

ENTRE EL EMPODERAMIENTO Y LA PRIVACIÓN DE PODER. PRÁCTICAS MISIONERAS DE LAS MUJERES EN TENSIÓN ENTRE MÍSTICA Y POLÍTICA

Margit Eckholt

Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück,
Intercambio cultural alemán-latinoamericano (ICALA)

1. MUJERES EN MISIÓN: ENTRE EL EMPODERAMIENTO Y LA PRIVACIÓN DE PODER

Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), religiosa de la comunidad de San Jerónimo —una de las grandes eruditas de la historia de Latinoamérica, poetisa, dramaturga, científica y teóloga, llamada la “décima musa de América” (Paz, 1991)¹— en sus textos ha llamado por su nombre a las grandes mujeres de la historia: mujeres de la Biblia, como Abigail, Ester, Rahab, Ana y María; filósofas y poetisas de la antigüedad, como Hipatia, Leoncia, Julia, Corina, Cornelia y Proba Falconia; teólogas, como Paula y Gertrudis de Helfta (Sor Juana Inés de la Cruz, 1991, p. 31.52-55). Jerónimo, su *padre de congregación*, no podría ser pensado por ella sin Paula de Roma, y Aristóteles le habría dado a su filosofía otra orientación si hubiese estado en la cocina y se hubiese preocupado también por el bien corporal junto a la actividad intelectual². Ella conoce la “otra” voz de las mujeres, sabe igualmente que también la de los varones se habría desarrollado de otra manera, si la ciencia y la sabiduría de las mujeres hubiesen sido reconocidas y entrado en diálogo con la de los varones. Sor Juana lucha por el reconocimiento de su voz, pero conoce demasiado bien lo cuestionable y lo amenazante de su existencia como religiosa y científica. Eso se ve claro en un villancico (canción popular) que ella compone para Catalina de Alejandría, un poema divertido y burlesco al estilo de una balada popular dramática (Antología de Sor Juana Inés de la Cruz, 1993, pp. 276-278)³. Es el villancico XI y lleva como título “Al *ite*

¹ Los textos de Sor Juana son citados de la siguiente antología: *Antología de Sor Juana Inés de la Cruz*. Selección e Introducción de María Luisa Pérez W., Santiago de Chile, 1993.

² Cf. la respuesta a sor Filotea, 50/51: “Agradiciada Señora, ¿qué podría contaros sobre los secretos de la naturaleza que he sonsacado cocinando? [...] Si considero todas estas cosas insignificantes, pienso: si Aristóteles hubiese cocinado, habría escrito mucho más todavía...”.

³ Sor Juana compuso diferentes canciones para Catalina. En 1961 fueron representadas en la catedral de Antequera, en el valle de Oaxaca: cf. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*. Prólogo de Francisco Monterde, México¹², 2001, pp. 286-295. Los villancicos fueron originalmente canciones de Navidad, en el siglo XVII “fueron también llamados villancicos aquellas composiciones que eran cantadas en los maitines

missa est”, es decir, lo que tiene lugar hacia el final de la misa y está formulado como si la poetisa aún quisiera decir algo rápidamente antes de que todos se dispersen. La prisa se expresa en el estribillo: “esperen, aguarden, que yo lo diré”, luego comienza la canción como con el asombro de que una mujer como Catalina pueda entrar en el círculo de los sabios y convencerlos:

“Esta (qué sé yo, cómo pudo ser), dizque supo mucho, aunque era mujer... /
Porque, como dizque dice nos sé quién, ellas sólo saben hilar y coser...”

Pudo convencer a varones y, “aunque sabía mucho”, fue una “santa”. Ese fue también el leitmotiv de otros villancicos que Sor Juana dedicó a Catalina de Alejandría, mártir del siglo III que, como describe la *Legenda aurea*, pudo vencer en los debates a los maestros de su época con mucha ciencia y sabiduría (Conrad, 1992, p. 196-197. 917-927)⁴. El elogio a Catalina es una alegoría de su propia experiencia: quien se ocupa de cuestiones sobre ciencias de la naturaleza, quien mucho sabe y quiere saber, como ella, ¿puede ser una “santa”? ¿No contradice ella con esto las reglas de vida como mujer y en un convento? Sor Juana experimentó esta crítica en su propia vida. Con mucha probabilidad, mantiene contacto durante ocho años con la corte del virreinato por medio de la Marquesa de Mancera en Ciudad de México y, sobre todo, está unida en amistad con la virreina María Luisa Paredes; muchos de sus textos, canciones y obras de teatro las escribe para ella y para el círculo de la corte; la Marquesa publica en 1689 y 1692 la primera edición de las obras completas de Sor Juana en España. Con 16 años entra primero al Carmelo, pero puesto que su severidad es perjudicial para ella, se decide por la Orden de las Jerónimas, en la que tiene libertad para continuar sus estudios literarios y de ciencias naturales y también puede llevar una cierta “vida social” y continuar cuidando el contacto con la corte virreinal. En el convento puede disponer de una gran biblioteca con 4.000 libros. Este espacio, que se convirtió para ella en un acceso al mundo en el que pudo “construir” su voz y en el que surgieron sus textos, le fue, sin embargo, quitado por la

de las fiestas eclesiales...” (Paz, 1991, p. 460). Los “villancicos” a Catalina son un alegato a favor de la teología que puede ser ejercido de igual manera tanto por varones como por mujeres. También Hildegard Wustmans señala lo mismo: “und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht, und ich erwachte”. *Die Theologie der Sor Juana Inés de la Cruz. Eine Sprache des Unerhörten*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 201-207.

⁴ Con relación a *Legenda aurea*: Catalina intentó convencer del Dios de los cristianos al César, el César se asombró de su “elocuencia” y reconoció “que no deseaba contradecir su sabiduría” e hizo venir a “todos los maestros de gramática y retórica” porque debían “derrotar” a Catalina en una discusión. Estos no pudieron imponerse contra la sabiduría de Catalina.

autoridad eclesiástica en 1694. Estaban en juego la envidia y los celos, causaba disgusto el modo en que ella disolvía los límites entre el espacio privado y público, entre una vida “dentro” de los muros del convento y en el mundo, una presencia como religiosa en la sociedad y en el mundo científico. Esto lo documenta el intercambio de cartas entre Sor Juana y “Sor Filotea”, detrás de la cual se escondía el obispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, que criticaba su trabajo científico como “vanitas” y le tendió una trampa por la cual perdió también la confianza del arzobispo de México, Aguiar y Seixas. Pierde además su biblioteca y fueron vendidos los instrumentos de uso para ciencias naturales. Sor Juana murió un año después cuando cuidaba a enfermos de peste y de los que ella misma se contagió.

Parece como si Sor Juana, en el villancico a Catalina, anticipara su propio destino: después de la alabanza a Catalina pone en escena a Lucifer; el diablo debía conocer la naturaleza de esta mujer, que es “santa y docta”; él se entromete porque no puede ser lo que no debe ser: “Tentóla de recio; más ella, pardiez, se dejó morir antes que vencer”. Y al estilo del moritat termina la obra: “Esperen, aguarden, que yo lo diré. No pescuden más, porque más no sé, de que es Catarina, para siempre. Amen”.

Para ser unas coplas hasta ahora solamente dichas y aparentemente “rápidas” para Catalina de Alejandría, se trata de un final firme y que causa impresión. Precisamente en la fórmula afirmativa del “amén”, Sor Juana expresa una seriedad que está en contraste con la ligereza de la rima —“esperen, aguarden, que yo lo diré”— y el tono burlesco del moritat. Con el “amén” no se concluye ningún otro villancico, tampoco el poema a María compuesto para las grandes fiestas católicas. Parece como si Sor Juana pusiera un punto final a su propia vida, aunque hablando de Catalina. Sor Juana le ha prestado su voz a Catalina y santa Catalina de Alejandría le da la autoridad que los confesores y obispos le quitan, buscando su silenciamiento. Como Catalina, también ella prefiere asumir la muerte que darle la razón al “tentador”.

El villancico dedicado a la inteligencia y sabiduría de Catalina de Alejandría es un impresionante moritat a la tensión entre empoderamiento y privación de poder con la que tuvieron que tratar, dentro de las estructuras eclesiales y sociales, las mujeres de todas las épocas de la historia. Mary Beard, historiadora británica, ha puesto de manifiesto, en el volumen de su ensayo *Mujeres & Poder* y desde una mirada en la historia europea, cómo las mujeres que llegan a lugares de poder son equiparadas con la medusa y de qué modo a los varones se los posiciona para cortar “la cabeza de la medusa”. Como hija de Jerónimo y de Paula, Sor Juana consideró su obligación apropiarse de una formación intelectual,

estar en actividad científica y utilizar su inteligencia, pero también experimenta el mismo proceso de privación de poder tal como lo experimentaron otras mujeres antes que ella y tal como lo experimentarán las mujeres después de ella. Su biblioteca es disuelta, el instrumental científico vendido y, en este sentido, su cabeza también fue cortada. El empoderamiento lo experimentó Sor Juana en su camino de formación en el convento de las jerónimas, modelos para ella fueron las mujeres de la Biblia y de las distintas épocas del cristianismo. El villancico evidencia de modo fascinante este proceso de empoderamiento y de privación de poder y, allí mismo también, la “estrechez” de los discursos sobre el poder establecidos en la Iglesia y la sociedad. Según la historiadora Mary Beard, el poder definido por los varones es un poder “interpretado muy limitadamente”, es

algo que sólo pocos –mayoritariamente varones– pueden manejar y poseer [...] Bajo estas condiciones, las mujeres como género –no como individuos– están, por definición, excluidas del poder. Las mujeres no pueden adaptarse fácilmente a estructuras que están codificadas por varones con signos masculinos. (Beard, 2018, p. 86)

En su ensayo, Mary Beard no ha considerado el contexto eclesial, pero el puente puede tenderse fácilmente: es la historia del proceso de invisibilización de las mujeres descrita por Sor Juana pero con la mirada puesta en Catalina de Alejandría. Mujeres que estuvieron presentes en la Iglesia, la sociedad y la ciencia desde el comienzo de la expansión de la fe cristiana, pero cuyas voces –como la de Catalina– lograron ser acalladas.

Sobre esto también llama la atención la Pontificia Comisión para América Latina que, entre el 6 y el 9 de marzo de 2018 sesionó en Roma y que por primera vez se ocupó exhaustivamente de la cuestión del aporte de las mujeres en la historia y en el presente de la Iglesia y la sociedad latinoamericanas. El documento conclusivo (Comisión Pontificia para América Latina, 2018), señala el “cambio de época” (nro. 2) de los últimos 50 años que ha conducido a un nuevo protagonismo de las mujeres en el ámbito público, a romper con los “estereotipos” sobre la mujer que han marcado la historia latinoamericana y que son todavía de gran influencia –aquí se menciona explícitamente al “machismo” (nros. 9 y 12)–, estereotipos que llevaron también a la invisibilización del aporte de las mujeres en la historia de la misión y de la edificación de la Iglesia y la sociedad. Pero al mismo

tiempo, el documento también muestra la “fuerza eclesial de las mujeres” (nro. 17). Las mujeres han hecho una decisiva contribución a la transmisión de la fe cristiana en los pueblos latinoamericanos, precisamente en tiempos en los que el “impulso” de la primera evangelización se debilitó. También contribuyeron al desarrollo del catolicismo barroco en diversas formas de religiosidad popular; en tiempos de la independencia, hasta entrado el siglo XX –cuando las estructuras pastorales y de la catequesis fueron destruidas y pocos sacerdotes y religiosos/as pudieron actuar– las mujeres posibilitaron “el milagro de la transmisión de la fe cristiana” (nro. 17) por medio de plegarias, peregrinaciones, etc. Los varones no han abierto tanto como las mujeres el contexto eclesial y hasta el día de hoy las mujeres llevan sobre sí gran parte de la catequesis y la educación religiosa; casi un millón de mujeres en Latinoamérica están en actividad en estos ámbitos, además de ocupar importantes servicios y ministerios. Un aporte decisivo lo realizaron y los realizan aún las religiosas que, así lo menciona el documento (nro. 18), actúan también más allá de los “límites visibles de la Iglesia” y están presentes en lugares donde hace falta que estén; tienen “antenas para el sufrimiento” y pertenecen a la “vanguardia de la Iglesia en las periferias humanas, sociales y existenciales”; con una coherencia cotidiana, dan testimonio de la opción preferencial por los pobres y por el cuidado de las heridas en el cuerpo y el alma. Justamente por esto la solidaridad lleva “nombre de mujer” (nro. 18). Las comunidades religiosas de mujeres fueron también, por siglos, las únicas que contribuyeron a la formación escolar y superior de mujeres y niñas; de esta manera, las mujeres llevaron adelante, decisivamente dentro de la Iglesia el cambio de mentalidad con relación a la “cuestión de la mujer”.

La mirada a las mujeres, como la de Sor Juana Inés de la Cruz, da nuevas pistas para la misionología y hace visible los múltiples aportes de las mujeres en la historia de la misión con lo que puede abrir a un nuevo, amplio y liberador horizonte en lo que a misión se refiere. La experiencia de la privación de poder, que se inscribe en las biografías de muchas mujeres, y la experiencia de empoderamiento –por la que las mujeres luchan y han luchado, como Sor Juana– podrá estar entretejida también con lo que la misión es: empoderar una vida liberada que emancipe a otros y privar de poder a aquello que se le oponga.

2. “NO SIN TI”: MISIÓN, ENTRE EL EMPODERAMIENTO Y LA PRIVACIÓN DE PODER

En lo que a misión se refiere, se orienta según el mandato del anuncio del Evangelio que Jesucristo da a sus discípulos (Mt 28,19-20) y con el que el resucitado envía a María Magdalena a sus “hermanos” (Jn 20,17). Se trata de anunciar el Evangelio para que los seres humanos conformen una referencia a Cristo y construyan una comunidad de creyentes que se mantenga con diferentes prácticas de fe, principalmente del lado de los pobres y excluidos. Jesús de Nazareth, de camino por Israel, ha recordado siempre este servicio de misericordia que se condensa en escenas que el evangelista Lucas pone al comienzo de la aparición pública de Jesús. Jesús interpreta en la sinagoga la palabra del profeta que alude a la salvación y liberación de los pobres, cautivos y oprimidos y relaciona esa palabra a su propio obrar (Lc 4,16-21). La misión, siguiendo las huellas del predicador itinerante Jesús, está relacionada al legado de Jesús: el anuncio del evangelio en palabras y gestos y que se lleva adelante por todos aquellos que pertenecen a la comunidad de los creyentes. Lidia abrió su casa a Pablo y a sus seguidores (Hch 16,14-15), Dámaris estuvo, como Dionisio, junto a Pablo en el areópago y continuó llevando la palabra del resucitado-crucificado (Hch 17,34), y Tecla pertenece a las misioneras especialmente capacitadas en el acompañamiento de Pablo (Conrad, 1991, p. 196).

Para visibilizar el aporte de las mujeres en la historia de la Iglesia y de la misión, se ha desarrollado una misionología feminista cuyo análisis, sin embargo, no ha encontrado espacio en los manuales de misionología. Tomar en serio su aporte significaría para la teología de la misión una muy importante ampliación de horizontes. Si las mujeres, como Sor Juana, alzan una voz –con la que ya en la sociedad colonial buscaron caminos de “empoderamiento” y con la que desarrollaron una sensibilidad especial para esa sociedad colonial, es decir, para el “choque” entre la tradición occidental y la indígena, y con esto también para la historia violenta de la conquista ligada con la historia de la misión–, y si se toma en cuenta la actividad misionera de las mujeres y su aporte a la organización de las prácticas de fe, esto podrá abrir nuevas perspectivas para la cuestión fundamental de la teología de la misión, esto es, la complejidad de la formación en las prácticas de fe en el encuentro con las otras tradiciones religiosas y culturales ajenas. Se tiene en cuenta también las dinámicas de la fe, las biografías de quienes se ponen en camino hacia lo desconocido, las historias de encuentro con toda su fragilidad y conflictividad, la importancia que tiene esta salida para la propia biografía de fe y para el anuncio de la fe misma, las múltiples prácticas de misión que influyen en la determinación

fundamental de lo que la fe es. Son procesos múltiples de empoderamiento y de privación de poder que están inscritos en lo profundo de lo que, en resumidas cuentas, significa creer.

Como casi ningún otro pensador, Michel de Certeau, —el jesuita francés especialista en mística de la modernidad temprana y más bien un hombre periférico de una estancada tradición jesuítica— ha brindado una nueva perspectiva sobre la dinámica de la fe y de las prácticas de la fe abriendo así nuevos horizontes sobre la teología de la misión. La verdad de la fe acontece en la dinámica del camino. Precisamente la escena de Emaús, que Michel de Certeau ha interpretado en su libro *L'étranger ou l'union dans la différence* (*El extranjero o la unión en la diferencia*, De Certeau, 1991), muestra claramente —como otras historias de fe de la Escritura— lo que significa encontrar la fe en el Dios de la vida: ponerse en camino, marcado por una “herida feliz”, porque el amado y amigo ya no está más, estar en el camino, en el que el Señor se entrega como acompañante “desconocido”. En camino con otros se da forma a las narraciones del encuentro con la vida que se ha abierto a los discípulos, narraciones que se convierten en praxis de la vida compartida cuando el desconocido permanece con ellos y parte con ellos el pan y el vino. La fe en la tradición bíblica tiene “carácter de camino”, a él pertenece la dinámica de un nuevo ponerse en marcha, la dinámica de la búsqueda por el “sin quién” yo no puedo ser, el florecer de nuevos espacios de fe con muchos otros en el camino, como espacios de paz y de vida en un mundo herido. La diversidad de las prácticas misioneras muestra con claridad que, lo que la fe es, se debe comprender “de modo verbal”, como praxis de fe y plenitud de la existencia que se lleva a cabo “en el ir”, “en el camino” de un plural de “prácticas” espirituales. En este sentido, la fe es un proceso de “empoderamiento”, de poder vivir redimidos y agraciados por Dios, de ser empoderados para una vida con otros y ser privados del poder de la culpa y el pecado, de la violencia y de la privación de libertad.

En el fondo, esta “privación de poder” es el ser arrancados de cada autorreferencialidad frustrante y de cada relación equivocada con otros, es un ser alcanzados por Dios, una experiencia de amor, que da nueva vida y que, paradójicamente, empodera en el desapoderamiento. En lo que a la fe respecta, este desapoderamiento está inscripto en ella. Se trata de una experiencia de “herida” o de “herida feliz”, que es el punto de partida de un viaje, es un “acontecimiento” que implica la conversión: como María Magdalena en la tumba vacía, “convertirse” para estar nuevamente en “misión” hacia muchos otros, sobre todo, hacia aquellos que sufren necesidad (De Certeau, 2009,

p. 240). Según afirma Michel de Certeau en sus reflexiones sobre la *ruptura instauradora*, este “acontecimiento”, “en tanto es fundamento, no puede ser objetivamente consciente” (De Certeau, 2009, pp. 155-187,175), pero tiene carácter “histórico” por medio de su “incorporación en el tiempo de los diversos descubrimientos-inventos a los que ‘da lugar’” (De Certeau, 2009: 176). A esto pertenecen los textos que son “Escritura Sagrada”, que son “huella de la relación que los creyentes establecieron desde el comienzo cuando lo que escuchaban se *convertía* para ellos en acontecimiento que le “abría” “el corazón” a “nuevas posibilidades” (De Certeau, 2009, pp. 175-176). La “verdad” del comienzo, “sólo se devela a través del espacio de posibilidades que abre”, y muchos testimonios de la tradición cristiana –entre ellos también los diarios y cartas de las misioneras, los textos místicos compuestos por mujeres– son, en este sentido, los “inventos” en los que se trata de “encontrar”, en la escritura y en la lectura del texto, la dinámica del acontecimiento original. Pero esta relación con el “origen” es un “proceso de ausencia” (De Certeau, 2009, p. 177); existe el acontecimiento solo como “entre-dicho”, “en la forma de *inter*-relaciones constituidas por la red abierta de expresiones que *no* podrían existir *sin* él”. La “tumba vacía”, sostiene Michel de Certeau, es la “posibilidad de la verificación” (De Certeau, 2009, p. 177), que se despliega en la era de la palabra y del Espíritu, y allí están fundamentados el hacerse y la pluralidad de formaciones de testimonios que se han desarrollado en la historia de la fe cristiana y continúan desarrollándose. A esto pertenecen también las múltiples prácticas misioneras de mujeres, ellas tienen, igual que los testimonios de los misioneros, relevancia para la pregunta por lo que la fe es. Jesús no puede ser el “objeto-poseído”, según Michel de Certeau. “Su presencia permitió lo que sigue, pero su ausencia es la condición para una *objetivación* plural (la Iglesia), que le deja la posición de *sujeto* en la misma medida en que es el autor, el ‘faltante’, y a la vez el ‘permiso’” (De Certeau, 2009, p. 186).

Justamente eso significa que la Iglesia “es ‘misionera’ por naturaleza”, como lo ha formulado el decreto sobre la misión del Concilio Vaticano II (*Ad Gentes* 2). La Iglesia misma crece en su ser y en las múltiples prácticas de fe de los hombres y mujeres, cuando logra abrir a los seres humanos la anchura del horizonte de Dios y dar apertura a espacios para que los seres humanos puedan vivir su fe con otros y otras. La fe no se sitúa al lado de la vida, sino que aporta a la conformación de formas de vida que posibilitan el “buen vivir”. Si los seres humanos “privan de poder” a otros, como ha ocurrido siempre con relación a las mujeres dentro y fuera de la Iglesia a lo largo de la historia, la Iglesia no estaría en correspondencia con lo que la fe es. Poner la mirada en mujeres como Sor Juana

y otras, que han sido desapoderadas y censuradas, revela, por un lado, una historia de culpa para la Iglesia y la sociedad; pero por otro, la confrontación con esta historia podrá significar el descubrimiento de una nueva dinámica de la fe. Este proceso recuerda la “herida feliz” y el “irse” de Jesús que, como Michel de Certeau escribe, es condición para una “*objetivación* plural”, para una Iglesia en la que Jesús permanece como el “faltante” y el “permiso”.

La misión –en la pluralidad de sus prácticas–, y con ella la misionología, es parte esencial de la teología. Lo que la Iglesia es crece desde los múltiples procesos de em- y desapoderamiento que conforman lo que la fe significa y que van acompañados de la privación del poder de la culpa y del pecado, de la violencia y de la falta de libertad. Precisamente esto clarifica la mirada sobre la mujer en la historia de la Iglesia y de la misión.

3. MÍSTICA Y POLÍTICA: DINÁMICAS CONCRETAS DE EM- Y DESAPODERAMIENTO EN LAS PRÁCTICAS DE LAS MUJERES EN LA MODERNIDAD TEMPRANA

a. Sor Juana Inés de la Cruz: caminos “in-between”

Sor Juana vivió en un tiempo en el que se había establecido la sociedad colonial en Latinoamérica, los descendientes de españoles y los enviados de la corte española conformaban la alta sociedad blanca en la que los mestizos podían “hacer carrera” con mucho esfuerzo; los indígenas estaban excluidos de posiciones de conducción políticas, sociales y religiosas. El lugar para las mujeres estaba casi definido, la casa o el convento, en caso de un llamado religioso o en caso de un ingreso en una orden religiosa decidido por la familia. Las comunidades femeninas en el virreinato español establecidas por obispos o por órdenes masculinas –por ejemplo, las carmelitas, clarisas, agustinas, jerónimas– fueron lugares “regulados” en la sociedad colonial, servían como centros espirituales y de formación de niñas y mujeres jóvenes de la alta sociedad española. En relación a la clausura, que el Concilio de Trento (1545-1563) había prescripto para las órdenes femeninas, estas mismas órdenes fueron misioneramente activas pero de manera distinta a las órdenes masculinas. Su importancia para la misión, sin embargo, estuvo infravalorada en los manuales de misionología. Contribuyeron de manera no insignificante a que la fe cristiana se haya transmitido en las familias y a que las mujeres hayan encontrado lugares para una cierta emancipación o, por medio de contactos con las

órdenes de mujeres, se hayan fortalecido en su proceso de emancipación. El camino de formación de Sor Juana en el convento de las jerónimas garantiza, entonces, un proceso de emancipación dentro del convento y de la clausura que ella misma explica, precisamente, con la referencia a la clausura y la tradición de la orden: “Y que siendo monja y no seglar, debía por el estado eclesiástico profesar letras; y más siendo hija de un San Jerónimo, y de una Santa Paula, que era degenerar de tan doctos padres ser idiota la hija” (Sor Juana Inés de la Cruz, 1991, p. 31). El proceso de emancipación de Sor Juana Inés de la Cruz fue interrumpido pero nos legó una obra que fue redescubierta 300 años después de su muerte y que es valorada como una importante fuente de referencia de la *theology-latina* feminista por teólogas que viven en USA, pero procedentes de México y de otros países latinoamericanos (Gonzales, 2003). Aunque ella misma como hermana de clausura no fue misionera activa en sentido clásico, se pueden distinguir en su obra, desde la perspectiva de las teólogas que viven en “espacios-intermedios” entre el norte y el sur, dinámicas interculturales que representan el dinamismo misionero de la fe y un nuevo acceso a la cuestión de Dios.

Probablemente, Sor Juana nació en un lugar llamado Nepantla; Nepantla es una palabra ¿nahuatl? que significa “desgarrado entre caminos” y esta localización “entre caminos” se utiliza como metáfora para la identidad religiosa de los latinos y latinas en EE.UU. “Nepantla” es “el lugar de la transformación, el lugar en el que diversas perspectivas entran en conflicto entre ellas y donde son cuestionadas las ideas, los principios y las identidades de base heredadas de las culturas originarias, de la educación y de la familia”, así lo expresa la teóloga argentina Nancy Bedford que, desde hace muchos años, enseña “entre” Argentina y Chicago (Bedford, 2009, p. 185). Este “in-betweenness” conduce a nuevas perspectivas sobre la vida, la sociedad y la Iglesia; Sor Juana vivió el “in-betweenness” en el convento, como mestiza estuvo entre la cultura de los blancos y la cultura indígena de México a las que dio una voz en sus poemas. En esto se convirtió en una precursora de un pensamiento teológico liberador. Hacer la experiencia del “nepantla”, impide permanecer parado y hace también que la fe se mantenga “en camino”, en continua transformación.

Estas son las perspectivas que en los últimos años se formulan en los planteos metodológicos poscoloniales, como por ejemplo en los trabajos de las investigadoras e investigadores Gayatri Spivak y Homi K. Bhabha que están insertos en la confluencia entre clase, etnicidad y relaciones entre géneros y que remiten al complejo desarrollo de la identidad.

En el centro de los frecuentes análisis del discurso en los estudios e investigaciones poscoloniales está el proceso del ‘othering’, es decir, las construcciones históricas específicas del otro cultural así como las caracterizaciones diferenciales de un otro (constitutivo) cultural que en la misma medida asciende tanto a la categoría de objeto de un rechazo negativo como de una identificación atractiva-positiva” (Moebius, 2010, p. 172).

Ponen en evidencia también a la identidad “occidental” por medio de la cual muchos “otros” son definidos, sobre los que se ejerce poder, se les quita sus derechos y la vida. Sor Juana ha experimentado este “othering” como mestiza y mujer; el hecho de ser silenciada muestra el abuso de poder religioso y cultural en una perspectiva de género de una Iglesia y sociedad blanca y española. La crítica teológica feminista, que hace propia esta perspectiva poscolonial, remite a la “responsabilidad del cristianismo por una historia de poder y exclusión”, así lo expresa Marie-Theres Wacker, una exclusión “de mujeres, de pueblos no europeos especialmente” y que “de cara a las poderosas trasformaciones políticas, sociales y culturales en la Europa actual, considera obsoleta como su representación simbólica la usual tríada ‘blanco-masculino-cristiano’” (Wacker, 2009, p. 194). Wacker llama la atención sobre el hecho de que partir de esta perspectiva metodológica también significa aprender a hablar de Dios de una manera nueva. Con la teórica poscolonial y el enfoque de Rosi Braidotti, Wacker desarrolla el concepto de lo “nómada” y de la “shifting location” que hace volar los duros esencialismos del concepto de Dios. Esto lo muestra claramente con la escena bíblica de la zarza ardiente (Ex 3,1ss.). En su encuentro con Dios, Moisés desea “utilizar el nombre de Dios como una ‘identity card’”, pero justamente Dios no se deja determinar con un nombre y esto el texto lo muestra con claridad cuando conecta tres discursos de Dios (Ex 3,4ss.) (Wacker, 2009, p. 205).⁵ “Esta ‘divinidad en movimiento’”, según Marie-Theres Wacker, “al mismo tiempo tiene intención de acercarse al sufrimiento de un pueblo esclavizado e intervenir salvando” (cf. Ex 3,7ss. 16s.). Por consiguiente, mientras más se mantenga la ‘identidad’ de un Dios en movimiento con medios textuales, más decididamente se le otorga a esta divinidad el

⁵ Cf. también: Wacker, 2009: 205: “El nombre JHWH caracteriza, por tanto, al Dios de Israel como la divinidad cercana, que está siendo junto-con, que actúa eficazmente, y la resonancia del nombre JHWH a una forma verbal finita masculina (aquí la 3ra. persona del singular) debe romperse en función de un ‘yo’ de Dios que trasciende el género”.

poder salvar activamente a favor de Israel. La confiabilidad en las relaciones existentes y en la intervención contra la privación de derechos se combina con una no-fijación en las representaciones de Dios lingüísticas o mediadas visualmente” (Wacker, 2009, p. 205). Esta perspectiva poscolonial ofrece pistas para comprender la obra de mujeres como Sor Juana Inés de la Cruz como un aporte importante para la actualización de la misionología. Su obra representa “otra” mirada sobre las prácticas de la fe, sobre lo que es la misión, misión que se abre a las dinámicas interculturales y a la complejidad de lo que la fe significa. Las experiencias invisibilizadas –como las de las mujeres, mestizos o indígenas– se mueven al centro de la misionología y le abren a una nueva y liberadora amplitud.

b. Teresa de Ávila: Caminos “hacia adentro”

Sor Juana es una mujer de “nuevos mundos”, en el “viejo mundo”, en Europa, no era posible para las mujeres del tiempo de la Conquista y de la (contra)reforma unirse a los misioneros. Esta fue la experiencia que hizo Teresa de Cepeda y Ahumada, nacida el 28 de marzo de 1515 en Ávila (y fallecida allí mismo el 4 de octubre de 1582), sus siete hermanos emprendieron viaje hacia el nuevo mundo. Teresa entró al monasterio de las carmelitas con 20 años e hizo sus votos en 1537 en el Monasterio de la Encarnación. La vida en el monasterio fue para ella otra puesta en marcha, un camino hacia el interior de “las moradas” y un proceso de emancipación a partir de la experiencia del empoderamiento y de la privación de poder en el encuentro con Dios en el interior del alma. La lectura de los textos espirituales como el “Tercer Abecedario Espiritual”, de Francisco de Osuna, las “Confesiones” de Agustín y los textos de la Sagrada Escritura en su lengua materna, a los que ella tenía acceso en los años precedentes a las decisiones restrictivas del Concilio de Trento, la acompañaron en su camino. En 1559 aparece el Índice de los libros prohibidos del gran inquisidor Fernando Valdés, añadiéndose la “confiscación y quema de algunos libros espirituales y traducciones parciales de la Biblia en la lengua vernácula” (Delgado, 2005, p. 185), como también textos de Erasmo y sus discípulos. “No te aflijas pues te daré un libro vivo” (Delgado, 2005, p. 187), así apunta Teresa en su autobiografía “Libro de la Vida” la experiencia interna de un encuentro con Cristo que es expresión de la resistencia contra las fuerzas rígidas de la Inquisición y, al mismo tiempo, un testimonio de las experiencias de Dios que se profundizan en su camino espiritual. “Tiempos recios” (Delgado, 2005, p. 186) llamará Teresa a esos años en los que profundiza su camino espiritual, irrumpen sus experiencias místicas, visiones,

audiciones, éxtasis y crece su deseo de una reforma de la vida de la Orden en dirección a los orígenes del movimiento carmelitano (Schmitt, 2009, p. 168). En 1562 aparece el “Libro de la Vida”, en 1562 es también el año de la fundación del primer monasterio reformado, San José, en Ávila; de manera incansable, Teresa estará de camino por España, fundando durante su vida –también con el apoyo de Juan de la Cruz– 18 monasterios para mujeres y 15 para varones –los llamados “carmelitas descalzos”– y con este espíritu se fundan, después de la muerte de Teresa, monasterios por Europa y en los “nuevos mundos”.

Sus escritos –en 1566 aparece el “Camino de perfección”, 1576 el “Libro de las fundaciones” y en 1577 su obra principal, las “Moradas del castillo interior”– un testimonio de su camino místico y del proceso de emancipación, de su “misión”, un camino fascinante hacia una libertad interior y exterior, sin negar los combates internos y externos y el “mundo en llamas”, según Teresa, en el que se abrieron, en el transcurso de la Conquista y “descubrimiento”, nuevos espacios pero que, de cara a la violencia correspondiente con esto y al menosprecio de los derechos de las culturas extranjeras, pueblos y religiones, se perdió el “alma” del ser humano. En tiempo en los que se abren nuevos espacios-mundos, con la imagen del “castillo interior”, Teresa abre los espacios del alma, hace entrar al alma en habitaciones y moradas para encontrarse a sí misma mientras descubre allí a Dios, en cuya naturaleza el amor la ha “retratado” (Poesías/Gedichte, 2003, p. 1334)⁶. Sólo si ella está muy cerca de Dios puede el alma estar muy cerca de sí misma: conocimiento de sí mismo y conocimiento de Dios son dos caras de una misma moneda donde el estar-cerca-de-Dios no suprime el anhelo y donde el alma se anda por las habitaciones buscando al Dios lejano y cercano. Con esto Teresa abre el camino de la reforma del catolicismo en una España marcada por la Contrarreforma, camino que, partiendo de España, influirá en los nuevos caminos espirituales de la Francia del Siglo XVII –desde Francisco de Sales, Henri de Bérulle pasando por Marguérite d’Alacoque hasta Blaise Pascal y Jean Racine– (Bremond, 1962), y pone los fundamentos de una nueva forma de “teología mística” como ella misma escribe: referida a la experiencia y orientada biográficamente, una forma de teología que la teología católica y la Iglesia redescubrirán recién siglos más tarde, en los nuevos puntos de partida del Siglo

⁶ Cf. Poesías/Gedichte, 2003: 1334f: Dios habla: “*Alma, buscarte has en Mí, / y a Mí buscarme has en ti./ De tal suerte pudo amor./ alma, en mí te retratar, /que ningún sabio pintor / supiera con tal primor / tal imagen estampar. / Fuiste por amor criada / hermosa, bella, y así / en mis entrañas pintada, / si te perdieres, mi amada, /Alma, buscarte has en Mí.*”

XX, sobre todo en tiempos en los que las mujeres se abren camino en la teología y comienza la investigación teológica de las mujeres para dar una voz a las mujeres en la historia de la fe cristiana.

Las “Moradas del castillo interior” son la expresión fascinante de una forma moderna de mística, dan testimonio de un camino para hacerse sujeto y son testimonio también de la emancipación, de un “empoderamiento” que se apoya en la “privación de poder” que crece en las profundidades del encuentro con Dios. Sus escritos muestran un acceso a la fe que ocurre desde las dinámicas de la búsqueda de Dios, la lejanía de Dios y la unión con Dios, como también desde las prácticas de la fe con otros en su camino. El camino místico que ella vive, que describe y que recomienda encarecidamente a sus hermanas, es “misión”, es decir, verse como enviada desde la experiencia de aquel “sin el cual” ella no puede ser y que conduce una y otra vez a nuevos caminos por medio de habitaciones y jardines del “castillo interior”. Este proceso de autoconocimiento es el cumplimiento más elevado de la “vida contemplativa”, incluida en la praxis de la oración, la liturgia de las horas, la misa y la meditación, que le han dado a su vida como carmelita una estructura que pone en práctica en una vida en extremo activa y en su intervención a favor de la reforma de la Orden del Carmelo como también en las nuevas fundaciones de monasterios masculinos y femeninos en la España de la segunda mitad del Siglo XVI. De esta manera, Teresa ha ejercido también otra forma de “poder” que, para la historiadora Mary Beard, priva de poder a la configuración patriarcal del poder: poder como “algo colegiado” y que modifica estructuras, “poder como un atributo, una adjudicación o un verbo (‘empoderar’), “no como una posesión” (Beard, 2018, p. 86). “Lo que tengo en mente”, sostiene Beard (2018), “es la capacidad de ser efectivo, de conseguir algo, de transformar algo en el mundo y también el derecho a ser tomadas en serio a las mujeres tanto a nivel colectivo como también a nivel individual” (Beard, 2018, p. 86). Teresa fue canonizada en 1622 y en 1970 recibió el título de “doctora de la Iglesia”, por lo que se trata de tomarla en serio. Así pues, se abre también un nuevo horizonte para la misionología: cimentar la misión en las profundidades de las dinámicas de la fe, poner en relación mutua la mística y la misión, tal como se lo puede descubrir precisamente también en las primeras misioneras europeas que se pusieron en marcha hacia los “nuevos mundos”.

c. María de la Encarnación: Caminos “hacia afuera”

La primera europea en partir de misión fue, no en vano, una ursulina: Ángela Merici (1470/75?-1540) fundó la “Compagnia di Santa Orsola” el día de la fiesta de santa Catalina de Alejandría el 25 de noviembre de 1535, en Brescia y les dio una nueva regla a las mujeres que vivían en el mundo (es decir fuera de un convento) y que querían llevar una vida religiosa. En esto se le dio una importancia especial a la autonomía y a la responsabilidad propia que tienen las hermanas en relación a una “escucha a la inspiración del Espíritu Santo”, las tareas “pastorales” de las hermanas estaban al servicio de la formación de mujeres y niñas (Conrad, 1992, pp. 20-35). “Con la ‘Compagnia di Santa Orsola’ se logró una forma (espiritual) de vida que pudo abrirle a las mujeres nuevas posibilidades. Para Angela Merici fue fundamental una distancia crítica de cara a cualquier autoridad (terrenal) y la defensa de una amplia autonomía. La pretensión relacionada con esto no era de ningún modo evidente para las mujeres y tampoco pudo mantenerse en su radicalidad por las futuras ursulinas”, así lo afirma la historiadora Anne Conrad en su investigación sobre las ursulinas y jesuitas dentro del movimiento católico de reforma de la modernidad temprana (Conrad, 1992, p. 19). Durante el Siglo XVI y XVII, surgieron numerosas comunidades de ursulinas en Italia, Francia y Europa central; con las decisiones sobre la clausura fijadas en el Concilio de Trento a la actividad apostólica de las mujeres en el mundo, tal como Ángela Merici lo había previsto, se les puso un cerrojo que precisamente las comunidades ursulinas francesas, apoyadas por los jesuitas que las acompañaban, intentaban esquivar. La clausura –y con ello el enfrentamiento con la privación de poder impuesta– se convirtió “en el tema más controvertido en la historia de las ursulinas” (Keller-Lapp, McKenzie, 2010, pp. 19-51). La reconfiguración como una orden monástica no pudo ser evitada, pero en las comunidades francesas relacionadas con los jesuitas –como las comunidades ursulinas en Bordeaux y Tours– la orden permaneció relativamente abierta (Conrad, 1992, p. 62)⁷. Un deseo fundamental fue –en correspondencia con las intenciones del movimiento de mujeres de los siglos XVI y XVII– la educación y formación de las niñas: alfabetización, pero también la instrucción del catecismo y de la moral cristiana. Justamente por medio del contacto con los jesuitas, las ursulinas supieron de las salidas misioneras, la lectura de

⁷ Las constituciones de cada una de las comunidades presentan una “coincidencia parcialmente textual con las constituciones de la Compañía de Jesús” (Conrad, 1992, p. 62).

manuales sobre misión y las semblanzas biográficas durante la misión de jesuitas activos –sobre todo Francisco Javier– marcaron la vida espiritual de las ursulinas. En Alemania, el espíritu misionero se expandió gracias al “Libro dorado de las virtudes” de Friedrich Spee, escrito para las “vírgenes piadosas” de Colonia, libro que contenía un capítulo sobre las misiones en ultramar. Spee pregunta aquí a las lectoras: “¿no tendríais ganas y deseos de viajar a la más lejana India de este mundo y llevar allí el bautismo a los pueblos paganos y convertir a la fe cristiana a miles y miles?” (Conrad, 1992, p. 227). En Francia, las “Relations des Jésuites” (“Los informes de los jesuitas”) de 1634 y 1635, que se leían en los conventos de las ursulinas, despiertan el deseo de muchas mujeres de incluso ponerse también en marcha hacia la misión (Conrad, 1992, p. 227).

En este deseo se anuncia un anhelo de emancipación, de superar la privación de poder que significaron las definiciones sobre la clausura y de trabajar al servicio de la evangelización, como los jesuitas. Françoise de Bermond, una de las primeras ursulinas francesas, expresa el deseo de querer fundar una casa de ursulinas en la región del Congo (Conrad, 1992, p. 226). Pero la primera que en realidad partió fue Marie Guyart o María de la Encarnación (1599-1672), según su nombre de profesa. Después de la muerte de su esposo, entró en 1631 a las ursulinas de Tours; su hijo, educado por los benedictinos, se convertirá en su primer biógrafo luego de su muerte y editará sus escritos y cartas. Estimulada por las “Relations des Jésuites” sobre la misión en Nueva Francia, principalmente en Quebec, partirá en 1639 acompañada de otras tres ursulinas de Dieppe, Tours y Bordeaux, y también por Madame de la Peltie, que la apoya financieramente, junto con su asistente Charlotte Barré. Es superiora de un convento en crecimiento y trabaja activamente en la educación de las niñas, de las hijas de los residentes franceses, pero también de las niñas indígenas. María de la Encarnación pertenece a las escritoras espirituales de la “Ecole française de spiritualité” (“Escuela francesa de espiritualidad”) y desde sus textos se ve con claridad que su partida a la misión se fundamenta en una experiencia mística profunda (Marie Guyard de l’Incarnation, 2000). Años antes a su partida a la “Nouvelle-France”, se comprendía a sí misma como “femme jésuite” (“mujer jesuita”) (Keller-Lapp et al., 2010, p. 25). En 1633 tuvo una visión que interpretará larga y exhaustivamente con su acompañante espiritual; ella se ve como guía de una misión de religiosas en un país lejano y desconocido para ella; allí imaginaba “une place grande et spacieuse” (“un lugar grande y espacioso”), donde era acompañada por una mujer desconocida para ella y recibida en el extranjero por San José, patrono de Nueva Francia

(Keller-Lapp et al., 2010, p. 26)⁸. María de la Encarnación recibió el apoyo del provincial de los jesuitas en Nueva Francia, Paul Le Jeune (1591-1664) que veía la necesidad de la presencia de hermanas en la misión para educar a las hijas de los residentes franceses y mujeres indígenas. Con la lectura de las “Relations des Jésuites” y del “Abrégé de la Vie admirable de St. François Xavier de la Compagnie de Jésus” (1622, “Compendio de la admirable vida de San Francisco Javier de la Compañía de Jesús”), María de la Encarnación preparó su ida a Quebec.

La profunda dimensión mística de su partida se hará especialmente clara en una carta a Dom Raymond de S. Bernard del 3 de mayo de 1635 en la que ella se describe a sí misma ya como misionera cuatro años antes de la partida concreta a Quebec:

Por tanto, a la edad de treinta y cuatro a treinta y cinco años, entré en el estado que me había sido mostrado y del que estaba como a la expectativa. Era una emanación del espíritu apostólico que no era otro que el Espíritu de Jesucristo, el cual se adueña de mi espíritu para el que no tenía más vida que en la suya... Este Espíritu me llevaba en espíritu a las Indias, al Japón... a partes de Canadá y a los hurones... Yo abrazaba a todas estas pobres almas... Mi cuerpo estaba en nuestro monasterio, pero mi espíritu que estaba atado al Espíritu de Jesús, no podía estar encerrado... Me paseaba en espíritu por todas estas grandes vastedades y lo acompañaban las obras del Evangelio a los que me sentía unida estrechamente. (Keller-Lapp et al., 2010, p. 30)⁹

María de la Encarnación murió en 1672 en la actual Canadá, sus cartas y otros textos fueron editados después de su muerte por su hijo y son un testimonio impresionante del trabajo misionero de las hermanas que ella caracterizaba como “mujeres fuertes” y “luchadoras espirituales” (Keller-Lapp et al., 2010, p. 39) y que fortalecen el apostolado activo de las mujeres. Un texto importante con amplia repercusión, que despertará muchos otros llamados misioneros, es su escrito sobre una de sus compañeras en la misión, la “Relation de Marie de Saint-Joseph” (1652), en el que ella describe a su hermana de congregación como una “ursulina ideal” que, en el espíritu de Francisco Javier, trabajaba al servicio del anuncio de la fe (Keller-Lapp et al., 2010, p. 41). Sus textos son un aporte

⁸ Con referencia a un escrito de María de la Encarnación a su confesor Dom Raymond de Saint-Bernard, del 3 de mayo de 1635.

⁹ Con cita de la carta de Marie de l'Incarnation à Dom Raymond de S. Bernard, 3 de mayo de 1635.

a la ulterior actividad misionera de las ursulinas, en 1681 se funda una misión en Martinica, en 1727 en Louisiana y en 1738 en India, aunque no durará mucho.

En 1656 se edita la colección de los jesuitas *La Gloire de Sainte Ursula* con un manual sobre la “Devotion à la glorieuse Saincte Ursule, la toute aymable mere des ursulines” (“Devoción a la gloriosa santa Úrsula, la toda amable madre de las ursulinas”), en la que se traza una línea directa desde Úrsula, pasando por Ángela Merici, a las ursulinas en Canadá, María de Saint-Joseph y María de la Encarnación. Las ursulinas se describen como “pastoras” (Keller-Lapp et al., 2010, p. 47) que “se dedican a su deber del mismo modo que los clérigos a su parroquia”. De modo semejante a los jesuitas, trabajan en la evangelización y la conversión de las almas, así lo constata también, la en 1673, Madre de Pommereu en las *Chroniques de l’Orde des Ursulines* (Crónicas de la Orden de las Ursulinas). En la misión en los nuevos mundos llega a su culmen la misión medieval de santa Úrsula, hija de un rey británico que se opuso a su casamiento y quiso consagrarse a Dios; agrupa tras de sí a diez vírgenes con 1.000 criadas respectivamente, resisten al hostil rey de los Hunos, van a Colonia y mueren allí martirialmente. Después de su muerte los Hunos son expulsados y esta liberación de Colonia se le atribuye a santa Úrsula y a las 11.000 vírgenes, según la *Legenda aurea* (Keller-Lapp et al., 2010, p. 49). En la misión, las ursulinas experimentan un empoderamiento que repercute desde el extranjero hasta en su tierra natal, aunque esta emancipación en el Siglo XVIII será otra vez minada principalmente con el desmantelamiento de los jesuitas. La “Gloria de Santa Úrsula” y las “Crónicas” de la ursulina Madre de Pommereu, son dos escritos, según Heide Keller-Lapp y Caroline McKenzie (2010, p. 49), que “intentan sistematizar los esfuerzos a la vez de los jesuitas y de las ursulinas para la creación de un apostolado misionero en los dos mundos, tanto en el nuevo como en el antiguo”.

Aunque en el siglo XVIII se llega a una clausura más rigurosa tanto por medio de la influencia estatal como por medio del control de los obispos, permanece íntegro el sentido que le dan una María de la Encarnación o María de San José. Para la teología de la misión, sus escritos permanecen aún inexplorados, se sumergen en la relación fundamental entre mística y misión, en los complejos procesos de empoderamiento y privación de poder y el traspasar las fronteras –de género y cultura– que surgieron de las profundidades del llamado misionero de esas mujeres¹⁰.

¹⁰ Heidi Keller-Lapp y Caroline McKenzie concluyen su estudio con una síntesis positiva, *Devenir des jésuitesses*, 51: “La misión de María de la Encarnación en la Nueva Francia amplía los límites de la identidad ursulina y, en el espacio ambiguo de la colonia, desafía las normas de *género* y hace de las religiosas

4. “NO SIN TI”: LAS PRÁCTICAS DE FE DE LAS MUJERES Y LOS NUEVOS CAMINOS DE LA MISIONOLOGÍA

Sor Juana Inés de la Cruz, Teresa de Ávila y María de la Encarnación abren los ojos para nuevos caminos en la misionología: fundamentar la misión en lo profundo de la experiencia mística, de donde nacen las dinámicas misioneras que hacen surgir nuevas prácticas que liberan y empoderan. La historia de las prácticas de fe de las mujeres en la misión tiene que ser escrita todavía y estas son pistas teológicas que le dan a la misionología una importancia central en el corazón de la Iglesia, una Iglesia que se comprende, según su “naturaleza”, como misionera, tal como se constata en el decreto sobre la misión *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II.

Esto constituirá entonces no sólo una misionología feminista, aunque en el ámbito de habla alemana sea un desiderátum (Eckholt, 2017), lo que impresiona teniendo en cuenta el hecho de que la mayoría de los católicos que trabajan en la misión son mujeres: como religiosas y como catequistas o mujeres activas desde otros ámbitos como el de Cáritas, el de la educación o el de la ciencia. A comienzos del 2016 se contaron por todo el mundo cerca de 900.000 religiosos y religiosas, más de tres cuartos de ellos son mujeres y la mayor parte vive en países del sur; en Alemania cerca del 60% de las religiosas menores a 65 años proceden de otros contextos internacionales (Kathpedia, Ordensleute). La misión –en toda su diversidad– está en manos de las mujeres. Si en cambio se lanza una mirada a los manuales y a la literatura básica sobre teología de la misión¹¹, carecen de referencia a la gran cantidad de mujeres activas en la misión; la múltiple actividad misionera de las mujeres no fue ni es correspondientemente valorada, ni ha sido elaborada de modo científico. Una excepción la constituye el trabajo doctoral de la misionera Sixta Kasbauer, de la congregación de las Siervas del Espíritu Santo, que lleva por título *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk* (La participación del mundo de las mujeres

enclaustradas unas mujeres jesuitas. Aunque su rol se encontraba disminuido con la supresión de los jesuitas y el declive del imperialismo francés del *ancien régime*, el patrimonio dejado por las misioneras ursulinas francesas, renovado por la investigación sobre la Historia Atlántica, permanece”. – El intercambio cultural de María de la Encarnación y sus hermanas de congregación con las mujeres indígenas no puede ser abordado aquí; este contacto está analizado en: Claire Gourdeau, *Les délices de nos coeurs. Marie de l’Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672*, Sillery/Québec 1994. – Un estudio posterior sobre la misión de las ursulinas en Norteamérica: Irene Mahoney, Lady Blackrobes. *Missionaries in the Heart of Indian Country*, Golden/Colorado 2006.

¹¹ La obra fundamental de P. Michael Sievernich SJ, “Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart” (Darmstadt, 2009) aborda el rol de las mujeres en la misión, pero no de una manera detallada ni desde una perspectiva de mujeres.

en la obra misionera) (Kasbauer, 1928), trabajo acompañado por el especialista en misionología de Münster, Joseph Schmidlin, y aparecido en 1928 en textos y manuales de misionología. Se trata de una obra fundamental que, en el contexto de habla alemana, es la única gran monografía que se enfoca en la tarea de las mujeres que trabajan en la misión; aunque está imbuido de un discurso teórico-misionológico preconiliar, la obra de Sixta Kasbauer es todavía hoy digna de ser leída desde el punto de vista de las teorías de género; una relectura y correspondiente “traducción” en el contexto misionológico y eclesial hoy podrían dar impulsos a una misionología sensible a la cuestión de género.

Una misionología tal como lo ha evidenciado la mirada de Sor Juana, Teresa de Ávila y María de la Encarnación, recibirá, si se visibilizan las múltiples prácticas de fe de las mujeres, una nueva dimensión: estará fundamentada místicamente, hará foco en la dinámica, la fragilidad y la creatividad de las dinámicas misioneras de fe y desarrollará una dimensión política: bosquejar la misión como proceso de empoderamiento y privación de poder, anclada en Él, “sin el cual” ni la vida ni la fe son posibles.

Traducción del texto del alemán al castellano:

Dr. Matías Omar Ruz, Córdoba/Argentina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Sor Juana Inés de la Cruz (1993). *Antología de Sor Juana Inés de la Cruz*. Selección e Introducción de María Luisa Pérez W. Editorial universitaria.
- Beard, M. (2018). *Frauen & Macht. Ein Manifest. Aus dem Englischen von Ursula Blank-Sangmeister unter Mitarbeit von Janet Schüffel*. S. Fischer.
- Bedford, N. (2004). Escuchar las voces de las Nepantleras. Consideraciones teológicas desde las vivencias de latinoamericanas y “latinas” en Estados Unidos. *Proyecto*, (45), 204-224.
- Bedford, N. E. (2009). Gärtenanpflanzen, den Bäumen lauschen. Auf dem Weg zu einer feministisch-theologischen Subjektivität in der Migration. En Azcuy, Virginia R. / Eckholt, Margit (Eds.). *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft* (pp. 179-192). Lit Verlag.

- Bremond, H. (1962). *Heiligkeit und Theologie. Vom Carmel zu Kardinal Bérulles Lehre (Vinzenz von Paul, Condren)*. Edith Stein.
- Comisión Pontificia para América Latina (2018). Conclusiones y recomendaciones pastorales de la Asamblea plenaria. Ciudad del Vaticano. 6-9 marzo 2018: “La mujer, pilar en la edificación de la Iglesia y de la sociedad en América Latina”. Recuperado de http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/reuniones_home/la-mujer--pilar-en-la-edificacion-de-la-iglesia-y-de-la-sociedad.html (acceso: 02.02.2019).
- Conrad, A. (1992). *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der Katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*. Philipp von Zabern.
- De Certeau, M. (1991). *L'Etranger ou l'union dans la différence*. Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard. Desclée de Brouwer.
- De Certeau, M. (2009). *Glaubens Schwachheit*. Kohlhammer Verlag. (edición francesa: *La faiblesse de croire* (1987). Texte établi et présenté par Luce Giard. Editions du Seuil).
- De Certeau, M. (2010). *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble*. Suhrkamp Verlag.
- Delgado, M. (2005). Richte deine Augen allein auf ihn. Mystik und Kirchenkritik bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz. En Enid./ Fuchs, Gotthard (Eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*. Band 2: Frühe Neuzeit, unter Mitarbeit von David Neuhold (pp. 183-206). Kohlhammer Verlag.
- Eckholt, M. (2012). Wie unter den Dornen die Rose... Esther, die das Menschengeschlecht vom Elend befreite (Sor Juana Inés de la Cruz). Zwischen-Räume der Begegnung von Ester und Maria in postkolonialer Perspektive. En Feder, Stephanie / Nutt, Aurica (Eds.). *Esters unbekannte Seiten. Theologische Perspektiven auf ein vergessenes biblisches Buch. Festschrift für Marie-Theres Wacker zum 60. Geburtstag*. Grünewald Verlag.
- Eckholt, M. (2016). *Teresa von Avila und die “Die innere Burg”: Ein Grundlagenwerk der mystischen Theologie neu gelesen*. Recuperado de <http://www.feinschwarz.net/teresa-von-avila-und-die-die-innere-burg/> (publicado el 03 de diciembre de 2016).
- Eckholt, M. (2017). ZwischenWeltenLeben – Missionarinnen als transkulturelle Akteurinnen. Impulse für eine feministische Missionswissenschaft aus systematisch-theologischer Perspektive. *ZMR*, 101(2017), pp. 46-63.

- Eckholt, M. (2019). «Glaubensschwachheit» (Michel de Certeau). Anmerkungen zur Glaubensanalyse und Ekklesiogenese in ökumenischer und interkultureller Perspektive. En Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Ed.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau* (pp. 195-221). Grünewald Verlag.
- Gonzalez, M. A. (2003). *Sor Juana. Beauty and Justice in the Americas*. Orbis Books.
- Gourdeau, C. (1994). *Les délices de nos coeurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672*. CÉLAT.
- Jensen, A. (1999). *Thekla – die Apostelin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*. Gütersloher Verlagshaus.
- Kasbauer S.S P.S., Sixta (1928). *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk. Eine missionstheoretische Studie*. Münster.
- Kathpedia (2019). *Ordensleute*. Recuperado el 8.2.2019 de <http://www.kathpedia.com/index.php/Ordensleute>.
- Keller-Lapp, Heidi / McKenzie, Caroline (2010). Devenir des jésuitesses: les missionnaires ursulines du monde atlantique. *Historie et missions chrétiennes*, 16(2010), 19-51. Recuperado de www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2010-4-page-19.htm.
- Lorenz, E. (2003). *Weg in die Weite. Die drei Lebender Teresa von Ávila*. Novalis Verlag.
- Mahoney, I. (2006). *Lady Blackrobes. Missionaries in the Heart of Indian Country*. Fulcrum Publishing.
- Marie Guyard de l'Incarnation – un destin transocéanique (Tours, 1599 - Québec, 1672) (2000). L'Harmattan.
- Moebius, S. (2009). *Kultur*. Transcript Verlag.
- Paz, O. (1991). *Sor Juana oder Die Fallstricke des Glaubens. Traducción del español de María Bamberg*. Suhrkamp Verlag.
- Schmitt, V. E. (2009). Teresas Reformwerk “Refounding” des Karmel aus dem Geist des Ursprungs. *Geist und Leben*, 82/3(2009), 167-180.
- Sievernich, P. M. SJ (2009). *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*. WBG.
- Smith, S. E. (2007). *Women in Mission. From the New Testament to Today*. Orbis Books.
- Sor Juana Inés de la Cruz (1991). *Die Antwort an Schwester Philothea. Traducción del español de Hildegarda Heredia. Con un ensayo de Angelo Morino*. Verlag neue Kritik.

Wacker, M.-T. (2009). "Nomadische" Zugänge zur Hebräischen Bibel. Ein feministisch-exegetisches Gespräch mit RosiBraidotti. En Azcuy, Virginia R. / Eckholt, Margit (Eds.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft* (pp. 193- 206). Lit Verlag.