

José Guadalupe Sánchez Suárez  
Universidad Nacional Autónoma de México

**Teología de la liberación y desigualdad de género: provocaciones teóricas y contextuales desde la teoría de las masculinidades**

**Resumen**

Se ofrece en el presente artículo una reflexión *in situ* sobre la Teología de la Liberación, desde un hilo conductor específico: su papel histórico, social, político y cultural en la configuración de sociedades desiguales. Consiste en un primer acercamiento teórico-metodológico a las razones y peripecias que no permitieron a esta corriente político-religiosa incorporar plenamente la perspectiva de género en la configuración de relaciones y estructuración de institucionalidades que superaran las lógicas patriarcales y de desigualdad entre hombres y mujeres. Para ello, hace uso del análisis crítico del discurso, el concepto de *habitus* de P. Bourdieu y la teoría de las masculinidades.

**Abstract**

The following article offers a reflection -in situ- on Liberation Theology, from a specific connecting theme: its historical, social, political and cultural role in the configuration of unequal societies. This article consists on a first theoretical-methodological approach to the reasons and incidents that did not allow that political-religious current to fully incorporate the gender perspective in the configuration of relationships and in the structure of institutions that could overcome patriarchal and unequal rationalities between men and women. To achieve this, this article makes use of the Critical Discourse Analysis, P. Bourdieu's concept of 'habitus', and the Theory of Masculinities.

**Palabras clave:** Teología de la Liberación, Género, Teología Feminista, Patriarcado, Análisis Crítico del Discurso, Masculinidades, Habitus.

En el presente texto analizamos la teología de la liberación (TdL) a partir de las categorías género y masculinidades como herramientas hermenéuticas que permitan al tiempo que ubicar los aportes más importantes de dicha teología a la configuración del tejido social, perfilar los retos que enfrenta y ubicar elementos potencialmente renovadores para asumir política y discursivamente la superación del patriarcado desde el seno mismo de esta experiencia socio-ecclesial y cultural.<sup>1</sup>

Una primera aproximación (Sánchez 2015, 1240-1247) ha arrojado de inmediato un sinnúmero de provocaciones, a modo de *preguntas sin respuesta, hipótesis, y posibles itinerarios investigativos* tales como la relación entre TdL y homosexualidad, la construcción de qué masculinidades crecen en su seno, a partir de qué prácticas y relaciones inter-género e intergeneracionales se ha configurado la TdL, qué podemos decir de la salud y la afectividad de los varones célibes que son los principales representantes de este movimiento latinoamericano surgido en contracorriente de la institución religiosa católica en un momento crucial de conflictividad social y política en el continente.

Permitir la entrada a las preguntas emanadas directamente de la perspectiva de género y las masculinidades, en este sentido, resultó de gran utilidad y de gran riqueza no sólo para la apertura de horizontes de investigación de la TdL y de temas emergentes en las ciencias sociales como es el de la teoría de las masculinidades; sino también y principalmente para confirmar algunas intuiciones básicas sobre las *tensiones y contradicciones* entre un discurso liberador y prácticas que reproducen o no se preguntan por las desigualdades de género en la sociedad y en las iglesias, dando como resultado la paradójica situación de que, a cuatro décadas de su surgimiento, dicha multiforme experiencia, siga siendo eminentemente masculina y acentuadamente patriarcal a pesar de estar animada mayoritariamente por mujeres.

Es así como descubrimos que, si bien es innegable el valor de la TdL para el desarrollo de la historia contemporánea de los movimientos sociales en América Latina, no menos insoslayable es el hecho de que ha sido omisa a las desigualdades de género. Y la razón de ello, siguiendo a Dorothy Smith (1987), es que fue esa desigualdad (como desigual distribución del trabajo en la lucha revolucionaria o las comunidades eclesiales de base, por ejemplo) una de las condiciones fundamentales para que los teólogos de la liberación pudieran desarrollar discursiva y prácticamente sus planteamientos. De fondo emerge el hecho de que la TdL ha reproducido la heteronormatividad subyacente tanto en el sistema marxista y como en los sistemas religiosos.

Ahondando en esta idea, cabe preguntarnos si es posible que una iglesia sexista puede generar una praxis no sexista y si, dado que la religiosidad habitual de los teólogos de la liberación tiene una carga sexista muy fuerte, por muy disidentes que fueran, podían llegar a cuestionar dicho sexismo; sin embargo, no se trata sólo de las condiciones de posibilidad, sino de un dato de hecho: ¿cómo es posible que a pesar del sexismo de los sistemas religiosos algunos y algunas representantes de este movimiento sí cuestionaron la desigualdad de género?

Podríamos aventurar al respecto que la religión puede en efecto ser un componente de cambio hacia la equidad, sin embargo lo que acontece en la práctica es la manipulación del discurso religioso; más concretamente, la religión cristiana es más solidaria de lo que parece, pero se ha convertido tan rígida por la manipulación de sus líderes.

Con todo y lo impreciso de estas y otras hipótesis, el camino está abierto y es ineludible emprender esta aventura metodológica y etnográfica, a favor de la cual en el presente artículo pondremos algunas bases y desarrollaremos algunos tópicos. En concreto estableceremos el marco amplio para esta sutil reflexión, que es la relación entre religión y género. En lo sucesivo ofreceremos un breve estado del arte en torno a la relación género y

TdL. Para caminar hacia un análisis más detallado de los hábitos patriarcales de la TdL, tomando como herramienta el concepto de *habitus* de Bourdieu y concluir (prematuramente) con un abordaje a la cuestión, desde la teoría de las masculinidades en diálogo con el actual momento de exacerbada conflictividad social instalada en nuestro continente, cuyo rostro emblemático ha sido, los últimos meses, Ayotzinapa.

### **Género y religión: análisis crítico del discurso religioso<sup>2</sup> sobre el género**

Queremos, en lo sucesivo, dar cuenta de la configuración del discurso institucional católico sobre el género como un producto cultural de raíces complejas que entreveran herencias judeocristianas, grecorromanas y medievales donde entran en interacción (en relaciones comúnmente de oposición) factores éticos, religiosos, políticos, socio-históricos, económicos. Nuestro objetivo es deshilvanar las ambigüedades, fluctuaciones y contradicciones de dicho discurso a partir de entender el cristianismo “como sistema religioso vinculado a tiempos y culturas distintas, ha sido objeto de múltiples interpretaciones que han generado o reforzado formas de liberación y opresión, su historia está marcada por la ambivalencia y la ambigüedad” (Gebara, 2012: 119).

Caído el mito de la secularización (Berger & Luckmann, 1968) es ya innegable el papel de lo religioso y las religiones en la configuración cultural de las sociedades contemporáneas, como deja patente Juan Marco Vaggione al decir que “en América Latina la influencia pública de la Iglesia Católica es el factor determinante en la construcción y sostenimiento del heteropatriarcado como régimen de poder. La influencia de su jerarquía vertebró las normas culturales, morales y legales que estratifican (y construyen) la sexualidad” (Vaggione, 2014: 213). De aquí la necesidad urgente de problematizar el fenómeno religioso, desde una perspectiva de género toda vez que “el género ha sido constituido por

las religiones y al mismo tiempo es constituyente de ellas... ha sido la base sobre la cual se han edificado las construcciones religiosas” (Marcos, 2012: 11).

Lo primero que hay que decir a este respecto, es que no existe una relación unívoca entre religión y género, en la que la religión sería, sustancialmente, opresiva y discriminatoria para las mujeres y las minorías sexuales. Por lo cual, si bien es cierto que las tradiciones religiosas han sido (y siguen siendo) instrumentalizadas como herramienta de represión en diferentes contextos políticos, también se han visto movilizadas en las luchas por la justicia social, como es el caso de la TdL (Cf. Benhadjoudja & Milot, 2014: 147). De tal modo que oponer sin más la emancipación de las mujeres y la religión dificultaría mostrar el aporte emancipatorio de las mujeres en el interior de distintas confesiones religiosas. (Ídem)

Y es que, el punto nodal de la construcción del discurso religioso sobre el género, tal y como se muestra desde un análisis crítico, es el *discurso sobre la femenino* que partiendo de los tempranos siglos del cristianismo se gestará a lo largo de los siglos a partir de un doble proceso de *naturalización de lo femenino* como inferior y peligroso para el hombre, para justificar *un interés pragmático de dominación* mediante su reclusión doméstica y explotación laboral. (Blasco, 2012)

Para Gebara (2012: 119), esta manipulación del discurso religioso se da cuando la nueva fe proclamada por el cristianismo “fue asimilada a diferentes proyectos políticos e inspiradora de minorías que buscaban restaurar el derecho y la justicia. Sin embargo, esa justicia fue casi siempre comprendida y afirmada en relación con la cultura dominante eminentemente patriarcal”, en la que “la desconfianza con respecto a las mujeres parece haber sido una constante”.

Se construirá así una *identidad femenina* con una base biológica y base teológica, que apuntarán a la justificación ontológica de una esencia femenina a partir de la cual se

configurará el valor que la iglesia católica le atribuirá a la sexualidad, mediante la construcción de la sexualidad heteronormativa (Rubin, 1975) y la comprensión de lo femenino en una afirmación trinitaria: la mujer es *mala, inferior* y por tanto *subordinada* al varón por naturaleza, es decir, por orden divino.

Pero este aparentemente sólido discurso esencialista sobre la mujer, no resiste el más mínimo análisis histórico, pues muestra que se configura a partir de acontecimientos históricos precisos como son los grandes cambios culturales y económicos que se dan, por ejemplo en el siglo XIX<sup>3</sup>, con un consecuente empoderamiento de la mujer en la sociedad y un claro distanciamiento de la feligresía masculina de las iglesias, debido a la transformación de las lógicas laborales, que fue gestando una diferenciación de los roles femeninos y masculinos en lo referente a la religiosidad: *“la religión es cosa de mujeres”*. *Los varones no seguían los preceptos religiosos pero querían que sus mujeres (esposas, hijas, hermanas y madres) sí los siguieran.*” (Pardo Bazán, 1907, cit. Bidegain, 2014: 165).

De igual manera, un análisis intradiscursivo de los documentos papales de la época (desde Pío IX hasta Benedicto XVI) muestra no solamente la evolución del pensamiento católico sobre lo femenino, que va desde la naturalización de los roles femeninos hasta la objetivación de la mujer, sino sus ambigüedades y contradicciones que se debaten entre la idealización y la subordinación, el reconocimiento del importante papel de la mujer en la sociedad pero el inmediato arrepentimiento y denostación, negación o inquisición, hasta la construcción de una invivible doble moral católica. (Zubía Guinea, 2012)

Esta es la herencia cultural de la que surgirá en algún momento determinado la TdL y con la que entrará en confrontación y negociación, y no será sino con la teología feminista (en parte heredera y en parte reformadora de aquella) que con mayor claridad se iniciará un proceso de deconstrucción del discurso religioso opresivo de las mujeres, reexaminando

prácticamente todos los campos del saber religioso, completando el horizonte distorsionado por un enfoque exclusivamente androcéntrico (Marcos, 2012: 10) y promoviendo una tradición correctiva del cristianismo (Gebara, 2012).

### **Teología de la liberación y género: un estado del arte**

La TdL tampoco ha tenido una relación unívoca con el tema de la desigualdad de género; podemos distinguir en su desarrollo diversas corrientes definidas básicamente por tres etapas en las que se fue dando un proceso de diversificación gradual tanto de sus preocupaciones teóricas/temáticas, como en la profundidad de sus abordajes: *surgimiento, auge y declive*, que en lo temático podrían considerarse de *surgimiento, consolidación y diversificación*.

En tal devenir histórico, el género sólo será tema relevante en la última etapa, y no en todos los planteamientos de la TdL. Los teólogos de la primera generación seguirán rumiando hasta nuestros días los tópicos clásicos sin mayores avances teóricos ni metodológicos, como lo muestran dos obras de carácter sumario sobre el tema (Ellacuría y Sobrino, 1990; Tamayo y Bosch, 2001) donde acontece el desplazamiento del sujeto central de dicha teología (el pobre), quedando en su lugar el teólogo y la teóloga de la liberación, la iglesia, la espiritualidad. Con todo, un paso importante se da sólo en la segunda obra sumaria de 2001, al incorporar aunque fuera sólo a modo testimonial (que es el carácter de dicha obra) los temas nuevos en los que se va diversificando la TdL, uno de ellos, la teología feminista. En el punto específico de la relación de la TdL con la desigualdad de género podemos ubicar tres posturas fundamentales dentro de la producción literaria:

1. Una que definitivamente ignoró e inclusive impugnó la equidad de género como una preocupación propia de la TdL, llegando incluso a considerar “que la homosexualidad y el lesbianismo eran enemigos del proyecto de liberación” (Althaus-Reid, 2005: 273).

2. Otra más recatada que, en la veta del materialismo histórico, logró avanzar en el abordaje de la desigualdad de género: se trata de la ya citada teología feminista, que problematizó desde el género lugares preferidos por la TdL, tales como la hermenéutica bíblica y el lugar de la mujer en la historia y la iglesia (Gebara & Bingemer, 1989), pero dejando intocada la autocrítica y temas sensibles como la sexualidad.
3. Y una tercera, más radical, representada en unas pocas teólogas feministas que sí incursionan no sólo en los temas de la sexualidad, el cuerpo, la diversidad, sino que realizan acérrimas críticas a la TdL y a su vertiente de teología feminista; una de las principales exponentes, es Marcella Althaus-Reid (2005) que en su libro *La teología indecente* “cuestiona y desnuda las míticas capas de opresión múltiple en Latinoamérica, una teología que tomando el punto de partida en la encrucijada de la TdL y el pensamiento *queer* se reflejará en opresión económica y teológica con pasión e imprudencia” (Marcella Althaus-Reid, 2005: 12); de esta manera ella busca “explorar a fondo este círculo contextual y hermenéutico de sospecha cuestionando la forma de hacer teología en el contexto liberacionista tradicional” (Idem: 16), basándose en los aportes de Butler, Sedgwick, Garber y Rubin, entre otras, para rebatir el sesgo ideológico-patriarcal de la TdL.

De alguna manera, es Althaus-Reid quien mejor expresa la relación que ha tenido la TdL con el género: ha sido a menudo parcial en su análisis del modelo económico, es decir que, en vez de comprenderlo en su totalidad, los teólogos de la liberación se limitan a veces a reparar en un aspecto, generalmente más estructural, concentrado su atención más bien en el espíritu del capitalismo, y “siguiendo construcciones homosociales, aunque contemplando luego cuán negativa es la implementación de este «espíritu» en lo tocante a las mujeres” (Idem: 243).

### **Los hábitos patriarcales de la teología de la liberación**



Con el fin de profundizar en la constatación anterior, apuntamos en las siguientes líneas a las posibilidades hermenéuticas que el concepto de “habitus”, de P. Bourdieu, tiene para la comprensión del surgimiento, desarrollo e *impasses* de TdL.

La pregunta en cuestión es en qué medida entró dentro de sus preocupaciones teóricas y políticas el tema de la desigualdad de género; y más en concreto ¿por qué no pudo la TdL superar las lógicas patriarcales particularmente graves en los espacios religiosos, ni recrear prácticas consecuentes con los discursos liberadores que propone?

Es en este punto donde el concepto de *habitus*, nos permite relacionar lo objetivo (el lugar que la TdL tiene dentro de la estructura religiosa) y lo subjetivo (la interpretación que hace de los conceptos estructurantes de dicho campo religioso), para descubrir que se da una anomia cultural cuando, sujetos que han interiorizado en lo más profundo de su *psique* determinadas normas e interpretaciones de lo religioso, son capaces de proponer y construir formas de vida totalmente ajenas y hasta opuestas a esos principios, siendo que la TdL surge de los sectores populares que más han sufrido la opresión no sólo económica, social y política, sino también religiosa y eclesiástica.

Lo que aquí ocurre es que ese “sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante” (Bourdieu, 1972: 178), que podemos llamar *habitus religioso*, es atravesado por esquemas generativos distintos y ajenos, cuales son los del marxismo, provocando una primera ruptura entre el carácter estructurado y el carácter estructurante del *habitus*, ocasionando un principio del mundo social (*religión liberadora*) que no es producto de la incorporación de la división de clases (*religión como opio para el pueblo*), un desclasamiento que no producen una asimilación de la diferencias para resolver el conflicto

y devolver el *status quo* a su normalidad. (Cf. Bourdieu, 1988: 170-171).

Esta desestructuración se dará sobre todo en lo ético y en lo político; afectará prácticas y estructuras religiosas concretas, y en ocasiones las trascenderá hacia fuera del campo religioso. Provocará la liberación de los pobres, pero dejará intocada la desigualdad de género y la liberación de la mujer. ¿Por qué? Porque inevitablemente la TdL construirá también un campo y *habitus* propios, y al hacerlo reintroducirá discursos, juicios y prácticas con aspiraciones hegemónicas, y expulsará (o asimilará) cualquier práctica contraria al *corpus conceptual* al que ahora está atada.

Se rompe el encantamiento, como bien señala Malik Tahar Chaouch, quien con su acercamiento a la teología de la liberación desde la teoría de los campos nos brinda “un análisis distanciado de las relaciones reales entre estos actores, así como con otros múltiples actores sociales, para dar cuenta de sus intereses reales y visiones ideológicas, y superar estas últimas” cuestionando “los atributos normalmente asociados con la teología de la liberación: su valor progresista de ruptura religiosa, su definición romántica como la “voz de los pobres” y su capacidad para incorporar los desafíos del contexto latinoamericano de mutación sociopolítica [...] La teología de la liberación [...] aparece más bien como una mirada —muy ideológica— puesta sobre la realidad latinoamericana de pobreza y miseria social. (Tahar Chaouch, 2007: 77-78)

Así, la TdL, al construir nuevos “sistemas de *disposiciones duraderas y transponibles*, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes” (Bourdieu, 1992: 88s), producirá prácticas y representaciones objetivamente reguladas y regulares que, si bien problematizarán la pobreza desde la clase, no lo harán desde el género ni la raza construyendo, como descubre Marcella Althaus Reid, un concepto apresurado de pobre, desde una visión masculina, rural y carente de sexualidad (Althaus Reid, 2005: 45-54.).

Desafortunadamente se confirma aquí el hecho de que el *habitus*, al ser producto de la

historia, “produce prácticas... conformes a los esquemas engendrados por la historia” (Bourdieu, 1992: 91). La Teología de la Liberación surge del seno mismo del campo religioso católico “tradicional” (opresor), nace en contrasentido de ese cuerpo antiético construido por el catolicismo a través de los siglos; y al no lograr desentenderse de él, termina reproduciéndolo, asegurando la presencia activa de las experiencias opresivas pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, de forma más segura que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas no liberadoras y su constancia en el tiempo. (Cf. Idem)

Desde aquí, es posible distinguir cuáles determinados *hábitos* patriarcales que la TdL empezó a reproducir por su incapacidad de emancipación del campo religioso de origen. Hábitos que podemos relacionar con tres aspectos: qué masculinidades construyó la TdL, cómo usó (usa) el poder, cómo construye sus discursos. Preguntas con un fuerte énfasis retórico que abren amplios campos de investigación, imposibles de desarrollar por ahora. Intentemos al menos un breve acercamiento, a propósito del contexto actual del país.

### **Masculinidad, violencia y teología de la liberación: corolario**

Lo que ha pasado la última década en México nos mueve a la acción urgente, pero también a la reflexión (sobre la marcha y las marchas) acerca de la exacerbada violencia que nos envuelve, y cuya punta del iceberg está simbolizada en la desaparición forzada de los 43 estudiantes de la Normal Isidro Burgos, de Ayotzinapa, Guerrero, el 26 de septiembre de 2014.

En su texto sobre la violencia doméstica masculina, Juan Carlos Ramírez (2005) afirma que en el fondo, la violencia se origina cuando es cuestionada la hegemonía masculina patriarcal vigente en nuestras sociedades; por lo que no debe entenderse como algo tan interiorizado que resulta inconsciente para el hombre que ejerce violencia (micromachismos), sino como algo

racional, con sentido, que responde a una reacción frente al cuestionamiento de la legitimidad de la dominación y superioridad masculinas. Por ello considera imprescindible (y dedica a ello el resto del texto en cuestión) reflexionar sobre la construcción de las masculinidades y en particular de “masculinidades hegemónicas” como las principales responsables de la violencia doméstica, pero también de la violencia estructural cuyos rostros en nuestro país son innumerables y que no sólo han transitado de la gesticulación a la brutalidad (i)legítima.

Sin pretender agotar la riqueza de reflexiones del texto de Ramírez, nos detendremos en algunas ideas sobre las masculinidades a propósito de lo que los 43 de Ayotzinapa (todos varones) ha desencadenado a nivel mundial, y en particular en los sujetos varones de la lucha social, entre los que podemos contar a los teólogos de la liberación. Ramírez describe cómo los estudios sobre las masculinidades (identidades y prácticas de varones) han transitado desde la configuración antagónica (hombres en referencia o más bien oposición a las mujeres), a la desfiguración intragenérica: la violencia no sólo se da principalmente del hombre hacia la mujer (y raramente al revés), sino que también acontece entre hombres, dejando al descubierto la existencia de masculinidades hegemónicas y otras subordinadas (Ramírez, 2005: 45; cf. Connell, 2003).

En las recientes acciones masivas a propósito de Ayotzinapa, hemos visto y oído hablar a (sobre todo a varones) sobre la indignación y la rabia que les ha provocado la desaparición de sus hijos, sobrinos, nietos. En sus asambleas comunitarias, en Guerrero, Oaxaca, Veracruz, donde son fuertes, estos varones son quienes hablan y deciden. Las mujeres están también presentes, pero a menudo escuchan y actúan. Mas la tragedia de Ayotzinapa ha trastocado la fortaleza de estos varones, ha demostrado que son vulnerables, altamente vulnerables. Ellos, varones fuertes, guerrilleros incansables, hombres recios de manos encallecidas y corazón endurecido por décadas, centurias de resistencia a la invasión

extrajera (y la de sus propios compatriotas), ahora tienen que ser *resilientes*. Han sido derrotados, el mito del hombre fuerte ha caído, son débiles, y además se sienten responsables, culpables de esa debilidad.

La masculinidad, dice Ramírez, es un proceso que se estructura a partir de diferentes tipos de relaciones, una de las cuales es la que llama *cathexis*, que permite al varón asumirse vulnerable y emprender la deconstrucción de su ser hegemónico, tomar conciencia de su subordinación a intereses perversos y plantear nuevos caminos de fortalecimiento. En el caso de los teólogos de la liberación, que vivieron décadas contracorriente, en contextos de represión militar y eclesiástica, plantea la encrucijada de construir nuevas formas de relacionalidad o sucumbir ante el peso de la institución religiosa jerárquica y reproducir la masculinidad clerical hegemónica. En el caso de los padres de Ayotzinapa abre el no fácil horizonte de enviar a sus hijos a la escuela para ser maestros rurales que defiendan sus tradiciones, con el riesgo que todo camino pacífico conlleva en un escenario de alta conflictividad social y violencia exacerbada, *ser hombre o morir en el intento*.

## **Bibliografía**

Althaus-Reid, Marcella, 2005, *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*, Barcelona, Bellaterra.

Benhadjoudja, Leïla - Milot, Micheline, 2014, “Género y secularización: una perspectiva”, *Sociedad y Religión*, num. 42, Argentina.

Berger, Peter. - Luckmann, Thomas, 1968, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Bidegain, Ana María, 2014, “El cristianismo y el cambio socio político de las mujeres”, *Sociedad y Religión*, núm. 42, Argentina.

Blasco, Raúl Mínguez, 2012, “De perfecta casada a madre católica. Iglesia, género y discurso en España a mediados del siglo XIX”, en González González, Alberto (coord.), 2012, No es país para jóvenes, Álava (España), Instituto Valentín Foronda.

Blasco, Raúl Mínguez, 2014, “Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, num. 96(4), España.

Bourdieu, Pierre, 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Paris: Droz. Genève.

Bourdieu, Pierre, 1988, *La distinción. Crítica social del gusto*. Madrid, Taurus.

Bourdieu, Pierre, 1992, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Concha, Miguel, 1988, “Teología de la Liberación”, Bobbio, Norberto, et al. *Diccionario de Política (Suplemento)*, México, Siglo XXI, Editores.

Connell, Robert William, 2003, *Masculinidades*, México, PUEG-UNAM.

Díaz Núñez, Luis Gerardo, 2005, *La Teología de la Liberación Latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas*, México, UAEM.

Ellacuría Ignacio - Sobrino, Jon (coord.), 1990 *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación*, Madrid, Trotta.

Gebara Ivone - Bingemer, María Clara, 1989, *Mary. Mother of God, Mother of the Poor*, Maryknoll, Orbis.

Gebara, Ivone, 2012, “Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista”, en Marcos, Sylvia (ed.), 2012, *Religión y género*, Madrid, Trotta.

Ramírez Rodríguez, Juan Carlos, 2005, *Madeiras entreveradas: violencia, masculinidad y poder: varones que ejercen violencia contra sus parejas*, México, Plaza y Valdés.

Sánchez Suárez, José Guadalupe, 2015, “Teología de la liberación y desigualdad de género: provocaciones teóricas y contextuales desde la teorías de las masculinidades”, en Solís

Hernández, Olga - Gutiérrez Hernández, Norma (coord.), 2015, *Perspectivas de género. Historia, actualidades y retos desde una óptica interdisciplinaria*, Querétaro, UAQ.

Smith, Dorothy, 1987, *The Everyday World As Problematic. A Feminist Sociology*, Toronto, Universidad de Toronto.

Tahar Chaouch, Malik, 2007, “Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, num. 73, México.

Tamayo Acosta, Juan José - Bosch, Juan (coord.), 2001, *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando la vida y pensamiento son inseparables*, Estella (Navarra), Verbo Divino.

Vaggione, Juan Marco, 2014, “La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso”, *Sociedad y Religión*, num. 24, Argentina.

Zubía Guinea, Marta, 2012, *Para nuestra memoria histórica: las mujeres en la voz de los papas*, Estella (Navarra), Verbo Divino.

---

<sup>1</sup> Seguimos aquí la definición que de la TdL da el fraile dominico y figura representativa en de dicha corriente en México, Miguel Concha que la entiende como un fenómeno eclesial y cultural (social) complejo del cristianismo contemporáneo en particular del tercer mundo y originalmente de América Latina... una reflexión que a partir de la praxis y dentro del ingente esfuerzo de los pobres junto con sus aliados, busca en la fe cristiana y en el evangelio de Jesucristo la inspiración para el compromiso contra su pobreza y en pro de la liberación integral de todo hombre. (Concha, 1998: 421)

<sup>2</sup> En concreto hablamos del discurso oficial del magisterio católico contemporáneo sobre el género , con el cual coincide en lo general el discurso cristiano evangélico y protestante, aunque éste último no cuente con un aparato dogmático y normativo de carácter mundial.

<sup>3</sup> Siglo de capital importancia para la Iglesia católica pues se declaran sucesivamente los dogmas de la inmaculada concepción de la virgen María y el de la infalibilidad papal. Como señala Blasco, “esta advocación [la inmaculada] no sólo expresaba el reformado modelo de feminidad propuesto por el catolicismo desde mediados del siglo xix, sino que fue además decisiva en la feminización simbólica de la Iglesia católica y en el reforzamiento de la autoridad papal”. (Blasco, 2014: 41)