

APUNTES DE LA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA FEMINISTA DE LA RELIGIÓN
NOTES FROM THE FEMINIST SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE OF RELIGION

Lázaro Julio Leiva Hoyo, Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Cuba,
lazaroj@uclv.edu.cu

Graciela González Olmedo, Universidad de La Habana, Cuba

Annia Martínez Massip, Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Cuba

Mientras la teoría sociológica clásica fundacional de la religión, alcanza trascendencia en las ciencias sociales; la visión naturalista, prejuiciosa y seudocientífica acerca de las mujeres sobreesatura el discurso sociológico clásico inicial y acuña a la sociología como una ciencia androcéntrica. Criterio perdurable en la actualidad, a pesar del esfuerzo de algunos clásicos contemporáneos que intentan, con sus sesgos, revertir esta imagen de la sociología; como Giddens (1997), que ubica al género como una categoría conceptual más de la teoría sociológica o Bourdieu (2001) cuando reconoce la dominación masculina en tanto estructura material y simbólica que crea y reproduce una estructura hegemónica masculina en todos los ámbitos sociales.

Sin embargo, la sociología desde 1890 y 1930 desarrolla una veta teórica feminista con sus propios modelos de teoría y práctica sociológicas, que más que invisibilizada fue borrada en la primera mitad del siglo XX; posteriormente resurgida, como lecturas fundamentales en la tercera ola feminista durante la década del 70¹. Lengerman y Niebrugge-Brantley (2011) defienden la sociología feminista como la historia paralela de la sociología androcéntrica, mediante el rescate de una comunidad fundadora de 15 sociólogas o intelectuales con perspectiva sociológica a ambos lados del Atlántico; apenas tres, constituyen antecedentes de la perspectiva sociológica feminista de la religión.

¹ Resurgida gracias a la acción feminista colectiva dentro de la disciplina con hitos como el grupo *Sociologists for Women in Society* (1971), la sección sobre sexo y género en la Asociación Americana de Sociología –ASA– (1972), la revista *Gender & Society* (1986) y la organización de la sección de ASA sobre raza, clase y género (1996), entre otros (Lengerman & Niebrugge-Brantley, 2011).

Marianne Weber, con su comprensión del papel de la ética protestante en su análisis histórico del matrimonio y la igualdad religiosa de la mujer, introduce una fractura crítica feminista que contrasta y complementa las teorías de Weber y Simmel (Lengerman & Niebrugge-Brantley, 2011). Charlotte Perkins Gilman demuestra, desde una valiente crítica, las consecuencias sociales de una religión impulsada y organizada por hombres; para ello, introduce la perspectiva de género mediante el concepto “excesiva distinción de sexo” como origen de las desigualdades sociales (Perkins, 2003). Garlin (1913) denuncia la discriminación de las mujeres en el ámbito público y privado, sin descartar la exclusión religiosa femenina y su influencia en las oportunidades y potencialidades de las mujeres.²

Si bien la lucha desigual por la legitimidad científica de las teorías sociológicas feministas frente a la academia y la sociedad patriarcales, ha derivado en la devaluación y el retraso del reconocimiento teórico y científico de sus obras fundacionales; también ha impulsado el posterior desarrollo de un amplio y diverso baluarte de conceptos, posturas, tendencias e investigaciones de la religión en la filología, la teología, la filosofía, la historia, la economía, la psicología, la antropología, entre otras, incluso con un fuerte anclaje teórico a la sociología. Por ello, se requiere precisar los fundamentos teóricos que constituyen la perspectiva sociológica feminista de la religión para el presente estudio.

Si en la segunda mitad del siglo pasado, la sociología contribuyó desde un rol instrumental al cambio metodológico en el análisis del contexto social y al deslizamiento, no sin conflictos, de una sociología pastoral a una sociología de la religión en las denominaciones protestantes (Tarducci, 2001); en la actualidad, la teologías feministas acumulan, aun con sus distinciones, un bagaje crítico social aprovechable para la sociología de género en la religión. La perspectiva sociológica feminista de la religión tiene sus bases en la teología feminista latinoamericana, porque

² Otras de las 15 mujeres aportan valiosos estudios sociológicos de la religión o en la sociología de género, pero sin llegar a converger. No son desestimables H. Martineau, por su avanzada concepción metodológica para la sociología de la religión (Ruigh, 2012; García-Sainz, 2021) o a J. Adams por adelantarse con su teoría interpretativa crítica a lo posteriormente nombrado por D. Haraway como conocimientos situados (Marcos, 2007; Lengermann & Niebrugge-Brantley, 2019).

sostiene un anclaje sociológico del escenario religioso de las mujeres practicantes como requerimiento básico para la construcción del marco conceptual de esta investigación, a partir de tres enfoques teóricos esenciales.

Antes de puntualizar los tres enfoques se apuntan las generalidades más importantes. La teología feminista latinoamericana contiene los argumentos válidos para la perspectiva sociológica feminista de la religión, concerniente a una crítica al androcentrismo y al sexismo de las religiones, que incluye una reconstrucción no patriarcal del concepto de divinidad, sin renunciar a la religiosidad en sí (Maldonado Barahona, 2011); y la creación de un nuevo paradigma teológico inclusivo para hombres y mujeres como una clave metodológica crítica para la desconstrucción de los modelos de opresión, sumisión y exclusión (Boehler, 2014).

A diferencia de la teología feminista académica de países desarrollados, “la teología feminista latinoamericana... [tiene] el punto de partida de este horizonte teológico: la urgencia de garantizar las condiciones de vida digna para todos y todas y el cubrimiento real y efectivo de sus necesidades humanas” (Vélez, 2013, p. 1811). Una urgencia edificada a partir de la reconstrucción de la historia de las mujeres, tanto en los textos bíblicos como en la vida cotidiana de sus protagonistas, erigida de la apropiación de las categorías críticas feministas y de una visión holística que permite comprender la realidad social interconectada al cuerpo y los sentidos (Cursach Salas & Ramón Carbonell, 2012).

Es la teología feminista latinoamericana una “...teología incómoda, porque denuncia...” (Ferrer Echávarri, 2011, p. 1) y analiza los mecanismos de opresión y exclusión de las mujeres en el ámbito eclesial, teológico, político y socio-económico. Instituye una teología incómoda, porque además se considera una teología contextual y crítica que parte del sufrimiento real de las mujeres y de sus experiencias históricas en su lucha social, así como evalúa y enjuicia las diferentes teorías feministas. Esta teología contextual y crítica se propone (de)(re)construir la estructura del pensamiento, el conocimiento, el poder, la simbología del rito y el mito, las prácticas religiosas generadas por la creencia en un Dios bajo la metáfora de Dios Padre, hombre y masculino. Tales rasgos sostienen los tres enfoques identificados de la teología feminista latinoamericana.

Se distinguen tres enfoques teóricos, en estrecha relación, que aportan a la perspectiva sociológica feminista de la religión: el contextual, del conocimiento situado y de género. En primer lugar, "...la teología que parte de la realidad y vuelve a ella para transformarla es contextual e implica la perspectiva de género" (Corpas de Posada, 2009, p. 66). También, el conocimiento depende del contexto en que se sitúa la persona, vinculado a intereses particulares desglosados en una perspectiva de interseccionalidad que exige del recorrido histórico precedente. La tradición y los textos, las experiencias personales en lo cotidiano y la participación en movimientos sociales como fuentes de la producción teológica (Concha, 2001) entrevén la ineludible articulación entre los enfoques.

La teología feminista latinoamericana se distingue, desde su origen, por ser una teología de enfoque contextual porque parte de las experiencias vividas por las mujeres (Schüssler Fiorenza, 1989; Aquino y Támez, 1998), para la comprensión crítica de lo invisibilizado, lo minimizado, lo sesgado, lo ignorado y lo olvidado por religiosos y religiosas, e incluso la sociedad en general. La propuesta de Schüssler Fiorenza (1989) advierte que las mujeres deben ser evaluadas dentro de la compleja organización social mediada por relaciones de poder y de sometimiento que interaccionan constantemente entre sí, enmarcado en un contexto cultural, religioso, social de los textos escritos, sus intérpretes y las acciones transformadoras.

La importancia de la crítica interpretativa desde cada sujeto en su contexto y, mejor aún, en su vida cotidiana, manifiesta las vulnerables contradicciones del discurso androcéntrico religioso frente al social. "Nos movemos siempre a nivel de las interpretaciones... Por eso son tan importantes las interpretaciones desde cada sujeto histórico preciso" (Gebara citado en Marcos, 2007, p. 44). Resulta medular en la teología abordada, el presupuesto teórico acerca de las limitantes del saber como la ubicación religiosa, económica, social (Schüssler Fiorenza, 1989), entre otras.

La propuesta teórica de llegar a la trascendencia religiosa a partir de la experiencia de la vida cotidiana de los individuos cuenta con exponentes de la sociología clásica. Weber (1992) se opuso a la distinción durkheimiana entre lo sagrado y lo profano, al afirmar que el actuar o el pensar religioso no puede separarse de la vida cotidiana, menos si los fines de la religión son de naturaleza, predominantemente, económica.

Berger (2003) pretende conciliar la sociología fenomenológica de la vida cotidiana, de la experiencia de vida, con la teología, para demostrar su “teologización de la conciencia” que exige, entre otras razones, la adaptación de la institucionalidad religiosa a la realidad social marcada por necesidades históricas y sociales.

El enfoque contextual sienta las bases precisas para lograr una articulación a la teoría del conocimiento situado. El concepto de conocimiento situado, aportado por Haraway (1991), heredero de la teoría del punto de vista feminista y del materialismo histórico, constituye un referente de numerosos estudios de género en las religiones (Marcos, 2007). A grandes rasgos, la propuesta de Haraway (1991) converge en nociones generales con el posicionamiento externalista de la sociología del conocimiento, pero ella aporta la fragmentación parcial y situada del conocimiento devenida de las particularidades de las desigualdades sociales, o lo que se entiende en la actualidad por interseccionalidad, de ahí su impronta en las relaciones de género en la religión. Los estudios feministas en las religiones parten de la relectura y la reinterpretación tanto de las culturas como de sus textos y de los textos sobre ellas. La estrategia de la revisión interpretativa de Schüssler Fiorenza (1989) afirma que los textos religiosos no son en sí mismos misóginos, sino que han sido patriarcalizados por intérpretes que han proyectado conocimientos y valores androcéntricos sobre ellos.

La asunción del conocimiento como actividad situada en un contexto se considera un ejercicio necesario para la comprensión de la realidad social de las mujeres practicantes en la religión. No es casual que el estudio de las formas religiosas implica, ineludiblemente, acercarse o adentrarse en la sociología del conocimiento (Durkheim, 1993; Suárez, 2013). “...Tanto la sociología de la religión como la sociología del conocimiento han adelantado en establecer categorías de análisis en torno a la dinámica y el funcionamiento de las creencias compartidas...” (Gómez Guzmán, 2013, p. 19). Los enfoques teóricos aludidos se apuntan, no en el sentido de apreciar el contexto y el conocimiento como una condición abstracta y estática, sino como parte de un proceso histórico de enriquecimiento o pérdida para el empoderamiento femenino en la religión. Maldonado Barahona (2011) asegura que los cambios acaecidos en la vida de las mujeres afectan sus niveles de religiosidad y, por tanto, el género es central en el análisis de los patrones de religiosidad.

La utilización de la categoría género como herramienta analítica articula múltiples dimensiones de la realidad social en estrecha correspondencia con la religión. Los análisis de género en las religiones se abocan, desde la segunda mitad del siglo pasado, a estudiar las tradiciones religiosas orales indígenas, americanas, africanas, asiáticas. En la actualidad, el enfoque de género en el estudio de las religiones no sólo completa el horizonte distorsionado de discursos androcéntricos, sino sobre todo examina la manera en que "...la religión es influida e influye en las relaciones de poder, facilitando y/o reflejando el cambio, la transformación, la negociación, el cuestionamiento, la innovación, particularmente en relación con la ambigüedad y la naturaleza cambiante del género" (Marcos, 2007, p. 36). Una fuerte tendencia de la teología feminista latinoamericana coincide con este posicionamiento.

Gebara (2014) señala la necesidad de trabajar las teorías de género para desarrollar y articular con más seriedad el discurso teológico feminista. Azcuy (2007) incluye la perspectiva de género como una exigencia para superar las dificultades en la recepción y discusión de la crítica feminista, a favor de una teología más comprometida con las desigualdades de género. Por su parte, recuerdan e insisten Aquino y Támez (1998) en el instrumental de género como contribución más propia de la teología feminista al discurso teológico androcéntrico, que define el aporte de las mujeres como el de una epistemología teológica liberadora.

En este sentido, se cierne un dilema acerca de un enfoque analítico en los estudios de religión que consiga: como expone Salazar Benítez (2012) un concepto de humanidad inclusivo de hombres y mujeres, o lo planteado por Tarducci (2001) como la preeminencia de un universo femenino en un intento de balancear la trayectoria androcéntrica, a pesar de que el género incluye la construcción cultural de la masculinidad. Las teorías de género con frecuencia suelen ser feministas como campo del saber múltiple y singular. Las creencias y prácticas religiosas de los sujetos de género cuestionan y deconstruyen la jerarquización o binarismo masculino-femenino establecido por las religiones institucionalizadas o no. Por ello, resulta relevante indagar la concepción contraproducente de lo femenino y el poder, más allá de los dualismos que apunta Vivas (2001): hombre-mujer, mente-cuerpo, razón-emoción, persona-divinidad, público-privado, entre otros.

No se trata de usar el género como un aditivo, sino como una categoría crítica analítica. El género como una postura que emerge desde abajo y desde las márgenes, llama a reconceptualizaciones de las categorías hegemónicas de los discursos religiosos (Marcos, 2007). El enfoque de género desde una perspectiva sociológica feminista de la religión, permite analizar a las mujeres y a los hombres, no como seres dados, eternos e inmutables, sino como sujetos históricos en un desigual e injusto sistema patriarcal. La propuesta investigativa intenta asumir esta mediación para construir un marco conceptual investigativo que facilite discernir las contradicciones de la exclusión femenina religiosa mediante: la desigualdad religiosa femenina, participación femenina religiosa, la corporeidad-ética femenina religiosa, división sexual del trabajo religioso, autonomía femenina religiosa y empoderamiento femenino religioso.

Referencias

- Aquino, M. P. & Támez, E. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Abya-Yala Editing.
- Azcuy, V. (2007). La teología feminista. ¿Una profesía de esperanza para toda la humanidad? Ponencia presentada en *Congreso realizado con motivo de los 70 años de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana*, Bogotá. http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/htm/azcuy_teologia.html
- Berger, P. (2003). *Questions of faith. A skeptical affirmation of Christianity*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Boehler, G. (2014). El origen del mundo: la teología feminista y la subversión de lo erótico. *Revista Espiga*, XIII(27), 19-28. <https://doi.org/10.22458/re.v13i27.499>
- Bourdieu, P. (2001). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Concha, L. A. (2001). Género en la teología. *Diakonia*, 97, 4-11. https://scholar.google.com/cu/scholar_url?url=http://repositorio.uca.edu.ni/4217/1/
- G**
- Corpas de Posada, I. (2009). Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, LI(151), 37-76. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3702883>

- Cursach Salas, R. & Ramón Carbonell, L. (2012). Teología feminista y mujeres subalternas. En V. Vazquez Laba (Comp.), *Feminismos, religiones y sexualidades en mujeres subalternas* (pp. 17-48). Argentina: Ferreyra Editor.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. España: Alianza Editorial.
- Ferrer Echávarri, M. J. (2011). *Breve aproximación a la teología feminista*. <https://carleos.epv.uniovi.es/~faustino/teofem/e.htm>
- García-Sainz, C. (2021). Sociólogas fundadoras, la memoria oculta de la sociología. *Revista Española de Sociología*, 30(2), 1-21. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2021.38>
- Garlin Spencer, A. (1913). *La participación de la mujer en la cultura social*. <https://archive.org/details/cu31924014057875/page/n287/mode/2up>
- Gebara, I. (2014). ¿Tienen futuro las teologías feministas en América Latina?. *SIWÓ´ Revista de Teología/Revista de Estudios Sociorreligiosos*, 7(1), 13-42. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/6053>
- Giddens, A. (1997). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Gómez Guzmán, O. I. (2013). ¿Cómo medir el cambio cultural? Una propuesta desde la sociología del conocimiento. Ponencia presentada en *XIII Congreso de Investigación sobre el Tercer Sector*, 9 y 10 septiembre. https://www.researchgate.net/publication/292607902_Como_medir_el_cambio_cultural_Una_propuesta_desde_la_sociologia_del_conocimiento
- Haraway, D. J. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lengermann, P. M. & Niebrugge- Brantley, G. (2019). *Fundadoras de la Sociología y la teoría social (1830-1930)*. Madrid: CIS.
- Maldonado Barahona, T. (2011). Ciencia, religión y feminismo. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 45, 683-698. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2011.i45.750>
- Marcos, S. (2017). *Religión y Género: Contribución a su estudio en América Latina*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6342705.pdf>
- Perkins, C. (2003). *His religion and Hers*. New York: Rowman Altamira.

- Ruigh, D. A. (2012). *The Sociology of Harriet Martineau in Eastern Life, Present and Past: The Foundations of the Islamic Sociology of Religion* (Tesis de maestría). Lincoln, Departamento de Sociología, Universidad de Nebraska.
<http://digitalcommons.unl.edu/sociologydiss>
- Salazar Benítez, O. (2012). Juan José Tamayo Acosta, Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo. *Derechos y libertades*, 27, 417-428. <https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/19595/DyL-2012-27-salazar.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Schüssler Fiorenza, E. (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Suárez, H. S. (2013). Conocimiento y religión. Pensando desde América Latina. *Intersticios sociales*, 5, 37-52.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S200749642013000100004
- Tarducci, M. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos Pagu*, 16, 97-114.
<https://www.scielo.br/j/cpa/a/Qk3FhSR8C6fRGZb774vQGSJ/?lang=es>
- Vélez, C. (2013). Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro. *Horizonte*, 11(32), 1801-1812.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4740515.pdf>
- Vivas, M. S. (2001). Género y teología. *Theologica Xaveriana*, 140, 525-544.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20960>
- Weber, M. (1992). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.