantear una lectura feminista y tercermundista de la historia de Agar, se descubre rápidamente que la figura de esta mujer esclava y extranjera resulta muy oportuna para una aproximación feminista con perspectiva interseccional, por cuando pone de manifiesto múltiples opresiones. Para la biblista mexicana, la presencia de Agar e Ismael en la historia patriarcal tiene un significado concreto: «los marginados exigen ser incluidos en la historia de la salvación, incluso como primogénitos. Ellos nos rompen los esquemas, nos complican la historia»⁷⁰. De este modo, situada en el horizonte de la opción por los pobres, atenta a las preferencias del narrador al estructurar la historia y a la tendencia de la comunicación social que percibe a los trabajadores/as en una posición de subordinación, la autora avanza para poder realizar una nueva lectura del texto. A continuación, se recupera la historia de Agar en diálogo con diversas autoras.

Esta historia está ubicada dentro del ciclo de Sara y Abraham narrado en Gn 12,1-25,18; los materiales sobre ella se encuentran concentrados en Gn 16,1-14 y 21,8-20. De hecho, las mujeres en la Biblia no son solo las famosas Sara, Débora, Esther o María, sino también las mujeres esclavas pobres o paganas como Agar⁷¹. Con respecto a las esclavas, se habla de «grandes ausentes» y, sin embargo, sin ellas no sería posible reconstruir los orígenes de las familias de

69 Cf. Estévez López, «Las grandes ausentes», 244 -248.

70 Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 27.

71 Cf. Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 25.

Israel y su descendencia⁷². La historia de Sara, Abrahám y Agar ocurrió durante la III Dinastía de Ur y la XII Dinastía Egipcia, llegando a nuestras manos por la tradición yahvista en Gn 16 redactada en siglo X y la tradición elohísta en Gn 21 del siglo VIII. La propuesta, en los estudios seguidos en esta reflexión, no es leer el relato desde las etiologías, sino leer la historia en su estado actual.

¿Quién es Agar? Una esclava, una criada al servicio de Sara. Un esclavo o esclava en Israel era un objeto de propiedad, que se compraba y se vendía. Abraham y Sara eran esposos ricos, que consideraban su riqueza como bendición, conforme al pensamiento hebreo. Como Agar no era prisionera de guerra, es probable que hubiera sido comprada —en Egipto— para atender a Sara en lo doméstico, porque ya existía el tráfico de esclavos (cf. Gn 17,27); Tamez también afirma que pudo haberse vendido a sí misma por su extrema pobreza⁷³. A lo anterior se debe agregar que las esclavas en Israel eran utilizadas, al margen de su libertad de elección, como pareja sexual de varones libres; a ellas se les podían asignar tres funciones: ser instrumentos de placer, de producción y de lucro⁷⁴. Agar es, además, una egipcia, lo cual agrava su situación, porque los extranjeros en Israel son discriminados y están contados entre los menos favorecidos: viudas, huérfanos y pobres. Los esclavos extranjeros quedaban en ese estatus a perpetuidad, a diferencia de los israelitas que podían recuperar su libertad en el año del jubileo (cf. Dt 25,44-46). En este sentido, Agar estaba destinada a servir a Sara para siempre, a menos que los amos le concedieran su libertad por gracia. Como Agar es mujer, este hecho la convierte en una persona triplemente oprimida: por su situación social, su raza y su sexo⁷⁵.

La historia nos narra que Dios promete a Abraham una abundante descendencia (cf. Gn 15,4-5), pero paradójicamente Sara no podía

72 Cf. Estévez López, «Las grandes ausentes», 221-23.

73 Cf. Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 26.

74 Cf. Estévez López, «Las grandes ausentes», 224.

75 Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 26.

tener hijos (16,1). Tamez interpreta esta situación como una oportunidad para dar lugar a los marginados/as en la historia de salvación⁷⁶. Sara padece del mal más vergonzoso para una mujer oriental: la esterilidad y, para salir de la discriminación que supone su situación, ella decide entregar a su esclava como esposa a Abraham para darle descendencia, conforme a las leyes de familia de los hurritas y a las prácticas de este tipo extendidas en la región: «"Ya que el Señor me impide ser madre, únete a mi esclava. Tal vez por medio de ella podré tener hijos"» (Gn 16,2)⁷⁷. Abraham acepta la propuesta de Sara y Agar queda embarazada, lo que genera un cambio de situación en ella: mientras Sara sigue viendo a la esclava en Agar, ella se descubre como igual en sus derechos como esposa: «Al ver estaba embarazada, a sus ojos su señora se hizo de menos peso, insignificante» (Gn 16,4)⁷⁸. Como Sara ve amenazados sus derechos de esposa y patrona, prefiere conservar su estatus en lugar de conservar el hijo de Abraham, quien también era suyo conforme a las normas: «"Que mi afrenta recaiga sobre ti. Yo misma te entregué a mi esclava, y ahora, al ver que está embarazada, ella me mira con desprecio. El Señor sea nuestro juez, el tuyo y el mío"» (Gn 16,5). El desenlace de este conflicto es que Abraham obedece a Sara, esta degrada a Agar y la maltrata, lo que ocasiona que la esclava embarazada huya al desierto. Su huida parece un acto de resistencia que prefiere asumir el riesgo de la muerte, antes que dejarse oprimir por Sara y Abraham⁷⁹. En el desierto, Agar se encuentra con el mensajero de Dios, el primero que la llama por su

76 Otra lectura admite que las dos mujeres son víctimas, de distinto modo, del sistema patriarcal: una, Sara, porque no puede tener hijos y se ve obligada a tenerlos; la otra, Agar, por ser esclava, entregada a Abraham para darle un hijo y luego rechazada por rivalidad. Cf. Estévez López, «Las grandes ausentes», 251.

77 Se trata de una «maternidad sustitutiva», una posibilidad legítima ampliamente documentada en el Antiguo Oriente y que aparece en el Antiguo Testamento en dos relatos de ancestros; se habla de reconocimiento legal cuando la madre portadora es integrada en la familia. Cf. Fischer, «Significado de los "textos sobre las mujeres" en los relatos sobre los progenitores de Israel», 279.

78 Se asume, en texto, la traducción literal del hebreo propuesta por Estévez, según la cual Agar no sólo se ha empoderado por su concepción, sino que ha asumido una mentalidad dominante y valora el cuerpo de Sara como de menos peso por no tener hijos. Cf. Estévez López, «Las grandes ausentes», 251.

79 Cf. Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 28.

nombre⁸⁰: «"Agar, esclava de Sarai, ¿de dónde vienes y adónde vas?"» (Gn 16,8). Agar sólo responde por su pasado y no sabe hacerlo sobre su futuro, pero el ángel le pide que regrese y le hace un anuncio sobre este vinculado a su hijo: «"Tú has concebido y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael, porque el Señor ha escuchado tu aflicción..."» (Gn 16,11). Como ha señalado Marie-Theres Wacker, Yhwh no solo ayuda durante el éxodo de Israel, sino también durante la fuga de una esclava egipcia de Israel; así, en la historia de Agar, la perspectiva es soteriológica⁸¹. A la luz de Gn 16,1-6, regresar a la familia en la cual ella ha sufrido opresión y maltrato se presenta como una contradicción y genera desolación; sin embargo, a la luz de Gn 21,8-21, que narra el desenlace definitivo de una historia de liberación, este regreso permite el reconocimiento legal de su hijo –quien recibe el nombre de Abraham– y da paso a una vida de libertad inesperada. Como toda respuesta, Agar da a Dios un nombre: «"Tú eres el El-Roí, que significa Dios se hace visible", porque ella dijo: "¿No he visto yo también a aquel que me ve?"» (Gn 16,13). Afirma Tribble que «uniendo al Dios que ve y al Dios que es visto, la comprensión de Agar se mueve de una vida en aflicción a otra posterior a la teofanía»⁸².

Para destacar la figura de Agar en Gn 16, Phyllis Tribble afirma que ella es la primera persona en la Biblia que recibe la visita de un mensajero de Dios, la única mujer en la Biblia que recibe la promesa de una descendencia numerosa, la primera mujer en la Biblia que recibe una anunciación y, en Gn 21, la primera esclava en ser liberada⁸³.

El regreso de Agar no es relatado, pero está supuesto en el segundo relato de Gn 21. El hijo concebido por Agar de las entrañas de Abraham daba cumplimiento a la promesa de descendencia hecha

80 Cf. Fischer, «Significado de los "textos sobre las mujeres" en los relatos sobre los progenitores de Israel», 280.

81 La cita de M.-T. Wacker está tomada de Irtraud Fischer, «Significado de los "textos sobre las mujeres" en los relatos sobre los progenitores de Israel», 281.

82 Tribble, «Ominous Beginnings for a Promise of Blessing», 41.

83 Cf. Tribble, «Ominous Beginnings for a Promise of Blessing», 40-41 y 46.

por Dios (cf. Gn 15,4), pero el valor del linaje para la cultura hebrea y la presencia de la sangre esclava y extranjera representaba un problema. La narración informa que luego de que naciera Ismael, Dios anuncia a Abraham que Sara en su vejez también le dará un hijo, Isaac, que será bendecido por Dios (cf. Gn 17,15-22). En Gn 21, se introducen dos escenas: el nacimiento de Isaac (vv.1-7) y la expulsión de Agar e Ismael al desierto (vv.8-21). Una vez que Isaac creció y fue destetado (cf. Gn 21,8), habiendo pasado los riesgos de la mortalidad infantil, Sara asumió que ya no necesitaba a Ismael, el primer hijo de Abraham: «Y dijo a Abraham: “echa a esa esclava y a su hijo, porque el hijo de esa esclava no va a compartir la herencia con mi hijo Isaac”. Esto afligió profundamente a Abraham, ya que el otro también era hijo suyo» (Gn 21,10-11). Las lecturas sobre Sara difieren: unas ponen énfasis en su crueldad –así Tamez, oponiéndose a las posiciones que suavizan o justifican su actuación–; otras interpretan, más bien, la crueldad en los ojos de Agar que señalan el cuerpo vacío de la estéril Sara –como es el caso de Estévez⁸⁴. Lo que queda en evidencia es que Sara no reconoce a Ismael como hijo de Abraham, sino que sólo ve en él la sangre de la esclava extranjera, a quien no llama por su nombre y hacia quien asume una actitud despectiva y discriminatoria. Por otro lado, la petición de Sara va contra la ley, prescinde de ella, porque el hijo de una esclava y un amo es libre y, por lo tanto, no puede ser echado⁸⁵. Cuando Abraham echa a Agar y a su hijo por pedido de Sara, se abre para aquella una mayor libertad. Así lo muestra la bendición de Dios a Agar e Ismael las dos veces que ella va al desierto (cf. Gn 16,7 y 21,16). Cabe destacar, con Tamez, que «la esclava Agar es la única mujer del Antiguo

84 Cf. Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 28; Estévez López, «Las grandes ausentes», 251. Cabe recordar, también, la visión de Trible, quien señala la historia de Agar, su éxodo y su exilio como un «texto de terror». Trible, «Ominous Beginnings for a Promise of Blessing», 46.

Cf. Irmtraud Fischer, «Genesis 12-50. Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte». En *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, eds. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker en colaboración con Claudia Janssen y Beate Wehn (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 2019), 12-25, 14 y Trible, «Ominous Beginnings for a Promise of Blessing», 46.

85 Tamez invoca, en este sentido, el Código de Hamurabi 170.

Testamento que tuvo la experiencia de una teofanía (manifestación de Dios), capítulo 16. Esto es muy revelador»⁸⁶. ¿Cómo se puede entender este privilegio?

Agar experimenta esta teofanía porque el Señor quiere indicar que estos oprimidos también son sus hijos cocreadores de la historia. Dios no les deja perderse en el desierto, ni morir sin dejar huella. Ellos tienen que vivir y crecer para desafiar perennemente a los que hacen la historia desde arriba, desde sus intereses. Deben vivir para ser parte de la historia y luchar por ser sujetos de ella⁸⁷.

No es extraño, entonces, que Agar le ponga a Dios el nombre «el que ve», dado que él vio su opresión. En esta escena, Phyllis Tribble no duda en llamar *teóloga* a Agar⁸⁸. En el segundo encuentro con el ángel del Señor, en el desierto, Agar llora y grita porque su hijo Ismael se muere de sed; su nombre quiere decir en hebreo: «Dios oye», porque el Señor ha escuchado su voz, abre los ojos de Agar, para que descubra un pozo de agua y dé de beber al niño (cf. Gen 21,19). El agua de las lágrimas se transforma en agua que da vida.

La historia de Agar e Ismael ilustra el plan de Dios con la mujer esclava y extranjera que es liberada de la opresión que sufre por su condición. Agar es el rostro de una mujer pobre, oprimida, por su situación de esclava y extranjera. Ella es algo más que un pobre socio-económico, ella es una mujer pobre, una esclava, una extranjera egipcia, una concubina degradada y echada fuera de la casa del patriarca. Una múltiple opresión y no solo una social caracteriza la historia de Agar, pero Dios ve y oye su grito que clama por la vida. Por eso, en su última mención en la Biblia Hebrea, ella puede ser llamada por primera vez como «madre», una caracterización que reconoce

86 Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 29.

87 Tamez, «La mujer que complicó la historia de la salvación», 29.

88 Tribble, «Ominous Beginnings for a Promise of Blessing», 41.

su dignidad en Israel⁸⁹. Retomando y relanzando el pensamiento de Ignacio Ellacuría, se puede decir que Agar como mujer esclava y extranjera comparte la opresión de los pobres; su existencia puede entenderse como un lugar teológico en la medida que manifiesta a ese Dios que ve la opresión de su pueblo y escucha el clamor de la mujer que llora por su hijo al borde de la muerte –por falta de agua–. La vida de Agar testimonia la presencia fiel de ese Dios que no abandona en la opresión, sino que abre caminos nuevos de liberación.

3.3. Isabel y María, mujeres humilladas y exaltadas

En esta subsección, el punto de arranque es uno de los artículos escritos por Ivoni Richter Reimer en 2003, en el cual se propone una lectura feminista de Lc 1-2 y en cuyo contexto realiza una recuperación de las historias de Isabel y María en el tercer evangelio⁹⁰. La biblista brasileña busca investigar las historias de anuncio y gravidez de ambas mujeres desde el contexto histórico-social y en perspectiva feminista, con especial atención a la discriminación de la estéril anciana Isabel y en el confinamiento de la virgen María en el marco de estructuras sociales y eclesiales patriarcales⁹¹. En la recuperación que propone este estudio, el interés apunta a examinar la situación social de las protagonistas con particular relación a su específica «humillación» (*tapeínosis*) como mujeres, que las emparenta con una notable tradición judía de mujeres humilladas y exaltadas que cantan por la obra salvadora de Dios en sus vidas y las de su pueblo⁹². En esta lectura, tanto Isabel (cf. Lc 1,24-25) como María (1,48) son mujeres humilladas y exaltadas; en esta tradición no se manifiesta solamente la conexión entre la profecía de las mujeres y el evangelio de los pobres, sino además las narrativas de Dios tomando parte por

89 Cf. Trible, «Ominous Beginnings for a Promise of Blessing», 50.

90 Richter Reimer, «Lc 1-2 bajo una perspectiva feminista... y la salvación se hace cuerpo», *RIBLA* 44 (2003): 32-52.

91 Cf. Richter Reimer, «Lc 1-2 bajo una perspectiva feminista», 33-34.

92 Cf. Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters*, 177-203.

mujeres humilladas que luego llegan a ser profetisas: Ana, Isabel, María⁹³.

Las historias de Isabel y María se inscriben en el relato de anuncio y nacimiento de Juan y Jesús, situado en un contexto histórico-político determinado; ambas historias se encuentran en el episodio de la visitación (cf. Lc 1,39-56), el cual –junto a los dos anuncios– ofrece las claves para una adecuada comprensión en el plan de salvación. En el cuadro de la primera anunciación (cf. Lc 1,1-25), se hace una presentación política de Judea y personal de Zacarías e Isabel (1,5-7), se describe la actuación de Zacarías y del ángel en el templo (1,8-23) y se narra la concepción y alabanza de Isabel (1,24-25). Richter Reimer destaca que ambos protagonistas son considerados en el espacio sagrado y caracterizados por su justicia, aunque se destaca que no tienen hijos/as porque Isabel era estéril (cf. Lc 1,7). Lucas relata la historia haciendo un *midrash* de la historia de Abraham y Sara (cf. Gen 16-18), en relación con la esterilidad de Sara (16,1-2) y edad avanzada de ambos (18,9-15), como se hizo referencia en la subsección anterior.

Para una mejor comprensión del relato y la figura de Isabel en él, conviene fijar la atención en algunas de las afirmaciones principales. En primer lugar, en la esterilidad como factor de discriminación: la esterilidad era una causa de sufrimiento para las mujeres. Como señala Richter Reimer, en el Primer Testamento no hay historias de varones estériles en el contexto de la acción salvífica; en cambio, sí se dan casos de mujeres que padecen la esterilidad como Sara (cf. Gn 16,1), Rebeca (cf. Gn 25,21), la mujer de Maná (cf. Jc 13) y Ana (cf. 1Sm 1-2), entre otras. Para la autora, en el contexto patriarcal y androcéntrico judío, la esterilidad no es tratada como algo que discrimina a la mujer, sino como un impedimento para su realización en la procreación y, por ello, la mujer

93 Cf. Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters*, 180-81.

pierde valor, respeto y cuidado, por lo cual ya no merece atención y es despreciada⁹⁴. Un segundo motivo de discriminación asociado a Isabel es la ancianidad. De hecho, la edad avanzada de Isabel y Zacarías es mencionada tres veces en el texto: en 1,7 y 1,18 referida a ambos y en 1,36 solo en relación con Isabel, en conexión con su esterilidad (1,7 y 36). Que haya permanecido oculta, luego de concebir, ha de entenderse en relación con la vergüenza de su embarazo a una edad tan avanzada.

El relato avanza dando primacía a Zacarías en el anuncio que acontece por parte del ángel en el templo, para luego incluir a Isabel al final de la narración: «Al cumplirse el tiempo de su servicio en el Templo, [Zacarías] regresó a su casa. Poco después su esposa Isabel concibió un hijo y permaneció oculta durante cinco meses. Ella pensaba: «Esto es lo que el Señor ha hecho por mí, cuando decidió librarme de lo que me avergonzaba ante los hombres»" (Lc 1,23-25). En efecto, los versículos 24 y 25 concluyen el episodio (1,5-25), enfocando de cerca la situación de Isabel, de quien proviene el primer canto de alabanza en el evangelio de Lucas⁹⁵. Aparte de esto, se destaca la acción de Dios que se define como liberación del «oprobio» (*oneidós*), que se utiliza en el Primer Testamento –entre otros sentidos– para la discriminación de la sexualidad de las mujeres –como en Gn 30,23, atribuido a Raquel– y que, en este texto, se aplica claramente a la esterilidad de Isabel⁹⁶. El oprobio de Isabel no se refiere solamente a la falta de un hijo, sino a la humillación que esta significa en el entorno social, dado que la infertilidad podía asociarse muchas veces al pecado o la maldición. En este contexto, Dios se presenta como el que revierte la infertilidad y el que derrama su Espíritu que hace hablar proféticamente⁹⁷.

94 Cf. Richter Reimer, «Lc 1-2 bajo una perspectiva feminista», 37-38.

95 Cf. Richter Reimer, «Lc 1-2 bajo una perspectiva feminista», 42.

96 Cf. Richter Reimer, «Lc 1-2 bajo una perspectiva feminista», 42.

97 Cf. Greg W. Forbes, Scott D. Harrower, *Raised from Obscurity: A Narrativ and Theological Study of the Characterization of Women in Luke-Acts* (Pickwick, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2015), pág. 43.

A la luz de la primera anunciación, es posible leer la segunda anunciación que tiene por destinataria a María (cf. Lc 1,26-38) y su canto de alabanza, el *Magnificat*, pronunciado en el episodio siguiente de la visitación (1,39-56), en que ambas mujeres se encuentran⁹⁸. Como indica Richter Reimer, la alabanza de Isabel introduce la intervención de Dios en favor de las mujeres que sufren discriminación a causa de su sexualidad⁹⁹. En el caso de María, el motivo concreto de la humillación mencionada en el himno que Lucas pone en sus labios es la sospecha de adulterio que recae sobre ella, al quedar embarazada antes de iniciar su convivencia con quien estaba desposada: José (Mt 1,19)¹⁰⁰. Se trata de un asunto importante, que muchas veces las traducciones del himno pasan por alto, interpretando esa humillación como simple humildad o mera condición social de pobreza: María es una mujer de estatus social bajo, pero, sobre todo, ella es la que da testimonio de la espiritualidad de los «pobres» (*anawim*) en el *Magnificat*¹⁰¹. Una lectura atenta del texto, siguiendo las huellas de la narración tipológica del evangelista y sus fuentes veterotestamentarias, entre las que se destaca la situación y el cántico de Ana (1Sm 1-2), exige una lectura más específica de esa humillación. Como en la historia de Ana, María recibe la gracia de un cambio de situación: ella es el ejemplar por excelencia¹⁰².

En efecto, el himno del *Magnificat*, entronca con la tradición de mujeres judías humilladas y exaltadas, permitiendo una ampliación del concepto de pobres vinculado a los *anawim*.¹⁰³ La inversión de suertes que caracteriza la acción salvífica de Dios con respecto a los pobres también se verifica, en el relato de infancia lucano, en relación

98 Para una presentación detallada de Lc 1,39-56, ver Virginia R. Azcuy, «María profetisa en el Magnificat: aportes de hermenéutica bíblica feminista sobre Lc 1,46b-55», *Teología y Vida* Vol. 61,4 (2020): 443-471.

99 Cf. Richter Reimer, «Lc 1-2 bajo una perspectiva feminista», 43.

100 Cf. Navarro Puerto, *Los rostros bíblicos de María*, 155-66.

101 Cf. Norbert Lohfink, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnificat, den Hodajot vom Qumran und einigen späten Psalmen* (Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1990), 13.

102 Cf. Forbes y Harrower, *Raised from Obscurity*, 45-46.

103 Cf. Schottruff, *Lydia's Impatient Sisters*, 177.

con Isabel y María. En la vida de ambas mujeres, tiene lugar un cambio de situación que va de la humillación a la exaltación gracias a la acción de salvación. En el *Magnificat* se narra un cambio de destino para María, de la humillación a la bienaventuranza, que remite al pasado y al futuro respectivamente (cf. Lc 1,48). A continuación, se completa la acción de gracias mediante una ampliación comunitaria, que hace referencia a la acción de misericordia de Dios Salvador con los humildes de su pueblo (cf. Lc 1,50-55)¹⁰⁴.

¿Cómo entender, entonces, la pobreza-opresión-humillación de Isabel y María? Como se observa en la historia de cada una de estas mujeres, no es la opresión socio-económica –sin estar ella ausente– lo que se destaca en sus figuras. En la situación de Isabel, su experiencia de esterilidad y de ancianidad se presenta como central; gracias a la acción de Dios en ella, que le es anunciada por Zacarías, unida a su fe, la mujer estéril puede concebir un hijo y cantar su acción de gracias en alabanza. En el cántico de María, la suerte de los pobres de Israel que son elevados aparece en el núcleo de su alabanza comunitaria (cf. Lc 1,51-52); en su alabanza individual, la orante afirma que «él miró con bondad la humillación de su sierva» y que, por eso, «todas las generaciones me llamarán feliz» (1,48). La bienaventuranza proclamada por Isabel sobre María: «Feliz por haber creído que se cumplirá lo que te fue anunciado de parte del Señor» (Lc 1,45), es anticipo e inicio de este reconocimiento que cantarán las generaciones a la madre del Mesías que viene. El motivo de la «bienaventuranza» (*makaría*) posibilita anudar con el pensamiento de Ignacio Ellacuría, quien propone el mensaje de las bienaventuranzas como carta fundamental de la Iglesia de los pobres. Más allá de la doble versión de las bienaventuranzas, el autor da prioridad a la espiritualización cristiana de la pobreza: «Una Iglesia de los pobres tiene como misión singular esta espiritualización de la pobreza, la elevación a conciencia de lo que es en sí misma la pobreza como

104 Cf. Lohfink, *Lobgesänge der Armen*, 14-15.

opresión y como principio de liberación»¹⁰⁵. El *Magnificat* canta esta conciencia cristiana de la pobreza.

4. Lectura interseccional del concepto «pobres»

La teología feminista latinoamericana está avanzando desde el uso del instrumental de género a la incorporación de una perspectiva interseccional; ambas mediaciones dan cuenta de la necesidad de diversas herramientas teóricas en la articulación metódica de las teologías hechas por mujeres. Así como las primeras generaciones de teólogos de la liberación han preferido el recurso a las ciencias sociales y las generaciones pioneras de la teología feminista han utilizado el andamiaje de los estudios de género, en las últimas dos décadas se han ido incorporando otras perspectivas en la medida en que se han explicitado y seleccionado los enfoques y las opciones de cada posición teológica¹⁰⁶. En el campo de la teología feminista, el uso de la perspectiva de género ha venido dando paso a la perspectiva interseccional y, en el caso latinoamericano, decolonial¹⁰⁷.

En esta sección del artículo, se intenta una lectura interseccional del concepto «pobres», para lo cual se retoma y resignifica el pensamiento de Ignacio Ellacuría por medio de un relanzamiento feminista de su visión. La perspectiva interseccional busca superar la sola consideración del eje socio-económico y del eje de género, para considerar la matriz de la opresión en sus diversos ejes de sexo, género, raza y clase simultáneamente. En este sentido, un aspecto clave en la resignificación del concepto *pobres* es asumir el concepto

105 Ellacuría, «Los pobres, lugar teológico», 161 y «Las bienaventuranzas, carta fundamental», 151.

106 Olga Consuelo Vélez Caro, «El nuevo teologizar a partir del Vaticano II», *Kénoxis. Revista de Ciencias Sociales y Humanas* Vol. 4, 6 (2016): 15-25. Consultada en junio 13, 2022. <https://revistas.uco.edu.co/index.php/kenosis/article/view/81/117>.

107 Vuola, «Interseccionalidad in Latin America?», 138-143; González Ortuño, «Devenir mujer como categoría de liberación en la teología de la liberación feminista latinoamericana», 27-31; Vuola, «Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism», 1-15.

de «opresión» y pensarlo desde la perspectiva de las mujeres. Una ejemplificación en esta línea es la reflexión de la teóloga latina Ada María Isasi-Díaz, quien distingue cinco formas de opresión en la vida de las latinas en Estados Unidos: 1. la explotación –laboral, familiar y religiosa–; 2. la marginación –privación material e incluso exterminación–; 3. el desapoderamiento –falta de autoridad, de autonomía y creatividad–; 4. el imperialismo cultural –base del prejuicio étnico y de género, que genera racismo y sexismo–; 5. la violencia sistémica, social y doméstica, física y psíquica –miedo a violación y otras formas de violencia–¹⁰⁸. En esta última forma de opresión, se debería agregar la violencia máxima que es el feminicidio como asesinato de mujeres por ser mujeres.

4.1. La/s mujer/es y el *analogatum princeps* de la pobreza/opresión

Cuando Ignacio Ellacuría habla de los pobres materiales, no acepta fácilmente una ampliación del concepto y define el *analogatum princeps* de la pobreza como el que sufre realmente sobre sí los efectos del pecado del mundo¹⁰⁹. Si se hace explícita la perspectiva de género en la afirmación, puede decirse con el autor que este analogado principal es también *la que sufre sobre sí los efectos del pecado del mundo*, la mujer. Al referirse a Jesús como el «pobre por antonomasia» por su lucha contra el pecado del mundo¹¹⁰, también nos plantea el interrogante acerca de la posibilidad de pensar en la mujer como sacramento de este/a pobre u oprimida, por cargar sobre sí el pecado del sexismo, de la opresión masculina, la dominación y la violencia. Así habla Jean-Marie Tillard, al señalar al pobre como sacramento del pecado de la humanidad y así se podría hablar igualmente de la

108 Una autora que ha ido en este sentido es Ada María Isasi-Díaz, *Mujerista Theology. A Theology for the twenty-first century* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996), 108-15.

109 Ellacuría, «Recuperar el Reino de Dios: desmundanización e historización», 85 y «Pobres», 788.

110 Ellacuría, «Recuperar el Reino de Dios: desmundanización e historización», 85.

mujer, especialmente si es pobre, indígena, afrodescendiente o en cualquier otra situación de opresión por razón de su sexo, género, raza, clase y religión¹¹¹.

A la luz de las mujeres bíblicas estudiadas y de la realidad de la opresión sexo-genérica o étnica de las mujeres, podría revisarse la primacía socio-económica del concepto pobre/oprimido sostenida por Ellacuría¹¹². En este sentido, a partir de las figuras de Agar, Isabel y María, es posible señalar otras opresiones sufridas por la/s mujer/es –aparte de la económica–: una política, si ella es esclava o étnica, si es extranjera como en el caso de Agar; también podría considerarse una opresión específicamente sexual, si se trata de una situación de esclavitud –Agar–, esterilidad como en la historia de Sara e Isabel o incluso de María, por la sospecha de adulterio que recae sobre ella. Si bien el concepto «pobre» se utiliza *primun et per se* en un sentido socio-económico, también es cierto que una mujer pobre puede comprenderse en relación con otras dimensiones de opresión: pobre y esclava, pobre y afrodescendiente, latina o indígena. De este modo, vale la pena sostener la importancia del pobre socio-económico y, al mismo tiempo, declinar la realidad de quien sufre la opresión bajo distintas razones o ejes. La opresión de la mujer podría describirse ciertamente como social –la dominación masculina representa la asimetría social fundamental– y no necesariamente económica. En perspectiva interseccional, la matriz de opresión busca articular básicamente las relaciones de clase, género y raza; desde esta visión se puede afirmar un concepto de opresión o dominación entrecruzada.

-
- 111 Jean Marie Tillard, *La salvación, misterio de pobreza* (Salamanca: Sígueme, 1968), 12-24; María Clara Bingemer, «Aparecida, esperanzas y temores», *Criterio* 2326 (2007): 245; Olga Consuelo Vélez Caro, «Mujer, discipulado y misión. Una reflexión a propósito de Aparecida», *Teología* Vol. XLIV, 94 (2007): 461. Consultada en junio 13, 2022. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7520>.
- 112 Cf. Ellacuría, «Pobres», 788. En su crítica a la teología de la liberación, I. Gebara afirma que «el análisis de la opresión social y económica operado por las teologías masculinas de la liberación de América Latina se tornaba una especie de concepto universal, de categoría mayor, que ocultaba las particularidades concretas vividas por las mujeres». Gebara, «Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista», 128-29.

Si Cristo pobre es el que lleva sobre sí el pecado del mundo, la mujer pobre o que sufre opresión –de algún tipo o más de uno– es su sacramento en la medida que carga sobre su cuerpo con la cruz de la dominación masculina, sexista o étnica. El sistema sociocultural androcéntrico representa una estructura de pecado que oprime a las mujeres, las niñas y los niños, contrariando el plan de Dios. Siguiendo el pensamiento de Ellacuría, se requiere «bajar de la cruz» a las mujeres que sufren algún tipo de opresión sexo-genérica, además de socio-económica o étnica; la teología puede hacerlo revisando sus imágenes de Dios¹¹³. Como «pueblo crucificado», las mujeres sufren injustamente y son –al mismo tiempo– un cauce de salvación, en la medida que claman por un mundo de relaciones igualitario, no opresivo, sino solidario y recíproco¹¹⁴. Así como los pobres, para el autor, poseen un potencial evangelizador y salvador, también las mujeres cuentan con él en sus luchas por superar la opresión masculina y encontrar la esperanza de la liberación. Las historias de Agar, Isabel, María y tantas otras de la tradición cristiana así lo manifiestan.

4.2. La/s mujer/es como lugar teológico

La teología de la liberación ha afirmado que los pobres son un «lugar teológico» y lo ha explicado en distintos sentidos; también, se ha distinguido entre lugar teológico y lugar hermenéutico, para precisar mejor el significado de los términos¹¹⁵. Ignacio Ellacuría se cuenta entre los autores que han hecho avanzar proféticamente la afirmación sobre los pobres «con espíritu» como lugar teológico. Las teologías hechas por mujeres, por su parte, también han afirmado que las mujeres son un lugar teológico y han dedicado diversos

113 Elsa Tamez, «Religión, género y violencia», consultada en junio 13, 2022, redcristianaradical.org/uploads/3/4/5/3/34530228/religion_genero_y_violencia_e_tamez.pdf.

114 Carman, «Conociendo a Ivone Gebara. La relacionalidad como encuentro inclusivo con las mujeres, los varones y el cosmos», 185.

115 Cf. Costadoat, «¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como "lugar teológico" en la Teología de la liberación», 115.

textos a explicarlo y fundamentarlo. Vale la pena recordar, en este contexto, un notable texto de Elsa Tamez, dedicado a explicar que el texto sagrado narra historias de mujeres y cómo las mujeres actuales pueden ser consideradas como un texto sagrado:

El cuerpo de las mujeres (...) puede manifestarse como un texto sagrado que expone sus historias para que sean leídas y releídas y generen prácticas y actitudes liberadoras. Hay en la vida de las mujeres una gramática profunda, cuya morfología y sintaxis debe ser aprendida para mejores interrelaciones humanas. Para las cristianas, cuando la vida de las mujeres narra o deja ver algo parecido a la historia liberadora de Jesucristo, rostro humano de Dios, hay texto sagrado¹¹⁶.

La autora no utiliza la fórmula de lugar teológico, pero podemos ver que la de «texto sagrado» tiene un sentido análogo: la vida de las mujeres es un lugar en el cual Dios habla, de la opresión y de la salvación, por lo tanto, esas vidas pueden ser un lugar para hacer teología, revisarla y recrearla. Así como la Biblia habla de mujeres, ellas pueden ser también *en su experiencia del Dios que salva* un texto que habla sobre Dios. En esta perspectiva abierta por Elsa Tamez, podemos recordar cómo Agar, Isabel y María son texto sagrado: la historia de Agar es memoria viva de la salvación, su vida es fuente de teología en tanto habla de la presencia fiel de Dios en la opresión y la liberación. La vida de Isabel expresa la gratitud por un cambio de destino que va del oprobio a la bendición y de la vergüenza a la alegría, su historia es el relato de una estéril que da a luz. Por último, la vida de María desde su *Magnificat*, que es la historia de una mujer, su pueblo y su Dios, que se acuerda de ella y ellos en la humillación y los levanta con misericordia. Estas vidas repiten, de algún modo, el mensaje de las bienaventuranzas y encarnan esa «espiritualización» en la experiencia de opresión como camino de liberación.

116 Elsa Tamez, «La vida de las mujeres como texto sagrado», *Concilium* 276 (1998): 91.

Un relanzamiento feminista del pensamiento ellacuriano sobre los pobres, en perspectiva interseccional, abre nuevos caminos reflexivos, más inclusivos y simultáneos, dando mayor vigor a la actualidad del legado teológico del autor. Para concluir, quisiera hacer memoria entrañable del querido Ignacio Ellacuría, en cuyo recuerdo realizo esta contribución y lo hago con las palabras que le dedicara Rafael Aguirre:

Homenajear a Ignacio Ellacuría es reivindicar las esperanzas por las que han vivido y han sido asesinadas muchas gentes, la mayoría anónimas [mujeres y varones], de las que él fue, en su vida y en su muerte, un exponente cualificado; este homenaje es hacer memoria de los sufrimientos de todas las víctimas inocentes y de los derechos pendientes de los pueblos centroamericanos y de tantos otros pueblos y gentes de la Tierra¹¹⁷.

Bibliografía

- Aguirre, Rafael. «Homenaje a Ignacio Ellacuría». En Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Rodolfo Cardenal, *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador, el cristiano*, 11-13. Bilbao: Ediciones EGA, 1994.
- Aquino Júnior, Francisco de. «Medellín – Centralidade dos pobres na Igreja: clamores e resistências atuais». *Horizonte* 16, n.º 50 (2018): 576-599.
- Aquino, María Pilar. «Teología feminista latinoamericana». En María Pilar Aquino, Elsa Tamez, *Teología Feminista Latinoamericana*, 9-73. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.
- Azcuy, Virginia Raquel. «Un itinerario por sus escritos teológicos». *Proyecto* 33 (1999): 24-32.

117 Rafael Aguirre, «Homenaje a Ignacio Ellacuría», en Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Rodolfo Cardenal, *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador, el cristiano* (Bilbao: Ediciones EGA, 1994), pág. 12.

- Azcuy, Virginia Raquel. «Teología de los pobres en Ignacio Ellacuría». *Proyecto 33* (1999): 179-208.
- Azcuy, Virginia Raquel. «María profetisa en el *Magnificat*: aportes de hermenéutica bíblica feminista sobre Lc 1,46b-55». *Teología y Vida* 61, n.º 4 (2020): 443-471.
- Azcuy, Virginia Raquel, Nancy Bedford y Mercedes García Bachmann. *Teología feminista a tres voces* (Teología de los tiempos 17). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- Bedford, Nancy, Mercedes García Bachmann y Marisa Strizzi, eds. *Puntos de encuentro*. Buenos Aires: Foro de Teología y Género – Instituto Universitario ISEDET, 2005.
- Bingemer, María Clara. «Aparecida, esperanzas y temores». *Criterio* 2326 (2007): 242-249.
- Bingemer, María Clara. «Teología, mujer y derechos de los pobres. Una lectura del recorrido latinoamericano». *Stromata* LXIV, n.º 1/2 (2008): 191-206.
- Bingemer, María Clara y Ana María Bidegain. «La matrística latinoamericana: ¿empieza a reconocerse». *Concilium* 333 (2009): 99-112.
- Boff, Lina. *Mariología. Interpelações para a vida e para a fé*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.
- Bremer, Margot. «La mujer en la Iglesia latinoamericana». En *10 palabras sobre la Iglesia en América Latina*, dirigido por Pablo Richard, 265-88. Estella: Editorial Verbo Divino, 2003.
- Carman, Paula. «Conociendo a Ivone Gebara. La relacionalidad como encuentro inclusivo con las mujeres, los varones y el cosmos». En *Estudios de Autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (mujeres haciendo teologías 3), coordinado por Virginia R. Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza, 181-94. Buenos Aires: San Pablo, 2009.

- Costadoat, Jorge. «¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como "lugar teológico" en la Teología de la liberación». En *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* (Teología de los tiempos 19), editado por Virginia R. Azcuy, Diego García y Carlos Schickendantz, 105-32. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017.
- De Freitas, María Carmelita. «La vida religiosa en América Latina en los últimos cuarenta años. Una relectura a partir de la experiencia». En *10 palabras clave sobre la Iglesia en América Latina*, dirigido por Pablo Richard, 231-64. Estella: Editorial Verbo Divino, 2003.
- Dupont, Jacques. *El mensaje de las bienaventuranzas* (Cuadernos Bíblicos 24), Estella, Verbo Divino, 1985.
- Ellacuría, Ignacio. «Fe y Justicia». *Christus* 42, n.º 501 (1977): 26-33; 42, n.º 503 (1977): 19-34.
- Ellacuría, Ignacio. «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación». *ECA* 32 (1977): 707-722.
- Ellacuría, Ignacio. «La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu». *Misión Abierta* 71 (1978): 150-158.
- Ellacuría, Ignacio. Voz «Pobres». En *Conceptos fundamentales de Pastoral*, editado por Casiano Floristán y Juan José Tamayo, 786-802. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Ellacuría, Ignacio. «Pueblo Crucificado. Ensayo de soteriología histórica». En *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, 25-63. Santander: Sal Terrae, 1984. Original de 1978.
- Ellacuría, Ignacio. «Los pobres, lugar teológico en América Latina». *Misión Abierta* 74 (1981): 705-720.
- Ellacuría, Ignacio. «El auténtico lugar social de la Iglesia». *Misión Abierta* 75 (1982): 98-106.

- Ellacuría, Ignacio, *Teología política*, El Salvador: 1973.
- Ellacuría, Ignacio. «Recuperar el Reino de Dios: desmundanización e historización». En *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 7-19. Santander: Sal Terrae, 1984.
- Ellacuría, Ignacio. «Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres». En *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 129-51. Santander: Sal Terrae, 1984. Original de 1978.
- Estévez López, Elisa. «Las grandes ausentes. La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel». En *Relectura del Génesis*, editado por Isabel Gómez-Acebo, 221-67. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2019.
- Fischer, Irmtraud. «Genesis 12-50. Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte». En *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, editado por Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker en colaboración con Claudia Janssen y Beate Wehn, 12-25. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 1999.
- Fischer, Irmtraud. «Significado de los "textos sobre las mujeres" en los relatos sobre los progenitores de Israel». En *La Torah (La Biblia y las Mujeres 1)*, editado por Mercedes Navarro, Irmtraud Fischer con la colaboración de Andrea Taschl-Erber, 263-303. Estella: Editorial Verbo Divino, 2010.
- Forbes, Greg W. y Scott D. Harrower. *Raised from Obscurity: A Narrative and Theological Study of the Characterization of Women in Luke-Acts*. Pickwick, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2015.
- Francisco. Exhortación pastoral *Evangelii gaudium*. Santiago de Chile: Conferencia Episcopal Chilena, 2013.
- García Bachmann, Mercedes. «Leer el Antiguo Testamento en clave feminista. Mapas sobre teólogas biblistas feministas en América Latina». En Virginia R. Azcuy, Nancy Bedford y Mercedes García Bachmann, *Teología feminista a tres voces*, 39-64. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.

- Gebara, Ivone. «Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista». En Sylvia Marcos, ed., *Religión y Género*, 107-36. Madrid: Trotta, 2008.
- González Ortuño, Gabriela. «Devenir mujer como categoría de liberación en la teología de la liberación feminista latinoamericana». *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* 7 (2015): 16-33.
- Isasi-Díaz, Ada María *Mujerista Theology. A Theology for the twenty-first century*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996.
- Johnson, Elizabeth A. *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. Barcelona: Herder, 2005.
- Kim, Grace Ji-Sun y Shaw, Susan M. *Intersectional Theology. An Introductory Guide*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.
- McClintock Fulkerson, Mary y Briggs, Sheila, eds. *The Oxford of Feminist Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Lohfink, Norbert. *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnificat, den Hodajot vom Qumran und einigen späten Psalmen*. Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1990.
- Lois, Julio. *Teología de la Liberación. Opción por los pobres*. Madrid: Iepala, 1986.
- Parra, Fabiana. «Crítica del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional». *Tabula Rasa* 38 (2021): 247-267. Consultada en junio 15, 2022. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>.
- Pineda-Madrid, Nancy. «La teoría feminista y la teologización feminista/mujerista latina: ¿qué hay en un nombre?». En *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social*, editado por Luis Aranguren Gonzalo y Félix Palazzi, 396-404. Boston, Massachusetts: Convivium, 2017.

Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1977. Original de 1972.

Navarro Puerto, Mercedes. *Los rostros bíblicos de María. Exégesis y hermenéutica bíblica feminista*. Estella: Verbo Divino, 2020.

Raimondo, Nancy. «De mapas teológicos y travesías vitales en las teologías feministas». En *Travesías de teólogas feministas pioneras* (Mujeres escriben teologías), editado por Virginia R. Azcuy, Eloísa Ortiz de Elguea y Nancy Raimondo, 13-35. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2020.

Richter Reimer, Ivoni. «Lc 1-2 bajo una perspectiva feminista... y la salvación se hace cuerpo». *RIBLA* 44 (2003): 32-52.

Richer Reimer, Ivoni. «María en los evangelios sinópticos». *RIBLA* 46 (2003): 32-46.

Schottroff, Luise. *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. «Introduction. A Critical Feminist The*logy of Liberation: Reality and Vision». En *Transforming Vision. Explorations in Feminist The*ology*, 1-20. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

Sobrino, Jon. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992.

Sobrino, Jon. «Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano». *Proyecto* 33 (1999): 45-114.

Tamez, Elsa. «La mujer que complicó la historia de la salvación. Gen 16 y 21: a propósito de Agar la esclava». *Solidaridad* 54 (1984): 22-32.

Tamez, Elsa. «Leer la Biblia como mujer latinoamericana». *Vida y Pensamiento* 6, n.º 2 (1986): 5-11.

- Tamez, Elsa. *Las mujeres toman la palabra. En diálogo con teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José de Costa Rica: DEI, 1989.
- Tamez, Elsa. «Pautas hermenéuticas para comprender Gal 3,28 y 1Cor 14,34-35». *RIBLA* 15 (1993): 9-18.
- Tamez, Elsa. «Hermenéutica feminista de la liberación». En María Pilar Aquino y Elsa Tamez, *Teología Feminista Latinoamericana*, 75-109. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.
- Tamez, Elsa. «La vida de las mujeres como texto sagrado». *Concilium* 276 (1998): 83-92.
- Tamez, Elsa. Voz «Gálatas». En *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, dirigido por William R. Farmer en colaboración con Armando Levoratti, Sean McEvenue y David L. Dungan, 1508-20. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999.
- Tamez, Elsa. «Hermenéutica feminista de la liberación». *Caminos* 19 (2000): 61-69.
- Tamez, Elsa. «Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe». En *La exégesis feminista del siglo XX (La Biblia y las Mujeres 20)*, editado por Elisabeth Schüssler Fiorenza, 51-67. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015.
- Tamez, Elsa. «Religión, género y violencia». Consultada en junio 13, 2022. https://redcristianaradical.org/uploads/3/4/5/3/34530228/religi3n_genero_y_violencia_e_tamez.pdf.
- Tillard, Jean Marie. *La salvación, misterio de pobreza*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- Trible, Phyllis. «Ominous Beginnings for a Promise of Blessing». En *Hagar, Sarah, and Their Children. Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*, editado por Phyllis Tribble y Letty M.

Russell, 33-69. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.

Vélez Caro, Olga Consuelo. «El nuevo teologizar a partir del Vaticano II». *Kénosis. Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 4, no. 6 (2016): 15-25. Consultada en junio 13, 2022. <https://revistas.uco.edu.co/index.php/kenosis/article/view/81/117>.

Vélez Caro, Olga Consuelo. «Mujer, discipulado y misión. Una reflexión a propósito de Aparecida». *Teología* XLIV, n.º 94 (2007): 457-471. Consultada en junio 13, 2022. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7520>.

Vidal i Quintero, Mireia. «Cuando las diferencias son pocas, pero no marginales: género, identidad y diferencia en la teología feminista española». *Carthaginensia* XXXVII, n.º 72 (2021): 509-540.

Vuola, Elina. «Intersectionality in Latin America? The possibilities of intersectional analysis in Latin American studies and study of religion». *Serie HAINA* VIII (2012): 131-151. Consultada en junio 15, 2022.

Vuola, Elina. «Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism: Perspectives from Global Feminist Theology». *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics* 1, n.º 1 (2017): 1-15. Consultada en junio 15, 2022. <https://doi.org/10.20897/femenc.201704>.

Enviado: 5 de julio de 2022

Aceptado: 26 de julio de 2022.

