

HERMENÉUTICA DEL MINISTERIO DE
LA PREDICACIÓN DOMINICANA
EN PERSPECTIVA DE TEOLOGÍA FEMINISTA
DESDE AMÉRICA LATINA

Monografía para optar por el título de Magister en Teología

Marcela Elba Gemma Soto Ahumada

Directora: Olga Consuelo Vélez Caro
Segunda lectora: Socorro Vivas Albán

Fecha de sustentación: 31 de mayo de 2012

Marcela Elba Gemma Soto Ahumada, DMSF

Bienio de Filosofía, Bachiller en Teología y Misionología, Universidad Católica Boliviana, Cochabamba; Educación Física, Universidad de Concepción, Chile.

Correo electrónico: marcelapuis@yahoo.es

Olga Consuelo Vélez Caro

Doctora en Teología, Pontificia Universidad Católica de Río, Brasil; Magister en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesora de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Correo electrónico: ocvelez@javeriana.edu.co

María del Socorro Vivas Albán

Doctora en Teología, Magister en Teología y en Educación y Licenciada en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Especialización en Docencia Universitaria, Universidad del Bosque Bogotá. Profesora de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: maria.vivas@javeriana.edu.co

RESUMEN DE LA MONOGRAFÍA

Un ministerio tan fundamental para la vida cristiana, como la predicación, se constituye en la razón de ser de toda una familia, la Orden de Predicadores y Predicadoras, que está en tiempos de celebrar 800 años de existencia. Mujeres y hombres se unen en un estilo y modo de vivir por medio de la *santa predicación* al servicio de la Iglesia y del mundo.

Por acción del Espíritu Santo se está siempre en un proceso de búsqueda de renovación y de reinterpretar una espiritualidad, un carisma, un ministerio. Por ello, se convierte en un imperativo reinterpretar el carisma dominicano de la predicación desde la perspectiva feminista y a la luz de la experiencia de María Magdalena, con el objetivo de contribuir a recuperar el ministerio de la predicación en las mujeres dominicas de América Latina.

Esta investigación pretende despertar e involucrar, desde la hermenéutica teológica feminista, a hermanas, monjas, frailes, laicos y laicas, especialmente de América Latina, en el compromiso de una predicación sostenida por los pilares dominicanos: oración-contemplación, estudio, comunidad y predicación, por una práctica teológica renovada.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

ESPIRITUALIDAD, CARISMA Y MINISTERIO: LA PREDICACIÓN

1. Caminos del espíritu: espiritualidad y carisma
 - 1.1 Espiritualidad
 - 1.2 Carisma
2. Ministerio-ministerialidad
3. Predicación

CAPÍTULO 2

EL CARISMA DE LA PREDICACIÓN EN LA ORDEN DE PREDICADORES Y PREDICADORAS Y COMO FAMILIA

1. Domingo de Guzmán
 - 1.1 Domingo, amigo, hermano, compañero de camino de hombres y mujeres
 - 1.2 Domingo, hombre afectivo y de gran capacidad para amar
 - 1.3 Domingo, hombre alegre y con humor
 - 1.4 Domingo compasivo
 - 1.5 Domingo contemplativo
 - 1.6 Domingo itinerante
 - 1.7 Domingo, hombre sencillo y humilde
 - 1.8 Domingo, templanza y ecuanimidad
2. Contexto histórico y eclesial
 - 2.1 Domingo y los tiempos medievales
 - 2.2 Domingo ante una Iglesia exigida por cambios sociales, económicos y por nuevos movimientos religiosos
3. Formulación de una espiritualidad, de un carisma y de un ministerio

4. Los pilares dominicanos
 - 4.1 Experiencia de Dios: oración-contemplación para la predicación
 - 4.2 Estudio desde la contemplación para la predicación
 - 4.3 Comunidad-casas de predicación
 - 4.4 Predicación desde lo contemplado, desde el estudio y desde la comunidad
5. El carisma de la predicación desde Prouille a las Dominicas Misioneras de la Sagrada Familia

CAPÍTULO 3

MUJERES EN LA PREDICACIÓN DE LA ORDEN DE PREDICADORES Y PREDICADORAS

1. María de Nazaret, compañera de la Orden de Predicadores
2. María de Magdala, apóstol de los apóstoles mujer predicadora
 - 2.1 En la historia
 - 2.2 En los evangelios
 - 2.3 Otros textos
 - 2.4 María Magdalena en la Orden de Predicadores y Predicadoras
 - 2.5 María Magdalena desde la mirada de las teólogas
3. Mujeres dominicas predicadoras
 - 3.1 Diana de Andaló (1200-1236)
 - 3.2 Rosa de Lima (1586-1617)
 - 3.3 Ascensión Nicol (1868-1940)

CAPÍTULO 4

FEMINISMO Y HERMENÉUTICA DE LA PREDICACIÓN DOMINICANA

1. Perspectiva y conciencia feminista
 - 1.1 La situación del la mujer ante el machismo, el patriarcado, el androcentrismo, la misoginia, como obstáculos y como elementos de análisis crítico
 - 1.1.1 En la historia y en la sociedad
 - 1.1.2 En la Iglesia
 - 1.1.3 En las mujeres
 - 1.2 Las huellas en el camino: conciencia feminista, perspectiva de género y teología feminista

- 1.3 Fecundas en tierras fecundas: una teología para conocer y pensar, creer y comunicar al misterio
 - 1.3.1 ¿Cuál es la ruta que se propone la teología feminista?
 - 1.3.2 La teología feminista desde América Latina
 - 1.3.3 ¿Cómo desarrollan la conciencia feminista en las Dominicanas Misioneras de la Sagrada Familia?
2. Hermenéutica del carisma dominicano

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

El Capítulo 4, “Feminismo y hermenéutica de la predicación dominicana”, se desarrolla en dos partes. La primera profundiza sobre la situación de la mujer, y presenta realidades que se convierten, muchas de ellas, en obstáculos, a la vez que en elementos para el análisis crítico; se hace un recorrido por las huellas de mujeres, en su proceso de hacerse visibles, que genera una conciencia feminista. Se define el feminismo como “la creación interactiva, intersubjetiva y dialógica de mujeres excluidas –por principio– del pacto moderno entre los hombres”.¹

Por esto, pretende sacar a la luz las experiencias de las mujeres y comprender las condicionantes a qué está sometida su inserción en el mundo; esta es una perspectiva de género como “categoría analítica en el análisis feminista”² que se reconoce como construcción sociocultural. Se hacen fecundas la conciencia feminista y la perspectiva de género, en la teología como teología feminista, para permitir conocer, pensar, creer y conocer el misterio con ojos de mujer.

Para ello, la teología feminista va descubriendo su propia ruta como teología contextual, asume el método inductivo y se hace parte de una conciencia hermenéutica y crítica, y es enriquecida por la hermenéutica feminista bíblica, de acuerdo con las categorías que desarrolla Elizabeth Schüssler Fiorenza, fortalecidas por Elisabeth Johnson. Esta teología feminista se encarna en América Latina, para hacer su propio proceso a partir de la teología de la liberación. Se presenta el itinerario realizado por las Dominicanas Misioneras de la Sagrada

¹ Lagarde, “Género en el Estado. Estado de género”, 2.

² Schüssler, *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, 152.

Familia, mediante la revisión de sus documentos, a la manera de ejemplo de cómo se desarrolla en el tiempo y en la historia una conciencia feminista al interior de colectivos de mujeres.

La segunda parte plantea una propuesta hermenéutica del carisma dominicano desde la perspectiva feminista y a la luz de María Magdalena. Esto permite ver el horizonte que se le exige a la familia dominica y a las propias mujeres dominicas que experimentan el llamado a ejercer el ministerio de la predicación hoy, aquí en América Latina, de abrirse al intento de vivir un proceso transformador en la Orden, en la Iglesia y en los pequeños contextos en los que camina día a día. Una predicación como mujeres exige dar pasos para ser mujeres empoderadas personal y comunitariamente, mujeres emancipadas que enriquecen un carisma que es de la Iglesia para el mundo.

EXTRACTO

Capítulo 4 feminismo y hermenéutica de la predicación dominicana

Cuando se habla solamente de la determinación vocacional de la mujer como tal nace la sospecha de que se le niegue el derecho humano y el derecho de la personalidad individual.

Por eso quisiera acentuar claramente: la vocación de la mujer es triple: la general de la humanidad, la individual de cada persona y la especial de la mujer.

Edith Stein, *Determinación vocacional de la mujer*

Con este espíritu crítico y claro, se dirige Edith Stein, carmelita filósofa, a la asociación de maestras católicas, en una conferencia. Se puede descubrir la capacidad de sospechar, de dudar y de buscar, más allá de lo que se tiene establecido y definido para la mujer. Es una actitud a desarrollar y cultivar en la conciencia feminista.

Este capítulo se desarrolla en dos partes: la primera tiene presente la realidad de la mujer, afectada históricamente por el machismo, el patriarcado, el androcentrismo, la misoginia, tanto desde el ámbito social como eclesial, y desde ellas mismas. Se prosigue revisando las huellas que ha dejado el movimiento y el proceso del feminismo hasta constituir una conciencia feminista, una perspectiva de género y una teología feminista. Se destacan, en la teología feminista, categorías que la sustentan —como el análisis crítico, la exploración constructiva y la transformación conceptual—, todas ellas enriquecidas por la hermenéutica feminista de la Biblia y cómo se desarrolla en América Latina.

En la segunda parte se realiza una propuesta de hermenéutica de la predicación dominicana con los aportes de la teología feminista y a la luz de María Magdalena.

1. PERSPECTIVA Y CONCIENCIA FEMINISTA

Por tanto, carísima hija, establezcamos nuestro principio y verdadero cimiento, no en algo imperfecto, sino en algo perfecto, como es el verdadero conocimiento de nosotras mismas, según se ha dicho; con deseo de las virtudes, que no pueden sernos arrebatadas; sustentándonos a la mesa del santo y verdadero deseo, saciándonos de los oprobios de humilde Cordero.

Santa Catalina de Siena
Cartas espirituales, “Los verdaderos cimientos”

Según Catalina de Siena, el *conocimiento de sí misma* es el punto de partida y a la vez el *cimiento* fundamental para realizar este camino. Este trabajo es un camino que pasa por hacer memoria de aquellas mujeres valientes, atentas a esa *mesa del santo deseo*. Es importante hacer el recorrido de estas mujeres en sus búsquedas, en sus santos deseos y en los obstáculos; gran parte de ellas han hecho historia, mediante la cual se ha creado un tejido de gran colorido, por la diversidad de experiencias y de desafíos.

Con el tiempo, poco a poco, ello se constituye en una necesidad, al valorarse el conocimiento de sí mismas. Es un verdadero tejido a ritmo de mujer compartido con muchos y muchas. Al tener en cuenta esta realidad, es posible ir desarrollando la hermenéutica de un carisma que sea incluyente y actualice el carisma histórico, de tradición en la Iglesia y presente en las diferentes culturas.

1.1 LA SITUACIÓN DE LA MUJER ANTE EL MACHISMO, EL PATRIARCADO, EL ANDROCENTRISMO, LA MISOGINIA, COMO OBSTÁCULOS Y COMO CATEGORÍAS DE ANÁLISIS CRÍTICO

En este tejido de gran colorido es necesario distinguir algunos hilos: el machismo, el patriarcado, el androcentrismo, la misoginia. Tales categorías están presentes en el camino de la historia humana desde

distintos ángulos, como son la sociedad de la cual se es parte, la Iglesia como comunidad eclesial que convoca y tiene sus normativas, y las propias mujeres, para que, una vez sean identificadas y definidas, se tornen elementos claves para la deconstrucción de modelos de poder y exclusión.

1.1.1 En la historia y en la sociedad

La situación de la mujer y su ubicación, según criterios de sumisión, inferioridad, opresión, limitación y exclusión, se convierte en un hecho social y cultural. Por otro lado, el reconocimiento de su dignidad, de su autoestima como mujer, de sus capacidades y sabiduría y de los derechos igualitarios le permiten ser parte de este mundo y de esta historia. María José Arana afirma:

La opresión de las mujeres es multiseccular, en el sentido de que se prolonga indefinidamente a lo largo del tiempo; es integral, ya que abarca a todos los ámbitos de la existencia; es pluricultural, plurirreligiosa porque está omnipresente en todas las culturas y religiones del mundo [...] y muchas veces, llega a extremos insospechados.³

Esto refleja lo complejo del tema, porque sus huellas o marcas son profundas, y durante siglos se ha sostenido como verdad. Es necesario tener presente que toda persona, sea hombre o mujer, se forma, se desarrolla, en un contexto social, cultural y religioso, con patrones transmitidos por generaciones. En otras palabras, la identidad es resultado de construcciones socioculturales.

En dicho contexto se producen y reproducen las desigualdades y discriminación de género-androcéntrico y patriarcal. Ello exige a la mujer la “toma de conciencia de cómo las mujeres son perpetuamente relegadas a la condición de ciudadanas de segunda clase en la sociedad y en la Iglesia”⁴ y la empujan a protestar, a sospechar, a hacer memoria de mujeres que han vivido de otro modo, a estudiar, a resistir buscando y a proponer sus propios caminos liberadores e inéditos.

En realidad, “son las sociedades y las culturas, la historia, y no los genes, ni la herencia, responsables de cómo somos mujeres u

³ Arana, “Rescatar lo femenino para reanimar la tierra”, 6.

⁴ Johnson, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, 114.

hombres de lo que ocurre entre ambos géneros”.⁵ Un nuevo camino se abre a las mujeres.

En este proceso de ser mujer se identifican algunos conceptos que se convierten en obstáculos al momento de ir tomando conciencia de género. A la vez, tenerlos en cuenta como herramientas de análisis para examinar las sociedades actuales, detectar los mecanismos de exclusión, reconocer sus causas y, tras haber atesorado todo este conocimiento, proponer soluciones y modificar la realidad”.⁶ Por ello, es necesario identificarlos y definirlos, para ver cómo se hacen parte de la vida de cada persona, pues han sostenido, tanto al hombre como a la mujer, por siglos.

El *machismo* tiene relación con el macho, y tiene connotaciones de predominio sexual. A su vez, el *sexismo* se define como el “conjunto de métodos y estrategias usados por el patriarcalismo, androcentrismo y machismo para mantener la situación de dominación, subordinación y explotación del otro sexo”.⁷ El machismo, unido al sexismo, no solo genera un discurso de desigualdad, sino unas relaciones discriminatorias y una ideología que defiende la subordinación.⁸

Como modelos adquiridos, se van transmitiendo en cada cultura y sociedad, las cuales se califican como “machistas” y configuran la vida desde dos polos: varón-mujer. En consecuencia, todo adquiere una valoración sexual que mantiene al sexo femenino en situación de inferioridad respecto del sexo masculino.

Se define el *patriarcado* como “una forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la idea de autoridad y liderazgo del varón, en la que se da el predominio de los hombres sobre las mujeres”.⁹ Está muy relacionado con el poder, esa tensión y lucha que impide en muchos espacios abrirse al cambio y a la participación. “El patriarcado instituye relaciones estructurales e insti-

⁵ Lagarde, “Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas”, *Red por la salud*, <http://www.redxlasalud.org/index.php/mod.documentos/mem.descargar/fichero.DOC-359%232E%23pdf> (consultado el 27 de septiembre de 2011).

⁶ Martín, *Mujeres en el siglo XXI. Identidad, opciones y desafíos*, 74.

⁷ Orsini, *La mujer en la Sociedad y en la Iglesia*, 7.

⁸ Martín, *Mujeres en el siglo XXI. Identidad, opciones y desafíos*, 73.

⁹ *Ibid.*, 73.

tucionales de dominación”¹⁰, relaciones que generan subordinación, dependencia y dominio de uno sobre otro.

Lo *androcéntrico* deriva del griego *aner*, que significa el varón como centro; “consiste en considerar al hombre como medida de todas las cosas”.¹¹ Es el lente desde donde se ve, se define y se configura la existencia humana en el mundo y en la historia; el varón asume la representatividad de toda la humanidad. Un medio para que perdure y se extienda es “a través de la estructura gramatical de las lenguas occidentales antiguas y modernas, tales como el hebreo, el griego, el latín, el inglés o el castellano”.¹²

La *misoginia* es el creer que la inferioridad de las mujeres es natural: se sostiene que ellas son de menor capacidad, y se convierte en un recurso de poder sobre las mujeres solo por su condición de género.

La importancia de darse cuenta de cómo actúa, cómo están internalizadas estas concepciones en hombres y mujeres, es fundamental para comprender las injusticias, la violencia y la opresión que hasta hoy existen en nuestras culturas y nuestra sociedad. Ello hace que el movimiento de generar conciencia de género sea un proceso continuo de análisis crítico de tales categorías, muchas veces difíciles de reconocer, enfrentar y modificar. Esto hace necesario mantener una constante actitud de resistencia, trabajando para alcanzar niveles de respeto, de inclusión y de empoderamiento de las mujeres, tras siglos de negación e invisibilización. Es un proceso de hombres y mujeres que no acaba.

1.1.2 En la Iglesia

En la Iglesia también están arraigadas estas concepciones, que pueden identificarse en los mismos documentos eclesiales hasta hoy. Es necesario hacer un recorrido desde lo que acontecía en la religión judía, dado que ese es el terreno desde el cual se construye o gesta la comunidad eclesial cristiana. Solo daremos una pincelada recogiendo algunos aspectos que se mantienen hasta la actualidad.

¹⁰ Schüssler, *Los caminos de la sabiduría*, 156.

¹¹ Martín, *Mujeres en el siglo XXI. Identidad, opciones y desafíos*, 72.

¹² Schüssler, *Los caminos de la sabiduría*, 155.

Si se tiene en cuenta que el pueblo de Israel camina como un todo integrado –lo religioso, lo social, lo cultural y lo político–, ¿cómo es la vida de la mujer en estos ámbitos? ¿Dónde se encuentra ubicada ella?

Respecto de las tradiciones judías, Joachim Jeremías anota:

...la situación de la mujer en la legislación religiosa está muy bien reflejada en una fórmula que se repite sin cesar: “Mujeres, esclavos (paganos) y niños (menores)”; la mujer, igual que el esclavo no judío y el niño menor, tiene sobre ella a un hombre como dueño, lo cual limita también su libertad en el servicio divino. Es por ello por lo que, desde el punto de vista religioso, se halla en inferioridad ante el hombre.¹³

Los derechos y los deberes de las mujeres en el ámbito religioso estaban muy limitados; se reducían a algunos espacios del templo, como el atrio, y solo era posible entrar a una parte de la sinagoga dedicada al culto o actos litúrgicos.

En el Antiguo Testamento, se reafirma esta realidad de subordinación de la mujer al esposo o al varón; solo cuando era madre, el respeto aumentaba, pero las condiciones no cambiaban mucho. Las leyes favorecían plenamente al varón. Eso se ve claramente en cuanto a la poligamia y al divorcio; igualmente a la educación, pues las escuelas y las lecciones de los escribas eran exclusivamente para ellos.

Se reconocen algunas excepciones de mujeres que demuestran ciertas libertades y autonomías, como las que estuvieron en lugares de decisión y poder: por ejemplo, la reina Alejandra (76-67 a.C.) y la hermana de Antígono (30-37 a.C.); también está Salomé, en tiempos de Herodes Antipas, y las jóvenes de familias de alto rango podían tener acceso a aprender griego. En ambientes populares y en el campo también existían ciertas libertades, pues la mujer ayudaba al esposo en su trabajo, por cuestiones económicas.

Esta realidad continuaba presente en tiempos de Jesús. Jesús asumiría una actitud liberadora, profética e incluyente en todos los sentidos. No lo pueden evitar y negar los mismos evangelios, como tampoco Lucas, en Hechos, ni Pablo en sus cartas. Ellos reconocen la presencia de mujeres como seguidoras del Señor. Están ahí, acom-

¹³ Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 386.

pañándolo, escuchándolo, recogiendo sus enseñanzas, asumiendo servicios, es decir, haciendo comunidad con todos los discípulos.

Esta apertura y participación de la mujer es más visible en los primeros siglos de cristianismo pero, poco a poco, nuevamente, se volvió al modelo patriarcal y androcéntrico. La eliminación progresiva de la presencia activa de las mujeres se encuentra en los códigos de moral doméstica y luego las pastorales. En ellos se retoma el sentido de la sumisión de la mujer al varón y la prohibición de hacer uso de la palabra en la Iglesia. En el caso de las viudas, aunque seguían siendo reconocidas, se les fue limitando su función, como se encuentra en la *Didakle*.

En tiempos de los padres de la Iglesia se siguió afirmando la inferioridad de la mujer. Los padres de la Iglesia se apoyaron en texto del Génesis como “garantía de la aprobación divina”.¹⁴ De tal forma, se perpetuó la concepción de la mujer como ser inferior. A nivel moral se le responsabilizó de la caída de Adán y de la humanidad. Daly Marly encuentra en los escritos de esa época algunas características femeninas propias, como “la volubilidad y la superficialidad, la charlatanería y la debilidad, la lentitud para comprender y la inestabilidad mental”.¹⁵ La mujer siguió disminuida y con una imagen defectuosa, no solo ante el varón sino también ante sí misma y ante cualquier posibilidad de ser parte activa de la comunidad cristiana.

Durante la Edad Media no cambió el concepto y apreciación teológica sobre las mujeres. Quizás fuera menos violento en el lenguaje, pero permaneció la “idea de la ‘naturaleza’ defectuosa de las mujeres, junto con la comúnmente aceptada exégesis de los textos en el Génesis y en las epístolas paulinas y la situación social de las mujeres sometidas”.¹⁶ Estos factores androcéntricos siguieron presentes en la Iglesia, como obstáculo para la valoración de sus aportes y su inclusión en los procesos evangelizadores con voz propia.

La misma visión se mantuvo en los siglos posteriores. La concepción y la definición de mujer en la Iglesia reforzó su subor-

¹⁴ Daly, “El cristianismo: una historia de contradicciones”, 70.

¹⁵ *Ibid.*, 70.

¹⁶ *Ibid.*, 75.

dinación, su discriminación en ministerios y sus desventajas en cuestiones morales. “Una forma de relación hombre-mujer esencialmente alienante y despersonalizante es exaltada como el ideal cristiano.”¹⁷ Hombres de mucho prestigio en la Iglesia afirmaron y confirmaron esta visión de la mujer en la comunidad creyente: mujer dependiente del varón, superioridad moral del esposo, el sexo femenino un impedimento natural para el ministerio sacerdotal. Entre esos santos varones están Domingo de Soto, Francisco de Sale, Ignacio de Loyola y Carlos Borromeo.¹⁸

Daly afirma que entre los siglos XVIII y XX teólogos continuaron justificando la situación de subordinación de la mujer y su desamparo legal, especialmente de las mujeres casadas.¹⁹ Entre los siglos XIX y XX la Iglesia reaccionó ante el surgimiento del movimiento de emancipación de las mujeres, persistió el “conflicto entre el concepto cristiano de la mujer como persona, hecha a imagen de Dios, y la noción de ella como ser inferior, derivativo”.²⁰ Ello se encuentra en documentos en los que se hacen afirmaciones que afectan a la mujer, como a continuación se exponen.

En la encíclica *Quod apostolici muneris*, León XIII (1878) señala:

Por lo tanto, como dice el Apóstol (Efesios 5,22-24) sí como Cristo es cabeza de la Iglesia, el marido es cabeza de la novia, y cómo la Iglesia se mantiene sujeta a Cristo, que alimenta a su amor casto y eterno, por lo que las esposas deben estar sujetas a sus maridos...²¹

Sin embargo, en el mismo documento se reconoce la igualdad y dignidad de todos.

Luego, en la encíclica *Arcanum divinae* (1880), al reflexionar sobre la sociedad doméstica que tiene como fundamento el matri-

¹⁷ Ibid., 82.

¹⁸ Ibid., 79-85.

¹⁹ Ibid., 85.

²⁰ Ibid., 86.

²¹ León XIII, *Quod apostolici muneris*, No. 24, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris_it.html (consultado el 27 de septiembre de 2011).

monio, Pío XIII afirma: “El marido es el jefe de la familia y cabeza de la mujer, la cual, sin embargo, puesto que es carne de su carne y hueso de sus huesos, debe someterse y obedecer al marido”...²² No obstante, previamente, declara la necesidad que existe entre ambos de manifestarse un gran amor, una constante fidelidad y una solícita y la continua ayuda, en cuanto a la obediencia no es a modo de esclava, sino como compañera.

En la encíclica social *Rerum novarum* (1891), toda la autoridad la tiene el varón, el esposo:

...es necesario que ese derecho de dominio atribuido por la naturaleza a cada persona, según hemos demostrado, sea transferido al hombre en cuanto cabeza de la familia; más aún, ese derecho es tanto más firme cuanto la persona abarca más en la sociedad doméstica...²³

La misma encíclica hace la distinción referente al trabajo:

...hay oficios menos aptos para la mujer, nacida para las labores domésticas; labores estas que no solo protegen sobremanera el decoro femenino, sino que responden por naturaleza a la educación de los hijos y a la prosperidad de la familia.²⁴

El espacio de participación para la mujer queda reducido al ámbito doméstico y nada más; a ella no se le visualiza en el mundo social, político e intelectual.

Pocos años después, a propósito de la educación cristiana de la juventud, en la encíclica *Divini illius magistri* (1929), Pío XI rechaza el método de la coeducación y argumenta:

El Creador ha establecido la convivencia perfecta de los dos sexos solamente dentro de la unidad del matrimonio legítimo, y solo gradualmente y por separado en la familia y en la sociedad. Además, la naturaleza humana, que diversifica a los dos sexos en su organismo, inclinaciones

²² Idem, “Carta encíclica *Arcanum divinae* sobre la familia”, No. 8, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum_sp.html (consultado el 27 de septiembre de 2011).

²³ Idem, “Carta encíclica *Rerum novarum* sobre la situación de los obreros”, No. 9, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html (consultado el 27 de septiembre de 2011).

²⁴ *Ibid.*, No.31.

y aptitudes respectivas, no presenta dato alguno que justifique la promiscuidad y mucho menos la identidad completa en la educación de los dos sexos.²⁵

Este Papa considera la educación diferenciada por sexo y no mixta, como ya en esa época se promovía. Las posibilidades y la proyección de la educación eran superiores o más amplias para los varones que para las mujeres, y reafirma la actitud pasiva de la mujer, porque anima a cuidar la modestia, en especial, por parte de la juventud femenina.

Otra encíclica de Pío XI es *Casti connubii* (1930); en ella se refuerza la imagen de la mujer sumisa, sometida al esposo:

...robustecida la sociedad doméstica con el vínculo de esta caridad, es necesario que en ella florezca lo que San Agustín llamaba jerarquía del amor, la cual abraza tanto la primacía del varón sobre la mujer y los hijos como la diligente sumisión de la mujer y su rendida obediencia, recomendada por el Apóstol con estas palabras: “Las casadas estén sujetas a sus maridos, como al Señor; porque el hombre es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia.”²⁶

Y continúa afirmando:

...prohíbe que en este cuerpo de la familia se separe el corazón de la cabeza, con grandísimo detrimento del conjunto y con próximo peligro de ruina, pues si el varón es la cabeza, la mujer es el corazón, y como aquél tiene el principado del gobierno, ésta puede y debe reclamar para sí, como cosa que le pertenece, el principado del amor.²⁷

E insiste:

Todos los que empañan el brillo de la fidelidad y castidad conyugal, como maestros que son del error, echan por tierra también fácilmente

²⁵ Pío XI, “Carta encíclica *Divini illius magistri* sobre la educación cristiana de al juventud”, No. 52, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_sp.html (consultado el 27 de septiembre de 2011).

²⁶ Idem, “Carta encíclica *Casti connubii* sobre el matrimonio cristiano”, No. 10, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121930_casti-connubii_sp.html (consultado el 27 de septiembre de 2011).

²⁷ *Ibid.*

la fiel y honesta sumisión de la mujer al marido; y muchos de ellos se atreven todavía a decir, con mayor audacia, que es una indignidad la servidumbre de un cónyuge para con el otro; que, al ser iguales los derechos de ambos cónyuges, defienden presuntuosamente que por violarse estos derechos, a causa de la sujeción de un cónyuge al otro, se ha conseguido o se debe llegar a conseguir una cierta emancipación de la mujer.²⁸

Pío XI distingue tres clases de emancipación de la mujer:

...según tenga por objeto el gobierno de la sociedad doméstica, la administración del patrimonio familiar o la vida de la prole que hay que evitar o extinguir, llamándolas con el nombre de emancipación social, económica y fisiológica: fisiológica, porque quieren que las mujeres, a su arbitrio, estén libres o que se las libre de las cargas conyugales o maternales propias de una esposa (emancipación ésta que ya dijimos suficientemente no ser tal, sino un crimen horrendo); económica, porque pretenden que la mujer pueda, aun sin saberlo el marido o no queriéndolo, encargarse de sus asuntos, dirigirlos y administrarlos haciendo caso omiso del marido, de los hijos y de toda la familia; social, finalmente, en cuanto apartan a la mujer de los cuidados que en el hogar requieren su familia o sus hijos, para que pueda entregarse a sus aficiones, sin preocuparse de aquéllos y dedicarse a ocupaciones y negocios, aun a los públicos.²⁹

Los argumentos del Papa, para rebatir, se sostienen en que ella tiene el *noble oficio* de mujer, de esposa y de madre, y esa libertad a la cual quiere acceder es falsa, así como es antinatural la igualdad, que llega a alterar toda la sociedad familiar. Una vez más, encontramos que la mujer no es vista de ninguna manera fuera del ámbito familiar o doméstico.

Así, es posible comprender con qué barreras y murallas históricas se han encontrado por siglos las mujeres, y es un desafío constante reconocer tales categorías, para ir abriendo espacios, puertas y ventanas, aunque también para destruir y demoler estructuras, mentalidades y relaciones misóginas, patriarcales y sexistas, y dar paso a la reconstrucción incluyente y liberadora de la mujer en la Iglesia.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., No. 27.

Lo que acontece en la sociedad exige a la Iglesia cambios en la forma de pensar sobre la mujer, no solo en el espacio de la casa, del hogar, de la familia. Los papas Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II dedicaron algunos documentos a reflexionar sobre la mujer. Estos fueron pasos importantes en la visibilización de la mujer en su dignidad, el reconocimiento de los aportes que ella puede realizar en la misión de la Iglesia y en otras áreas de la sociedad, que salen del espacio doméstico; pero fueron insuficientes y a veces ambiguos, porque seguía estando limitada su participación “oficial”, en el caso de los ministerios de lectorado, diaconado y sacerdocio, a los cuales solo tienen acceso los varones.

1.1.3 En las mujeres

El reconocimiento por generar conocimiento y conciencia feminista partió de las propias búsquedas de la mujer. En los inicios del movimiento feminista, a fines del siglo XVIII, tanto en Europa como en EE.UU., fue asumido por un grupo minoritario de mujeres que “reaccionan y tienden a organizarse”.³⁰ Con el paso del tiempo, se sumaron muchas más, y a partir de los años 60 emergieron numerosos movimientos de mujeres en los diferentes continentes. Y en la medida en que tuvieron logros efectivos, fueron clarificando conceptos, posturas, y consensuaron aspectos que sostienen la teoría y la teología feminista, las mujeres descubrieron nuevos horizontes, nuevas facetas y posibilidades para el camino de liberación.

También se reconocieron en este camino actitudes comunes entre las mujeres frente a la búsqueda, las luchas y las propuestas feministas. Existen factores que se resisten, en el interior de cada una de ellas, a dar cabida a su identidad propia, de primera mano, con dignidad y comprensión crítica de la existencia histórica y trascendente. ¿Cuáles son esos factores?

- No participar porque no se siente como su problema o es imposible cambiar el sistema.
- Otro factor que se convierte en barrera es el mismo término “feminismo”, como afirma Elisabeth Schüssler Fiorenza:

³⁰ Arana, “Rescatar lo femenino para rescatar la tierra”, 16.

...en Estados Unidos, las encuestas muestran que cerca del setenta por ciento de las mujeres rehúsan calificarse de feministas, porque, para ellas, esta etiqueta estigmatiza a la persona a la que se aplica como fanática, llena de prejuicios, *misándrica y loca*.³¹

Es comprensible no desear ser estigmatizada en tales términos. Las continuas descalificaciones, al asumir ser feminista, conducen a no querer serlo, aunque se reconozca la necesidad de obtener derechos sociales y económicos, lograr la participación y acceso a espacios que solo el varón tiene, exigir respeto a su cuerpo, etc.

– La idealización de la maternidad es otro factor que se transforma en barrera, al frenar a la mujer en sus múltiples posibilidades de ser persona. Dicha idealización supone que la razón de ser de la mujer es ser madre y tener hijos. Esta es la realidad que las mujeres han enfrentado por siglos y siglos, pues ellas mismas se han valorado y definido en relación a la fertilidad. La Iglesia, por medio de sus documentos y de la teología sobre el culto mariano, ha fortalecido esta concepción cultivada en la religiosidad.

– Otro factor es la crítica de la masculinización de las mujeres que trabajan y luchan por un cambio: “Lo que se está produciendo es una progresiva masculinización de las mujeres al incorporarse al espacio público –espacio masculino– sin transformarlo, al adoptar los modelos de comportamiento y relaciones masculinas.”³² Esta es una crítica que ha alejado a muchas mujeres de la causa, pero en momentos de búsqueda y de lucha se producen comportamientos que se corrigen con el paso del tiempo. Eso que en algún momento parecía una exageración o un camino equivocado, es reconocido luego como el empuje y la resistencia necesaria para provocar los cambios.

De la misma manera como a la mujer, por siglos, se la asumió como ama de casa, mujer perfecta, reina del hogar, hoy, en el contexto posmoderno y tecnológico, aparece “el modelo de la mujer moderna, eficiente e independiente”.³³ Sin darse cuenta, la mujer se ve expuesta

³¹ Schüssler, *Los caminos de la sabiduría*, 81.

³² Adela, “Vida religiosa y cuestiones de género”, 35.

³³ Potente, *La mujer y las mujeres en el siglo XXI. Curso a distancia de educación para la familia*, 32.

al mundo del mercado. Éste se convierte en un obstáculo, el cual impide que ella pueda ver más allá de dicha realidad.

Todos estos factores se han convertido en barreras para las mujeres, y a la vez son aspectos que deben distinguirse críticamente, porque están integrados a sus vidas como *normalidad*, por constituirse históricamente en condicionamientos asumidos como verdad. Por esto, se hace necesario deconstruir tales categorías que impiden la participación plena de la mujer en el ámbito social y eclesial.

En el lenguaje de Virginia Wolf³⁴, el que las mujeres tengan *una habitación propia* es un acierto, y de igual manera, su deseo de recuperar la dignidad, la palabra propia y una vida con sentido, a partir de ellas mismas, que les permita estar presente en los espacios privados y en lo público. De ahí que, para que las mujeres tengan una *habitación propia*, es importante identificar y nombrar las piedras y los obstáculos en sus distintas dimensiones y ámbitos, y no detenerse, a pesar de la pobreza y la oscuridad. Dirá Virginia Wolf que “merece la pena” entrar a ser parte de un mismo proyecto, manteniendo lo inédito, sin limitar la visión propia.

1.2 LAS HUELLAS EN EL CAMINO: CONCIENCIA FEMINISTA, PERSPECTIVA DE GÉNERO Y TEOLOGÍA FEMINISTA

*Hombres necios que acusáis a la mujer sin razón,
sin ver que sois la ocasión de lo mismo que culpáis.*

*Si con ansia sin igual solicitáis su desdén,
¿por qué queréis que obren bien si las incitáis al mal?*

*Combatís su resistencia y luego con gravedad
decís que fue liviandad lo que hizo la diligencia.*

Sor Juana Inés de la Cruz, “Hombres necios”

Existe una responsabilidad que pesa sobre las mujeres. Muchas veces se traduce en una culpa que no permite ver, pensar ni caminar por rutas propias e inéditas. De ahí la importancia de reconocer y superar

³⁴ Woolf, *Una habitación propia*.

este peso histórico para una hermenéutica del carisma. La presente investigación se realiza desde una conciencia feminista, desde la perspectiva de género, desde una teología feminista. Lo primero es definir estos términos respondiendo a las siguientes preguntas: ¿Qué entendemos por conciencia feminista? ¿Cómo comprendemos la perspectiva de género? ¿Cómo se elabora una teología feminista y cuál es su relación con la predicación?

La *conciencia feminista* es definida por Marcela Lagarde:

...como la creación interactiva, intersubjetiva y dialógica de mujeres excluidas –por principio– del pacto moderno entre los hombres; es una crítica a su andamiaje androcéntrico y patriarcal, a través de la acción, la experiencia y la subjetividad de las mujeres. Es asimismo la alternativa práctica de vida igualitaria y equitativa de mujeres y hombres.³⁵

Asumir una conciencia feminista es y sigue siendo un proceso histórico, personal y colectivo que deriva en la perspectiva de género, permitiendo analizar y comprender las características que definen a mujeres y hombres, así como sus semejanzas, sus diferencias, sus posibilidades y su sentido de vida.

La *perspectiva de género* recoge una palabra que procede del latín *genus* y *gener*: “...es un sistema clasificatorio dualista que diferencia los sexos en varón y hembra, masculino femenino, hombre y mujer.”³⁶ Marcela Lagarde realiza otro aporte importante al afirmar: que uno de los fines de la perspectiva de género es “contribuir a la construcción subjetiva y social de una nueva configuración a partir de la resignificación de la historia, la sociedad, la cultura, y la política desde las mujeres y con las mujeres”³⁷; y con ello, establece las interrelaciones y correlaciones entre las posibilidades de vida de hombres y mujeres y sus ambientes –sean históricos, sociales, culturales– y sus modos de vida.

³⁵ Lagarde, “Aculturación feminista”, *Scribd*, <http://es.scribd.com/doc/60051129/MARCELA-LAGARCE-Aculturacion-Feminista-1> (consultado el 16 noviembre 2010).

³⁶ Schüssler, *Los caminos de la sabiduría*, 152.

³⁷ Lagarde, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, 13.

Desde esta perspectiva, la mujer se reconoce como tal, se ubica en el mundo y se lanza a aportar a la transformación liberadora, pasando de la deconstrucción a la construcción.

En el tiempo histórico, se va desarrollando la concepción como conciencia feminista y como perspectiva feminista que abrirá horizontes hasta llegar a plantearse una *teología feminista*. Se reconoce a Simone de Beauvoir como una de las impulsoras del concepto de género cuando ella se pregunta insistentemente: *¿Qué es una mujer?* Y llega a afirmar que la “mujer no nace sino se hace”.³⁸

El pensamiento teológico no surgió de la nada. Fue fruto y se desarrolló en medio de movimientos sociales de liberación racial, política, laboral, económica y sexual, en forma incipiente, a fines del siglo XVIII, para irse concretando en manifestaciones de reivindicación de mujeres, tanto en Europa como en EE.UU., durante el siglo XIX. Y tales aportaciones emancipatorias repercutieron en las iglesias cristianas.

Un hecho significativo, desde la teología, fue la traducción de la Biblia: *The Woman's Bible (Biblia de la mujer)*, por Elizabeth Candy Stanton, en 1959, texto que se convirtió en toda una revolución, lo mismo que la publicación *La mística del feminismo*, de Betty Friedman. Una y otra fueron “un primer paso en la apropiación de las mujeres de su derecho al pensamiento crítico y a la palabra creativa y liberadora”.³⁹

La teología feminista nació en el seno de los movimientos emancipatorios del siglo XIX, en Occidente y en EE.UU. Poco a poco, se fue sistematizando, y a la vez, se fueron distinguiendo diferentes rasgos y expresiones del feminismo, que no se oponen entre sí. En el siglo XX, a partir de los años 50, iniciaron las reflexiones sobre el ministerio ordenado para las mujeres, en especial, en las iglesias protestantes.

En la Iglesia Católica, se habló sobre *teología de la mujer o feminidad*. Así, se abrió un camino tímidamente, que se tornó más significativo en los años 60, en EE.UU. y en Europa, y se desarrolló “en forma de teologías diversas que abarcan varias disciplinas teológicas

³⁸ De Beauvoir, *El segundo sexo*, 15 y 207.

³⁹ Ferrer, “Breve aproximación a la teología feminista”, 9.

y se sirven de diversos métodos o enfoques teológicos, en función de las trayectorias biográficas e intelectuales de las autoras”.⁴⁰

La celebración del Concilio Vaticano II abrió ventanas en la Iglesia y repercutió en la mentalidad de la época, especialmente en lo referente al laicado y la mujer. En América Latina, ello se dejó sentir en Medellín, en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que reconoció el reclamo de la mujer en cuanto a “su igualdad de derecho y de hecho con el hombre”.⁴¹ Este fue un pequeño signo del proceso de liberación iniciado y “ya en germen los ejes que luego van a ser explicitados e incorporados por la reflexión teológica y pastoral de las mujeres cristianas de América Latina”.⁴²

A partir de los años 70, se fueron consolidando algunas propuestas, se abrieron facultades de Teología para las mujeres y se habló sobre “teología feminista” con mayor autoridad. Resonaron teólogas como Letty Russell (*Teología feminista de la liberación*), y Rosemary Radford Ruether (*El sexismo y hablar de Dios. Hacia una teología feminista*). De este modo emergió una conciencia teológica feminista que se abrió paso y no se detiene.

1975 fue el Año Internacional de la Mujer. En este tiempo, “el interés se centró en la antropología teológica, el ecofeminismo, la teología política, la teología sistemática, el método teológico y la espiritualidad feminista”.⁴³ En 1979 se realizó la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, donde se pensó sobre la mujer, no solo en el espacio del hogar, sino en las aspiraciones de liberación de los pueblos, al reconocer que ella “debe estar presente en las realidades temporales, aportando su ser propio de mujer para participar con el hombre en la transformación de la sociedad”.⁴⁴

En la década de los años 90, la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe realizada en Santo Domingo hizo un llamado de conciencia a los sacerdotes y a los laicos, “para

⁴⁰ Ibid., 10.

⁴¹ Celam, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín*, No. 1.

⁴² Aquino, *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina*, 79.

⁴³ Ferrer, “Breve aproximación a la teología feminista”, 11.

⁴⁴ Celam, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla*, No. 848.

que acepten y valoren a la mujer en la comunidad eclesial y en la sociedad, no solo por lo que ellas hacen, sino sobre todo por lo que son”.⁴⁵ De este modo, se dio el reconocimiento de la presencia de la mujer, con toda su dignidad, en los espacios de participación y de poder, y se llegó a afirmar: “Urge contar con el liderazgo femenino, y promover la presencia de la mujer en la organización y animación de la nueva evangelización de América Latina y el Caribe.”⁴⁶

Como lo expresa Felisa Elizondo, “la aparición de la *otra voz* en la teología empieza a paliar una larga ausencia y a enriquecer una tarea”.⁴⁷ La mujer entra a ser parte de la mesa de diálogo y discusión teológica. Así, “la discusión avanza, en la medida en que se hacen más frecuentes y variados los aportes de las mujeres a la reflexión de la fe, en el contexto vivo de las comunidades que es la teología”⁴⁸, en los espacios que fueron exclusivos de los varones. Tal autocrítica conduce a la mujer a mantenerse en permanente revisión de su pensamiento, método y contenido. La teología feminista entra en relación con las disciplinas científicas, con la teología clásica y con las contextuales que van surgiendo, así como con las teorías feministas que le formulan nuevas interrogantes y preocupaciones.

Al realizar este camino de apropiarse de su identidad, de recuperar experiencias compartidas, de pensar y crear por sí mismas, las mujeres saben que no solo tienen existencia, útero y voto, sino que también tienen voz, palabra y una forma de estar paradas en la historia y en el mundo, junto a hombres y mujeres de diferentes razas, de otros modos de creer y amar. En este momento de la historia es posible reconocer una teología feminista que sustenta elementos que favorecen la predicación, la evangelización y la acción misionera con rostro de mujer.

Considerar estas huellas del camino de ser mujer es una realidad. Ser feminista es una realidad. Ser creyente y teóloga es una

⁴⁵ *Idem*, *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santo Domingo, No. 108.

⁴⁶ *Ibid.*, No. 109.

⁴⁷ Elizondo, “Mujer”, 199.

⁴⁸ *Ibid.*, 203.

realidad. Ser predicadora es una realidad. Todas estas realidades se viven en el camino de la vida de las mujeres, en un proceso único que se realiza como experiencia y se traduce en diferentes momentos de conversión, generando esa conciencia feminista que transforma la predicación en un espacio compartido de género.

Entonces, en ese ir viviendo junto a otros y a otras, en una interrelación que comunica posibilidades, la mujer ya no solo se reconoce, sino además toma opciones, se para ante la vida como mujer creyente, feminista y predicadora, dando la mano a otras y a otros que desean caminos inéditos y alternativos para seguir amando, creyendo y anunciando.

Pero ¿qué relación tiene la teología con la predicación? Es decir, ¿cómo se vincula la teología feminista con un carisma como es el de la predicación?

El dominico Liam Walsh recuerda que Domingo era un teólogo y “él hizo que el debate teológico fuera un punto en su predicación”⁴⁹; pero el tema no se reduce a ganar debates teológicos sino se sustenta en que el llamado a la conversión y al entendimiento del mensaje evangélico desde la base teológica, que permite entrar en diálogo con otros modos de pensar y creer.

La Palabra de Dios y la reflexión teológica son elementos del estudio dominicano que sostienen la profundidad de la predicación.

La teología feminista se relaciona con la predicación por su aporte a la renovación de este carisma.

Ella ofrece una perspectiva teológica desde el feminismo que permite recuperar elementos olvidados o silenciados, recuperar la memoria del espíritu que movió a Domingo, deconstruir aspectos que se han arraigado e impiden una predicación compartida como familia que integra laicos y laicas, frailes, hermanas, sacerdotes, y reconstruir el carisma de la predicación dominicana con las categorías que la teología feminista aporta a la hermenéutica en el momento actual.

⁴⁹ Walsh, “Luz para la Iglesia”, No. 3.

1.3 FECUNDAS EN TIERRAS FECUNDAS: UNA TEOLOGÍA PARA CONOCER Y PENSAR, CREER Y COMUNICAR AL MISTERIO

1.3.1 ¿Cuál es la ruta que se propone la teología feminista?

Al comenzar por la epistemología de la palabra teología, se descubre que deriva de dos términos griegos: *theos* (θεος), Dios, y *llegein* (λεγειν), tratado o discurso, o hablar de lo divino. Es un concepto que en el transcurso de la historia se ha desarrollado mucho, que ha pasado de una teología espiritual y pastoral a una teología como racionalidad de la fe, hasta llegar a una teología crítica de la praxis de la Iglesia y la sociedad.⁵⁰

En una visión amplia del concepto de teología, Alberto Parra afirma: “El interés y la finalidad de la teología es la dinámica de interpretación de la historia como posibilidad de ser hecha por los hombre de aquí y ahora en el horizonte de lo revelado y salvífico.”⁵¹ Igualmente, Rodolfo de Roux expresa que “la teología cristiana es un camino siempre abierto a la novedad de Dios”⁵², y que ella no tiene límites en su conocimiento e interpretación.

Desde la perspectiva feminista, la teología es un camino de fe y no una meta, un compromiso y no solo una reflexión. Elizabeth Jhonson entiende la teología cristiana feminista en los siguientes términos:

...la reflexión sobre Dios y sobre todos los seres a la luz de Dios, una reflexión presente conscientemente en el conjunto de las mujeres del mundo, que valora explícitamente su genuina humanidad al tiempo que denuncia y critica su persistente violación a través del sexismo, paradigma omnipresente de relaciones injustas.⁵³

Elizabeth Johnson reconoce que las mujeres aportan a nuevas formas y perspectivas de interpretación religiosa. Ello, por la

⁵⁰ Peresson, “La teología de la acción como ámbito o línea de investigación”, 59.

⁵¹ Parra, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, 283.

⁵² De Roux, “La investigación en teología sistemática”, 51.

⁵³ Johnson, *La que es. Discurso de Dios en el discurso teológico feminista*, 24.

diversidad, sea cultural, interracial o ecuménica, la cual es valorada como condición de relación: “La experiencia interpretada de las mujeres es tan diversa como mujeres concretas hay.”⁵⁴ No se puede hablar de una única teología feminista porque existen diversos modos de hablar de Dios.

Igualmente, para la propia teología feminista es un planteamiento previo tener como piso la diversidad; es decir, no se puede afirmar solo “una teología generalizada en masculino y bajo los sesgos interconectados de la clase, la raza, la inclinación sexual y el clericalismo”.⁵⁵ La teología feminista apela a la crítica y a la deconstrucción para reconstruir. Mercedes Navarro propone “adjetivar la teología”⁵⁶, reconociendo la singularidad y la pluralidad a su vez.

Al reconocer la pluralidad de la existencia humana es comprensible reconocer la pluralidad de métodos. En ello la teología da un paso hacia adelante. De Roux aclara:

...la pluralidad de los caminos de Dios en la historia humana, la complejidad de las realidades humanas individuales y sociales; la urgencia y gravedad de los problemas que generan aberraciones sociales, no solo hacen legítimo sino también deseable un pluralismo de métodos.⁵⁷

Desde esta perspectiva, la teología feminista entra en la búsqueda de un método, o más bien, de aportar lo propio desde los métodos existentes. Y ante el interrogante *¿método feminista?*, Mercedes Navarro responde:

...existen metodologías feministas en la aplicación de la estructura general de las ciencias y la teología. Existe una epistemología feminista en cuanto ésta implica una teoría del conocimiento diferente de la tradicional marcada por el androcentrismo y el kyriarquismo.⁵⁸

⁵⁴ Ibid., 26.

⁵⁵ Navarro, “Método”, 457.

⁵⁶ Ibid., 457.

⁵⁷ De Roux, “La investigación en teología sistemática”, 57.

⁵⁸ Navarro, “Método”, 474-475.

Es decir, se construye desde las categorías de género y desde los principios feministas, porque el modo de aproximación a la realidad se distingue por la forma de interrogar los datos y la realidad misma. Entonces, se encuentra una *aproximación feminista* en la medida en que las preguntas estén vinculadas con la *epistemología feminista* y con la finalidad emancipatoria que mueve al feminismo y a la teología feminista.

La teología feminista asume el método *inductivo* porque parte de la experiencia; experiencia que no solo es percibida y vivida como individualidad subjetiva, sino también como conocimiento colectivo que hace parte de una cultura compartida. La teología feminista desarrolla el análisis crítico, realiza la exploración constructiva y genera una transformación conceptual.⁵⁹

Al desarrollar el análisis crítico, la mujer realiza una acción deconstructora, se centra en la denuncia y en la superación del sexismo, enfrentándose de este modo a todos los elementos mencionados en el apartado 1.1, que generan exclusión y marginación, de modo que se tome conciencia y se comience un camino que deconstruya patrones establecidos por siglos. Después es posible realizar una exploración constructiva mediante la relectura de la Escritura y la tradición, de los textos en los que la mujer no aparece, y se procede a redescubrir y rescatar a la mujer silenciada, lo que hace posible modificar esquemas y modelos de vida, tanto varones como mujeres.

Otro paso importante es la transformación conceptual que implica una transformación de la sociedad, que conduce a la equidad, a caminos en los que mujeres y hombres puedan transitar sin negar al otro u otra.

El quehacer de la teología feminista se enmarca en las teologías *contextuales*, que –como ya se decía– parte de la experiencia vivida como mujer y compartida con otras mujeres de ayer y de hoy. Es una realidad compartida, y desde ella se pretende liberar y transformar: “propone una redefinición de la relación antropológica-ética entre hombre y mujer al cuestionar el patriarcado”.⁶⁰

⁵⁹ Vélez, *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*, 224.

⁶⁰ *Ibid.*, 225-226.

El cambio al que se aspira es profundo; afecta las estructuras injustas y los sistemas simbólicos distorsionados. De ello resulta una comunidad en la Iglesia y en la sociedad transformada, renovada y liberadora, porque las mujeres entran a ser parte de relaciones mutuas, de reciprocidad y de armonía con toda la Tierra: una nueva humanidad.

Como teología feminista, es *crítica*. Toda reconstrucción implica un análisis crítico histórico y teológico que exige tomar partido, como afirma Elizabeth Fiorenza Schüssler:

Hay que determinar y sacar a la luz las contradicciones y tensiones que existen entre la exégesis histórica y los principios de la teología sistemática, las reacciones y emociones provocadas por el punto de vista de la exégesis “histórico-crítica” de la Biblia, la relación entre el trabajo académico y las fuerzas y condiciones sociopolíticas y entre la investigación científica supuestamente neutral y el estudio comprometido.⁶¹

Como teología, es *inclusiva*. No es solo para las mujeres, sino para todas y todos: nadie y nada queda fuera. Porque somos parte de una obra creada por Dios, que Dios pensó incluyente, armónica, con posibilidades para todos y todas.

Como teología feminista, la hermenéutica es parte de la racionalidad, y será ella la que le permita buscar caminos de actualización, de comprensión y de reinterpretación. Es “un proceso dialéctico de acción y reflexión capaz de generar siempre nuevos interrogantes”⁶² que ayuda a una interpretación con sentido.

Como conciencia hermenéutica, conduce al sentido profundo de la existencia, es una necesidad del ser humano, de hombres y mujeres. En ellos está el deseo de comprender, de entender, no solo de explicar; es decir, “que esa interpretación tenga sentido, lo cual significa: que reproduzca experiencias realmente humanas [...] la experiencia de nuestro existir en el mundo es la que debe conferir sentido y realidad a nuestro hablar teológico”.⁶³ Una respuesta a esa necesidad de existencia es el proceso teológico desarrollado por mu-

⁶¹ Schüssler, *En memoria de ella*, 31.

⁶² Vivas, *Mujeres que buscan liberación*, 29.

⁶³ Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, 19.

jeros en los últimos años, de manera particular, de las dominicas en América Latina surge un movimiento de reflexión teológica en el cual se ponen en común sus caminos de búsqueda y de sistematización a partir de la Palabra y la realidad.

La racionalidad hermenéutica es enriquecida por la perspectiva de género y la hermenéutica feminista de la Biblia. Utiliza categorías feministas que permiten reconocer al ritmo de la *danza*, los pasos generadores de cambio y transformación, como expresa Elizabeth Schüssler Fiorenza: “La metáfora del movimiento y de la danza sugiere que el feminismo no se define por una sustancia y esencia nucleares, sino que se identifica como un movimiento generador de cambio y transformación”.⁶⁴

Esta *danza* comienza contextualizando el proceso crítico feminista, lo que implica un aprendizaje donde es posible reconocer las contradicciones sociopolíticas, económicas, culturales y religiosas del texto. De este modo, se da paso a la *hermenéutica de la sospecha*, se reconocen los elementos liberadores u opresores, es decir, el carácter y dinámicas androcéntricas y patriarcales que contiene el texto.

Luego está el *movimiento o hermenéutica del recuerdo*, que no es solo recordar, sino que se dirige a la vida de las mujeres, con sus angustias y esperanzas, en las luchas de ellas presentes en la Iglesia primitiva. Esto, a pesar de los textos androcéntricos, es el contexto histórico en que se mueven las mujeres.

Continúa con la *hermenéutica de la evaluación y la proclamación*. En este momento se realiza una evaluación crítica del texto y también de la situación o del contexto de lectura. El pretexto conduce a un proceso de compromiso ético liberador, permitiendo la actualización del texto, y abriéndose a nuevos diálogos y saberes liberadores e incluyentes.

Entonces, esos momentos dan paso a la *hermenéutica de la imaginación y de la ritualización*. Aquí se utilizan “nuestros poderes creativos para celebrar y hacer presente el sufrimiento, las luchas y las victorias para nuestras antepasadas, madres y hermanas, bíblicas”.⁶⁵

⁶⁴ Schüssler, *Pero ella dijo. Prácticas femeninas de la interpretación bíblica*, 25.

⁶⁵ *Ibid.*, 81.

Los procesos hermenéuticos “deben entenderse como movimientos críticos que se repiten una y otra vez en la ‘danza’ de interpretación bíblica”.⁶⁶ La danza, como ícono de la circularidad hermenéutica, es un movimiento interrelacionado que interactúa del modo como lo expresa Alberto Parra, entre “la conjunción histórica real de contexto, desde los pretextos éticos que impone la existencia de individuos y pueblos”.⁶⁷

Esta *danza* hermenéutica ofrece una ruta, una dinámica de lectura de los textos bíblicos, que toda reflexión teológica sustenta, más aún, en este desafío de actualización y reinterpretación de un carisma, como es el ministerio de la predicación. Afirma Schüssler: “Es un proceso siempre en marcha: no puede ser realizada de una vez por todas, sino que ha de ser repetida de forma diferente y desde una perspectiva particular según cada situación”⁶⁸, teniendo presente el presente del intérprete y el pasado bíblico. La hermenéutica feminista de la Biblia enriquece y abre horizontes a la teología feminista y a la interpretación de un carisma histórico.

1.3.2 La teología feminista desde América Latina

La teología feminista con rostro amerindio tiene sus raíces en la teología de la liberación. Se realiza a partir del reconocimiento de las mujeres cristianas por el compromiso con aquello que transforme los mecanismos de opresión y marginación de las mujeres. Es “una reflexión crítica sobre la práctica liberadora de las mujeres cristianas, *en y dentro de la cual* las mujeres descubren la presencia de la actividad de Dios.”⁶⁹ Ella asume el protagonismo de su propia existencia.

En la teología feminista latinoamericana se distinguen tres etapas de su desarrollo, cada una con su contexto y lo propio en cuanto a la construcción como conciencia feminista en la teología, el

⁶⁶ Ibid., 79.

⁶⁷ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 41.

⁶⁸ Schüssler, *Los caminos de la sabiduría*, 221.

⁶⁹ Aquino, *La teología, la Iglesia, y la mujer en América Latina*, 64.

desarrollo de una hermenéutica desde la experiencia de las mujeres que sufren la opresión y la manera de considerar el lenguaje.⁷⁰

– Un primer momento se da en la década de los 70, marcada por los movimientos populares y políticos de la izquierda, cuando cayeron las democracias y asumieron las dictaduras en la mayoría de países. Ello ocasionó torturas, exilio, desapariciones y muerte.

– El *Documento de Puebla* refleja la nueva dinámica que anima a la Iglesia, que asume la opción por los pobres y se detiene a pensar en la situación de la mujer. Las comunidades eclesiales de base tienen rol importante en la nueva eclesialidad, los cristianos y cristianas militan en el mundo político. La teología se va identificando en su reflexión con el éxodo, el exilio, el Jesús histórico, el profetismo.

La conciencia feminista teológica asume el método de la teología de la liberación, y aunque no exista comunicación y diálogo con los teólogos, la mujer oprimida se reconoce como el sujeto histórico y punto de partida del quehacer teológico. Desde la hermenéutica bíblica se hace un llamado solidario y esperanzador para con las mujeres, que son doblemente oprimidas, y anhelan una sociedad igualitaria en relaciones y en participación económica.

Las mujeres hacen una lectura popular de la Biblia, teniendo como principio al Dios liberador y solidario, con algunas tendencias temáticas dirigidas al análisis de las mujeres reconocidas como líderes en la Biblia, de las que ayudan en la liberación y de las ocultas que pasan desapercibidas o sacrificadas. En este tiempo no existe una conciencia de un lenguaje inclusivo en las teólogas y tampoco se asume el término feministas.

– En la siguiente década, la de los años 80, comienzan a caer las dictaduras y se establecen democracias *restringidas*. El *Documento de Puebla* sigue animando a la Iglesia, pero ella está polarizada y comienza la persecución de la teología de la liberación. El Reino de Dios y la historia humana, el seguimiento de Cristo, la espiritualidad de la liberación y martirio son algunos de los temas que animan la reflexión; se abre el diálogo sobre la mujer y su quehacer teológico con los teólogos de la liberación.

⁷⁰ Vélez, *El método teológico*, 234-240.

En este camino de toma de conciencia feminista, más mujeres se incorporan a la teología; se habla de una teología de la mujer, y desde esta perspectiva, rescata lo femenino, y comienza el diálogo con el primer mundo como teólogas feministas. Se avanza en la hermenéutica, trabajando el texto bíblico desde la mujer, resaltando imágenes femeninas de Dios, padre y madre, del Espíritu Santo como lo femenino; y la pasión y resurrección de Jesús es releída desde los sufrimientos y deseos de liberación de las mujeres.

De esta forma, se trata de liberar la forma de expresarse de Dios, de revalorizar las virtudes asignadas a las mujeres importantes para el conocimiento y de confrontar los textos patriarcales y discriminadores presentes en los textos bíblicos. Comienza a usarse un lenguaje inclusivo y a introducirse la palabra feminista, que alterna con el término femenino, óptica de la mujer, con ojos de mujer, etc. y se comienzan a realizar encuentros que crean espacios de mujeres cristianas teólogas.

– En la década de los 90, el contexto está marcado por la caída del muro de Berlín, en 1989, como inicio del debilitamiento de los países del Este; otros acontecimientos son: la Guerra del Golfo Pérsico; la invasión de EE.UU. a Panamá; el neoliberalismo, como nuevo modelo económico mundial, que impone la ideología del mercado global; el crecimiento del pentecostalismo en todos los países, de forma sorprendente; la disminución de la polarización al interior de la Iglesia: por los 500 años de la conquista se fortalece la teología indígena y se continúa animando a la nueva evangelización; la IV Conferencia del Celam en Santo Domingo; la visita del papa Juan Pablo II a Cuba.

Se plantea la necesidad de reconstruir la teología clásica, se trabajan las teorías de género para desarrollar el discurso teológico y la hermenéutica bíblica feminista; el cuerpo y lo cotidiano se constituyen en categoría hermenéuticas; junto con ello brotan numerosas preguntas en la búsqueda de reinventar la teología. Ahora se asume el término feminista desestigmatizándolo; se habla de Dios en términos asexuados y se trabaja con las teorías de género; se intenta contextualizar en América Latina los avances de las feministas del primer mundo; existe continuidad en los encuentros de teólogas del continente y se integran más mujeres a los estudios teológicos.

– En el nuevo milenio, el contexto sigue enmarcado por el modelo económico neoliberal y una cultura global de la cual América Latina no escapa; se genera un cierto protagonismo de las mujeres como líderes de gobiernos democráticos; la Iglesia se protege y retrocede en relación con los avances del Concilio Vaticano; Benedicto XVI, el nuevo papa, visita América Latina con ocasión de la V Conferencia del Celam, en Aparecida, Brasil; la producción teológica feminista es muy fecunda; y el diálogo se amplía al ámbito del ecosistema, de la Tierra, de lo holístico.

Es un proceso a ritmo de mujer y un proceso latinoamericano, que integra a los diálogos teológicos lo propio del mundo indígena, de lo afroamericano, de lo mestizo; junto con ello el sufrimiento, la opresión y la exclusión de las mujeres hace causa con los varones y todo aquel que busque espacios de igualdad y liberación.

María del Pilar Aquino distingue algunas características de identidad para la teología feminista latinoamericana⁷¹:

- Es elaborada desde realidades concretas, la revelación acontece en la historia y desea acompañar la realidad de las mujeres pobres y oprimidas.
- El proceso de conocimiento consiste en el acto de teologizar, como unidad estructural entre inteligir y sentir.
- Incorpora lo real de la realidad humana y social en su configuración con toda su unidad, complejidad y diversidad, no solo lo que implica a la mujer.
- Enfatiza la función transformadora de la teología.
- Reconoce la conflictividad del actual sistema capitalista patriarcal.
- El ejercicio de pensar la fe se desarrolla a partir de la propia conciencia, situación y condición de las mujeres, interpretada analíticamente, la cual conduce a desvelar los mecanismos de dominación, para enfrentarlos y transformarlos.
- Procura afectar en lo profundo las instituciones, actitudes, valores, comportamientos, relaciones que se producen en la vida cotidiana.

⁷¹ Aquino, *La teología, la Iglesia, y la mujer en América Latina*, 65-67.

Por tanto –como subraya Pilar Aquino⁷²–, la práctica liberadora de las mujeres se convierte en el *horizonte hermenéutico* para la lectura e interpretación de la acción de Dios liberador en la realidad presente de las mujeres. Y es el *criterio hermenéutico* el empleado para reencontrar, reconstruir y descubrir el itinerario como memoria histórica y espiritual de las mujeres, y a partir de esta práctica aborda y *enfoca los temas teológicos*, con lo cual adquiere un valor epistemológico.

Entrar en el ámbito de la teología se justifica por la necesidad de una predicación sustentada en la reflexión teológica actualizada. No solo exige una palabra testimonial, sino estudiada, reflexionada, contemplada, para luego ser comunicada. En este recorrido, se reconoce la necesidad teológica en el quehacer ministerial de la predicación; a su vez, se exige desarrollar una teología actualizada, renovada, y se propone la teología feminista. Ésta genera una perspectiva y una conciencia feminista, que aterriza en América Latina con su propio ritmo.

1.3.3 ¿Cómo desarrollan la conciencia feminista en las Dominicas Misioneras de la Sagrada Familia?

Las primeros signos los deja establecidos la fundadora, la madre Pilar. Mediante sus opciones y cartas refleja sus inquietudes y deseos de que la mujer de su época tenga otras posibilidades, y llega a decir: “Yo estoy cada vez más convencida de que la regeneración social ha de comenzar por la mujer.”⁷³ Genera espacios nuevos para la mujer por medio de la educación, aunque no sea un modo *original*; pero su fuerza y empuje darán el carácter de novedad y esperanza a las mujeres canarias. Así, poco a poco, aparecerán huellas de una conciencia crítica feminista.

En realidad, no se puede hablar de una conciencia feminista en los inicios, pero sí de una conciencia de que la mujer tenía sus posibilidades y capacidades de generar aportes importantes a la sociedad de la época; solo que no se la reconocía y carecía de los medios,

⁷² Ibid., 68.

⁷³ Sancho, *Madre Pilar, mujer de visión*, 156.

especialmente la educación en mujeres pobres, doblemente marginadas: como mujeres y como pobres.

Las Dominicanas Misioneras de la Sagrada Familia, como parte de la familia dominicana, se han hecho parte de ese proceso de encuentro con su identidad femenina, que las hace reconocer su individualidad y su protagonismo, afirmando y asumiendo explícitamente que “la evangelización la realizamos mediante el anuncio de la Palabra”.⁷⁴ Así lo demuestra la elaboración de las últimas constituciones, en las cuales se introdujo un cambio de lenguaje, al pasar de un lenguaje masculino a uno inclusivo.

Sin embargo, los capítulos generales, en sus actas, impulsarán verdaderamente el cambio y harán posible distinguir la invitación a asumir su identidad y dignidad de mujeres, ya no solo como hermanas, religiosas, consagradas, dominicas. Ahora se afirma: “Desde la nueva valoración de nuestro ser de mujer.”⁷⁵

Estas son las primeras afirmaciones explícitas de asumir una identidad, lo que conduce a valorar el ser mujer, mujer de fe y la posibilidad de hacer opciones que favorezcan el camino de la promoción y liberación de otras mujeres, desde una predicación que “lleva comunitariamente al compromiso por la liberación de los marginados con una respuesta profética”.⁷⁶

Al revisar las constituciones en cuanto al lenguaje, se puede reconocer el propio de la época, que no es inclusivo: Algunos ejemplos de ese lenguaje: cuando se refiere a las hermanas dice: “somos llamados” (3); “sentirnos responsables y continuadores” (XI); al hacer mención de las personas, ellas están atentas a discernir los “anhelos y demanda de los hombres” (X); el carisma adopta la forma específica “la educación cristiana del hombre” (IV y 45); por la oración se desea responder a las “necesidades e inquietudes de los hombres” (57). Estas expresiones son la normalidad en el momento en que se cambian las últimas constituciones. En ellas, cuando se refiere a las religiosas, se hará siempre en femenino, excepto cuando

⁷⁴ Dominicanas Misioneras de la Sagrada Familia, *Constituciones*, II, 29.

⁷⁵ Orden de Predicadores, *Capítulo General XV*, 22.

⁷⁶ *Ibid.*

habla de las superiores. Dirá el No. 96: *los superiores*; y en vez de decir *hacer discípulas*, dice: *hacer discípulos* (67).

En 1996, con ocasión del Capítulo General, se elabora una enmienda a las Constituciones y Ordenaciones, que intentan superar este lenguaje masculino y no inclusivo que todavía está presente en el documento congregacional. Se elabora un listado de cambios. El más significativo se da en la formulación del fin específico.

Se afirma que ésta es la *educación cristiana del hombre* preferentemente de la juventud, y se modifica por *educación cristiana* preferentemente de la juventud, eliminando la palabra *hombre* y dejando abierta una dimensión incluyente, sea varón o mujer; pero en la práctica y en lo cotidiano se sigue usando el texto original, sin los cambios y enmiendas.

Al realizar una relectura de las últimas cinco actas de los capítulos generales de las Dominicas Misioneras de la Sagrada Familia, se descubre un proceso creciente de ser más conscientes de su identidad.

En el Capítulo XIII (1986), no hay gran referencia más allá de ser hermanas dominicas y dedicadas a una misión. En ese momento, se responde a las opciones de la Iglesia: los pobres, la justicia y la paz, la fraternidad.

El siguiente Capítulo General (1991), igual que el anterior, se mantiene en la misma línea, solo que ahora se hace mención de los nuevos movimientos de *promoción y liberación de la mujer*.

Detrás de esos movimientos hay una realidad necesitada de cambio, de liberación, que responde a los desafíos de la nueva evangelización. Se da prioridad a la experiencia de Dios encarnada en la historia, a la fraternidad como testimonio, a la misión de fronteras, a la opción por la vida y a una formación para el cambio.

Un giro importante se realiza en el Capítulo de 1996. La realidad de mujer es el punto de inicio y desde donde se mira la vida, en el documento se parte afirmando y reconociendo la dignidad e identidad: *desde nuestro ser de mujer*.

Este es un paso cualitativo, sobre todo, el plantearse la necesidad de rescatar la *propia identidad de mujer*; el reconocimiento de que la vida de la mujer está amenazada; por ello, la insistencia en implicarse en su liberación y en grupos que trabajen en ello; y el “reivindicar el lugar que nos corresponde como mujeres dentro de la sociedad

y de la Iglesia⁷⁷; su participación será *desde nuestra condición de mujer*. También se distingue el lenguaje inclusivo, *hombre y mujer* y la necesidad de sensibilizarse con la situación de la mujer.

Es el momento y la forma como las Dominicanas Misioneras de la Sagrada Familia se enfrentan a su propio ser, existencia, identidad y dignidad, lo que les va pidiendo un cambio. Se comprende que no es suficiente en relación con una conciencia feminista como tal, con todas las consecuencias, pero está presente la intuición de un nuevo camino de ser dominicanas, el ser *mujeres generadoras y defensoras de la vida*; ya no es solo para estar en casa, en la comunidad, en el colegio o en la parroquia; es ir allí donde está amenazada la vida, donde es necesario defender los derechos de los más desfavorecidos, para hacer presente el deseo del Dios encarnado: que vivamos como hermanos y hermanas.

Las hermanas Dominicanas Misioneras de la Sagrada Familia, en sus siguientes capítulos, son acompañadas por la teóloga dominicana Antonieta Potente, por textos bíblicos con presencia de mujeres y por una metodología diferente: ver, juzgar, actuar y celebrar, que da paso a un escrito en forma de relato, desde una estructura más circular, sobre todo, en el Capítulo XVII (2006).

Aunque en el texto de 2001 se deje reflejar en dos momentos *lo femenino*, con esa mirada todavía en la mujer femenina, maternal, la delicadeza, en el resto de los dos documentos se presenta a la mujer en la línea más liberadora, desde su identidad y dignidad: piensa, toma iniciativas, se hace responsable del mundo que habita y comparte con otros y otras. Reconoce que es el tiempo propicio para ella, como Dominicanas Misioneras de la Sagrada Familia, y decide: “Vivir la mística como estilo de vida que nos sitúe en la realidad desde la hondura; vivir la ‘studiositas’ como un modo de ser y estar en la vida y en la historia; cuidar la vida desde la comunión con todo y con todos y todas.”⁷⁸

Son pasos que ayudan a recuperar elementos esenciales del carisma dominicano, en este caso, el estudio, la contemplación y la comunidad como estilo de vida, base para la predicación. Éstas se

⁷⁷ Orden de Predicadores, *Capítulo General XV*.

⁷⁸ *Idem*, *Capítulo General XVI*.

convierten en opciones importantes para las hermanas; cada una tiene un lugar en el proceso, que debe recuperar; lo mismo en la historia. El llamado es a asumir el rol protagónico, a tomar la iniciativa desde su ser mujer, a tomar la Palabra, que brota de una experiencia con el misterio, como una energía que “podemos expresar, compartir y entregar (Ef 3,18)”.⁷⁹

2. HERMENÉUTICA DEL CARISMA DOMINICANO

A partir de la comprensión del carisma dominicano como circularidad, en que sus elementos están íntimamente relacionados como un tejido multiforme, plural e inclusivo, se propicia la apertura de un camino renovador, que desarrolla una hermenéutica desde la perspectiva feminista.

La experiencia de Domingo de Guzmán con las mujeres herejes es un signo fundamental que refleja como él comprende la predicación. Su cercanía con la mujer cátara es el modo como lo vivió Jesús en su tiempo. Santo Domingo actúa en forma libre y compasiva; busca la verdad en lo profundo, e integra a la mujer a su proyecto. Así se entiende que fundara una primera comunidad en Prueille, conformada por mujeres conversas, que se transformó en el referente fundacional de la predicación.

Estas mujeres hicieron camino con la comunidad de varones en una sola dirección: la predicación. Este aspecto originario y original no se puede negar ni olvidar: hombres y mujeres son parte del proyecto fundacional. Aunque Domingo no cuestione la regla canónica que impide a la mujer ejercer el ministerio de la predicación en espacios *oficiales*, no negará la posibilidad de que las mujeres participen en forma igualitaria y equitativa en la integración de todos los elementos del carisma, como se decía antes, como tejido multiforme. La Orden de Predicadores y Predicadoras está llamada, como Familia, a anunciar al Buena Nueva desde la inclusión, ya sea en el lenguaje, en las opciones, en las presencias y en los modos diversos.

Se reconoce que, en el transcurso del tiempo, las mujeres dominicas en la Orden estarán invisibilizadas y silenciadas, como sucede con María Magdalena, quien fue enviada por Jesús a comunicar

⁷⁹ Idem, Capítulo General XVII.

la experiencia con el Resucitado, y luego desapareció de la vida de la comunidad primitiva, aunque quedaron sus huellas en los textos apócrifos, rescatados en las últimas décadas.

La mujer dominica se distancia, y a su vez, se debilita su presencia en los ámbitos de la predicación que exigen estudios sistemáticos, itinerancia y participación en espacios de reflexión y discusión. Ello ocurrió, no por voluntad propia, sino por exigencias eclesiales de esos siglos; las puertas se abrieron a partir de los siglos XVIII y XIX, y se recuperaron poco a poco espacios perdidos, pero la brecha es muy grande en relación con el camino ininterrumpido de los varones predicadores.

Como se ha reflexionado en los capítulos anteriores, siempre han existido mujeres en la historia de la Iglesia y en la Orden, que han resistido y perseverado, en ambientes androcéntricos, machistas y misóginos, y han sido creativas en el modo de ejercer el ministerio de la predicación. Con su acción y predicación han dejado huella, por su fuerza y pasión como mujeres dominicas: Catalina de Siena con su palabra viva y eficaz en contextos sociopolíticos y eclesiales; Diana de Andaló, con su compartir la vida espiritual mediante cartas; Rosa, en la sociedad limeña, Pilar, en las islas Canarias, Ascensión, en la amazonia peruana, con el coraje y la audacia para abrir brechas en nuevas tierras donde se necesitaba el anuncio; y tantas dominicas de hoy, quienes luchan por espacios en los coloquios teológicos y en las cátedras universitarias.

Los procesos y las experiencias de las mujeres en la Orden conducen a rescatar la historia dominicana en su dimensión eclesial y social, buscando diálogos continuos liberadores con los varones, haciendo irrenunciable vivir el carisma de la predicación —que exige cuidar los espacios de estudios y búsqueda de la verdad, siempre y en todo momento—, del mismo modo que la vida contemplativa y la dimensión comunitaria. Nada puede impedir ser mujer dominica que predica a tiempo y a destiempo junto con otros y otras, en las diferentes plataformas de la educación, la comunicación, el arte, etc., mediante el testimonio y la Palabra proclamada.

María Magdalena es un ejemplo de mujer que predica en contextos masculinos y patriarcales. Ella no duda en ir, superando miedos y obstáculos. Si la Orden considera a María Magdalena como *apóstol de los apóstoles* ¿por qué no retomar esta dimensión y que

toda dominica se haga una *Magdala*, una *apóstola*, una *predicadora* allí donde todavía existe exclusividad del varón?

El carisma dominicano actualizado en América Latina exige procesos de reconocimiento de que la mujer dominica necesita, junto a muchas otras, liberarse de modelos que continúan oprimiendo y marginando a la mujer, y revalorar su ser con todas sus capacidades; asumir el don y compromiso que Dios le ofrece en la historia mediante su plan de salvación, siendo protagonistas de su propio proceso de fe; ser parte activa en los espacios de diálogo teológico e intercultural donde inteligir, experimentar y sentir son reconocidos como elementos importantes en la investigación, el discernimiento y la elaboración de propuestas transformadoras; participar allí donde puede influir y provocar cambios estructurales, lo que le exige estar en constante formación y estudio, y en permanente actitud contemplativa, descubriendo el paso de Dios en la historia personal y colectiva.

Al retomar la experiencia diligente de María Magdalena, atenta, alerta y presente en el paso de Jesús hacia la pascua y la nueva vida con el Resucitado, las dominicas, donde quiera que se encuentren, asumen el ministerio de la predicación cuando se abren, desde una conciencia feminista, a:

- La predicación como mujer incluyente, igualitaria, equitativa y democrática quien tiene el Evangelio como el referente primero y para todo momento; predicación que tiene a la Palabra como elemento fundamental para el desarrollo de la conciencia crítica, interpeladora y transformadora de estructuras.
- La predicación que brota de la experiencia desde su ser mujer y de la búsqueda de la verdad; predicación que reconoce y siente que la vida tiene el peso de la historia, con sus contradicciones, sus aciertos y desaciertos, sus luchas y esperanzas, sus luces y sombras.
- La predicación de la mujer que va por la vida y la historia apoyada en Cristo, el Dios humanado, quien no duda en hacer camino con las mujeres, en incluirlas, en liberarlas y en sentarse a la mesa del pan y la Palabra; desde esa experiencia ejerce el ministerio de la predicación.
- La predicación profética de mujeres que toman la palabra y anuncian lo que han visto y oído en medio de la opresión y marginación de las mujeres y hombres de su pueblo; predicación que le pide superar miedos y obstáculos, y la llama al compromiso y al

cambio de todo sistema que margina, excluye y oprime, desde la vivencia de la misericordia y la compasión.

– La predicación desde el ser mujer que se sostiene en una comunidad dominicana constituida por hombres y mujeres, laicos y laicas, religiosos y religiosas, monjas y sacerdotes, que se abre al diálogo y a relaciones vinculantes con diferentes culturas, formas de pensar y ver el ecosistema. La mujer dominica predica en medios interculturales porque reconoce la riqueza de la interdisciplinariedad, tarea compartida con otros y otras a los cuales recurre desde la mendicancia, porque no posee toda la verdad.

– La predicación al modo de María Magdalena, mujer discípula fiel, que no abandona el sepulcro, no huye de la realidad de dolor, de abandono, sino que sabe estar, acompañar y esperar el envío del Resucitado para comunicar la experiencia de encuentro hasta los confines del mundo.

Desde ese ser mujer, se descubre una nueva forma de vivir la vocación, que se transforma en un estilo de vida: predicadoras de la gracia. Las Dominicanas Misioneras de la Sagrada Familia afirman:

Nosotras, continuadoras de una historia de búsqueda y fidelidad a Dios y a la humanidad a lo largo de muchos años y a través de vidas, sentimos desde nuestro ser femenino, la necesidad de entretejer lazos de familiaridad, como protagonistas de una historia de comunión, realizando así el sueño de Dios al modo de Domingo de Guzmán.⁸⁰

¿Cuál es ese sueño? Es la salvación y liberación de todos y todas, que transforma estructuras, que transforma la vida de las personas y que abre horizontes renovados que acercan la promesa de Dios al mundo de hoy. Este tejido toma forma y color en la medida en que, como mujeres, se ponen de pie, toman iniciativas, dan pasos en caminos de búsqueda y de fe, y se convierten en mujeres osadas que asumen el compromiso de compartir la Buena Noticia; éste exige cuidar los procesos históricos, recogiendo fragmentos de luz, de verdad, y a su vez creando y recreando el compromiso con Dios y con la historia, junto con otras mujeres y otros hombres.

Este proceso de reconocimiento no es suficiente, mientras la mujer perpetúe los mismos esquemas androcéntricos que le impiden

⁸⁰ Idem, Capítulo General XVI, 15.

influir en una predicación con rostro, lenguaje y gesto de mujer consciente, empoderada de un carisma y de su ser femenino. Además, sigue existiendo distancia entre la predicación de los varones y las mujeres, por lo cual apremia dar pasos para ser mujeres empoderadas personal y comunitariamente, mujeres emancipadas capaces de enriquecer un carisma que es de la Iglesia para el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Adela, Rosa. "Vida religiosa y cuestiones de género." *Boletín CLAR* 2 (1998): 6-9.
- Arana, María José. "Rescatar lo femenino para reanimar la tierra." En *Mujer* No.4. Lima: Servicios de Difusión del CEP, 1997.
- Alonso, Severino María. *La vida consagrada*, Madrid: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1975.
- Álvarez, Guillermo, *Santa Rosa de Lima. Una realización de la vocación cristiana*, Lima: Convento Santo Domingo, 1996.
- Álvarez, Paulino. *Santos de la Orden de Predicadores*. Almería: El Santísimo Rosario, 1919.
- Ancillo, Ermanno. *Diccionario de espiritualidad*. Barcelona: Herder, 1983.
- Aquino, María Pilar. *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service Editores, 1994.
- Baltasar, Hendriks y William Font. *Santo Domingo, ayer y hoy*, Bayamón: Cedoc, 1984.
- Bauer, Johannes. *Diccionario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1967.
- Beaumont, Barabara. "Llegada de los Predicadores." Conferencia ante el Encuentro de las Comisiones Internacionales de la Orden, en Prouilhe, abril de 2006. Disponible en: *Dominicas Misioneras de la Sagrada Familia*, http://www.dominicasmf.org/kit_upload/file/Biblioteca/Llegadadelospredicadores.pdf (consultado el 27 de septiembre de 2011).
- Bedouelle, Guy. *La fuerza de la palabra. Domingo de Guzmán*. Salamanca: San Esteban, 1987.

- Benedicto XV. “*Epistola encyclica humani generis redemptionem.*” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15061917_humanigeneris-redemptionem_lt.html (consultado el 19 de abril de 2011).
- Benedicto XVI. *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. Lima: Paulinas, 2011.
- Bernabé Ubieta, Carmen. *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.
- Boff, Leonardo. *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- Borragán Mata, Vicente. *Ríos de agua viva. El poder del Espíritu Santo: amor, poder y vida*. Madrid: San Pablo, 1998.
- Byrne, Damian. “Carta sobre el Rosario.” En *Alabar, bendecir, predicar. Palabras de gracia y verdad (1962-2001)*, por VV.AA. (con Prólogo de Fray Carlos Azpiroz Costa, Maestro de la Orden de Predicadores), 173-189. Salamanca: San Esteban, 2004.
- _____. “El ministerio de la predicación.” En *Alabar, bendecir, predicar. Palabras de gracia y verdad (1962-2001)*, por VV.AA. (con Prólogo de Fray Carlos Azpiroz Costa, Maestro de la Orden de Predicadores), 220-229. Salamanca: San Esteban, 2004.
- _____. “El reto de la evangelización hoy.” En *Alabar, bendecir, predicar. Palabras de gracia y verdad (1962-2001)*, por VV.AA. (con Prólogo de Fray Carlos Azpiroz Costa, Maestro de la Orden de Predicadores), 196-207. Salamanca: San Esteban, 2004.
- Caram, Lucía. *22 místicos/as dominicos*. Burgos: Frailes Dominicos, 2000.
- _____. “Santa Catalina de Siena, El coraje en la Iglesia.” Colección “Celebraciones vivas de los santos y santas dominicos” No. 2. Burgos: Frailes Dominicos, 1997.
- Cardona Ramírez, Hernan. “Los ministerios eclesiales para América Latina.” Tesis doctoral, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 1990.
- Carrasquer, María Sira, y Araceli de la Red. *Matrología. Madres del desierto*, Burgos: Monte Carmelo, 2000.

- Casaldáliga, Pedro, y José María Vigil. *Espiritualidad de la liberación*, Bogotá: Paulinas, 1992.
- Castañón, Delfín. *Historia de la Orden de Predicadores*. Madrid: Edibesa, 1995.
- Concilio Vaticano II. "Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación." En *Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones. Decretos. Declaraciones*, dirigido por la Conferencia Episcopal de España, 172-207. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- _____. "Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*." En *Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones. Decretos. Declaraciones*, dirigido por la Conferencia Episcopal de España, 5-171. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- _____. "Decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia." En *Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones. Decretos. Declaraciones*, dirigido por la Conferencia Episcopal de España, 818-909. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Celam. "II Conferencia General del Episcopado Latino Americano, Medellín." *Celam*, http://www.celam.org/conferencia_medellin.php (consultado el 19 de noviembre 2011).
- _____. *III Conferencia General del Episcopado Latino Americano, Puebla*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1979.
- _____. *IV Conferencia General del Episcopado Latino Americano, Santo Domingo*. La Paz: Ediciones Paulinas, 1999.
- _____. *V Conferencia General del Episcopado Latino Americano, Aparecida, Brasil, mayo 2007. Documento conclusivo*. Cochabamba: Verbo Divino, 2007.
- Congar, Yvest, *Si sois mis testigos*, Barcelona: Estela, 1962.
- Corpas, Isabel. "Del exclusivismo clerical a la diversidad ministerial." *Theologica Xaveriana* Vol. 57 No. 161 (2007): 59-78.
- Corral, Teodora. *Con ojos de mujer*. Madrid: CCS, 1998.
- Cuadrado, Ricardo. *Personajes históricos de la Familia Dominicana*. Colección "Celebraciones vivas de santos y santas dominicos" No. 10. Burgos: Frailes Dominicos, 1998.
- Daly, Marly. "El cristianismo: una historia de contradicciones." En *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, edi-

- tado por Mary Judith Ress, Ute Seibert y Lene Sjørup, 61-96. Santiago: Sello Azul, 1994.
- D'Amato, Alfonso. *El proyecto de Santo Domingo*. Bogotá: B. Dominicana, 1981.
- De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana S.A., 1999.
- De Frachet, Gerardo. "Vida de los frailes predicadores." En *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos. Su vida. Su Orden. Sus escritos*, editado por Miguel Gelabert y Fray José María Milagro, 497-590. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- De las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*. Tomo II. México: Biblioteca Americana, 1992.
- De Orvieto, Constantino. "Leyenda de Santo Domingo." En *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos. Su vida. Su Orden. Sus escritos*, editado por Miguel Gelabert y Fray José María Milagro, 385-449. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- De Pablo Maroto. *Daniel. Historia de la espiritualidad cristiana*. Madrid: De Espiritualidad, 1990.
- De Romanis, Humberto. *La formación de los predicadores*. Bogotá: Biblioteca Dominicana, 1991.
- De Roux, Rodolfo. "La investigación en teología sistemática." En *Investigar en teología*, por Alberto Parra y otros. Colección Apuntes de Profesores. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2006.
- De Sajonia, Jordán. *Cartas a Diana y a otras religiosas*. Caleruega: OPE, 1984.
- _____. "Orígenes de la Orden de Predicadores." En *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos. Su vida. Su Orden. Sus escritos*, editado por Miguel Gelabert y Fray José María Milagro, 119-216. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- Dominicas Misioneras de la Sagrada Familia. Actas XV Capítulo General 1996, Caleruega.
- _____. Actas XVI Capítulo General 2001, Las Palmas.

- _____. *Actas XVII Capítulo General 2006*, Santa Cruz de la Sierra.
- _____. *Actas XVIII Capítulo General 2011*, Madrid.
- _____. *Avivar la memoria, un recuerdo comprometido*. Madrid: Dominicanas Misioneras de la Sagrada Familia, 1994.
- _____. *Constituciones*. Madrid: Dominicanas Misioneras de la Sagrada Familia, 1994.
- Elizondo, Feliza. "Mujer." en *10 mujeres escriben teología*, dirigida por Mercedes Navarro, 199-232. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993.
- Equipo de la Escuela Bíblica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Ferreirós, Alejandro. "La ministerialidad carismática." *Autores católicos*, <http://www.autorescatolicos.org/misc02/alejandrorferreiroslamini.htm> (consultado el 27 de septiembre de 2011).
- Ferrer, María José. "Breve aproximación a la teología feminista." Conferencia pronunciada en Foro de Cristianos "Gaspar García Laviana". Gijón, 28 de junio de 2011.
- Floristán, Casiano, y Juan José Tamayo. *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.
- _____. *Diccionario abreviado de pastoral*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.
- Folquer, Cynthia. "Rosa de Lima: la libertad de ser mujer en el Perú colonial." Ponencia en el IX Congreso Internacional de Historiadores Dominicanos, Oaxaca, México, 2007.
- Fray Pablo de Venecia. "Proceso de canonización de Santo Domingo." En *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos. Su vida. Su Orden. Sus escritos*. Vol. VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- Galilea, Segundo. *Renovación y espiritualidad*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1981.
- García Paredes, José. *Teología de la vida religiosa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- González Antolín. *Beata Cecilia y Diana "discípulas" de Santo Domingo*. Colección "Celebraciones vivas de santos y santas dominicos", No. 5. Burgos: Frailes Dominicanos, 1998,

- Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Hendriks, Baltasar y William Font. *Santo Domingo, ayer y hoy*. Bayamón: Cedoc, 1984.
- Hertz, Anselm. *Domingo de Guzmán y los dominicos*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- Jeremías, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús* (3a. ed.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.
- Johnson, Elizabeth. *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*. Barcelona: Herder, 2004.
- _____. *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- _____. *La que es. Discurso de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder, 2002.
- _____. *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. Barcelona: Herder, 2005.
- Juan Pablo II. “Carta a las mujeres.” *Carta a las mujeres*. Santiago: San Pablo, 1995.
- _____. “Carta apostólica *Mulieris dignitatem* sobre la dignidad y la vocación de la mujer.” Madrid: Ediciones Paulinas, 1988.
- _____. “Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* sobre la ordenación sacerdotal reservada solo a los hombres.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_sp.html (consultado el 19 de mayo de 2011).
- _____. *Exhortación apostólica postsinodal Christifideles laici sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo*. Lima: Paulinas, 2007.
- _____. *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in América sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*. Lima: Paulinas, 1999.
- _____. *Exhortación apostólica postsinodal Pastore dabo vobis sobre la formación de los sacerdotes en la situación actual*. Lima: Paulinas, 2003.

- _____. *Exhortación apostólica postsinodal Vita consecrata sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo*. La Paz: Paulinas, 1996.
- Lacordaire, Enrique Domingo. *Santo Domingo y su Orden*. Salamanca: San Esteban, 1989.
- Lagarde, Marcela. "Aculturación feminista." *Scribd*, <http://es.scribd.com/doc/60051129/MARCELA-LAGARCE-Aculturacion-Feminista-1> (consultado el 16 noviembre 2010).
- _____. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y Horas, 1996.
- _____. "Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas." *Red por la salud*, <http://www.redxlasalud.org/index.php/mod.documentos/mem.descargar/fichero.DOC-359%232E%23pdf> (consultado el 27 de septiembre de 2011).
- _____. "Género en el Estado. Estado en el género." *Ediciones de las mujeres* No 27. México: Isis Internacional, s/f.
- León XIII. "Carta encíclica *Quod apostolici muneris*." *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris_it.html (consultado el 27 de septiembre de 2011).
- _____. "Carta encíclica *Arcanum divinae* sobre la familia." *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum_sp.html (consultado el 27 de septiembre de 2011).
- _____. "Carta encíclica *Rerum novarum* sobre la situación de los obreros." *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html (consultado el 27 de septiembre de 2011).
- Lucchetti B. María Clara. "Como el Padre me envió, así también les envío a ustedes." *Diakonia* 63 (1992): 26-38.
- Maccise, Camilo. *Nueva espiritualidad de la vida religiosa en América Latina*. Bogotá: CLAR, 1977.
- McDonald, Margaret. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2004.

- Marcos, Mar, y Juana Torres. "El Evangelio de María Magdalena y la literatura gnóstica." En *María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante*, por Mercedes Navarro Puerto, Carmen Bernabé Ubieta e Isabel Gómez-Acebo Duque de Estrada, 119-149. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.
- Martín Gavillero, María del Carmen. *Mujeres en el siglo XXI. Identidad, opciones y desafíos*. Santander: Sal Terrae, 2010.
- Martín-Tesorero, Isabel M. *Madre Ascensión Nicol Goñi, OP., pionera en la promoción de la mujer*. Suplemento de la *Revista Vida nueva* 2.135 (1998).
- _____. *Madre Ascensión Nicol Fundadora de la Congregación Misioneras Dominicanas del Santísimo Rosario*. Madrid: Misioneras Dominicanas del Rosario, 2010.
- Martínez Díez, Felicísimo. *Domingo de Guzmán, evangelio viviente*. Salamanca: San Esteban, 1991.
- _____. *Espiritualidad dominicana*. Madrid: Edibesa, 1995.
- _____. "Predicación y personalización del mensaje." *Campus dominicano*, <http://temas.campusdominicano.org/lecciones.aspx?asignatura=58> (consultado el 13 noviembre de 2009).
- Merino, Julián. *Vida del P. Cueto, O.P., fundador de las Dominicanas Misioneras de la Sagrada Familia*. Madrid: Ageda, 1989.
- Misioneras Dominicanas del Rosario. *Una mujer que hace historia*, Madrid: Misioneras Dominicanas del Rosario, 1983.
- Navarro Puerto, Mercedes. "Método." En *10 palabras claves en teología feminista*, por Pilar Navarro y otras, 453-510. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2004.
- O'Driscoll, Mary. "Las mujeres dominicas en el mundo hoy." *Dominicas Misioneras de la Sagrada Familia*, http://www.dominicasmsf.org/kit_upload/file/Biblioteca/LASMUJERESDOMINICAS.pdf (consultado el 27 de septiembre de 2011).
- Orden de Predicadores. *Capítulo General*. Roma: Orden de Predicadores, 2010.
- _____. *Constitución fundamental*. Santiago: Orden de Predicadores, Provincia de Santiago de México, 1979.

- _____. *Libro de las costumbres de la Orden de Predicadores*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- _____. Liturgia de las horas de la Orden de Predicadores. Roma: Orden de Predicadores, Provincias de habla española, 1988.
- Orsini Marta. *La mujer en la sociedad y en la Iglesia*. Texto Taller N°14 Cochabamba: Verbo Divino, 2007.
- Pablo VI. *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*. Santiago de México: Librería Parroquial, 1976.
- Parra Alberto. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003.
- Peresson T. Mario. “La teología de la acción como ámbito o línea de investigación.” En *Investigar en teología*, por Alberto Parra y otros. Colección Apuntes de Profesores. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2006.
- Pío XI. “Carta encíclica *Casti connubii* sobre el matrimonio cristiano.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121930_casti-connubii_sp.html (consultado el 27 de septiembre de 2011).
- _____. “Carta encíclica *Divini illius magistri* sobre la educación cristiana de al juventud.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_sp.html (consultado el 27 de septiembre de 2011).
- Potente, Antonieta. *La mujer y las mujeres en el siglo XXI. Curso a distancia de educación para la familia*. Cochabamba: Arzobispado de Cochabamba, 2004.
- Radcliffe, Timothy. *El manantial de la esperanza. El estudio y el anuncio de la Buena Nueva*. Salamanca: San Esteban, 2004.
- _____. *¿Por qué hay que ir a la Iglesia? Drama de la eucaristía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- _____. “Rezar el Rosario.” en *En Alabar, bendecir, predicar. Palabras de gracia y verdad (1962-2001)*, por VV.AA. (con Prólogo de Fray Carlos Azpiroz Costa, Maestro de la Orden de Predicadores). Salamanca: San Esteban, 2004.

- Sancho Pascua, María Teresa. *Madre Pilar, mujer de visión*. Madrid: Edibesa, 2004.
- Schaberg, Jane. *La resurrección de María Magdalena. Leyendas, apócrifos y testamento cristiano*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008.
- Sedano, José de Jesús. “Vicisitudes históricas y realización de Domingo de Guzmán.” *Revista espiritual El carisma dominicano* 53 (1977): 53.
- Sesé, Javier. *Historia de la espiritualidad*. Pamplona: Eunsa, 2005.
- Schillebeeckx, Edward. “Espiritualidad dominicana.” *Movimiento Juvenil Dominicano*, Boletín 33 (2006): 3.
- _____. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- _____. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- _____. *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Madrid: Trotta, 1996.
- Toscano, María, y Germán Ancochea. *Mujeres en busca del amado. Catorce siglos de místicas cristianas*. Barcelona: Obelisco, 2003.
- Tugwell, Simón. *Santo Domingo*. Roma: Du Signe, 1994.
- Tunc, Suzanne. *También las mujeres seguían a Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Vélez C., Olga Consuelo. *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.
- Vicaire, M. Humberto. *Historia de Santo Domingo*. Barcelona: Juan Flores, 1964.
- _____. *Santo Domingo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1958.
- Vivas A., María del Socorro. *Mujeres que buscan liberación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2001.
- Vives, José. *Los padres de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1971.

- Walsh, Liam. "Luz para la Iglesia." En *La misión de la Predicación, Jubileo dominicano 2006-2016*. Material de Formación No.1. Madrid: Familia Dominicana España, 2010.
- Woolf, Virginia. *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral, 2008.
- Zengarini, Gabriela. "Bartolomé de Las Casas y Santa Rosa de Lima haciendo teología en América Latina." Ponencia presentada en la XII Asamblea de Codalc, Lima, enero de 2007.