



## **Religión, feminismo y resistencias. Los procesos contrahegemónicos de América Latina en la historia reciente. Una mirada desde Mendoza, Argentina<sup>1</sup>**

---

Oscar Soto<sup>2</sup>

### *Resumen*

Tanto la religión como la política son esferas fundamentales en la construcción identitaria de los procesos sociales latinoamericanos. El presente trabajo busca, en primer lugar comprender a nivel general la vinculación entre lo religioso y lo político en la América Latina de los años recientes, desde la aproximación al fenómeno de la teología de la liberación en sentido particular. El abordaje de este fenómeno socioreligioso latinoamericano en clave emancipatoria es puesto en cuestión desde la perspectiva crítica del feminismo. Analizamos aquí el dialogo entre teología de la liberación (a secas) y teología feminista de la liberación. Finalmente introducimos un aporte a la reflexión de las prácticas de resistencias en tanto intersección de estas tramas y dimensiones sociopolíticas miradas desde el contexto específico de Mendoza en los años '70 y '80.

Palabras claves: religión, feminismo, resistencia, teología de la liberación, movimiento ecuménico.

### *Abstract*

Both religion and politics are important areas in the identity construction of Latin American social processes. This paper seeks first to understand in general terms the link between religion and politics in Latin America in recent years, from the approach to the phenomenon of liberation theology in particular sense. The approach of this Latin American socio-religious phenomenon in emancipatory key is put in question from the critical perspective of feminism. We analyze here the dialogue between liberation theology and feminist theology of liberation. Finally we make contribution to the reflection of the practices of resistance in both intersection

---

<sup>1</sup> Fecha de recepción: 12/05/2016 - Fecha de aceptación: 28/07/2016

<sup>2</sup> Oscar Soto: Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Becario del Centro de Investigaciones Científicas-CIC: Beca de perfeccionamiento para la formación de investigadores/as, con el proyecto: "Religión, política y movimientos sociales en América Latina. Actualidad y desafíos presentes.". Miembro del Centro P. Carlos Mugica y del Espacio Ecuménico Fe y Política.



of these frames and sociopolitical dimensions looks from the specific context of Mendoza in the 70s and 80s.

Key words: religion, feminism, resistance, liberation theology, movement ecumenical.

---

### *Introducción*

La relación entre los polos religión-política, religión-sociedad y religión-cultura ha sido un tema de interés teórico constante para las ciencias sociales (CAROZZI y CERIANI, 2007) tanto en Europa como en Estados Unidos; sin embargo no pocas veces se ha omitido la relevancia y la especificidad de lo religioso en América Latina en el análisis de los procesos sociales (FREESTON, 2012:pp.77-96). Los movimientos sociales y las transformaciones sociopolíticas de los últimos años tienen fuerte raigambre en las prácticas religiosas del continente latinoamericano (MALLIMACI, 2008) y en especial en el camino silencioso de miles de mujeres atravesadas por la espiritualidad. Lo político, lo social y lo religioso es, en la experiencia de muchas feministas, una forma de síntesis de vida y de servicio a los oprimidos del continente en tiempos de resistencia popular.

En un continente marcado por las luchas sociales, los sectores de la religiosidad popular -del cristianismo particularmente- que mayor predisposición al compromiso social y político presentan han consolidado un amplio movimiento social y religioso con capacidad de inserción en las bases y cuya dinámica de elaboración ha sido una constante formulación teórico-

práctica. La Teología de la Liberación se ha caracterizado por ser reflejo de una praxis, y a su vez reflexión sobre esa praxis histórica (GUTIÉRREZ, 1980:p.40). Se trata de un segundo momento reflexivo respecto del “acto primero” que es la práctica social, política e histórica específica. La impronta de este movimiento social naciente<sup>3</sup> a fines de los años '60 y principios de los '70, si bien excede a lo puramente religioso, introduce la novedad del vínculo religioso/político en perspectiva emancipatoria.

El feminismo constituye un espacio teórico cuya novedad se vincula a la praxis de resistencia a un régimen patriarcal instaurado. El dialogo entre lo religioso, lo político y la perspectiva feminista no es una excepción latinoamericana, sino un carácter definitorio de las luchas sociales en sus distintos contextos políticos específicos. En el presente trabajo realizamos una reconstrucción histórica del dialogo entre Teología de la Liberación y

---

<sup>3</sup> Hablaremos de *movimiento social* en los términos de una cierta capacidad de movilización colectiva en torno a una serie de planteos y horizontes comunes. Si bien el fenómeno de la teología de la liberación no es un órgano “integrado” y “bien coordinado” posee algunas intuiciones y característica aglutinadoras como hablar del *feminismo* u otras prácticas similares (LÖWY, 2000:p.57).



Teología Feminista de la Liberación en el ámbito latinoamericano reciente, llevada a cabo a partir de una aproximación al proceso social y político de los años '60 y '70 en la región desde el contexto local de la provincia de Mendoza y tomando como eje central de las reflexiones la práctica política de la Pastora Alieda Verhoeven.

En ese sentido la metodología asumida consiste en una reconstrucción de la interacción entre la realidad social y la práctica feminista y pastoral de Verhoeven a partir de la documentación secundaria disponible en el ámbito local. Si bien la memoria oral y escrita del proceso político y social mendocino en el que hubo un destacado rol del movimiento ecuménico en los últimos años no es para nada material escaso, la bibliografía específica respecto de sus protagonistas concretos no abunda sobremanera. Por ello es de importancia para las ciencias sociales indagar sobre la conflictividad y las luchas políticas en el entorno cuyano de los años setenta, en particular la figura de Verhoeven es significativa para la frontera teórica que exploramos aquí, sobre todo para la reconstrucción de esa tradición sociopolítica y religiosa en la Argentina.

Aquí tomaremos como referencia algunas memorias del Movimiento Ecuménico de Derechos Humanos - MEDH-, los trabajos de Rolando Concatti, testigo presencial de los sucesos aquí narrados, los documentos de la Fundación Ecuménica de Cuyo y sobre todo el más reciente trabajo de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

de la UNCuyo al respecto: *In Memoriam: de Alieda Verhoeven - 1938/2013-* (MILLCAYAC, 2015) en particular la importante (y ampliamente documentada) entrevista hecha por Alejandra Silnik a la pastora Verhoeven en el año 2003: "Aleida Verhoeven: La razón de su vida" (SILNIK, 2003).

Motiva este trabajo de indagación y reconstrucción histórica, la necesidad de recuperar un intersticio aún no explorado lo suficientemente en el contexto local a partir de la mirada del pensamiento crítico latinoamericano, tal es la relación problemática de religión, política y feminismo en los bordes de la conflictividad sociopolítica mendocina y nacional.

#### *Religión y política en América Latina*

El desafío de reflexionar sin fronteras e intentar pensar lo religioso y lo político desde América Latina puede abordarse, entre muchas perspectivas, desde dos ópticas fundamentales que a su vez resultan opuestas entre sí (sin pretender asumir aquí el riesgo de caer en simplificaciones binarias). El factor religioso nunca se ha declarado ausente de las disputas políticas en nuestro continente, muy por el contrario ha sido una de las dinámicas constitutivas de la histórica confrontación por el poder que describe el devenir de la Patria Grande latinoamericana; testimonio de ello son los cientos de miles de militantes ecuménicos que han pasado por el martirio, producto de las luchas



políticas de las últimas décadas (LÖWY, 2000).

Entre las interpretaciones y las lecturas de la imbricación de lo religioso con lo político, existe por un lado, una perspectiva de análisis ligada a posiciones sociopolíticas liberacionistas, orientadas a un compromiso de lo social, situado desde una visión de defensa de los humildes y la apelación a la supremacía de los derechos humanos como baluarte terrenal de una continuidad divina o trascendente (LIBANIO, 1989). Por otro lado, la práctica religiosa latinoamericana ha sido apropiada, en contextos políticos autoritarios, como un instrumento de legitimación de las condiciones socioeconómicas vigentes y las prerrogativas políticas de una minoría económica que detenta el poder (DRI, 1996).

América Latina es hija de los sincretismos y surge de ellos con partos violentos y con síntesis culturales y religiosas ancestrales. Su característica sincrética está vinculada a los elementos cristianos, indígenas y afro-americanos que dan forma al sentido de la “mística popular” latinoamericana (BOFF, 2009:p.8).

Las circunstancias históricas que implican su singularidad cultural, en una región predominantemente “cristiana” (en su inmensa mayoría católica) no responden a las lecturas político-económicas y religiosas europeas de manera coherente, sin embargo, salvo una matriz de pensamiento y acción *profética* de carácter *implícito* en Latinoamérica

(DUSSEL, 1967:p.9), nuestra región se ha sumido en la lógica de una religiosidad oficial cuya *teología* se ha anclado en una concepción del mundo esencialista sustentada en el tomismo aristotélico, que entiende el orden social como una esencia predeterminada de las cosas de manera natural e inmutable, generando esto, una influencia cada vez más predominante en el plano sociopolítico. Pese a esto la problematización de lo religioso y la mirada crítica dan lugar a una relectura de esas matrices de creencia religiosa.

#### *Resignificar la fe como acción contrahegemónica*

La práctica religiosa en América Latina -o al menos un sector de lo que compone el abanico amplio del cristianismo (tanto católico como protestante)- a partir de finales de los años '60 desarrolla una resignificación de sus ideas, tradiciones, matrices de pensamientos y formas de actuar hasta ese momento en vigencia. Bajo una impronta de perspectiva crítica, la realidad de aquellos años encuentra a los sectores populares (donde la religiosidad constituye un baluarte cultural y simbólico permanente) organizándose desde el cuestionamiento a lo establecido y la reapropiación de sus tradiciones de pensamiento litúrgicas.

En un proceso de lo que Justo González llamaría de “historificación del mundo”, en el que el concepto de historia se adueña de la comprensión de la



totalidad social (GOTAY, 1989:p.41), las condiciones de los sucesos que se dan en el continente influyeron en gran medida en la implicancia socio-política de los discursos, símbolos y narrativas que operaban en el ámbito de lo religioso. En tanto el proceso de lucha social y política penetraba todos los órdenes de la vida cotidiana, la esfera de lo religioso consolidaba una parte fundamental del pensamiento crítico, originario y singular latinoamericano: el proceso cada vez más firme de vinculación de sectores religiosos del continente en la historia política latinoamericana.

Mujeres, campesinos, obreros y las masas populares religiosas en sentido amplio -no sólo desde la pertenencia formal a una estructura eclesial: obispos, sacerdotes, pastores, sino principalmente las bases, los comúnmente llamado laicos, fieles o simplemente creyentes en el catolicismo y el protestantismo latinoamericano- identificados en los valores del cristianismo (BOFF, 1980), comienzan a reorientar la práctica de la fe cristiana en América Latina. La creencia y la reflexión teológica fueron atravesadas por una intuición política de perfil liberador, que implicó una ruptura contrahegemónica en términos de Isabel Rauber.

En sentido estricto la construcción de una contra-hegemonía se debe entender como una deconstrucción teórico-práctica de los modos de existencia dominante de la sociedad impuestos (RAUBER, 2007:p.2), para lo cual el eje de relación entre las esferas de lo

religioso y lo político resulta definitorio. Hacia ya tiempo la memoria subversiva de las comunidades primitivas del cristianismo parecía haber sido aniquilada. Con mucha razón histórica, y no pocos reduccionismo, algunas vertientes de pensamiento crítico latinoamericano, sustentadas muchas de ellas en el marxismo, habían extendido la idea de la religión “como el opio de los pueblos” (ALVES, 1970:p.146) siendo esta la quintaesencia de la forma de entender el fenómeno religioso para esas corrientes de pensamiento.

#### *El fenómeno religioso y el pensamiento crítico latinoamericano*

La dinámica que implicaba este proceso de concientización de lo religioso y la mirada política de los ámbitos eclesiales en la región, es un fenómeno novedoso en los años aquí analizados. Al interior del pensamiento crítico y el marxismo latinoamericano, la influencia de pensadores como el italiano Antonio Gramsci facilitan estos procesos -que no eran bien recibidos al principio en ese contexto-. Gramsci realiza un diagnóstico del fenómeno histórico de la religión en su contexto social y político, con observaciones agudas, pero también con mayor apertura a entender la religión como “utopía gigante” y como parte vinculada en la reconciliación de las contradicciones históricas de la vida (GRAMSCI, 2001:p.49).

A pesar de cualquier enfoque específico, en la práctica los partidos y



organizaciones políticas, marxistas o no, hacían evidentes sus dificultades para entender la génesis y transformación que se estaba dando entorno del fenómeno religioso. Las interpretaciones de “autoproclamación de vanguardia de los procesos revolucionarios” en el periodo histórico al que hacemos referencia, distanciaron a muchos sectores de la política partidaria o sindical del cristianismo liberador en América Latina (HARNECKER, 2008:p.69).

No obstante, lo antes mencionado, entre la Revolución Cubana y los años '70 para cuando ya asoma la figura de Allende y la Unidad Popular en Chile, hay un apertura progresiva de los cristianos hacia la revolución y viceversa, fenómeno que se acrecentaba cada vez más en la región. Paralelamente, ya en Europa surgían en esos años figuras de la teología progresista (DUQUOC, 1987:p.27) y se instalaban pensamientos alternativos a la lógica conservadora tanto del protestantismo como del catolicismo, con las “teologías del desarrollo”, “teología de la secularización”, “teologías políticas”, “teología de la revolución” a su vez con figuras como D. Bonhoeffer, Bullman, Rahner, Tillich, Metz, Moltmann (GOTAY, 1989:p.315).

En suma, en América Latina la insuficiencia de las perspectivas del viejo continente, la ineficacia de las medidas reformistas y la violencia institucionalizada radicalizan la acción de las comunidades de creyentes en el proceso de transformación social con la

consiguiente elaboración de una reflexión teológica propia, sustentada en la práctica socio-política en dialogo con las ciencias sociales, la cual luego será reconocida como Teología de la Liberación<sup>4</sup>.

La Teología de la Liberación (TL) será entonces una forma de expresión que la praxis revolucionaria en América Latina cultivó (GOTAY, 1989:p.233). De tal manera fue así, que la aversión de la dependencia económica y política en latinoamérica propició una lectura alternativa y acciones de resistencia más intensas en los movimientos populares, sobre todo en las comunidades de base e iglesias, sectores de la sociedad civil que aún conservaban elementos de acción ante el avance de los regímenes autoritarios.

De esa manera se sistematizó y expresó la disyuntiva política de la época, al alimentar desde lo religioso la esperanza escatológica de un redención para el continente, donde la *liberación* significaba una revolución global de las estructuras de relaciones sociales, económicas, culturales y políticas vigentes; una integralidad de prácticas que logren subvertir el orden injusto

---

<sup>4</sup> Proponemos aquí a la *teología de la liberación* como un hecho eclesial y político-social (LIBANIO, 1989:p.19) originario de América Latina, consistente en la reelaboración de las formas de pensar y comprender la fe religiosa y la idea de Dios (*teología*) a partir del contexto histórico-político latinoamericano -situado en la perspectiva de la *irrupción y el grito de los pobres* en el continente y en la constitución de la figura del pobre como sujeto consciente y organizado en la sociedad y en la iglesia- (LIBANIO, 1989:p.109).



que privilegia el bienestar de unos pocos por encima de la inmensa mayoría del Tercer Mundo. Para ello esa teología se valió del andamiaje teórico que el pensamiento crítico le proveía (LIBANIO, 1989:p.180).

### *Feminismo y teologías*

Las mujeres en América Latina cuentan con una larga historia de opresión. Precisamente son las mujeres, las *otras*, una especie de “alteridad radical” (CIRIZA, 1997:p.153) respecto de ese mundo masculinizado de la política, la producción y también la religión. La conciencia de la opresión de género como forma de interpelación de una nueva subjetividad política, ubica a las mujeres en la escena contemporánea del reclamo social y en el umbral del protagonismo político. Aunque con el tiempo se consolide con más fuerza la potencialidad y la masividad de tales reivindicaciones, los años '70 en la región presagiaban la premisa de que cada acción personal devenía en actividad política encarnada por las mujeres. No en vano gran parte la resistencia a las dictaduras eran femeninas -como lo atestiguan “Madres” y “Abuelas” en Argentina buscando a sus desaparecidos-.

El fenómeno de la discursividad y la gramática política del movimiento feminista en América Latina logra tangencialmente incidir en las esferas sociopolíticas y también en las dinámicas religiosas emancipatorias.

“El feminismo constituye un espacio teórico que no sólo implica la

producción de discursos que buscan instaurar un nuevo imaginario respecto de la identidad femenina, en cuanto involucra un conjunto de enunciados que procuran explicaciones acerca de nuestra subordinación como género, sino que además constituye un dispositivo de enunciación que procura la inducción de prácticas emancipatorias para las mujeres” (CIRIZA, 1997:p.153).

La hegemonía del discurso masculino es nota de revisión en las teologías occidentales y no escapa a ello las teologías liberadoras latinoamericanas. El enfoque sociopolítico y económico de la TL naturalmente dio centralidad a la experiencia de Dios en el pobre y oprimido (aunque muchas veces se tratase del “hombre” pobre y oprimido). La posibilidad de fractura en la cosmovisión de la idea de Dios-Padre y sobre todo la apertura al anclaje de lo femenino y el reposicionamiento de las coordenadas de género en la asimilación de las luchas emancipatorias latinoamericanas, se da de la mano de dos fenómenos correlacionados: la relevancia del movimiento feminista y la productividad de las mujeres teólogas de la liberación en América Latina (VÉLEZ CARO, 2013:p.131).

La representación social y política que adquiere relevancia como parte del componente plebeyo de lo religioso, está íntimamente ligada al rol de las mujeres al interior de las comunidades a fines del siglo XX en América Latina:

“...ese cambio de discurso religioso es profundo y fuertemente vivencial en las militantes y dirigentes. Algunos



conceptos teológicos que más tarde recogieron el Concilio y la Teología de la Liberación, ya a fines de los años cincuenta e inicios de los sesenta, habían sido desarrollados para militantes. Fueron luego claves para resignificar el papel de la mujer en la historia y como dirían ellas: convertirse en sujetos de la historia. Estos conceptos clave son: el de dignidad del ser humano, hombre y mujer, a imagen de Dios; el ideal histórico; la conciencia histórica como proyecto y sentido de vida de una espiritualidad vivida en comunidad y en donde se encuentra la experiencia de Dios; la inserción en la historia y la encarnación para que la experiencia religiosa tuviera un verdadero significado. Al mismo tiempo, el carácter organizativo y la metodología de trabajo los llevó a vivir las relaciones humanas con un sentido nuevo y desarrollar una espiritualidad donde se integran fe y vida” (BIDEGAIN, 2014:p.175).

Las mismas teólogas que sistematizan el recorrido de la TL y el compromiso político-social de las comunidades de base, comienzan a desandar parte del entramado teórico de esa teología, en el que generalmente el androcentrismo de la antropología teológica y el imaginario de Dios masculinizado han anulado la crítica al *Dios que es formulado como varón* y a la vez configura al *varón como Dios* (GÓMEZ ACEBO, 2006:p.7).

Se percibe en la Teología de la Liberación cierta ambigüedad, ausencia involuntaria o arbitrariedad premeditada en la falta de relieve de la perspectiva de la mujer en la misma hermenéutica que comprende a los pobres y explotados (LIBANIO,

1989:p.207-215). Quizá el mismo contexto clasista y combativo de los años tomados como referencia aquí atestigüen parte de esa concepción.<sup>5</sup> La mujer, sería la verdadera y más antigua oprimida por la sociedad “patriarcal”, (primero en la religión judía del Antiguo Testamento y posteriormente en el cristianismo).

La teología feminista de la liberación (TFL) es una forma de teología de la liberación (CACERES, 2014:47), porque es una teología hecha desde un contexto de opresión. Es lo que se conoce como una teología contextual, esto es, una teología que está comprometida con un contexto y reflexiona a partir de la experiencia.

La teología feminista se lo plantea de la siguiente manera: ¿puede una divinidad masculina desarrollar una espiritualidad que integre plenamente a la mujer? En este escenario la cristología latinoamericana es recreada nuevamente.

“Una hermenéutica crítica feminista, que no parte de los textos patriarcales (andocéntricos) para llegar al núcleo esencial liberacionista, histórico y separable...

---

<sup>5</sup> La investigadora mendocina Alejandra Ciriza destaca algo que no puede ser obviado si pensamos política, feminismo y religión en una totalidad “...Esta flexibilidad del feminismo, su inespecificidad respecto de lo que los marxistas llamarían el principio articulador de clase constituía a la vez una evidencia demasiado fuerte como para poder ser negada, pero también en esa flexibilidad estaba su riqueza, la promesa de una unidad largamente anhelada que final e inevitablemente llegaría...” (CIRIZA, 1997:p.153).





Se trata de introducir un nuevo paradigma, que viene denominado como hermenéutica crítica feminista porque asume el método histórico crítico en la lectura de los textos, pero asume también las instancias de la teología feminista, para una lectura limitante de la Biblia que recupere la memoria [...] El Patriarcado – entendido como ideología del poder masculino en la sociedad- está en la base de un orden social en el que el “sexo” es una categoría con implicaciones políticas discriminadoras y el poder domina a la mujer. Tal orden social lleva a la colonización interior del poder masculino” (FREITAS, 1996: p. 47).

En definitiva podríamos puntualizar la trascendencia de la ruptura dentro de la ruptura. Es decir, que el feminismo de la liberación en la teología es un movimiento profético contemporáneo que anuncia el juicio ético al patriarcado y las injusticias que encarna. La hermenéutica empleada se inscribe en el compromiso en la lucha para transformar la mentalidad que legitima las estructuras de dominación. En ese sentido, un elemento central son los textos bíblicos que tienen una funcionalidad práctica en la consagración de ese orden patriarcal. Desmitificarlos aporta a la resistencia de las jerarquías espirituales masculinas que asume el texto.

Por otro lado, es la mujer el último eslabón de un sistema depredador. Las mujeres ejercen una resistencia socioeconómica en la cotidianeidad a partir de sus estrategias de vida, así se organizan. Desarrollan una organización comunitaria y una

espiritualidad ligada a las lecturas políticas de lo religioso.

La religiosa Carmelita de Freitas lo expresa así:

“En ese sentido, es notorio el protagonismo social que han desplegado (sobre todo colectivamente) mujeres de América Latina y Caribe en las últimas dos décadas, de forma más constante y organizada en los años 80. Grupos como las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina, las COMADRES en el Salvador (ambos grupos surgidos por la represión del Estado sobre ellas y sus familiares, y con fuerte potencial profético); la proyección de Rigoberta Menchu en la lucha por la defensa de su pueblo y su cultura, así como de todos los pueblos indígenas de la región centroamericana; los Comedores Populares; los Vasos de Leche en Perú; las Cooperativas de Producción en distintos países; los Talleres de Artesanía... son algunos ejemplos de experiencias comunitarias en la lucha contra la crisis económica y la represión política, étnica y cultural que ponen de manifiesto el potencial movilizador y transformador de las mujeres, y la resonancia profética de su actuación en situaciones de respeto a la vida y a los derechos fundamentales de las personas (FREITAS, 1996, p.52).

#### *Mendoza, ecumenismo y cambio social*

Por último hacemos referencia aquí a una experiencia cercana, temporal y espacialmente, de estas dinámicas que articulan dos campos de la esfera societal -la praxis de lo religioso y lo



político como una totalidad-. Para tal finalidad el caso de Alieda Verhoeven es expresión y síntesis de lo aquí descrito en su doble rol de religiosa y feminista, testimonio que evoca la vigencia de dos ámbitos ligados a la emancipación: la revolución antropológica de las mujeres y la revolución teológica en América Latina no pueden ser divorciadas de la conflictividad social, la resistencia y los cambios políticos en la región.

Los sesenta y setenta fueron años de reinención del cristianismo y de las fuerzas sociales orientadas a los cambios en perspectiva emancipatoria, pero paralelamente eran los tiempos más duros para aquellos que pretendían hacer efectivo el amor al prójimo con acciones sociales y políticas, a las que se las consideraba un intento de sub-vertir el orden de cosas dado en América Latina.

En Mendoza, una provincia argentina asimilada como una de las sociedades más conservadoras del país, irrumpió un movimiento “contra-cultura” y “contra-política”. Durante el proceso de dictaduras militares en todo el país (1963-1983) el Movimiento Ecuménico de Mendoza se transformó en una insignia de la resistencia a los años duros del terrorismo de Estado en el Cono Sur (CONCATTI, 2009).

*Alieda Verhoeven: religiosa y feminista.*

Alieda Verhoeven, holandesa de origen, vino a la temprana edad de su juventud a radicarse en Argentina (RODRIGUEZ, 2015:p.10). Se convirtió en la primer

Pastora de la Iglesia Metodista Argentina con servicio en Mendoza a finales de los años 60 (CONCATTI, 2009:p.44). Ni bien llegada a tierras cuyanas, su vocación hizo destino común con la movilización social generalizada en la que se encontraba la provincia<sup>6</sup>. Fue protagonista en los Seminarios de Teología Ecuménica, el Instituto de Acción Social y Familiar (IASYF), miembro de la Acción Popular Ecuménica (APE); impulsó los “campamentos ecuménicos de niños”, entre otros. Los cursos de formación teológica que convocaba la pastora Alieda, reunían a unas 300 personas por aquellos años (CONCATTI, 2009:p.45).

En 1971, con otros intelectuales, profesores y militantes, Verhoeven participó de la conformación del ILPH (Instituto para la Liberación y Promoción Humana) para la formación y organización de “activistas sociales” que colaboraban en los barrios pobres de Mendoza (CONCATTI, 2009:p.121). Entre otros, Enrique Dussel y Mauricio López, ambos de militancia política y religiosa, colaboraron en el ciclo de formación política del espacio.

En el año 1973 participa de la inauguración oficial -ya venía actuando desde años anteriores- de la Fundación Ecuménica de Cuyo (FEC). Fue elegida presidenta en las primeras elecciones

---

<sup>6</sup> Para los años que aquí se resaltan en Mendoza había una fuerte agitación social, política y sindical. El movimiento religioso no era ajeno a esto, la provincia se conmocionaba con algunas acciones clericales devenidas en disputas públicas y políticas (CONCATTI, 2009:p.75).



internas. En febrero de 1976 -ante la inminencia del golpe- ocho iglesias protestantes y cuatro diócesis católicas, más numerosas ONG's habían decidido fundar el MEDH –Movimiento Ecuménico de Derechos Humanos-, entre sus fundadores la FEC y APE tienen un protagonismo central y Alieda Verhoeven es designada Secretaria Regional (CONCATTI, 2009:p.124-125).



Pastora Alieda Verhoeven.

Imagen 1: Alieda Verhoeven. Foto: <http://informedh.blogspot.com.ar>

*“.....He aprendido muchísimo trabajando como pastora en un movimiento ecuménico por los derechos humanos, trabajando con los perseguidos, con los presos, ex-presos, con los familiares de los detenidos desaparecidos y fue una pastoral muy diferente a la que uno hace cuando está en la comunidad eclesial y éste es el coto de la acción. Entonces mi tarea pastoral teológica ha sido en el campo de los derechos humanos y me pareció que esto ameritaba un trabajo de*

*estudio y de sistematización de ese trabajo...” (Silnik, 2003: 18-19).*

El Movimiento Ecuménico de Derechos Humanos (MEDH), que junto a otros militantes del cristianismo liberacionista Alieda había promovido, se tornó uno de los espacios contrahegemónicos más virtuosos frente “occidentalismo” del cristianismo oficial, legitimador de las cruentas dictaduras militares de esos días<sup>7</sup>. Entre sus referentes importantes la acompañaron en esos años, José Míguez Bonino, Mauricio López, Oscar Bracelis, José María Llorens, Rolando Concatti, Jorge Contreras y el Obispo Federico Pagura, entre muchos más (SINTADO y QUINTERO PEREZ, 2012).

Según el mismo Rolando Concatti, en la época delegado en Mendoza del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo<sup>8</sup>:

<sup>7</sup> La participación orgánica como también inorgánica en los ámbitos sociopolíticos por parte de los sectores cristianos de base en el periodo de 1965 a 1975 es tema de análisis de Mauricio López en una obra fundamental para comprender la disputa ideológica en la que se enmarca el ecumenismo mendocino, como así también las teologías liberadoras latinoamericanas, y para este caso la práctica de Alieda Verhoeven (LÓPEZ, 1989).

<sup>8</sup> El MSTM fue un movimiento político social y religioso que sintetizó la influencia del cristianismo liberador, con corrientes del peronismo de izquierda y el marxismo, en una práctica pastoral y política ligada a la propuesta del Concilio Vaticano II, la encíclica *Populorum Progressio*, la Acción Católica y las Juventudes Obreras Católicas y más adelante la Teología de la Liberación.



“...algo se había fracturado...frente a la imposibilidad de sostener una iglesia mezclada con el armazón social tradicional se abriría otro camino y otras actitudes para aquellos que subieron un escalón más al asumir un compromiso político. Y es que se había avanzado tanto en el terreno del diálogo con los protestantes que al cabo, la guerra y los campos de prisioneros hicieron encontrarse mucho a los cristianos, y aquí la paradoja de que en definitiva se descubre que la pelea entre las diferentes iglesias cristianas se debía a detalles dogmáticos y menores, porque en realidad, la gran misión de servicio estaba postergada”. (GUEVARA, 2013: p. 2).

Parte fundamental del CEAS (Comité Ecuménico de Acción Social), Alieda jugó un rol cristianamente indispensable junto a su compañero Mauricio López, pastor, teólogo y filósofo ecuménico y libertario; desaparecido por la última dictadura cívico-ecclesial-militar argentina desde el 1 de enero de 1977, hasta el día de la fecha (CONCATTI, 2009:p.143).

Mauricio López compañero de Alieda, fue secretario general para América Latina de la FUMEC –Federación Universal de Movimientos Estudiantes Cristianos-, luego secretario adjunto del Departamento de Iglesias y Sociedad del Consejo Mundial de Iglesias -CMI-, recorrió América Latina, hizo fuertes contactos con Cuba entre otros países

de la región, siendo parte del primer contingente que entró a la isla después del bloqueo norteamericano a la revolución cubana. Su pedagogía contribuyó a conectar los valores del cristianismo de varias comunidades religiosas y ecuménicas con los valores de la Revolución, afianzando el desenvolvimiento de una teología protestante autónoma en Cuba, de fuertes ligazón con el proceso de cambios que significó la gesta revolucionaria a partir de 1959 (PAREDES, 2008:p.8).

Con aproximadamente 18 años de labor, el CEAS tuvo un papel preponderante en la protección de los refugiados políticos chilenos en tránsito (CEAS, 2001:p.21). Más de 7 mil personas exiliadas y perseguidas por el régimen golpista de Pinochet en Chile - que había puesto fin al proyecto socialista de Salvador Allende en el país vecino-, se refugiaban en Mendoza.

Esa idea original de López contó con el esfuerzo permanente de Verhoeven, primero en sus viajes de coordinación con organismos de derechos humanos, tanto argentinos como chilenos y luego también en su decidida gestión de recursos y espacio para la contención de las familias refugiadas, que contaba con el apoyo de iglesias protestantes, la iglesia católica y el Protectorado de Naciones Unidas para los Refugiados - ACNUR- (PAREDES, 2008:p.10).



*Imagen 2: Alieda Verhoeven y Mauricio López.*  
*Fuente: 20 años del texto de Alieda Verhoeven*  
<http://www.unidiversidad.com.ar/miles-de-abortos-clandestinos-manchan-la-salud-de-nuestras-comunidades>

La tarea de una pastora metodista volcada a las penurias más urgentes de su época, no pasaba con licencia frente al contexto social de una fracción de la población proclive al rechazo de todo lo que tuviera el más mínimo contenido de solidaridad con los “subversivos”. En otras palabras, el CEAS fue perseguido por las organizaciones paramilitares y también los grupos de tareas de la dictadura cívico-militar. Antes ya la “Triple A”<sup>9</sup> había comenzado a combatir fuertemente al Movimiento Ecuaménico, juntamente con el abandono progresivo de los fieles -a medida que se radicalizaba el discurso y la práctica de los líderes que promovían el diálogo ecuménico y la resistencia luego a la dictadura militar- que dejaban el culto Metodista ante los crudos atentados contra la estructura edilicia y las vidas

---

<sup>9</sup> La Alianza Anticomunista Argentina (Triple A) fue un grupo parapolicial que comenzó sus prácticas de persecución, desaparición y asesinato de líderes políticos, militantes sociales, religiosos, artistas, etc., en el periodo que va de 1973 a 1976 en Argentina.

de los pastores y sacerdotes comprometidos con el movimiento (PAREDES, 2008:p.15).

En los años duros de la investida militar en Suramérica, los espacios de acción y lugares de refugio para quienes padecían persecución política parecían escasear sobremanera. Pero la importancia de Verhoeven no radica solo en su asunción de las luchas socio-religiosas que se promovían en América Latina en ese periodo, había una arista fundamental en la militancia política de esta pastora que intercepta el vector de la revolución cultural que recorría el continente.

Con la vuelta de la “democracia” en Argentina, Alieda junto con una multitud de mujeres auto-convocadas de todo el país promueven el “Encuentro Nacional de Mujeres”, (RODRIGUEZ, 2015:p.11) del que será líder durante más de 20 años. Se transforma en una de las pioneras del Movimiento Nacional de Mujeres, colocando aún en época de dictadura la problemática de género en el centro de la escena de las preocupaciones éticas de su tiempo.

La decisión de Alieda de realizar el Doctorado de Teología Feminista, a pesar de sus años de edad (SILNIK, 2003:p.19), sumando categorías a su experiencia práctica, la tornó una de las feministas más destacadas de Mendoza. Conjugó en su teología una relectura de los textos bíblicos desde la relación varón-mujer y mujer-mujer al tiempo que proponía su intuición de trabajo con las mujeres más desposeídas como forma de construcción de una



espiritualidad más arraigada en las cuestiones fundamentales de género.<sup>10</sup>

La tarea del feminismo en Alieda era un proceso de reflexión crítica a partir de la práctica, como la misma TL había consagrado en América pero con la renovada perspectiva de la TFL. Su labor iba desde la comunicación popular -editaba un periódico que había ideado junto con otras mujeres para abrir el espacio a la palabra necesaria de *las olvidadas* de parte de esta historia. Las Chicas<sup>11</sup> era “*una publicación pequeña y milagrosa... Muchos números salieron de la revista, con sus artículos sencillos para todas, con sus dibujos y viñetas*” (BUSANICHE y FERNANDEZ, 2013:p.1)-; hasta la educación popular:

“En Mendoza (y luego en Argentina y América Latina) Alieda Verhoeven fue una de quienes más activamente –desde su quehacer en el Grupo Ecuménico de Mujeres (GEM)– y en debate con las compañeras que hacían educación popular, todas en la Fundación Ecuménica de Cuyo, protagonizó esta discusión. Por supuesto, no fue solo un debate de

ideas, sino fundamentalmente un “decir” desde las prácticas junto a mujeres de distintos barrios de Mendoza. Así, los Encuentros de Mujeres Pobladoras en Mendoza (desde la Fundación Ecuménica de Cuyo, con la animación del Programa Mujeres Pobladoras) y, luego, los Encuentros Nacionales de Mujeres Pobladoras de la Mesa Mujeres de Confluencia (Red Nacional de ONG de Educación Popular) surgieron, fueron animados y se desarrollaban bajo estos profundos debates en los que la presencia, talante, lucidez, vehemencia y fuerza de Alieda dejaron su impronta.” (GOLDAR, 2013:p.1).

Alieda Verhoeven estrechó vínculos con las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Fue incansable en su lucha por una forma de organización horizontal y democrática de la sociedad. Participó de la fundación de la Corriente Autónoma de Mujeres 8 de Marzo (RODRIGUEZ, 2015:p.10), en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres, buscando forjar un sujeto político de mujeres involucradas en la actividad gremial y política. Su tarea se vinculó de forma integral a la práctica feminista. Siguiendo a Concatti, podemos mencionar los “*Talleres de teología de género*’, *Encuentros de mujeres pobladoras*’, *que permiten la comunicación y activismo en los barrios...la organización de...comedores, talleres de ropa, compras comunitarias, servicios de salud, centros de apoyo escolar. Y mucho más*” (CONCATTI, 2009:p.126).

Esta tarea teológica y pastoral fue el vínculo latinoamericano que, en los

<sup>10</sup> La tesis final de sus estudios sobre la que trabajaba Alieda era acerca de la capacidad de la “profecía” de las mujeres, en tanto capacidad de resistir, liderar, predecir y advertir en sus formas de enfrentar la vida. (BUSANICHE y FERNANDEZ, 2013).

<sup>11</sup> Desde esas páginas Alieda Verhoeven denunciaba por ejemplo: “*¿Qué poder ideológico se mueve detrás de la rotunda negativa para legalizar “el aborto”? ¿Y quiénes son los que legislan sobre la salud y el cuerpo, de las mujeres?*” (VERHOVEN, 2013:p.1).



años aquí descritos, inaugura un proceso novedoso de síntesis entre resistencia, religión y política en un periodo de democracias asaltadas por el poder militar y la estrategia norteamericana. En 1985, luego del retorno a la democracia formal en Argentina, a instancia de muchas mujeres militantes del cristianismo libertario, se organizó en Buenos Aires el 1er Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas:

“El *Primer Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas*, convocado por la ASETT (Asociación EcuMénica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo) [...] que contó con la presencia de 28 participantes provenientes de 9 países de América Latina y el Caribe, tanto católicas como reformadas, entre ellas: Ivone Gebara, Tereza Cavalcanti, Aurora Lapiedra, Consuelo del Prado, María Teresa Porcile, Alieda Verhoeven, Nelly Ritchie, María Clara Bingemer, Araceli de Rocchietti, Elsa Tamez. Sin duda alguna, aquel encuentro originó una *tradición teológica* de mujeres que ha marcado los senderos posteriores del caminar teológico en nuestro continente. Aquella teología con “rostro femenino” abrió un nuevo horizonte en la tarea teológica latinoamericana. Sus protagonistas comprendían que el tiempo de gestación llegaba a su final, el alumbramiento no se haría esperar, el nacimiento era inminente” (RAIMONDO, 2011:p.7).

La concepción del feminismo pionero en Mendoza, Argentina y América Latina quedó vinculada a las luchas sociales de los sectores excluidos a

partir de la práctica política que fue adquiriendo. Su memoria es indeleble pese a las embestidas más atroces de los años neoliberales que sobrevuelan la región. A pesar de la partida de Alieda Verhoeven el reconocimiento y el retorno de sus palabras actualizan esta trama emancipatoria latinoamericana:

“[Las mujeres] paren la vida y tienen un vínculo con la vida que no es filosófico, es desde los ovarios. No en vano son nueve meses de abrigar una vida y de proyectar una vida, de producir las hormonas y todas las sustancias psíquicas, físicas, biológicas que tiene un ser humano. Entonces, cuando la vida es amenazada, y eso lo podés ver en cualquier lugar del mundo, las mujeres empiezan a proteger y a reclamar por la verdad y la justicia [...] No es cerebral, es vivencial, y me da piel de gallina cuando lo digo, porque yo nunca fui mamá, pero me imagino que en el momento del parto se debe sentir una especie de potencia más allá del dolor y por eso se banca el dolor, la potencia en el proceso de creación de una nueva vida. Por eso las Madres están en la Plaza de Mayo, para protestar contra el aborto de la vida de esos jóvenes, porque eso fue un aborto cruel. Fue abortada la vida de 30 mil argentinos y las que desde los ovarios fueron a la Plaza de Mayo, son ellas” (SILNIK, 2003:pp.23-24).

#### *Neoliberalismo en América Latina: desafíos para otro mundo posible*

Luego de transcurridos los convulsionados años '60 y '70 del siglo pasado, de los cuales brevemente



hacemos referencia aquí, del florecer de síntesis del pensamiento religioso y su vinculación con lo político, en una época de fuerte presencia del discurso libertario y de proyectos políticos revolucionarios en el continente; América Latina ingresó, como apéndice de la sociedad global, en otro periodo histórico a partir de los años '80 y '90.

La dimensión del proceso de globalización neoliberal en América Latina es una contracción permanente de inclusión y exclusión entre sociedad y mercado. Los ciudadanos son expulsados de la fraternidad de los vínculos sociales de la tolerancia y la solidaridad, en su lugar prima la competencia y la posesión producto de la legitimación de una forma de convivencia de esta nueva racionalidad de lo social.

El modo de adaptarse a esta formalidad del mercado como centro de la interacción social llevará a un esfuerzo de las comunidades que conforman los estados naciones de América Latina, por conservar la identidad cultural, adaptándose al dramático realismo de este proceso homogeneizante. Las religiones, en particular la cosmovisión "occidental-cristiana" se aventura a naturalizar el abuso colonial y las desigualdades sociales nuevamente con el auge del neoliberalismo.

Desde fines de las dictaduras militares en el cono sur en adelante se arraigó en la sociedad una negación a toda posibilidad de ligazón cooperativa de cosmovisiones diversas entre sí. En este contexto de oscuros modelos, de violencia contra las mujeres y

consolidación de sociedades patriarcales, figuras como Alieda y miles en el continente parecen encandilar con tanta claridad.

"Feminista hoy es ser empedernidamente contestataria a las cosas que están dadas en la sociedad como naturales y como deben ser, de acuerdo al pensar, el hacer y el sentir del varón. Que excluye más de 50% de los seres humanos que formamos la comunidad. Entonces por eso hay que ser feminista, porque hay que ayudar a las mujeres y a los varones a eliminar los prejuicios ancestrales que nos impusieron las religiones" (SILNIK, 2003:p.25).

La tradición ecuménica y feminista que había optado por la visión revolucionaria de la religión y el compromiso por cambiar la realidad social de los sectores populares, era aventajada ahora por una perspectiva de marginación implícita volcada a una religiosidad emotiva, desprovista de un enfoque político y paliativo de una desigualdad creciente.

Sin embargo, hace ya algunos años, América Latina busca reencontrarse con parte de sus tradiciones emancipatorias -aquellas que, aún silenciadas, nunca fueron desterradas-, a partir de la organización popular y de la resistencia de los movimientos sociales (GARCIA LINERA, 2011). El tránsito de la oposición al neoliberalismo y la conformación nuevos gobiernos en la región tiene como antesala la reorganización contrahegemónica de importantes





sectores de la sociedad civil y el movimiento popular latinoamericano.

El pensamiento del cristianismo liberador y el feminismo de América Latina sigue siendo una reivindicación presente de las luchas populares en la región. Algunas teólogas feministas siguen poniendo el eje en las demanda de nuevas relaciones sociales para otro mundo posible. Una de ellas, compañera de camino de Alieda Verhoeven, Ivone Gebara lo plantea así:

“...No nacemos para vivir en guetos separados, o en islas aisladas, sino para construir a partir de nuestras semejanzas y diferencias el mundo que queremos. Por esa razón, muchos hombres no sólo han reflexionado la cuestión de género como parte de su vida cotidiana, sino que han procurado repensar en grupos su nueva identidad personal y social. En esa línea, mujeres y hombres forman parte de la construcción de un nuevo mundo, un mundo de justicia posible. Se trata por tanto de crear relaciones más democráticas e igualitarias, relaciones que deben estar presentes como fermento en todas nuestras actividades. Así, todas nuestras actividades, nuestros pensamientos y acciones deben estar tocadas por el fermento de la igualdad y de las nuevas relaciones” (GEBARA, 2004:p.2).

Por ello y dado que el retorno de gobiernos neoliberales y los intentos de restauración conservadora en América Latina parecen poner en cuestión las dinámicas transformadoras y las acciones emprendidas por gobiernos de características redistributivas, con

políticas volcadas al mercado interno y la integración regional, paradójicamente vuelve a destacarse la necesidad aún mayor de resignificar las gramáticas emancipatorias en Nuestra América, entre las que el cristianismo ecuménico y libertario, el feminismo latinoamericano y las teologías liberadoras han renovado su influencia en la lucha por otro mundo posible.

### *Conclusiones*

La indagación del proceso sociopolítico latinoamericano reciente y el ejercicio necesario de visitar la literatura y el pensamiento crítico que se ha producido en el auge las luchas sociales en la región, en especial el de la Teología de la Liberación como una de las formas de síntesis y resignificación de las tradiciones religiosas y políticas ancestrales de América Latina, es un demanda actual para el reflexión crítica y las ciencias sociales. Más necesaria aún se torna la reconstrucción histórica de las figuras y sujetos colectivos que han propiciado quiebres a las formas de estructuración dominantes tanto de la teoría como de la práctica social, política y religiosa.

En base a lo aquí expuesto podemos afirmar que la TL expresa un sentido epocal, a la vez que inaugura un proceso de reasunción de las luchas populares y los sentidos utópicos que alberga el cristianismo, como así también otras expresiones espirituales. No obstante esto, lo que hace cuarenta años parecía ser la preocupación de un minoría por fuera de las demandas urgentes de las



luchas revolucionarias<sup>12</sup>, es hoy parte del *ethos* y la matriz de acción de las clases subalternas en América Latina: la praxis feminista esta enlazada con la configuración de una forma de desobediencia al régimen del patriarcado que se encuentra naturalizado en la sociedad capitalista actual.

El dialogo de lo religioso, lo político y la perspectiva feminista no es una vía excepcional en América Latina, sino un carácter distintivo de la conflictividad social en distintos contextos políticos específicos. La TFL es un aporte sustancial a la reformulación de las disputas latinoamericanas que confronta a la base de un orden social en el que el “sexo” y las figuras de la masculinidad suelen ser esgrimidas como el salvoconducto para el ejercicio de la dominación sobre los cuerpos de las mujeres.

El aporte de Alieda Verhoeven y todo el movimiento ecuménico y feminista en Mendoza es importante en este proceso, al menos en dos dimensiones centrales:

En un aspecto teórico, la formulación del pensamiento de Alieda Verhoeven respecto de la urgencia para el cristianismo de tornarse feminista y de asumir la batalla simbólica y política de las reivindicaciones de género, constituye algo novedoso para Mendoza y Argentina, tanto más por tratarse de

la representatividad del sector del cristianismo protestante en este periodo histórico.

Por otro lado en sentido práctico la acción socioreligioso de la pastora Verhoeven introduce a Mendoza, y en parte a Argentina, en el esquema troncal de la tradición libertaria y feminista que se ha dado en el continente latinoamericano. La institucionalidad *desde abajo* que Alieda contribuyó a forjar (Encuentro de Mujeres, Grupos de Educación Popular, Corrientes Gremiales, Fundación Ecuménica, MEDH, etc) es una herramienta de acción política aún en los tiempos actuales y es fuente de inspiración para las nuevas generaciones que buscan ese tipo de síntesis en tiempos de *resistencia*.

---

<sup>12</sup> Cáceres sostiene que muchas figuras de primera línea de la TL decían del feminismo en los años '70: “Ese asunto es de las gringas, en América Latina ése no es un problema” (CACERES, 2014:p.47).



### *Bibliografía*

ALVES, R. (1970) *Religión. ¿Opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Biblioteca Mayor, Tierra Nueva

BIDEGAIN, A. M. (2014) “El cristianismo y el cambio socio-político de las mujeres latinoamericanas”. En *Sociedad y Religión* Núm. 42, Vol. XXIV. Buenos Aires. Recuperado en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/syr/v24n42/v24n42a08.pdf>

BOFF, L. (1980) *Teología do cativoiro e da Libertação*. Brasil; Editora Vozes Ltda, Petropolis.

BOFF, L. (2009) América Latina, la mística popular. En *El Atlas de las Religiones. Le Monde diplomatique*. Buenos Aires: Edición Cono Sur, Capital Intelectual S.A.

BUSANICHE, M. y FERNÁNDEZ, M. C. (2013). “Alieda Verhoeven”. En *Agenda de las Mujeres*, año 2004. Recuperado en: <http://www.rimaweb.com.ar/articulos/2013/alieda-verhoeven/>

CÁCERES, H. (2014) Feminismo y Teología de la Liberación. En *Revista VOICES* Núm. 4. Vol. XXXVII. ISSN (2222-0763) Brasil: Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo. Recuperado de: <http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>

CAROZZI, M. J. y CERIANI CERNADAS, C. (Coord.) (2007) *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Biblos.

CIRIZA, A. (1997) Desafíos y perspectivas. Qué feminismos hoy. En *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Núm. 14. ISSN (0590-4595). Mendoza. Biblioteca de la UNCuyo. Recuperado en: [http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/1634/cirizacuyo14.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1634/cirizacuyo14.pdf)

Comité Ecuménico de Acción Social (2001) “*Recepción y protección de refugiados chilenos. Una experiencia ecuménica en Mendoza 1973-1992*”. Mendoza: Editorial CEAS.

CONCATTI, R. (2009) *Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas. El Movimiento Ecuménico en Mendoza 1963-1983*. Buenos Aires: Ed. Centro Nueva Tierra.

DRI, R. (1996) *Autoritarismo y democracia en la biblia y en la iglesia*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

DUQUOC, C. (1987) *Liberación y progresismo. Un dialogo entre América Latina y Europa*. Francia: Editorial Sal Terrae, Santander.

DUSSEL, E. (1967) *Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina*. Buenos Aires: Ed. Nueva Iglesia.



FREITAS, C. (1996) La mujer latinoamericana en la sociedad y en la iglesia. En *Boletín CLAR. Enero-Febrero 1996*. Núm. 1. Brasil: Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas Recuperado en: <http://servicioskoinonia.org/relat/174.htm>

FRESTON P. (2012) "Las dos transiciones futuras: Católicos y Protestantes y Sociedad en América Latina". En PARKER, C. *Religión, Política y Cultura en América Latina. Nuevas miradas*. Chile: Instituto de estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

GARCIA LINERA, A. (2011) *Las Tensiones Creativas de la Revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*. Conferencia durante la Asamblea Legislativa Plurinacional. La Paz, Bolivia. Buenos Aires: Editorial Luxemburg.

GEBARA, I. (2004) Unas nuevas relaciones de género son posibles. En *Agenda Latinoamericana*. Núm. 13. ISSN (2305-1876). República de Panamá: Servicios Koinonia. Recuperado en: <http://latinoamericana.org/2004/textos/castellano/Gebara.htm>

GOLDAR, M. R. (2013) Alieda, El feminismo y La educación popular. En *Equipo Latinoamericano de Justicia y Género*. Mendoza: Unidiversidad. Recuperado en: <http://www.unidiversidad.com.ar/alieda-el-feminismo-y-la-educacion-popular>

GOMEZ ACEBO, I. (2006) Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión. En *Estudios eclesiológicos*, ISSN 0210-1610, [Vol. 78, N°. 304, 2003](#), págs. 107-125. España. Recuperado en: <http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/DiosTeologiaFem-IsabelGomez.pdf>

GOTAY, S. S. (1989) *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. México: Ediciones Huracán, Inc.

GRAMSCI, A. (2001) *Cadernos do Cárcere*. São Paulo: Editora Civilização Brasileira.

GUEVARA, Eva (2013) *Canción de Adiós para Alieda, pastora y feminista*. En Portal de Noticias de la UNCuyo, Unidiversidad. Mendoza: Recuperado en: <http://www.unidiversidad.com.ar/cancion-del-alieda-en-el-pais>

GUTIÉRREZ, G. (1980) *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

HARNECKER, M. (2008) *Reconstruyendo la izquierda*. México: Siglo XXI Editores.

LIBANIO, J. B. (1989) *Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio*. España: Editorial Sal Terrae.

LOPEZ, M. (1989) *Los cristianos y el cambio social en la Argentina*. Mendoza, Ed. Alfa.



LÖWY, M. (2000) *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Petropolis: Brasil Editora Vozes Ltda.

MALLIMACI, F.- (2008) *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Biblos.

PAREDES, A. (2008) *Mauricio Amílcar López. Biografía y Escritos sobre revoluciones en América Latina*. Mendoza: Quelqapa.

SILNIK, M. A. (2003) Alieda Verhoeven: La razón de su vida. En *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales*. Núm. 2. Vol. II. ISSN: 2362-616X. Mendoza: Centro de Publicaciones. FCPyS. UNCuyo.

SINTADO, C. y QUINTERO PEREZ, M. (2012) *Federico Pagura. Alborada de Esperanza. Vida y Testimonio de un Profeta Latinoamericano*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

RAIMONDO, N. (2011) *Con las alas del alma...Mujeres, teólogas, pioneras y latinoamericanas*. En Programa de estudios, investigaciones y publicaciones Teologanda. Buenos Aires: Recuperado en: <http://teologanda.org/?p=29>

RAUBER, I. (2007). *Poderes y Hegemonías, Gramsci en el debate actual latinoamericano*. Buenos Aires: Pasado y Presente XXI, Recuperado de: <http://www.pasadoypresente21.org.ar/spip.php?article12>

RODRÍGUEZ, R. P. (2015) Prólogo. En *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales*. Núm. 2. Vol. II. ISSN: 2362-616X. Mendoza: Centro de Publicaciones. FCPyS. UNCuyo.

RODRÍGUEZ, R. P. (et. al.) (2015) In Memoriam: de Alieda Verhoeven (1938-2013). En *Revista Digital de Ciencias Sociales*. Núm. 2. Vol. II. ISSN: 2362-616X, Mendoza: Centro de Publicaciones. FCPyS. UNCuyo.

VELEZ CARO, O. C. (2003) Teología Feminista Latinoamericana de la Liberación. En Teología de la Liberación, 40 años. En *Revista VOICES*. Núm. 4. Vol. XXXVI. ISSN (2222-0763) . Brasil: Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo. Recuperado de: <http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>

VERHOEVEN, A. (2013) Miles de abortos clandestinos manchan la salud de nuestras comunidades. Portal digital de Noticias de la UNCuyo, Unidiversidad. Mendoza. Recuperado de: <http://www.unidiversidad.com.ar/miles-de-abortos-clandestinos-manchan-la-salud-de-nuestras-comunidades>

#### *Notas periodísticas*

LOS ANDES -Diario- (2003) *Presentaran en Mendoza la Agenda de las Mujeres*. Recuperado en: <http://archivo.losandes.com.ar/notas/2003/12/7/cultura-93148.asp>