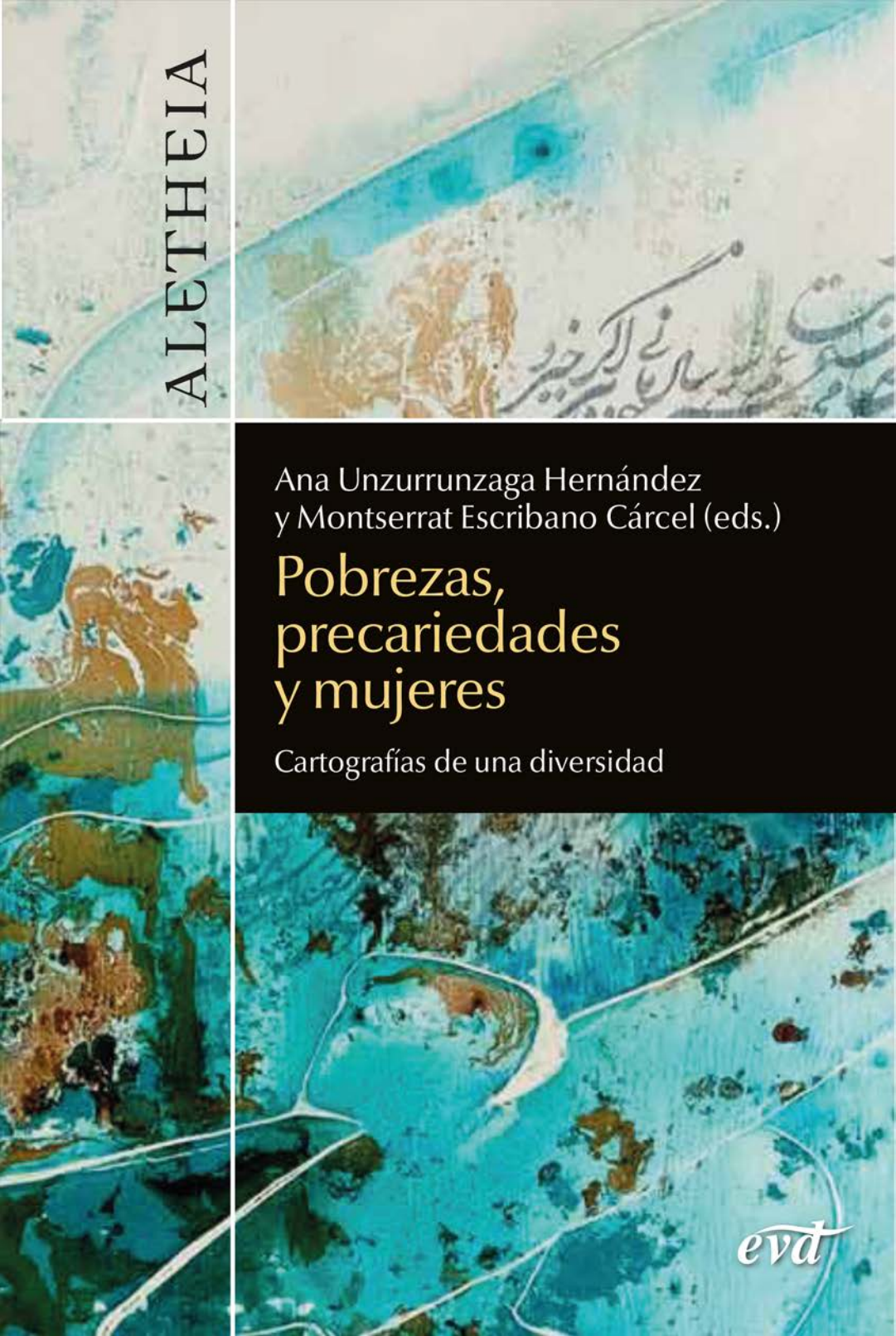




ALTHEIA

Ana Unzurrunzaga Hernández
y Montserrat Escribano Cárcel (eds.)

Pobrezas, precariedades y mujeres

Cartografías de una diversidad

evd

Pobrezas,
precariedades
y mujeres

Consejo de redacción de ALETHEIA

Dirección y coordinación:

Silvia Martínez Cano,
Universidad Complutense (Madrid)

Consejo asesor:

Virginia Raquel Azcuy,
Universidad Católica de Córdoba (Argentina)

Olga Belmonte García,
Universidad Complutense (Madrid)

Gabriela Di Renzo,
Universidad Católica de Argentina (Rosario)

Elisa Estévez López,
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Nurya Martínez-Gayol,
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa,
Universidad Complutense (Madrid)

Carme Soto Varela,
investigadora independiente (Salamanca)

Teresa Toldy,
Universidad Fernando Pessoa (Oporto)

Olga Consuelo Vélez Caro,
Fundación Universitaria San Alfonso (Colombia)

María del Socorro Vivas Albán,
Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá (Colombia)

Pobrezas, precariedades y mujeres

Ensanchar miradas teológicas

MONTSERRAT ESCRIBANO-CÁRCEL Y
ANA UNZURRUNZAGA HERNÁNDEZ (eds.)

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección: Francesc Sala
Preimpresión: NovaText, Huarte (Navarra)

© Asociación de Teólogas Españolas (ATE), 2025
© Editorial Verbo Divino, 2025

Impresión: Gráficas Astarriaga, Abárzuza (Navarra)

Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 2084-2025

ISBN: 978-84-1063-175-5

ISBN Ebook: 978-84-1063-180-9

Cualquier forma de explotación de esta obra, en especial su reproducción, distribución, comunicación pública o transformación, solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar, escanear, distribuir o poner a disposición algún fragmento de esta obra (www.cedro.org; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ÍNDICE

9 *Autoras*

15 *Introducción*
PLANETA HAMBRE
Montserrat Escribano-Cárcel

27 1
GÉNERO Y POBREZAS INTERSECCIONALES
Geraldina Céspedes Ulloa

57 2
POBREZA, PRECARIEDAD Y VULNERABILIDAD
DE LAS MUJERES EN LA BIBLIA
Ana Unzurrunzaga Hernández

97 3
DESIGUALDADES REPRODUCIDAS Y NORMALIZADAS.
CONTAR LO QUE INCOMODA
María Moscardó Bolinches

119 4
MIRADAS POLÍTICAS A LA REPRESENTACIÓN
DE LAS MUJERES PRECARIZADAS Y EMPOBRECIDAS
Sonia Herrera Sánchez

139 5
INJUSTICIA CLIMÁTICA,
VULNERABILIDAD ENERGÉTICA Y MUJERES
Nuria Baeza Roca

Hay ciertos días en que no se
debe tener miedo de nombrar
las cosas imposibles
de nombrar.

MARION MULLER-COLARD, *La intranquilidad*

AUTORAS

Nuria Baeza Roca

Trabajadora social y doctora en Sociología en el programa de Género, Subjetividad, Conocimiento y Cultura del Instituto Universitario de Estudios de la Mujer por la Universitat de València. Máster en Responsabilidad Social Corporativa por la Universidad Politécnica de València. Con certificación profesional de supervisión, asesoramiento y *coaching*. Ha estado trabajando como trabajadora social en Cáritas Diocesana de Valencia y en otras entidades con colectivos en grave situación de exclusión social. Desde 2019 es socia de la cooperativa AeioLuz de Transición Ecosocial de la cual, de la que es actualmente presidenta. También tiene experiencia en docencia, investigación, innovación social, responsabilidad social corporativa, gestión de calidad, *coaching* y supervisión. Ha sido promotora del primer grupo de Trabajo Social Ecosocial en España. La acción social, el feminismo y la ecología son los tres ejes indisolubles de su acción profesional. Algunos de sus artículos más recientes relacionados con estos temas son: «Trabajo Social desde la vulnerabilidad energética», *Monográfico trabajo Social vs Covid-19*, Consejo General de trabajo Social (2020); «Perspectiva Ecológica en la profesión. Avances en el Trabajo Social Ecosocial», *Revista TS Nova del Colegio Oficial de Treball Social de València* 20 (2024) y «Un año de Trabajo Ecosocial juntas», *Revista Política y Servicios Sociales del Consejo General de Trabajo Social* 133 (2025).

Geraldina Céspedes Ulloa

Nació en República Dominicana. Religiosa de las Misioneras Dominicanas del Rosario. Su trayectoria misionera y teológica ha transcurri-

do entre Santo Domingo, Guatemala, Madrid y Chiapas (México). Doctora en Teología Sistemática por la Universidad Pontificia Comillas. Profesora de Teología en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, en el Seminario de San Cristóbal de las Casas (Chiapas) y profesora invitada de la UCA (Salvador) y de la Universidad Iberoamericana (México). Cofundadora del Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala. Miembro de la red teológica continental Amerindia. Ha formado parte de la junta directiva de CONFREGUA (Conferencia de Religiosas/os de Guatemala) y del consejo de la Asociación de Teólogas/os del Tercer Mundo (ASETT). Algunos de sus escritos más recientes: «Imagen de Dios y cambio sistémico», en *Susurros del Espíritu*, ed. por F. Aquino, P. Bonavía, G. Céspedes y A. Ortiz (Montevideo: Amerindia, 2023), 719-747; *Ecofeminismo: teología saludable para la tierra y sus habitantes* (Madrid: PPC, 2021); «Narrativas de racialización de las mujeres. Una mirada en América Latina y el Caribe», *Concilium* 399 (2023) 63-73; «Fundamentalismos religiosos y kiriarcado en América Latina», en *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, coord. por M. Maher (Ecuador: FLACSO, 2019).

Montserrat Escribano-Cárcel

Doctora en Filosofía, mención europea y premio extraordinario al doctorado 2016-2017 por la Universitat de València. Máster en Ética y Democracia por la Universitat de València. Licenciada en Teología por la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer»; y licenciada en Humanidades por la Universitat de València. Profesora de la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer». Presidenta de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE). Pertenecce también a la European Society of Women Theological Research (ESWTR) y al Grupo de Investigación en Bioética de la Universitat de València (GIBUIV). Asimismo, forma parte del consejo de redacción de la revista *Iglesia Viva* y del equipo de formación de Cáritas diocesana de València. En esta editorial ha publicado: «Neuroteología. Un conocimiento cordialmente transformador y sinápticamente revolucionario», en *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*, ed. por Carmen Picó (Estella: Verbo

Divino, 2015); «Justicia de género. El género de la justicia. Hacia una teología kenótica desde la compasión-misericordia», en *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia*, ed. por Antonina Wozna (Estella: Verbo Divino, 2019); y ha dirigido *Trinidad, deseo y subversión. La vida trinitaria de las mujeres* (Estella: Verbo Divino, 2021).

Sonia Herrera Sánchez

Doctora en Comunicación Audiovisual y Publicidad en la línea de estudios audiovisuales desde la perspectiva de género (2017) por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Investigadora, docente, activista y colaboradora en diversos medios de comunicación, está especializada en educomunicación (UAB, 2008), periodismo de paz (UAB, 2009) y estudios feministas (Universidad Complutense de Madrid, 2011). Es profesora en los Estudios de Ciencias de la Información y de la Comunicación de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) y en el Departamento de Comunicación de la Universitat Pompeu Fabra (UPF). Es integrante de los grupos de investigación GAME de la UOC, JOVIS de la UPF y GLOBALCODES de la Universidad Ramon Llull, así como de la Red Iberoamericana de Narrativas Audiovisuales (Red INAV), de Dones Visuals, de la Asociación de mujeres cineastas y medios audiovisuales (CIMA), de la Academia de las Artes y las Ciencias Cinematográficas y, anteriormente, del Observatorio de la Cobertura de Conflictos (OCC) de la UAB, entre otros grupos de trabajo y asociaciones. Fuera del ámbito universitario ha trabajado durante más de una década (2012-2024) en el centro de estudios sociales y teológicos Cristianisme i Justícia y como responsable del área social. Actualmente, continúa coordinando el Seminario Social y el Grupo de reflexión sobre género y feminismos del mismo centro.

María Moscardó Bolinches

Trabajadora social. Es responsable desde 2019, en Cáritas Diocesana de Valencia, del Programa de Análisis de la realidad, donde ha

desarrollado estudios e informes sobre distintos ámbitos en torno a la pobreza y la exclusión social. Ha trabajado también en diversas entidades del Tercer Sector y forma parte del equipo técnico de la Fundación Fomento de Estudios Sociales y Sociología Aplicada (FOESSA). Sus últimas publicaciones relacionadas con estos temas son: «Demografía y ¿fórmulas mágicas?», *Documentación Social*, Cáritas Española 17 (2024); «¿Influyen las políticas familiares en la decisión de tener hijos?», *Digital Cáritas* 608 (2024), y «Análisis sobre las condiciones de vida de las familias en el Informe 2024», Social Rights Monitor, MPDL.

Ana Unzurrunzaga Hernández

Licenciada en Teología, especialidad de Biblia, por la Universidad de Deusto. Es también diplomada en Magisterio por la Universidad del País Vasco y licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación por la UNED. Es profesora de Religión e Historia de la Filosofía en el colegio El Carmen Indautxu, de la Fundación Vedruna Educación, en Bilbao, donde también es directora pedagógica de ESO y Bachiller y coordina la pastoral del centro. Pertenece a la Asociación de Teólogas Españolas y es profesora-tutora de los cursos *online* de Biblia de Editorial Verbo Divino. Ha publicado: «Las mujeres como portadoras y creadoras de memoria en los orígenes», en *Con ellas tras Jesús*, ed. por Carmen Bernabé Ubieta (Estella: Verbo Divino, 2010); «Agar: promesa y salvación de Yahvé en la intemperie», en *Revista Aragonesa de Teología*, vol. 17, n° 34 (2011); «As mulheres, creadoras e portadoras da memoria nas orixes», en la revista *Encrucillada*, vol. 39, n° 194 (2015); «El rostro de Jesús en el evangelio de Juan», en *Memoria y escritura en el evangelio de Juan*, *Reseña Bíblica* 95, 2017; *Sara. Tierra, descendencia y bendición* (Madrid: San Pablo, 2022); *Raquel, Lía, Bilhá y Zilpá. Una fina red de lealtades y enfrentamientos* (Madrid: San Pablo, 2023), y también diversos artículos en la revista *Hemen*, revista de teología en euskera.

PLANETA HAMBRE

Hace unos años moría la cantante brasileña Elza Soares, cuya vida fue un camino complicado desde que naciera en Moça Bonita, una de las favelas más pobres de Río de Janeiro, en 1937. De niña tuvo que hacerse cargo de la falta de recursos mientras echaba una mano a su madre, que había tenido diez hijos. Poco tiempo después fue abusada por un amigo de su padre y obligada a casarse con él. Tuvo un hijo a los trece años y otro que se le murió de hambre cuando tenía solo quince. Con un marido abusador, violento y enfermo, y de nuevo madre de otro hijo, decidió participar en un concurso organizado por el compositor Ary Barroso en la famosa Radio Tupi. Allí se presentó con un vestido de su madre, que ajustó con imperdibles y alfileres, mal peinada y algo desgarrada. El presentador, al verla, le preguntó con cierta burla de qué planeta venía. El público, recordaba Soares, empezó a reírse de ella, lo que le molestó mucho, pues había ido allí a intentar ganar algo de dinero para que sus hijos comieran. Pero, a pesar de su aspecto y de su dramática situación, no se avergonzó y respondió con sinceridad a la pregunta que le había dirigido Barroso, diciéndole: «Vengo del mismo planeta que usted, del planeta Hambre».

La Asociación de Teólogas Españolas hemos querido orientar nuestra reflexión hacia ese «planeta Hambre» donde tantas

mujeres habitan de un modo permanente. Sabemos que ese lugar no está fuera de nuestra órbita, sino que permanece bien enraizado en nuestros contextos y que buena parte de su historia ha sido edificada a partir de situaciones de precarización, de abusos y de violencias. Hemos compartido siempre la preocupación que nos suscita la presencia de las pobrezas y de las mujeres que las sufren, pero esta vez hemos querido poner nuestra atención académica en cómo estas situaciones hacen que las vidas de las mujeres se conviertan en vidas atravesadas por el empobrecimiento, la carencia, la ausencia de reconocimiento o la invisibilización social. Elza Soares fue considerada como la «reina de la samba» y una de las mejores voces del milenio. A lo largo de su carrera musical mantuvo su compromiso hacia las mujeres, hacia sus padecimientos y hacia su falta de derechos. Comprendió que las pobrezas están interrelacionadas y que tienen que ver con el lugar donde nacemos, con el color de nuestra piel y con nuestro sexo. En sus canciones denunció que la «carne negra» es la más barata del mercado, pero fue tras el asesinato de la activista por los derechos LGTBI y política Marielle Franco cuando afirmó que ya no era solo la carne negra, sino la carne de la mujer negra, que va gratis a la cárcel, que recibe palizas, que muere en una esquina o que es cobardemente asesinada. La mayoría de las mujeres de la Asociación de Teólogas Españolas no habitamos en el planeta Hambre y no conocemos lo suficiente las interrelaciones que lo alimentan. Más bien, sostenemos ciertos privilegios que nos concede el haber nacido en el Norte global, como ser blancas, tener una formación académica y unos ciertos ingresos que nos permiten, con más o menos holgura, llevar adelante un proyecto vital. Por ello, hemos querido aquí aunque solo sea «asomarnos académicamente» y ver cuáles son las matrices y valores que trazan la urdimbre de este planeta. Los mimbres

que lo sostienen son las patologías que, en buena parte, muestra el capitalismo y la historia colonial de la que provenimos. Al igual que Soares, queremos transitar por este planeta Hambre preguntándonos por qué para las mujeres es más común habitarlo, por qué al añadir el término «mujer» resulta más sencillo ingresar en él y mucho más complejo abandonarlo. De modo que en estas reflexiones proponemos acercarnos, desde distintas perspectivas, a las dinámicas de descarte y a las causas que provocan que «la carne de las mujeres negras» esté más próxima a las carencias materiales y energéticas, pero también a las espirituales.

Son muchas las disciplinas que, más allá de la teología, nos permiten analizar y detallar con exactitud las realidades de la pobreza. En esta obra colectiva hemos echado mano de las ciencias visuales, de la antropología, del trabajo social y del análisis de la realidad que podemos discernir junto a las ciencias bíblicas y la teología fundamental. Cada una de estas disciplinas supone una perspectiva de acercamiento que nos ayuda a describir las condiciones o a determinar algunas de las situaciones que empujan a la pobreza. Como teólogas nos cuestiona qué supone todo esto para sus vidas espirituales y cómo debe incidir en nuestro ejercicio teológico. Algunas habitantes del planeta Hambre tienen una vida creyente o mantienen ciertas prácticas espirituales que son, con frecuencia, fuente de sostenimiento y de sentido en sus vidas. La posibilidad de experimentar al Dios trinitario que acompaña, que escucha y que comprende el dolor de una vida pauperizada o esclavizada puede ser, sin duda, una fuente de consuelo y alivio importante. Sin embargo, al mismo tiempo queremos poner de relieve que las pobreza, en cualquiera de sus formas, junto con las situaciones políticas de precariedad, han ido, a lo largo de la historia, de la mano de teologías, de perspectivas simbólicas y de modos

de evangelización en el que las pobreza no se asumieron como algo crítico o que debiera enfrentarse, sino como parte de los procesos biopolíticos con los que se invisibilizaron muchos de los mecanismos de la dominación y del poder. Estos procesos biopolíticos, que en nuestro día a día se traducen en movimientos migratorios, en bolsas de pobreza en las ciudades y barrios, en dificultades cada vez mayores para lograr un empleo decente, para acceder a una vivienda digna o para calentar los hogares y poder alimentarse de modo adecuado, es para las mujeres creyentes, además, la imposibilidad de llevar adelante su vocación. Como teóloga no quiero dejar de lado las capacidades humanas ni los contextos sociales, pero tampoco las vocaciones recibidas, pues son para las mujeres creyentes importantes y necesarias a la hora de llevar adelante una vida creyente. Es cierto que hablar de «mujeres creyentes» o de «vocaciones» es caer en generalizaciones y es complejo analizar la incidencia que tienen, por ejemplo, en la toma de determinadas decisiones personales, pero mencionarlo nos recuerda que el reconocimiento y los derechos son nucleares en el desarrollo de nuestros proyectos existenciales. Pero también es cierto que, desde una perspectiva creyente, las vocaciones permiten desarrollar la vida en plenitud, pues nacen del Dios trinitario y son un don precioso, aunque no quedan al margen de la materialidad ni de la vida política. Por lo que cercenarlas debido a una falta de infraestructura, de invisibilización mediática, de posibilidades económicas debilitadas o de ausencia de políticas públicas que asistan las necesidades básicas es un daño moral que no siempre es tenido en cuenta a la hora de valorar lo que se consideran las pobreza que viven las mujeres y sus entornos. Además, como afirmó el antropólogo Didier Fassin, detrás de la dimensión material y política de los fenómenos de la exclusión hay siempre un componente moral que incluye las normas, los valores

y los afectos, y a los que podríamos añadir también aquí las creencias religiosas¹. Fassin sostiene que nada es moralmente neutro en el espacio político², y aquí hemos querido subrayar que tampoco lo es el espacio de las creencias religiosas, de las prácticas eclesiales sacramentales o de las investigaciones teológicas que realizamos.

Por otro lado, pienso también que no permitir que la vida de fe se desarrolle en plenitud a causa de estructuras religiosas o de epistemologías teológicas injustas puede convertirse, siguiendo la propuesta de Miranda Fricker, en un atentado contra la dignidad y ser fuente también de inequidad o de discriminación en lo religioso³. Fricker señala que trasfondos desiguales, en cuanto a las oportunidades hermenéuticas, pueden abocar a una ausencia de credibilidad en el testimonio de las mujeres o a una minusvaloración de sus experiencias. Todo ello conlleva rebajar su estatus epistémico. En el ámbito eclesial y teológico esto ha sido un problema endémico. Como bien sabemos, los prejuicios sexistas y *kyriarcales* continúan dañando y provocando «injusticia teológica» e invisibilidad eclesial. El resultado es que esta infrarrepresentación supone una ausencia en el reconocimiento de nuestros derechos eclesiales. Estas formas injustas y desiguales se repiten en cualquier ámbito creyente y sea cual sea nuestra tradición. Determinadas prácticas eclesiales excluyentes o modos de ejercitar la inclusión eclesial actúan como barreras para el florecimiento de la vida moral y religiosa de las mujeres. A ello se suma que las mujeres creyentes no

¹ Didier Fassin, *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente* (Buenos Aires: Prometeo, 2015).

² Didier Fassin, *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI* (Argentina: Siglo XXI, 2018).

³ Miranda Fricker, *Injusticia epistémica* (Barcelona: Herder, 2017).

siempre hemos dispuesto de espacios eclesiales, ni de formas de poder o de canales comunicativos de aprendizaje teológico suficientes donde poder pensar, crear y expresar las necesidades afectivas, vocacionales, espirituales o materiales⁴.

Siendo esto así, las respuestas que, desde las distintas teologías, podemos ofrecer no resultan sencillas. Si acudimos a la tradición teológica clásica vemos que es dilatada y que dispone de perspectivas muy distintas. Sin embargo, a pesar de la diversidad, en todas ellas se ha mostrado una preocupación continuada por las carencias y por su necesaria atención. El aprendizaje evangélico de «no pasar de largo», de «no mirar hacia otro lado», como muestra la parábola lucana, ha sido, desde los inicios del cristianismo, un imperativo moral incontestable. Alrededor de esta tradición y, especialmente, de la lectura crítica y liberadora de las Escrituras, las teologías feministas han trenzado claves necesarias alrededor de las cuales gira la comprensión política de la vida en común y de la experiencia de la misericordia trinitaria. Comprender la misericordia, ponerla en práctica, hacer de ella un hábito político posible y necesario supone aproximarnos, a través del conocimiento teológico, a la divinidad. Junto a este aprendizaje existencial está también cada uno de los «signos» y de los «gestos» que Jesús de Nazaret tuvo hacia las personas más desatendidas. De modo que, volver una y otra vez a las Escrituras, como apunta Ana Unzuurrúnzaga Hernández, nos sirve de brújula moral ineludible para recorrer el camino, personal y comunitariamente, como bienaventuradas. De ahí que el encargo de «id y haced vosotros lo mismo» de los textos de Mateo todavía resuena con fuerza. Sin embar-

⁴ Montserrat Escribano-Cárcel, «El límite es el cielo. Mujeres y cambio eclesial: un éxodo necesario», *Carthaginensia. Revista de estudios e investigación* 72 (2021) 487-508.

go, no siempre la reflexión teológica ni la vida de las iglesias han puesto su atención en el género y en cómo este determina —como afirma Sonia Herrera Sánchez en su texto— la intensidad y la persistencia de las situaciones de exclusión.

Los gestos y signos evangélicos del Galileo tienen aún hoy una dimensión política y pueden ser interpretados, como sostiene Adriana Cavarero, como «inclinaciones», es decir, son un modo de comprender la relacionalidad⁵. La inclinación, afirma esta filósofa, nos recuerda que la subjetividad no puede estar atravesada únicamente por la autonomía de un sujeto erguido. En nuestros imaginarios creyentes compartidos, este «sujeto erguido» suele coincidir con un varón ordenado que representa unos determinados modos de autoridad y de posibilidades de legitimación, frecuentemente clericalizados. Por el contrario, la inclinación que nos lleva y acerca a los otros supone más bien exponernos a la vulnerabilidad y a la dependencia de las otras. Así que esta perspectiva samaritana es una opción humanitaria hacia y para las otras. A ello se suma que las posibilidades teológicas que abre esta inclinación nos recuerdan que toda vida es valiosa y que necesita ser cuidada y sostenida. Soares repitió muchas veces que para ella la música había sido siempre el «alimento del alma». También, en estas páginas, nos hemos preguntado por cuál es el «alimento» que sostiene el día a día de las personas que ven cómo sus vidas son desplazadas hacia ese planeta Hambre. Las inclinaciones que plantea Cavarero recuerdan mucho a la propuesta kenótica que señaló el Galileo y que fue una invitación, no solo a buscar alimento con el que saciar las necesidades corporales, sino a convertirnos en «ali-

⁵ Adriana Cavarero, *Inclinaciones. Crítica de la rectitud* (Barcelona: Fragmenta, 2022).

mento» y en «música» para quienes más lo necesitan. Nuestras teologías están llamadas a ser posibilidades nutricias, pero estas solo pueden llevarse a cabo si nos inclinamos. La razón es que, desde el lavatorio durante aquella cena, la medida en nuestras relaciones se ha ensanchado. Ahora, el límite no comienza en el rostro, ni en la bolsa del dinero, ni en el corazón, sino en los pies. De modo que nuestras teologías inclinadas han de saber nombrar y describir «lo incómodo», como señala María Moscardó Bolinches en su capítulo. Quizá así podamos elaborar teologías situadas desde los pies, para ensanchar, como dice el título de esta obra coral, nuestras miradas teológicas.

Como decíamos, son muchas las perspectivas que pueden ayudarnos a describir las órbitas que traza este planeta. Algunas tienen que ver, como indica Nuria Baeza Roca, con el análisis de las dinámicas públicas llevadas a cabo por los distintos Estados, con la burocracia que rodea cada proceso, con el acceso digital que a veces es una brecha difícil de salvar, o bien, con la ausencia de alfabetización energética. Cada uno de estos factores provoca invisibilización y a ello hemos querido añadir también la invisibilización teológica que se da, por ejemplo, durante las celebraciones sacramentales o en la agenda de la vida eclesial. Como vemos, todas estas cuestiones afectan directamente a la vida de las mujeres, aunque pocas veces son objeto de estudio teológico. Esta es una de las razones por las que, en el diálogo que queremos iniciar nos hemos propuesto empezar a pensar, desde las vidas marginadas, como dijo Sandra Harding⁶. La teología, al menos la más tradicional, no es una disciplina que acostumbre a pensar desde esta perspectiva de la marginación y que, como

⁶ Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991).

señala Geraldina Céspedes Ulloa, suele coincidir con la de muchas mujeres que viven en situaciones precarias. De modo que, hacer una teología desde estas vidas acalladas, invisibilizadas o descartadas, por ejemplo, siguiendo el consejo evangélico del cuidado de las viudas o de la aseveración de que las mujeres en entornos de prostitución nos precederán en el Reino, supone cuestionar teológicamente por qué ellas son las que sufren una total desprotección. También nos lleva a cuestionar las razones biopolíticas de la no existencia de un consejo evangélico que corresponda con la atención a los viudos o a los hombres en situación de prostitución. Este es solo un ejemplo que, más allá de cuestiones lingüísticas, indica la existencia constante de una matriz de precariedad heredada también en la tarea teológica.

Como vemos, las interconexiones de factores junto al acceso desigual de las posibilidades económicas continúan provocando expulsiones sociales. Según Saskia Sassen, nos enfrentamos al surgimiento de nuevas lógicas de expulsión de personas, de empresas y de lugares que van más allá de lo que se concebía hasta ahora como desigualdad⁷. Esta socióloga sostiene que hemos inaugurado procesos de expulsión de trabajadores con bajos salarios o desempleados sin acceso a ayudas gubernamentales que conviven con formas de crecimiento económico. En estos tiempos nuestras formas de consumo van de la mano del crecimiento económico; sin embargo, provocan la expulsión de sus tierras de pueblos y de economías rurales locales. Por ello, Sassen sostiene que determinadas formas de ingeniería económica conducen a políticas que ahogan a las clases medias y les impide el acceso a la vivienda o una alimentación

⁷ Saskia Sassen, *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global* (Madrid: Katz, 2014), 11-20.

adecuada. También señala, por ejemplo, la existencia de políticas medioambientales que permiten a unos Estados adquirir vastas extensiones de tierra de otros Estados soberanos con la finalidad de extraer recursos naturales, lo que supone la expulsión territorial de personas y de pueblos. Ninguno de estos modos de expulsión son espontáneos, sino que, muy al contrario, son creados. De igual modo, la filósofa Nancy Fraser también denuncia que vivimos en un «sistema caníbal» que devora los cuidados, las democracias y los paisajes que habitamos⁸. Según esta filósofa, este modo capitalista nos ha abocado a una crisis general del conjunto del orden social en que todas las calamidades convergen, se exageran entre sí y amenazan con deglutirnos. Esta convergencia de falta de cuidados, de democracias que tienen graves grietas y de un planeta que no respetamos se ha traducido en el Estado español en forma de dana y de incendios que han arrasado vidas humanas y no humanas, formas de habitar el paisaje y posibilidades de futuro. A ello se suma la desprotección por parte de los responsables políticos y evidencia que el sistema sobre el que construimos nuestra vida común está dañado. El desgarró de las costuras de lo común supuso que los avisos a la población no llegasen a tiempo. En las poblaciones próximas a València el aviso emitido por los responsables de la Generalitat Valenciana llegó a las 20:11 h, cuando ya muchas personas se habían ahogado. Tampoco durante los meses de verano se ha dado la coordinación necesaria para atajar las llamas y proteger a los pueblos. Este sistema caníbal provoca que muchas mujeres pasarán en estos meses a formar parte de las bolsas de pobreza.

⁸ Nancy Fraser, *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia* (Madrid: Siglo XXI, 2023).

Nos sentimos abatidas y tristes, pero no desesperanzadas, pues hemos asistido también a la solidaridad que se ha desatado, comenzando por la población más joven. Muchas gentes se han puesto en marcha, con botas, escobas, botellas de agua, carros de comida, bicicletas, tractores, cubas de agua, y de modo masivo han ido a echar una mano donde han podido. La bondad se ha adelantado y se ha llenado de barro y cenizas para decirle a la gente: ¡no estáis solas! De igual modo, con estas páginas, hemos querido iniciar un diálogo que nos permita comprender y situar nuestros modos teológicos que deseamos sean cada vez más inclinados. ¡Hágase!

Bibliografía

- Cavarero, Adriana. *Inclinaciones. Crítica de la rectitud*. Barcelona: Fragmenta, 2022.
- Escribano-Cárcel, Montserrat. «El límite es el cielo. Mujeres y cambio eclesial: un éxodo necesario». *Carthaginensia. Revista de estudios e investigación* 72 (2021) 487-508.
- Fassin, Didier. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- . *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Argentina: Siglo XXI, 2018.
- Fraser, Nancy. *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Madrid: Siglo XXI, 2023.
- Fricker, Miranda. *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder, 2017.
- Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- Sassen, Saskia. *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz, 2014.

1 | GÉNERO Y POBREZAS INTERSECCIONALES

El fenómeno de la pobreza, que afecta con más agudeza a la mayoría de las mujeres alrededor del mundo, sigue siendo un gran reto que sacude nuestros análisis y nuestras prácticas socio-pastorales para contribuir a superarla adecuadamente. Dada la desproporción y la complejidad de la pobreza que experimentan las mujeres, consideramos que lo más apropiado sería dimensionar la misma desde una perspectiva interseccional, pues se constata que se da una confluencia de factores económicos, ecosociales, políticos, culturales y de género que generan una mayor vulnerabilidad y empobrecimiento de las mujeres. Por eso, planteamos como punto de partida para una reflexión teológica la necesidad de una aproximación a la cuestión pobreza-género desde la utilización de la herramienta de la interseccionalidad, la cual ayudaría, no solo a hacer una lectura multidimensional de la pobreza, sino también a encontrar formas de solución que tengan en cuenta los múltiples factores que entran en juego en el proceso de liberación integral y conduzcan al establecimiento de distintas formas de alianza para hacer frente a lo que podríamos denominar como las pobreza interseccionales en las mujeres.

1. La emergencia de la interseccionalidad

Para abordar las distintas formas de pobreza y precariedades que experimentan las mujeres hoy, el paradigma de la interseccionalidad sería una de las herramientas que mejor podría ayudar a hacer un análisis que contribuya a desentrañar las distintas capas que muchas veces se superponen o se entrecruzan en la pobreza femenina.

Dentro de los feminismos actuales, la interseccionalidad ha llegado a convertirse en una expresión clave y en el enfoque político-metodológico que mejor sirve para dar cuenta de cómo se teje un entrecruzamiento entre las diferentes modalidades de dominación y entre las distintas expresiones de la pobreza que padecen las mujeres.

Los entrecruces clásicos, señalados fundamentalmente por los feminismos para hablar de las opresiones de las mujeres, han sido articulados sobre todo en torno a las cuestiones de clase, sexo y raza. Pero hoy reconocemos muchos hilos más que se entrecruzan y que complejizan la cuestión de la dominación y del despojo experimentados por las mujeres. Así, a esos factores considerados como la clásica tríada de clase-género-raza, tenemos que añadir otros más, como pueden ser: la discriminación por la edad, por la orientación sexual, el lugar de procedencia, la discapacidad, la religión a la que pertenece, entre otros.

Aunque la interseccionalidad es un marco teórico que ha emergido recientemente, su génesis se remonta a casi dos siglos, pues ya encontramos enfoques interseccionales, por ejemplo, en las reivindicaciones de Olympia de Gouges, en Francia, quien en su Declaración de los derechos de la mujer (1791) establecía una similitud entre las mujeres y los esclavos. También en los intentos de alianzas en Estados Unidos en el siglo XIX entre las luchas abolicionistas y las luchas feminis-

tas, en los cuales las mujeres mostraron cómo había una semejanza entre el funcionamiento del racismo y el del sexismo. Pero no será hasta 1989 cuando el concepto de interseccionalidad será acuñado por la abogada afroamericana Kimberlé Crenshaw, quien evidenció cómo en Estados Unidos las mujeres negras estaban expuestas a ciertas violencias y discriminaciones por razones tanto de género como de raza. La inclusión de estas lentes de la interseccionalidad enriquecerá y profundizará los análisis respecto a la opresión de las mujeres, contribuyendo a ver la perspectiva de género como un concepto de análisis crítico y no solo como una categoría descriptiva.

De cara al análisis de la pobreza en las mujeres, la interseccionalidad es una herramienta y una perspectiva sumamente útil, pues trasciende los patrones habituales de análisis de la desigualdad y contribuye, no solo a desenmascarar otros factores que generan exclusión, sino que también permite escuchar las voces de otros grupos marginados, posibilitando una interpretación y una respuesta múltiple a la exclusión y a la inequidad.

2. Feminización de la pobreza: la pobreza tiene rostro de mujer

Uno de los ámbitos en los que se manifiesta con mayor fuerza el poder excluyente y destructivo del sistema patriarcal para las mujeres es el de la economía. Debido a la brecha de género, muchas mujeres se enfrentan a barreras socio-económicas que las exponen a una mayor vulnerabilidad y a un empobrecimiento de su calidad de vida. Dado que nuestras sociedades son mayoritariamente de cuño androcéntrico-patriarcal, no podemos solamente analizar, denunciar y transformar la brecha entre pobres y ricos, sino que también tenemos que desen-

mascarar cómo en nuestro mundo existe otra gran grieta: la brecha de la pobreza entre géneros.

No será sino hasta finales de los 80 cuando se comienza a incluir la perspectiva de género en los análisis de la pobreza, llegándose a la conclusión de que hay más mujeres pobres que hombres pobres en el mundo. Y no solo eso, sino que se constata que la pobreza afecta de forma diferente a mujeres y a hombres. Es así como surge el concepto «feminización de la pobreza», acuñado por Diana Pearce en su investigación acerca de la feminización de la pobreza y que permitió descubrir que existen una serie de factores que hacen que la pobreza afecte con mayor fuerza y frecuencia a las mujeres¹.

La pobreza de las mujeres está directamente relacionada con la desigualdad de género y con el acceso desigual al poder y a los recursos. El análisis con lentes de género de cada uno de los Objetivos de Desarrollo Sostenible arroja datos que revelan que las mujeres están por debajo de los hombres en todos los indicadores de desarrollo sostenible. Ser mujer se convierte en un factor determinante del grado de pobreza y de exclusión, añadiéndose a esto la intersección de discriminaciones múltiples, que conducirán a que muchas mujeres vivan a lo largo de su vida atrapadas en el círculo de la pobreza. Muchas mujeres alrededor del mundo, dependiendo de los grupos sociales a los que pertenecen, experimentan un plus de discriminación, en la que se enredan varios hilos que la colocan en una situación de mayor vulnerabilidad y desventaja: su pertenencia étnica, su procedencia, clase social, nivel académico, identidad sexual, discapacidad o edad. Este tipo de

¹ Diana Pearce, «The Feminization of Poverty», *Journal for Peace and Justice Studies* 2 (1990) 1-20.

pobreza contiene muchos otros componentes que la agudizan más, bloqueando el desarrollo de las mujeres. Es una pobreza que está entretejida por muchos hilos, algunos de ellos parecen incluso invisibles, lo cual nos lleva a hablar de una pobreza interseccional.

3. La pobreza de las mujeres como violencia de género

Muchos de los análisis de la pobreza en el mundo no suelen conectarla con la violencia. Pero analizar la realidad desde una perspectiva crítica feminista lleva a colocar la pobreza en el marco de la exclusión y la violencia sistémica hacia las mujeres. De aquí que se hace imprescindible partir del concepto de violencia de género como «un concepto necesario y pertinente»² para ayudarnos a desentrañar y visibilizar el carácter específico y estructural de la violencia sexista. Los análisis de la violencia hoy implican referirnos a lo que Mahatma Gandhi consideraba como la peor forma de violencia: la pobreza. Cualquier análisis de la realidad de los pobres ha de tocar la realidad palpable de cómo la pobreza manifiesta una injusticia y una inequidad de género.

Para captar el fenómeno de la feminización de la pobreza, basta con fijarnos en algunos datos estadísticos que evidencian cómo las situaciones de pobreza en el mundo se hacen más dramáticas cuando se trata de las mujeres. Sobre esta cuestión, uno de los primeros datos en salir a luz pública procede de la IV Con-

² Alicia Puleo, «Violencia de género y el género de la violencia», en *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía*, ed. por Alicia Puleo (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008).

ferencia sobre la Mujer en Beijing (1995), que mostró que el 70 % de los pobres del planeta eran mujeres. Según ONU-Mujeres, de las personas que en el mundo viven en extrema pobreza, hay 4,4 millones más de mujeres que de hombres. Los factores que contribuyen a esta desigualdad son, entre otros: la falta de autonomía económica de muchas mujeres; la brecha de ingresos, ya que ellas perciben salarios inferiores a los de los hombres; la distribución desigual de las responsabilidades domésticas y las tareas de cuidado (niños, enfermos, adultos mayores y otras personas vulnerables), las cuales, en una sociedad patriarcal, son feminizadas, recayendo generalmente sobre mujeres, que no perciben ingreso alguno por realizar tales tareas.

Otra manifestación de la feminización de la pobreza la encontramos en el ámbito de la educación, pues a muchas mujeres se les priva de la cualificación necesaria para poder acceder a mejores condiciones de empleo. La brecha educativa de género se manifiesta en el dato siguiente: de los 800 millones de analfabetos que hay en el mundo, un 70 % son mujeres. Los sistemas educativos tienen, pues, un fuerte sesgo de género, sobre todo en los países más pobres. El acceso a la escolaridad no es igual para los hombres que para las mujeres. Pero la desigualdad de género se manifiesta no solamente en el tema del acceso a la escolaridad, sino también en el logro del aprendizaje, en el tiempo disponible para estudiar y en las posibilidades de continuar la educación a niveles superiores, cuestiones en las que las mujeres (niñas y jóvenes) siguen siendo el sector que menos se beneficia.

La feminización de la pobreza está relacionada con la falta de acceso de las mujeres a los recursos, lo cual las priva de los medios para superar las condiciones de pobreza y las mantiene en una situación de sometimiento y dependencia económica. Veamos, por ejemplo, la falta de acceso a las tres «T» en las

que el papa Francisco insistía constantemente como un derecho sagrado: tierra, techo y trabajo.

El acceso a la tierra y al alimento

Desde la perspectiva de género, esta es una cuestión crucial, pues la propiedad de la tierra está en manos de los varones, a quienes las familias consideran los principales herederos, de modo que las mujeres quedan despojadas de ese derecho. En el imaginario sociocultural y en las legislaciones, usos y costumbres de muchos pueblos no está estipulada la herencia para las mujeres, sino solamente para los varones. Aunque el Antiguo Testamento relata el caso de una legislación lograda por el reclamo de cinco mujeres que exigieron a Moisés y a las autoridades del pueblo que se hiciera justicia y les fuera asignada la herencia que le correspondía tras la muerte de su padre (Nm 27,1-11), increíblemente todavía en el siglo XXI existen prácticas discriminatorias de las mujeres respecto a la herencia y a la tenencia de la tierra, así como también el derecho a créditos y a incentivos para la producción.

La falta de acceso de las mujeres a la tierra va unido al tema de la seguridad y la soberanía alimentaria. Desde la lupa de género se descubre que la disponibilidad de la cantidad y calidad de alimentos que necesita una persona para vivir no está garantizada para las mujeres, pues en el hogar son ellas las que perciben menos cantidad y menor calidad de alimentos. Además, existen una serie de tabúes y prejuicios alimentarios de corte patriarcal. Por ejemplo, en algunas sociedades, existe la creencia de que los hombres necesitan más cantidad y variedad de alimentos que las mujeres. El sistema androcéntrico-patriarcal, por lo general, también ha cargado sobre las mujeres las tareas de comprar, preparar y distribuir los alimentos entre

los miembros de la familia, responsabilidades de las cuales los varones, normalmente, tienden a evadirse.

Desde una perspectiva ético-espiritual, podemos decir que la búsqueda de la justicia y la equidad de género ha de comenzar por el acceso a uno de los derechos más básicos y universales: la comida. Sin embargo, en este ámbito perviven patrones sociales y culturales que hacen que las mujeres sean la población más expuesta a padecer hambre, desnutrición o malnutrición. Existe una discriminación alimentaria que opera de modo sutil en cada hogar y que ha sido interiorizada, justificada y reproducida históricamente no solo por los hombres, sino también por las mismas mujeres.

Muchas mujeres de los sectores más pobres comen lo que sobra o comen de mala manera. En muchas sociedades y culturas, las mujeres comen después de que hayan comido los varones y lo hacen, no sentadas a la mesa, sino en la cocina, muchas veces de pie o si acaso están sentadas a la mesa, se levantan constantemente a llevar platos, a buscar algo que falta o simplemente a servir a los varones. Cuando no hay suficiente alimento, quienes se privan de comer son las mujeres. Ellas están en una situación de vulnerabilidad ante el derecho universal a una alimentación adecuada y saludable.

Irónicamente, las mujeres, que son quienes producen el 70% de los alimentos a nivel mundial y quienes más se ocupan y preocupan por la comida diaria de la familia y las que literalmente alimentan al mundo, forman parte del colectivo humano peor alimentado. Las estadísticas señalan que la mayoría de los desnutridos del mundo son mujeres. Según estudios de la FAO, en América Latina y el Caribe existen 19 millones de mujeres que sufren inseguridad alimentaria severa. A partir de esto se constata que el patriarcado ha generado una feminización del hambre

y de la desnutrición. Eliminar el hambre, alcanzar la seguridad alimentaria y mejorar la nutrición, tal como se plantea en el segundo de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) planteados por la Agenda 2030 de la ONU, tiene que ver con la justicia, la equidad y el empoderamiento de las mujeres (objetivo 5), pues la desigualdad de género está en el origen del hambre.

El acceso al trabajo y a la vivienda

Desde la perspectiva laboral, el desajuste en las relaciones de género tiene varias manifestaciones y las mujeres se encuentran en situación de desventaja, siendo la brecha salarial una de las expresiones más visibles. Las mujeres no solo enfrentan la dificultad para acceder a un empleo digno y a puestos de responsabilidad, sino que el salario percibido sigue siendo entre un 30 % y un 40 % menor que el que perciben los varones por realizar el mismo trabajo. Las mujeres realizan las dos terceras partes del trabajo mundial por un 5 % de los salarios que se pagan. En zonas rurales de muchos lugares del mundo, la división sexual del trabajo hace que las mujeres tengan que encargarse de las tareas más duras: recoger alimentos, leña y agua, recorriendo largas distancias en cuyo trayecto están expuestas a sufrir acoso y violencia. En base a la división sexual del trabajo que deriva del esquema capitalista, que separa lo público y lo privado, la producción y la reproducción, las mujeres son confinadas a realizar los trabajos de la esfera privada y a encargarse de la función de reproducción, tareas por las cuales ellas no perciben reconocimiento ni salario alguno, lo cual las hace dependientes de los hombres de su entorno.

Por otro lado, el ámbito laboral se torna para muchas mujeres un ámbito de violencia, abuso y acoso sexual. Al tener que realizar su trabajo en condiciones de inseguridad y de estrés, su ren-

dimiento y su sentido de realización quedan ofuscados. Existe además una segregación ocupacional que relega a las mujeres a los trabajos peor remunerados y con horarios menos flexibles. Y, por supuesto, está lo que ya en 1978 Marilyn Loden denominó el «techo de cristal» o barrera invisible, que impide a las mujeres lograr ascensos laborales y llegar a cargos directivos y gerenciales en sus ámbitos de trabajo. A esto se suma la sobrecarga laboral, pues ellas realizan una doble jornada laboral: la del lugar del empleo y la de la casa, teniendo que hacerse cargo del hogar y de las tareas de cuidado de las personas vulnerables de la familia.

Con relación a la vivienda, las mujeres constituyen el grupo más vulnerable y se viola su derecho a un techo digno y seguro. No se trata solo de la constatación de que el déficit habitacional afecta severamente a las mujeres; tampoco se reduce al problema del derecho a la titularidad de la casa, sino también cómo el ámbito de la casa se convierte en uno de los espacios más inseguros para las mujeres, pues muchos de los actos de violencia y violación acontecen en el espacio doméstico. De aquí que la lucha de las mujeres consista tanto en la reivindicación del derecho a un techo digno y a un hogar seguro, como también del derecho a un espacio libre de violencia, un entorno libre y seguro, pues la casa es, muchas veces, un espacio de control y confinamiento involuntario o una especie de «prisión domiciliaria» para las mujeres.

4. Más allá del empobrecimiento económico: la pobreza emocional

Cuando hablamos del empobrecimiento de las mujeres, hay que considerar este desde una perspectiva más honda y abarcadora que trasciende lo económico. A la falta de autonomía eco-

nómica de las mujeres, hay que agregar otras carencias y precariedades, como, por ejemplo, el empobrecimiento emocional.

El paradigma de masculinidad y de feminidad imperante en nuestra sociedad hace que las relaciones humanas entre hombres y mujeres suponga un empobrecimiento de estas, que son las que casi siempre salen perdiendo en cualquier relación, mientras que los hombres casi siempre salen ganando, mejoran su posición y se enriquecen y se fortalecen en su relación con las mujeres. El sistema patriarcal lleva a que el paso de los años dé a los hombres un mayor valor social, alcanzando un mejor estatus, gracias en buena medida al cuidado de las mujeres. Mientras que para las mujeres suele ser lo contrario, pues, a menudo, a más edad, hay menos valor social, más degradación, un mayor desgaste y más cansancio. El modelo masculino de hombre fuerte, exitoso, con buena autoestima, con tiempo para el ocio y sus caprichos personales y para su desarrollo a nivel intelectual, artístico y público, supone que alguien ha sacrificado algo para darle todo ese apoyo. Y quienes se han sacrificado, sobre todo, son mujeres de su entorno familiar. Ese «hombre exitoso» ha llegado a serlo porque, desde niño hasta adulto, las mujeres más próximas, tal vez queriendo hacer de «buenas mujeres», «buenas madres», «buenas esposas», «buenas hermanas» o de «buenas hijas», se han cargado y sobrecargado con tareas que, en justicia, debieron ser responsabilidades compartidas. A nivel psicoemocional, las mujeres hemos transferido trabajos, cuidados y apoyo emocional incondicional a los varones, pero raras veces las mujeres hemos recibido ese mismo apoyo o, por lo menos, no en el mismo grado y con la misma intensidad de como lo hemos dado. Este fenómeno es el que algunas feministas denominan como el «patriarcado emocional».

Lucía Ramón, siguiendo los planteamientos de Alicia Puleo, señala cómo las mujeres, por lo general, estamos subali-

mentadas en cuanto al amor se refiere. Y esto trae sus consecuencias en el ámbito público, pues los varones salen a él con un reconocimiento y una autoridad mayores, generados por ese «plus» de amor que reciben en el hogar. Esta relación desigual entre los sexos también se extiende más allá de la pareja: los hombres reciben más apoyo psicológico por parte de las mujeres que viven y trabajan con ellos que el que reciben las mujeres de los hombres. De este modo, la hegemonía masculina no deriva de impedimentos legales o religiosos, sino de la propia dinámica de las relaciones afectivas, de las necesidades e intereses de ambos sexos, socializados de manera muy diferente. Así, aun en aquellos casos en los que no hay una dependencia económica femenina, sigue habiendo patriarcado, un patriarcado emocional.

5. El empobrecimiento socio-ecológico

Otra forma de empobrecimiento de las mujeres es la que se deriva de la conexión entre la crisis del patriarcado y la crisis ecológica. El análisis de la crisis ecológica no toca el corazón de la cuestión hasta que no ve la conexión que hay entre la explotación de la tierra y el tratamiento sexista hacia las mujeres³. De manera explícita, tenemos que afirmar que el análisis ecofeminista es el que con mayor profundidad ha abordado la conexión entre todas las formas de opresiones y violencias que afectan a las mujeres y que van desde el ámbito doméstico-familiar hasta la destrucción del planeta⁴.

³ Cf. Elizabeth A. Jonhson, *Women, Earth, and Creator Spirit* (Nueva York: Paulist Press, 1993), 10.

⁴ Cf. Rosa Dominga Trapasso, «Ecofeminismo. Revisando nuestra relación con la naturaleza», *Cons-pirando* 4 (1993) 3.