



Stromata

Revista semestral de filosofía y teología

Año LXXIX - Nº 1 y 2
enero - junio 2023
julio - diciembre 2023

ISSN: 3072-6883 (versión electrónica)

ISSN: 0049-2353 (versión impresa)



Un poco de historia de la revista STROMATA

Clemente de Alejandría pasó a la historia como el primer escritor de la Iglesia a quien preocuparon las mutuas relaciones de la filosofía con el cristianismo. De esta manera vino a representar el interés por el problema de la filosofía cristiana, interés y fenómeno que se sigue repitiendo a lo largo de los siglos: el cristiano que filosofa para progresar en el conocimiento de la fe. Llevado por éste, que podría llamarse su “presentimiento”, escribe sus célebres *Stromata* o *Miscelánea*, así llamadas porque los temas tratados en ella dejan al expositor gran libertad de elección.

A la luz de la idea de Clemente de Alejandría nace *Stromata*, la actual revista de investigación de las facultades de Filosofía y Teología de la Universidad Católica de Córdoba que comenzó a publicarse en el año 1937 en la antigua sede de las Facultades en la localidad de San Miguel, en la provincia de Buenos Aires. Hasta el año 1943 la edición de esta revista coexistió de forma independiente de otra publicación de las Facultades: los *Fascículos de la Biblioteca*, con la cual finalmente acabó por unirse en el año 1944 bajo el nombre de *Ciencia y Fe*; esta última denominación representaba para el momento la problemática pretendida por la intuición clementina: la síntesis de fe y cultura mediante la reflexión filosófica y teológica. Sin embargo, en el año 1965, al cumplirse los veinte años de publicación, la Revista retoma su nombre originario y el que mejor representaba sus propósitos con el cual perdura en nuestros días.

“Ciencia, filosófica y teológica, puesta al servicio, como testimonio de nuestra fe viva, de la fe de nuestros lectores, en una miscelánea (*Stromata*) de trabajos de investigación o de boletines bibliográficos y fichero de revistas” *Stromata*, 1965, p. 2.

El contenido de la revista se divide en dos grandes secciones. La primera, que abarca aproximadamente el 70 % del volumen anual, es dedicado a trabajos originales de investigación generalmente en forma de artículos (60 %) y a comunicaciones en forma de notas y comentarios (10 %). Estas últimas incluyen trabajos en los que no se pretende originalidad (aporte de textos críticos, pruebas, documentos, etc.) o bien presentación de hipótesis, planos, etc., que dados los puntos de vista o síntesis que plantean, pueden ser considerados como un aporte para la investigación.

El 30 % restante de la revista está representada por la sección bibliográfica, la cual incluye: las noticias bibliográficas o presentación sintética de los últimos libros llegados a la redacción; las reseñas críticas y más detalladas del contenido; los boletines bibliográficos, presentación conjunta y crítica de las últimas publicaciones recibidas sobre el tema conectadas entre sí y con suministro de nuevas ideas y pistas posibles de investigación; por último el fichero de Revistas Latinoamericanas de Filosofía y Teología, trabajo que se publica una vez por año y para cuya confección se utilizan alrededor de 300 revistas latinoamericanas de filosofía y teología.



Stromata

Contenido

Volumen 1

1. Artículos

Entre la Ecoteología y el Transhumanismo. Sobre el futuro de la casa común y de la humanidad “mejorada” 9-21

Guillermo Rosolino

2. III Coloquio Internacional “Juan Carlos Scannone SJ”. Ciclo de conferencias internacionales en el marco de los 10 años del pontificado del papa Francisco. Universidad Católica de Córdoba, septiembre de 2023

Introducción a esta sección 23-27

El Modelo De La Polaridad. La influencia de Gastón Fessard y Romano Guardini en Jorge Mario Bergoglio 29-40

Massimo Borghesi

El legado ecosocial del Papa Francisco 41-46

Michael Czerny S.J.

Respuesta a la conferencia sobre la proyección eco-social del papa francisco, realizada por el Cardenal Michael Czerny S.J, prefecto para el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral 47-51

María José Caram

(Re-) configuraciones de la vida humana: relaciones familiares, interpersonales, sociales. Matrimonio y familia desde Amoris Laetitia 53-67

Miguel Yáñez S.J.

Respuesta a la intervención del P. Miguel Yáñez, S.J.
“(Re-) configuraciones de la vida humana: relaciones familiares, interpersonales, sociales. Matrimonio y familia desde Amoris Laetitia 69-73

José María Cantó S.J.

Programa socio-pastoral del Papa Francisco con base en la Exhortación Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> <i>Emilce Cuda</i>	75-90
---	-------

Comentario a la Exposición de Emilce Cuda “El Programa socio-pastoral del Papa Francisco con base en la Exhortación Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> ” <i>Iván Ariel Fresia sdb</i>	91-96
---	-------

Volumen 2

1. Jornada sobre “Violencia de género y empoderamiento de las mujeres. Conversaciones interdisciplinarias”. Universidad Católica de Córdoba, marzo de 2023

Introducción a esta sección	99
-----------------------------	----

Ante la violencia femi(ni)cida: cuando el discurso religioso importa. Lectura sincrónica de 1Cor 11,2-16 con aportes de la hermenéutica bíblica feminista <i>Virginia Raquel Azcuy</i>	101-122
---	---------

La violencia en la construcción social y subjetiva de la masculinidad <i>Gabriela María Di Renzo</i>	123-138
---	---------

Vulnerabilidad, resiliencia y participación. Reflexiones para el trabajo pastoral con mujeres <i>Katharina Karl</i>	139-149
--	---------

Cuerpos de mujer/es y violencias. Lecturas desde las teologías feministas <i>Lucía Riba</i>	151-168
--	---------

Las violencias institucionales en el acceso a justicia de mujeres con discapacidad. El caso IJM s/protección especial <i>María Verónica Luetto</i>	169-189
---	---------

2. Boletín bibliográfico

Teología, Estudios de Mujeres y Estudios de Género	193-202
--	---------

Volumen 1



Entre la Ecoteología y el Transhumanismo. Sobre el futuro de la casa común y de la humanidad “mejorada”

Between Ecotheology and Transhumanism. On the future of the common home and of “improved” humanity

Guillermo Rosolino¹

¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el ser humano, para mirar por él? Sal 8,4-9

“What is man that you are mindful of him,
the son of man that you care for him? Sal 8,4-9

Resumen

La pregunta que se hace el salmista sobre el hombre es recurrente en cada época de la historia. El Papa Francisco encargó a la Pontificia Comisión Bíblica un estudio sistemático de la Antropología bíblica que se publicó en 2019; es posible que este interés antropológico esté vinculado con una afirmación suya según la cual “no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología” (LS 118). La crisis ecológica, abordada en su encíclica *Laudato Si* de 2015 y en *Querida Amazonia* de 2019, el acelerado desarrollo científico-técnico que ha generado un nuevo relato, el del transhumanismo, impulsan a pensar los vínculos y las tensiones entre el cuidado de la casa común y el futuro de la especie humana “mejorada”. En primer lugar, abordaré algunas cuestiones de ecoteología que impactan en la comprensión de la naturaleza, del hombre, y la interacción de Dios con el conjunto de la creación. En segundo lugar, en menor medida, recuperaré algunas líneas del transhumanismo y algunos interrogantes que abre a la reflexión teológica. Finalmente, señalaré un núcleo de reflexión que puede orientar el diálogo con la cuestión ecológica y el transhumanismo.

Palabras clave: ecoteología, transhumanismo, antropología, ecología integral, *Laudato Si*²

¹ Guillermo Rosolino: Doctor en *Sacra Theologia*. Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale (Napoli, 2004), 110/110 e *lode*; Docente e investigador en la Universidad Católica de Córdoba. Publicaciones: *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba 2004, 510 p. ISBN 987-21219-6-6; e-mail: grosolino@ucc.edu.ar - ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1152-4849>



DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2023.79.1.1>. Recibido: 05/10/2023 - Aceptado: 21/10/2023

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0

Abstract

The question that the psalmist asks about man is recurring in every era of history. The Pope Francis commissioned the Pontifical Biblical Commission to conduct a systematic study of biblical anthropology which was published in 2019; It is possible that this anthropological interest is linked to a statement of his according to which “there will be no new relationship with nature without a new human being. There is no ecology without an adequate anthropology” (LS 118). The ecological crisis addressed in his encyclical *Laudato Si* of 2015 and *Querida Amazonia* of 2019, and the accelerated scientific-technical development that has generated a new narrative, that of Transhumanism, lead us to think about the links and tensions between the care of the house common and the future of the “improved” human species. In the first place, I will address some issues of Ecotheology that have an impact on the understanding of nature, of man, and God’s interaction with the whole of creation. Secondly, to a lesser extent, I will recover some lines of Transhumanism and some questions that it opens to theological reflection. Finally, I will point out a nucleus of reflection that can guide the dialogue with the ecological question and Transhumanism.

Keywords: ecotheology, transhumanism, anthropology, integral ecology, *Laudato Si*

1. ¿De qué hablamos cuando hablamos de Ecoteología?²

Si bien la noción de crisis tiene sus justificados cuestionamientos, su primer significado vinculado a momento de decisión, momento crucial en un proceso de transformación parece pertinente para aplicarse a la cuestión ecológica actual. Vivimos un desequilibrio en las relaciones entre las personas y el medioambiente que implica la toma de decisiones en orden a lograr un nuevo equilibrio vital. “Hablar de crisis ecológica, entonces, significa que estamos viviendo un momento crítico en el que nuestro estilo de vida y los valores y prácticas que lo sostienen están siendo juzgados por sus consecuencias destructivas.”³ Las manifestaciones más ostensibles de dicha crisis son: la hambruna y la desnutrición; las migraciones por causas ambientales; la basura o el manejo de los desechos; y la disponibilidad de agua fresca para todos. Está claro que, en estas cuatro manifestaciones, la crisis ecológica no es solo de desafíos ambientales como la disminución de la biodiversidad y la alteración de ecosistemas, sino especialmente con la manera en que los seres humanos ponemos por obra nuestro rol dentro de la creación.

² El presente trabajo es una producción realizada en el marco del Proyecto de investigación “Creencias religiosas y cristianismo en el contexto de procesos acelerados de desinstitucionalización en la era digital y, ante necesarias transformaciones discursivas e institucionales que involucran a la Teología, la pastoral y la espiritualidad”. Radicado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba, Unidad Asociada a CONICET; código 80020220300181CC (2023-2025; Director: Guillermo Rosolino, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1152-4849>; Investigadores: Flavio Borghi, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8279-3478> y Alina Rosales Busch; Adscriptos: Dorocía Rojas, Marcos López, Pablo Damián Oio; Estudiante de grado (ayudantía): Misqui Anahí De Luca.

³ GURIDI, Román, *Ecoteología: Hacia un nuevo estilo de vida*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018, p. 54.

Por su parte, la noción de ecología que se remonta a Ernest Haeckel, remite al “estudio de las relaciones e interacción entre los organismos, y de estos con su entorno, tanto con los elementos vivos y los no vivos.”⁴ Por su propio objeto la ecología remite a saberes múltiples: “la biología, la química, la climatología, la física, la etología, la geografía, y la sociología.” A su vez, la ecología como paradigma cultural sostiene como principio la centralidad de la interconexión de todos los seres y su interdependencia. Por ello confronta la idea de una humanidad aislada de su entorno y del resto de los seres, como el de una singularidad tal que la desconecte y diferencie totalmente de las demás especies. En un sentido general la ecología tiene que ver “con la manera en que la humanidad piensa su presencia y rol en la creación, y saca las consecuencias teóricas y prácticas de su dependencia hacia otros seres y ecosistemas y su relación con ellos.”⁵ Por este motivo, la ecología es algo más que la cuestión del medioambiente; en efecto, muchos problemas ambientales están relacionados con problemas sociales de justicia y equidad. Ello impulsó al Papa Francisco a proponer una Ecología integral “Dado que todo está íntimamente relacionado, y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial, propongo que nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una ecología integral, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales.” (LS 137). Inspirada en la figura de Francisco de Asís, para la ecología integral son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso social y la paz interior (LS 10). Dicho de otro modo, la ecología integral supone la ecología económica, cultural, social y personal.

La ecología integral demanda, según Guridi, al menos, dos tareas a la teología. Por una parte, se trata de elaborar una actualización ecológica del cristianismo, por otra, desarrollar una crítica cultural de las creencias y prácticas que están en la base de la crisis ecológica. Así nos adentramos en el ámbito propio de la ecoteología; la misma se interroga sobre la creciente conciencia y sensibilidad ecológica y su significado para el cristianismo; es decir, sobre la concepción del hombre y su vínculo con las demás creaturas, su tarea en el mundo y sobre el vínculo de Dios con sus creaturas. Todo ello lleva a un renovado estudio de las fuentes teológicas y sus respectivas sistematizaciones, no sólo en orden a una mejor comprensión de las mismas sino también con la intención de proponer nociones e imágenes cristianas que inspiren a las personas a vivir vínculos más sanos con toda la creación, en especial con los seres vivos y los más vulnerables. Para ello, es necesario recuperar las tres dimensiones de la ecología: la personal, la social y la ambiental. La ecología personal toma en cuenta la interacción del individuo consigo mismo y sus consecuencias sociales y ambientales; entre muchas otras cuestiones implica “el uso del tiempo, tiempo de trabajo y descanso-dispersión; los hábitos de consumo y el discernimiento de aquello que es realmente necesario para la sobrevivencia y vida...”⁶ La ecología social involucra la interacción y la interconexión entre los seres; se trata de la manera en que la interacción social es concebida, organizada y puesta en práctica por

⁴ GURIDI, *Ecoteología...*, 37.

⁵ GURIDI, *Ecoteología...*, 39.

⁶ GURIDI, *Ecoteología...*, 50.

los individuos; estilo que no pocas veces se traslada al trato con la naturaleza. La ecología ambiental, por su parte, apunta a la manera en que concebimos nuestra presencia y rol en la creación, y a las consecuencias morales y prácticas de nuestra dependencia e interconexión con todas las demás criaturas.

El surgimiento de la ecoteología no tiene una fecha precisa, aunque se relaciona generalmente con la crítica realizada por Lynn White en 1967, según el cual el cristianismo es “la religión más antropocéntrica que el mundo ha visto” y “continuaremos agravando la crisis ecológica hasta que rechacemos el axioma cristiano que la naturaleza no tiene otra razón de ser que la de servir al hombre”.⁷ Para White, la ciencia y la técnica en Occidente han nacido y se han desarrollado en virtud de algunos postulados propios de la tradición judeocristiana, como la concepción lineal del tiempo ligada a la noción de progreso; la concepción de la *creatio ex nihilo* ligada a la desacralización del mundo, que legitima intervenirlo y manipularlo; la concepción de la creación del hombre a imagen de Dios, el mandato de someter y dominar la tierra y el propósito de desentrañar el funcionamiento del cosmos como un modo y camino para conocer la mente de Dios.

La tesis de White ha movilizado la reflexión teológica motivando una visión crítica sobre “el grado de antropocentrismo de las narrativas cristianas, y la relación entre cosmovisiones y prácticas cotidianas.”⁸ Pero también la tesis de White ha sido criticada y contrarrestada porque se concentra en el texto de Gn 1, 26-28 sin atender al contexto y al marco general del pensamiento bíblico; por otra parte, la idea de que la cosmovisión judeocristiana constituye la única base del desarrollo científico técnico moderno es discutible históricamente; finalmente, la degradación del medioambiente no aconteció sólo en la cultura occidental. También Arnold Toynbee piensa que el monoteísmo es la raíz histórica más profunda de la contaminación y la escasez de recursos porque ha puesto fin a la creencia antigua sobre la divinidad de la tierra. Para Eugen Drewermann el antropocentrismo radical del cristianismo es la fuente de la destrucción humana de la naturaleza; y el cristocentrismo agudizó el antropocentrismo. No obstante, no se puede descartar que la ecoteología se haya desarrollado no sólo como reacción sino también como profundización del diálogo fe y ciencias y en sintonía con la sensibilidad ecológica; este trasfondo se puede percibir en las geniales intuiciones de Teilhard de Chardin y el aporte de Joseph Sittler. Ciertamente, la ecoteología ha tomado más forma hacia la década del 90 con los trabajos de Paul Santmire, Jürgen Moltmann, Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, John Cobb, entre otros. Ya sea por las acusaciones críticas a la tradición judeocristiana, ya sea por el diálogo fe y ciencia y la sintonía con la visión ecológica, la ecoteología desarrolla “una crítica y actualización ecológica del mismo cristianismo” como también “una crítica desde el cristianismo a los hábitos culturales subyacentes a la destrucción ecológica”.⁹

Para Guridi “Revisión, recuperación, transformación y profundización, pueden ser los términos que mejor describen los objetivos que la ecoteología ha asumido en

⁷ Cf. GURIDI, *Ecoteología...*, 78-79.

⁸ GURIDI, *Ecoteología...*, 80.

⁹ GURIDI, *Ecoteología...*, 86.

las últimas décadas.”¹⁰ El diálogo entre teología y visión ecológica se ha desarrollado por varios caminos: 1) redefiniendo la noción de dominio y reinterpretando la tarea encomendada por Dios a la humanidad; 2) buscando nuevas metáforas y conceptos para expresar la relación entre Dios y la creación, y entre los seres humanos y el resto de la creaturas; 3) proponiendo otros paradigmas bíblicos y tradiciones teológicas que escapan al dualismo griego y la rígida jerarquización de los seres vivos; 4) explicitando el valor intrínseco de todas las creaturas a partir de su origen común en Dios; 5) proponiendo principios éticos y criterios prácticos inspirando nuevas formas de vida más amigables con la creación y todas las creaturas; ello implica el rechazo a la explotación de la naturaleza y a las prácticas destructoras en orden a una administración responsable y consciente de los recursos.

Tres nudos problemáticos

Con las publicaciones de la encíclica del papa Francisco *Laudato Si'* y la exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia, su magisterio impulsa de manera decisiva la incorporación de la cuestión ecológica a la vida de la Iglesia y a la reflexión teológica.¹¹ Según Guridi es posible identificar “tres nudos problemáticos: a) la comprensión teológica de la naturaleza y de su eventual agencia; b) la comprensión del ser humano y de su lugar y rol en relación con el resto de las cosas y seres; y c) la comprensión de la interacción de Dios con el conjunto de las criaturas y el futuro de la creación.”¹² Esto implica una profundización en las fuentes de la teología, y una revisión de “la teología de la creación, la antropología teológica, la escatología, la pneumatología y la cristología.” Por cierto, no puede faltar el diálogo con otras disciplinas, tal como lo pone en práctica *Laudato Si'*, y con otras cosmovisiones. No en vano la encíclica convoca a diversos diálogos: diálogo en la política internacional, nacional y regional; diálogo y transparencia en los procesos decisionales; política y economía en diálogo para la plenitud humana; las religiones en diálogo con las ciencias. No es un hecho menor que también se proponga una “Educación y Espiritualidad ecológica”. Las instituciones educativas y las instituciones eclesiales en general estamos ante el desafío de poner en juego una recepción, decisiva amplia y profunda de la cuestión ecológica.

La ecoteología hace un aporte fundamental proveyendo “narrativas, imágenes, motivaciones y reflexiones sobre las creencias que legitiman y nutren una vida ecológicamente sustentable.”¹³ Se ha dicho que una de sus tareas es ejercer “una crítica cultural

¹⁰ GURIDI, *Ecoteología...*, 87.

¹¹ Al momento de realizar la última revisión de esta Lección inaugural, el Papa Francisco ha publicado un documento que complementa las enseñanzas de *Laudato Si'*; se trata de la Exhortación apostólica *Laudate Deum*, Roma 4 de octubre de 2023, sobre la crisis climática. Aunque cabe mencionarlo, no incorporamos aquí sus nuevos aportes a la crisis climática.

¹² GURIDI, Román, “Teología y crisis ecológica: nudos problemáticos y perspectivas de futuro de la Ecoteología”, en ESTUDIOS ECLESIASTICOS, vol. 97, núm. 381-382, septiembre 2022, 355-394, 358, DOI: 10.14422/ee.v97.i381-382.y2022.003

¹³ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 360.

desde el cristianismo a los valores, creencias y actitudes que están en la raíz de la crisis ecológica. Esto sucede con las nociones de cultura del descarte y antropocentrismo desviado que se encuentran en *Laudato Si'*; en esta crítica queda claro que la crisis ecológica está estrechamente asociada a la mera consideración instrumental de los demás seres y cosas, al no-respeto irrestricto de la persona humana y al olvido del sentido de nuestra acción en el mundo. La misma noción de ecología integral muestra “la íntima conexión entre los problemas ambientales y los desafíos sociales al mismo tiempo que amplía el análisis de la crisis socioambiental actual...”¹⁴

La otra tarea de la ecoteología tiene que ver con una revisión ecológica del cristianismo, tanto de sus narrativas como de las prácticas de ellas derivadas; en adelante, los puntos expuestos siguen el desarrollo que plantea Roman Guridi. Esta revisión trata sobre el lugar y el rol del ser humano en la creación; la relación del Creador con el conjunto de las creaturas; con la consistencia y el valor propio de lo no-humano; con la salvación y el futuro de todo lo creado; con una posible hermenéutica ecológica de la Escritura. Del actual panorama de la reflexión ecoteológica resulta claro que su estatuto epistemológico está en construcción y hay un amplio espectro de perspectivas y posiciones; tampoco es posible reconocer un método único y propio. En el estado actual de la cuestión, Guridi propone las siguientes preguntas: “¿Estamos realmente en presencia de instrumentos metodológicos específicos que auguran perspectivas teológicas novedosas y pertinentes para lidiar satisfactoriamente con los desafíos socio ambientales? ¿La conexión de la vida cristiana con estas temáticas requiere desarrollos desde la perspectiva de la teología sistemática o el foco debe estar fundamentalmente circunscrito en la ética ambiental de raigambre religiosa?”¹⁵ Según *Laudato Si'* “Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como «señor» del universo consiste en entenderlo como administrador responsable.” (LS 116); más adelante observa “En todo caso, habrá que interpelar a los creyentes a ser coherentes con su propia fe y a no contradecirla con sus acciones, habrá que reclamarles que vuelvan a abrirse a la gracia de Dios y a beber en lo más hondo de sus propias convicciones sobre el amor, la justicia y la paz. Si una mala comprensión de nuestros propios principios a veces nos ha llevado a justificar el maltrato a la naturaleza o el dominio despótico del ser humano sobre lo creado o las guerras, la injusticia y la violencia, los creyentes podemos reconocer que de esa manera hemos sido infieles al tesoro de sabiduría que debíamos custodiar.” (LS 200). La dimensión de estas observaciones nos hace ver que la ecoteología no puede pensarse como una teología contextual, si bien hay desafíos ecológicos locales, por lo general se trata de problemas globales y de sesgos que tienen un carácter general en la cultura actual. Sin desconocer la dimensión ética en juego, en el problema ecológico y, asumiendo los actuales límites del método de la ecoteología, es oportuno abordar con

¹⁴ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 361.

¹⁵ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 365.

Guridi los tres nudos problemáticos que propone: las cuestiones de la naturaleza, del ser humano y de Dios.

El primer nudo es la comprensión teológica de la naturaleza y su agencia; en torno al mismo se ha producido una re-cosmologización de la teología; esta revisión de la teología de la creación ha llevado a la superación de una visión mecanicista del mundo y a conceptualizar no sólo la trascendencia de Dios respecto del mundo sino también su immanencia. Los aportes iniciales de Jürgen Moltmann se han visto enriquecidos por los de Gesché, Sigurd Bergmann, Medard Kehl y Elizabeth Johnson entre otros. Para esta línea de reflexión la interdependencia es un punto central; todo está conectado y esto da un valor especial a cada una de las creaturas, poseyendo cada una un valor intrínseco, a la vez que son revelación y manifestación de lo divino. El ser humano forma parte de una comunidad más amplia que su propia especie, la comunidad de la creación que implica una recuperación del valor de todo el cosmos. “Somos constituidos por una trama de relaciones que sostienen nuestra identidad y nuestro actuar.”¹⁶ Como lo sostenía Sally McFague «somos parte del todo, y necesitamos internalizar esa percepción como un primer paso para vivir con verdad y justicia en nuestro planeta. Sin embargo, necesitamos más que un sentido de unidad con la tierra para vivir apropiadamente en ella».¹⁷ Dicha interdependencia puede entenderse al menos en dos sentidos, “Una pone el acento en el todo —el cosmos, el planeta o la vida— que contiene las relaciones y es el actor principal en el desarrollo y futuro de la creación; y, la otra, reconociendo la inserción del ser humano en una comunidad mayor, enfatiza su unicidad y su rol particular en relación con el resto de las cosas y seres de cara al devenir de todo lo creado.”¹⁸ La interdependencia pensada en el primer sentido pone el acento en el todo, conformado por una infinita trama de relaciones; un ejemplo de ello es la propuesta de Leonardo Boff que asume la hipótesis de *Gaia*, en cuanto organismo vivo y en evolución. Esto no significa desconocer la especificidad del ser humano, sino que la humanidad es “la propia Tierra en su expresión de conciencia, de libertad y de amor» sostiene Boff.¹⁹ En una perspectiva distinta, pero emparentada, John Haught postula que la evolución cósmica provee el marco general para pensar teológicamente a Dios, la humanidad y el cosmos. “La interdependencia pensada en el segundo sentido pone el foco en la unicidad del ser humano, su valor distintivo, y su rol específico dentro de la creación.”²⁰ Reconociendo la centralidad de las relaciones se enfatiza la singularidad del ser humano; en esta línea reflexiona el Papa Francisco «no puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, liber-

¹⁶ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 370.

¹⁷ Citado por Guridi: Sallie McFague. “Human Beings, Embodiment, and Our Home the Earth”. En *Reconstructing Christian Theology*, editado por Rebecca S. Chopp, y Mark Lewis Taylor, 166. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994.

¹⁸ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 371.

¹⁹ Citado por GURIDI: Leonardo Boff. *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*. Santander: Sal Terrae, 2008, 47.

²⁰ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 372.

tad y responsabilidad» (LS 118). Los acentos referidos en las dos maneras de entender la interdependencia de todo no son necesariamente excluyentes, admiten una cierta complementariedad a la vez que proyectan tres desarrollos fundamentales. En primer lugar, la importancia de mantener conectado el relato teológico de la creación con la narrativa científica sobre el cosmos y la naturaleza. Para Ted Peters se trata de desarrollar una teología de la naturaleza nutrida fuertemente por el conocimiento científico de la misma, dicho de otro modo, debe estar científicamente informada. En segundo lugar, la teología de la naturaleza debe profundizar en las categorías de singularidad y libertad, más allá de la especie humana. Las nociones de cambio y apertura son clave en la visión científica de la naturaleza y reclaman su conexión y articulación con la de unicidad y singularidad humana. A su vez, se constituye en un punto de diálogo con otras tradiciones religiosas y cosmovisiones, por ejemplo, con la de algunos pueblos originarios latinoamericanos. En tercer lugar, no se puede dejar de reconocer el déficit en la tradición teológica sobre la reflexión relativa a lo no-humano, en especial con los animales. Hay una deuda particular en el diálogo con la denominada ecología profunda y con el movimiento de liberación animal. Estos movimientos “tienen en común el empeño por pensar filosóficamente los seres no-humanos y por ampliar la comunidad política y moralmente relevante más allá de la especie humana.”²¹ Categorías como las de igualdad biosférica, animales sintientes se orientan a reconocer una singularidad propia de otras especies. Puede resultar extraño, pero hay aquí algunos puntos de contacto con el movimiento transhumanista. En relación a estas propuestas “la perspectiva católica dominante en relación con los animales sigue siendo una que los considera solo de manera indirecta y siempre en relación con el bienestar de la humanidad.”²² Reconociendo este contexto, puede percibirse algunos matices en el reciente documento encargado por el Papa a la Pontificia Comisión Bíblica titulado *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica* en su apartado II.3. Los animales como ayuda.²³ Si bien el enfoque observado permanece, también hay matices como por ejemplo en el subtítulo: Una ayuda para llegar a ser sabios.

El segundo nudo, estrechamente vinculado al anterior, es la comprensión teológica del lugar y rol del ser humano. A esta altura de la reflexión vale la pena recordar la tajante afirmación de *Laudato Si'* «no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología» (LS 118). Según la hipótesis del antropoceno “el ser humano se ha vuelto una fuerza capaz de alterarlo todo, incluso los sistemas biofísicos, como el clima, con la consiguiente fragilización de la distinción clásica entre naturaleza y cultura.”²⁴ Para algunos, de la crisis se sale fundamentalmente con mejores desarrollos tecnológicos y una mayor aplicación de ellos; e.d., con más tecnociencia. Como analizaremos más adelante, para la visión transhumanista el desarrollo tecnocientífico ocupa el centro de todo el proceso evolutivo futuro del

²¹ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 375.

²² GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 376.

²³ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.

²⁴ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 378.

homo sapiens. Por ello, tiene buenas razones Guridi para proponer la necesidad de pensar teológicamente las categorías de límite y poder. Si una comprensión deficiente en la antropología cristiana del mandato de cuidado habilita a un ejercicio abusivo del poder humano, será necesario desarrollar un balance nuevo, una visión nueva en la articulación del binomio don/límite. Lo que ya es percibido como un componente fundamental en las relaciones saludables y sustentables, el límite, requiere un desarrollo teológico mayor. Se trata del “límite en tanto aquello que es preciso resguardar y respetar en todas las relaciones —incluidas aquellas con el resto de las cosas— para que estas apunten a dar vida y para que el don que significan pueda ser recibido en plenitud.” En la polaridad don/límite, el límite es entendido como constitutivo del don y orienta hacia relaciones saludables y que apuntan a la vida plena. La pregunta central es ¿qué límites internos debe respetar el don/poder para ser ejercido en vistas de la promoción de la vida? Para Guridi, la *kénosis* de Jesús es una categoría teológica potente para descentrar al ser humano y aportar una visión más amplia y equilibrada en su relación con toda la creación. En la *kénosis* se produce un descentramiento de lo divino, en palabras de François Euvé «el gesto creador es del mismo orden que el gesto de salvación operado por Jesucristo y descrito por Pablo como una “*kénosis*”, la acción de “vaciar a sí mismo”». ²⁵ Es decir, “Jesús elige deliberadamente un camino de autolimitación, lo que implica la renuncia en su vida terrenal a privilegios y honores a los que tenía todo derecho.” ²⁶ Se trata de un proceso de autolimitación en favor de otros, un no apropiarse su condición y vaciarse por el bien de los demás. Se comprende entonces que la *kénosis* de Jesús “inspira e ilumina la pregunta por el tipo de límites que debemos discernir, configurar y respetar en el contexto de la crisis ecológica.” ²⁷

El tercer nudo problemático es la comprensión de la interacción de Dios con el conjunto de las criaturas y el futuro de la creación. En primer lugar, se trata de abordar la pregunta sobre ¿Cuál es el alcance del acto salvífico acontecido en Jesucristo? ¿Participarán todas las criaturas de la transformación prometida como salvación o esta se circunscribe fundamentalmente a los seres humanos? La respuesta ha sido dispar a lo largo de la historia; los desarrollos teológicos recientes ponen el foco en que el modo en que entendamos la acción divina en relación a todo lo creado, incidirá en cómo comprendamos la responsabilidad humana. Una muestra de esta línea de reflexión es la categoría *deep incarnation*, desarrollada entre otros por Elizabeth Johnson; para ella “Jesús asume las condiciones materiales de todas las formas de vida biológica y experimenta el dolor común de todas las criaturas sensibles.” ²⁸ Según *Laudato Si'* «el Espíritu de Dios llenó el universo con virtualidades que permiten que del seno mismo de las cosas pueda brotar siempre algo nuevo» (LS 80). En ambos casos, la acción divina impregna en su acción creadora y en su acción salvífica todo lo creado.

²⁵ Citado por Guridi: François Euvé. *Théologie de l'écologie. Une création à partager*. Paris: Editions Salvator, 2021, 164.

²⁶ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 380.

²⁷ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 381.

²⁸ GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 383.

2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de Transhumanismo?

El conocido historiador israelí Yuval Noah Harari es quizás uno de los mayores difusores del Transhumanismo con sus dos Best Sellers, *Sapiens: De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad* (2014) y, su más provocador, *Homo Deus: Breve historia del mañana* (2016). Sin embargo, para estas breves consideraciones me guiaré por los aportes del filósofo español Antonio Diéguez en sus dos obras: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (2017)²⁹ y *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la Filosofía* (2021). El transhumanismo es sumamente polifacético, puede caracterizarse como movimiento cultural, pero tiene una especial repercusión en la filosofía, en el arte, en la popularización de la ciencia; en la religión, como lo insinúan los títulos de Harari y su referencia al Dataísmo como la nueva religión universal y, cada vez más en la política; deben quedar pocos líderes mundiales que no han tenido entrevistas personales con Harari. El transhumanismo se define como una “defensa activa de la mejora del ser humano por medio de la aplicación de las nuevas tecnologías, particularmente las biotecnologías, la biónica y la inteligencia artificial.” “Los aspectos a mejorar podrían ser físicos (fortaleza, resistencia a enfermedades, longevidad), mentales (inteligencia, nuevos sentidos y capacidades perceptivas, mayor bienestar), emocionales (fortaleza de ánimo, resistencia a las depresiones, estabilidad, y disminución de las perturbaciones) y morales (mejor juicio moral, empatía reforzada, mayor motivación para la acción, prudencia acentuada).”³⁰ Si bien la mejora humana se persigue desde hace siglos y milenios a través de técnicas indirectas y lentas como “como la educación o la democracia, y de técnicas culturales, como la escritura...” aquí de lo que se trata es de una mejora directa y disruptiva a través de la tecnología; la técnica basada en la ciencia, especialmente la desarrollada a partir del siglo XX. Se trata de “modificar directamente el propio ser humano, su cuerpo y su cerebro, para transformarlo de forma radical, sin apenas límites infranqueables, al menos en principio.”³¹ Por ello algunos sostienen que la evolución de la especie *Sapiens* ahora podría quedar sometida a nuestra voluntad. Lo que se busca es verdaderamente ambicioso “es la creación de una verdadera síntesis armónica entre lo orgánico y lo mecánico, que haga que finalmente el cibernético no sea ya un mero ser humano mecánicamente mejorado, sino una nueva entidad con una naturaleza propia y diferente a la que poseemos. Un transhumano sería, pues, un ser humano mejorado tecnológicamente.”³²; sin duda, se trata de llevar a sus últimas consecuencias la voluntad autocreadora que el ser humano ha tenido desde siempre. “El transhumanista moderado se conforma con ir introduciendo mejoras graduales que aumenten nuestra inteligencia, nuestra fortaleza, nuestra felicidad, nuestra longevidad... El transhumanista radical, en

²⁹ DIÉGUEZ, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder, 2017.

³⁰ DIÉGUEZ, Antonio, *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la Filosofía*. Barcelona: Herder, 2021, 8.

³¹ DIÉGUEZ, A., *Cuerpos inadecuados...*, 9.

³² DIÉGUEZ, A., *Cuerpos inadecuados...*, 9-10.

cambio, cree que la era de lo humano está llegando a su fin y no conviene extenderla.³³ Cuando se trata de ir más allá de la especie *Sapiens* conocida y sus enormes limitaciones, cuando se busca traspasar los límites mismos de la especie estamos en los dominios del «poshumanismo». En este caso, se trata de un poshumanismo tecnocientífico, pero otra versión es la del poshumanismo cultural “desarrollado sobre todo dentro del pensamiento feminista (Donna Haraway y Rosi Braidotti serían dos de sus más destacadas representantes), rechaza el ideal de ser humano contenido en el humanismo clásico. Se asume que es un ideal sesgado desde el punto de vista cultural, racial y de género, y que, por tanto, no es universalizable, como pretendían y pretenden los humanistas. Su actitud ante el desarrollo de la tecnología es mucho más crítica que la de los del primer grupo.” No obstante, Donna Haraway sorprende, en su muy conocido Manifiesto Ciborg de 1985, con una afirmación resonante: “Preferiría ser un ciborg que una diosa”. Como se puede observar, el humanismo clásico y aún el nuevo humanismo tienen contendientes de peso.

El desarrollo que sigue se ciñe al transhumanismo o poshumanismo tecnocientífico que, paradójicamente, pretende dar continuidad a los viejos ideales humanistas; el principio central del transhumanismo está en la mejora tecnológica del individuo y en la libertad para decidir el propio destino. En este sentido habla Sandberg de «libertad morfológica».³⁴ Un principio complementario es el de «beneficencia procreadora» según el cual las parejas tienen el deber moral de seleccionar hijos, en base a la información disponible y relevante del momento, para que puedan tener la mejor vida.³⁵ Para el Partido Transhumanista Estadounidense “el auténtico problema del futuro será el de cómo desarrollar y usar la tecnología para mejorar al ser humano, y particularmente para extender su longevidad...”³⁶ El debate filosófico y teológico con el transhumanismo parece plantearse en torno a la noción de naturaleza humana; pero para el transhumanismo una noción fuerte, esencialista, de naturaleza humana es una petición de principio que contrasta con una visión evolutiva de las especies, y de la especie *Sapiens* en particular. No es que no haya ninguna base para una noción de naturaleza humana desde una biología evolucionista, pero se trata de un campo complejo y en debate. Antes cabe preguntarse sobre las bases científicas reales sobre las que se asientan las promesas transhumanistas; también cabe preguntarse sobre los efectos políticos y sociales del biomejoramiento humano ¿Qué efectos tendría sobre los sistemas sanitarios públicos y sobre las pensiones una extensión significativa, aunque no fuera radical, de la vida humana? O también ¿Qué tipo de sociedad sería aquella en la que la búsqueda del mejoramiento tecnológico fuera una meta central de los individuos? No obstante, para una perspectiva transhumanista como la que refleja Harari, estas preguntas están a la zaga de todo lo que se viene:

³³ Cf. DIÉGUEZ, A., *Cuerpos inadecuados...*, 10.

³⁴ Citado por Diéguez: SANDBERG, A. (2013), «Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It», en More, M. y Vita-More, N. (eds.), *The Transhumanist Reader*, Oxford, Wiley & Sons, pp. 56-66.

³⁵ Citado por Diéguez: SAVULESCU, J. (2001), «Procreative beneficence: why we should select the best children», *Bioethics* 15 (5-6), pp. 413-26.

³⁶ DIÉGUEZ, A., *Cuerpos inadecuados...*, 12.

Si realmente el telón está a punto de caer sobre la historia de los sapiens, nosotros, miembros de una de sus generaciones finales, deberíamos dedicar algún tiempo a dar respuesta a una última pregunta: ¿en qué deseamos convertirnos? Dicha pregunta, que a veces se ha calificado como la pregunta de la Mejora Humana, empuja los debates que en la actualidad preocupan a los políticos, los filósofos, los estudiosos y la gente ordinaria.

[...].

Puesto que pronto podremos manipular también nuestros deseos, quizá la pregunta real a la que nos enfrentamos no sea «¿En qué deseamos convertirnos?», sino «¿Qué queremos desear?»³⁷

El reconocido arqueólogo Eudald Carbonell, quien dedicó su vida e investigación a Atapuerca, y a inicio de año publicó su último libro titulado *El Homo ex novo: posibles futuros para la humanidad*,³⁸ plantea un escenario de mejora humana a todos los niveles; a finales del siglo XXI sentencia, habrá cuatro especies humanas. *Homo sapiens restrictus*. Los humanos naturales, sin intervención tecnológica. “Esta humanidad, al principio muy importante por la propia inercia evolutiva, iría desvaneciéndose, en la medida en que las otras variedades de humanos fueran alcanzando otro nivel más alto de adaptación”. *Homo sapiens prothesis*. Quienes admitirían modificaciones limitadas, nunca estructurales o sistemáticas. *Homo sapiens edit*. Construidos por edición genética con métodos como el CRISPR 9. “Su origen y confección dependen exclusivamente de la biotecnología”. Parten del ADN del *Homo sapiens restrictus* pero se alejan de la selección natural. Y, finalmente, *Humanoides*. Serían “híbridos orgánico-mecánicos” con capacidades funcionales extraordinarias, “construidos utilizando una combinación de mecánica, computación y electrónica”. Aunque Carbonell no descarta de que se trate de una utopía, es su escenario más plausible.

Conclusiones

Entonces ¿Caminamos hacia la extensión de la humanidad por la destrucción del hábitat que hizo posible la vida en la tierra y el surgimiento de la especie Sapiens? Para Leonardo Boff, el nuevo régimen climático, el terrible piroceno (del fuego), es amenazador y pone en peligro el futuro de la vida humana. Caminamos hacia la extinción ¿O nuevas especies de Sapiens habitarán la tierra y los posthumanos se convertirán en una especie interplanetaria como lo intenta Elon Musk para 2030, cuando la humanidad llegue al planeta Marte para habitarlo?

Entre la ecoteología que explora las raíces de la tradición judeocristiana para encontrar motivos y narrativas que nos hagan más amigables con la naturaleza y las demás especies, y el transhumanismo que nos narra un escenario de salto evolutivo cualitativo

³⁷ HARARI, Yuval Noah, *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Buenos Aires: Debate, 2014, 453-454.

³⁸ CARBONELL ROURA, Eudald, *El Homo ex novo: posibles futuros para la humanidad*. Atapuerca: Diario de los Yacimientos de la Sierra de Atapuerca, 2023.

inminente, esta vez provocado por los conocimientos y tecnologías alcanzadas por la especie *Sapiens*, parece no haber puntos en común. Pero quizás sólo nos encontremos ante una nueva paradoja, en ambas narrativas la cuestión de fondo es el poder humano y sus propios límites; mejor aún, su posibilidad y capacidad de autolimitación. Su capacidad de reconocer el don y el límite que ese mismo don impone; auto límite que posibilita lo otro y lo nuevo. Quizás, la *kénosis* divina de la creación, la doctrina del «zim-zum», e.d, la «contracción» divina del acto creador según la cual Dios, generosamente, hace espacio en su propio ser a la criatura, y la *kénosis* del Hijo en la encarnación sean figuras más fecundas, más críticas y más promisorias de lo que imaginamos. «El Señor Dios dio este mandato al hombre (‘iidiim): “Puedes comer de todos los árboles del jardín, pero del árbol del conocimiento del bien y el mal no comerás, porque el día en que comas de él, tendrás que morir”» Génesis 2,16-17. Por cierto, este pasaje también conocido como el de una dieta vegetariana, merece una hermenéutica muy atenta que aquí no podremos hacer. Sin embargo, el don y el límite de la narrativa originaria hacen pensar que también los poshumanos estarán ante la cuestión de aceptar el don y asumir el límite, cuestión en la que se juega la vida y la muerte. En la teología paulina, y en el NT, Jesucristo es la verdadera imagen de Dios (2 Cor 4,4 y Col 1,15). Una interpretación cristocéntrica de *imago Dei* se impone; “el movimiento de abajamiento o donación relatado en la carta de san Pablo a los Filipenses es especialmente sugerente y crucial para la comprensión de la humanidad en el contexto de la crisis ecológica actual.” sostiene Guridi³⁹ y podemos agregar, también para el futuro de los poshumanos. Cuando se hayan transgredido de manera radical los límites que definen la naturaleza, la humanidad y la tecnología ¿necesitarán la salvación los poshumanos? Es posible que aún en esa era la abundancia de la donación originaria, y el plus de la humanidad mejorada, se encuentren todavía ante el dilema de asumir el don y el límite. Es probable que el movimiento previsto por Harari, De animales a dioses y su punto de llegada *Homo Deus*, tenga que confrontarse una vez más con el misterio de la encarnación, del Dios hecho hombre que asumió la condición humana: “Tengan los mismos sentimientos de Cristo Jesús./ El, que era de condición divina,/ no consideró esta igualdad con Dios/ como algo que debía guardar celosamente:/ al contrario, se anonadó a sí mismo,/ tomando la condición de servidor/ y haciéndose semejante a los hombres./ Y presentándose con aspecto humano,/ se humilló hasta aceptar por obediencia la muerte/ y muerte de cruz./ Por eso, Dios lo exaltó/ y le dio el Nombre que está sobre todo nombre... (Flp 2, 5-9). Quizás el misterio de Jesucristo, la paradoja de las paradojas, como gustaba denominarlo Henry de Lubac, paradójicamente tenga aún palabras que decir al poshumano.

³⁹ GURIDI, *Ecoteología...*, 224.

III Coloquio Internacional “Juan Carlos Scannone SJ”. Ciclo de conferencias internacionales en el marco de los 10 años del pontificado del papa Francisco. Universidad Católica de Córdoba, septiembre de 2023

Introducción a esta sección

El 13 de marzo de 2023, el Papa Francisco cumplió diez años de pontificado. Uno de sus biógrafos, Austin Ivereigh¹, lo califica de *gran reformador* en el espíritu de efectuar cambios radicales en la Iglesia. Estos cambios refieren al modo de ser Iglesia en un mundo atravesado por transformaciones propias de un cambio de época y a la renovación del anuncio de Jesús y su Reino en perspectiva de evangelización y cuidado pastoral buscando, además, llegar a la humanidad en su conjunto.

Durante sus diez años de pontificado, el Papa Francisco se ha convertido en un líder mundial significativo, con alta credibilidad social, moral y pastoral. Indicamos tres ejemplos que lo muestran: 1) el Papa Francisco fue el primer Jefe de Estado que reconoció públicamente el genocidio armenio, calificándolo como tal, cometido por Turquía a inicios del siglo XX y colocándolo a la par, por su gravedad y crueldad, con las dos grandes guerras mundiales; 2) en medio de la crisis ocasionada por la pandemia del Covid19, en medio de la desorientación en que estaban los líderes del momento, y con la preeminencia implícita de la lógica egoísta “sálvese quien pueda”, el Papa envió al mundo una sentida exhortación invitando a tomar consciencia de que “estábamos en la misma barca” y que debíamos “todos remar juntos” porque “nadie se salva solo”²; y 3) ante las guerras que asolan el mundo, Rusia-Ucrania, Israel-Hamás, entre otras, el Papa ha sido una voz profética que afirma con claridad, “la guerra es un fracaso de la política y de la humanidad” y que “deja al mundo peor de como lo había encontrado”³.

Además de su acción profética, el Papa Francisco está orientando el ser Iglesia en el mundo y los caminos de humanización auténtica para todo hombre y mujer con un profundo *corpus* doctrinal y pastoral por medio de Cartas Encíclicas, Exhortaciones Pastorales, Cartas Apostólicas, Motus Propios, Bulas, Breves, y discursos que son objeto de serios estudios y amplias discusiones en el ámbito de la academia.

Con miras a recoger y reflexionar lo más significativo de su magisterio en estos diez años en lo que concierne al ámbito filosófico y teológico, el Instituto y Archivo Juan Carlos Scannone, S.J., junto con las Facultades de Filosofía y Humanidades y de Teología

¹ Cfr., IVEREIGH, Austin. *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope* (New York: Henry Holt, 2014)

² Papa Francisco. *Momento Extraordinario de Oración en Tiempos de Epidemia* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 27 de marzo de 2020)

³ Papa Francisco. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, No. 261 (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 3 de octubre de 2020)



DOI: [https://doi.org/10.22529/stromata.2023.79.1\(2\)](https://doi.org/10.22529/stromata.2023.79.1(2)), Recibido: 05/10/2023 - Aceptado: 21/10/2023

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0

de la Universidad Católica de Córdoba (UCC), realizó a lo largo del 2023 cuatro conferencias magistrales con reconocidos expertos sobre el Pontificado del Papa Francisco y su mensaje. Estas conferencias buscaron profundizar en cuatro aspectos de su legado: 1) las fuentes intelectuales de su pensamiento, 2) su propuesta social ante la crisis humana actual, 3) su apuesta por el matrimonio y la familia en relación con el surgimiento de nuevas subjetividades y afectividades, y 4) su proyecto socio-pastoral, entiéndase también político, de la Iglesia inmersa en el mundo.

Cada conferencia, con miras a enriquecer la reflexión y estimular la discusión, tuvo un respondiente. Hemos recogido en esta edición especial de *Stromata* los textos completos de las cuatro conferencias y sus respectivas respuestas.

La primera conferencia se tituló, “El Modelo de la Polaridad: el influjo de Gastón Fessard, S.J., y de Romano Guardini en Jorge Mario Bergoglio”, a cargo del Profesor Massimo Borghesi. En su exposición, el profesor Borghesi explora las fuentes académicas en la formación intelectual de Jorge Mario Bergoglio, resaltando que el Papa, si bien tiene una orientación pastoral en su pontificado, ésta se hace desde una sólida formación intelectual. En la primera parte, desarrolla el concepto de “polaridad dialéctica”, según el pensamiento de Gaston Fessard, S.J., y cómo este concepto fundamenta la teología de la ternura. En la segunda parte, indica el influjo de Romano Guardini con su concepción de *complexio oppositorum* para entender el dinamismo dialéctico en que se desenvuelve la compleja realidad humana y lo que caracteriza un pensamiento, como el del Papa, para abordar de modo adecuado dicha realidad. La respuesta estuvo a cargo del Profesor Daniel López, S.J.

La segunda conferencia se tituló, “El Legado y Proyección Eco-Social del Papa Francisco en sus diez años de Pontificado”, a cargo del Cardenal Michael Czerny, S.J., Prefecto del Dicasterio de Desarrollo Humano Integral. El Cardenal Czerny resalta la continuidad del Magisterio y acción social del Papa con el denso legado que la Iglesia ha desarrollado con la Doctrina Social de la Iglesia desde la *Rerum Novarum* de Leon XIII, pero enfatizando el carácter profético y actual del Pensamiento Social Cristiano que aborda desde el método ver-juzgar-actuar las complejas y cambiantes situaciones sociales, políticas y económicas que niegan la dignidad humana e impactan la convivencia solidaria y pacífica en la humanidad. El Cardenal Czerny destaca la apertura de la enseñanza del Papa que quiere trazar vínculos entre la Iglesia y los no católicos, los no creyentes, los agnósticos; es una enseñanza que quiere llegar a todo ser humano suscitando liderazgos inspirados en el cuidado del otro, especialmente del vulnerado, y el cuidado de la Casa Común. La crisis en ambos cuidados y su creciente deterioro tiene por raíz el egoísmo humano. La respuesta estuvo a cargo de la Profesora María José Caram.

La tercera conferencia se tituló, “Matrimonio y Familia desde Amoris Laetitia”, a cargo del Profesor Miguel Yañez, S.J. El profesor Yañez muestra el concurso de las nuevas subjetividades y afectividades en la época actual que impactan el carácter pneumático e institucional del matrimonio y de la familia hoy. En su primera parte, hace un completo recorrido de las ideas centrales propuestas por la Iglesia desde los movimientos previos al Concilio Vaticano II hasta el Papado de Benedicto XVI sobre el matrimonio y la familia basados en el principio del derecho natural como fuente de legitimación moral. En la

segunda parte, destaca el carácter sinodal con el que el Papa invita a la Iglesia a ser en el mundo, y, en conjunto, sin negar la tradición y magisterio eclesiales, discernir nuevos principios con los cuales fortalecer la vida matrimonial y familiar, y actualizar la teología del matrimonio y de la familia hacia la evangelización y el acompañamiento pastoral. La respuesta estuvo a cargo del Profesor José María Cantó, S.J.

La cuarta y última conferencia se tituló, “El Programa Socio-Pastoral del Papa Francisco con base en su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*”, a cargo de la Dra. Emilce Cuda, Secretario de la Pontificia Comisión para América Latina. La Doctora Cuda, en una exposición con varios ejemplos y situaciones particulares, explica la praxis concreta del Papa en la construcción del Bien Común en lo global, en lo nacional, en lo regional y en lo local. Muestra cómo en el desarrollo de una atención incluyente en el cuidado del otro y de la creación están los principios dialécticos, siempre en tensión, sin negar el uno al otro, pero buscando la preeminencia de uno de ellos, planteados por el Papa en la *Evangelii Gaudium*: “el tiempo es superior al espacio”, “la unidad es superior al conflicto”, “la realidad es superior a la idea”, y “el todo es superior a la parte”. La respuesta estuvo a cargo del Profesor Iván Ariel Fresia, S.D.B.

Presentación de los expositores y respondientes

El Profesor **Massimo Borghesi** es Profesor de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía, Ciencias Sociales, Humanas y de la Educación de la Universidad de Perugia (Italia). Es Doctor en Filosofía por la misma universidad. Desde 2019 es el director del Doctorado en Ética de la Comunicación de la Universidad de Perugia. Ha sido profesor e investigador en las universidades de Roma, de Lecce, de San Buenaventura, y de la Urbaniana. Ha dedicado su investigación académica al pensamiento alemán de los siglos XIX y XX, al nihilismo, al ateísmo, a la secularización, al pensamiento de Romano Guardini, y, últimamente, al pensamiento del Papa Francisco. Es autor de *Jorge Mario Bergoglio, una biografía intelectual* (2017) y *El desafío Francisco. Del Neoconservadurismo al “Hospital de Campaña”* (2021).

El Profesor **Daniel López, S.J.** es sacerdote jesuita. Es Profesor de Metafísica y Teología Filosófica en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Es Decano de la misma Facultad. Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Namur y el Centre Sèvres-Facultés Jesuites de Paris (Francia). Su investigación y docencia académica se orienta a la fenomenología y su relación con la teología. Es autor de *Teología y Fenomenología. La Fenomenología como método crítico y sistemático para la Teología* (2008).

El Cardenal **Michael Czerny, S.J.** es el Prefecto del Dicasterio de Desarrollo Humano Integral. Es Doctor en Estudios Interdisciplinarios por la Universidad de Chicago (USA). Es el fundador del Centro “Fe y Justicia” de Toronto (Canadá) y de la Red Jesuita Africana contra el Sida. Ha sido director del Centro de Derechos Humanos de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (El Salvador, El Salvador), Secretario para la Justicia Social en la Curia General de la Compañía de Jesús (Roma, Italia), Asesor del

Consejo Pontificio de Justicia y Paz, y Director de la Sección de Migrantes y Refugiados del Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral.

La Profesora **María José Caram** es profesora en el Departamento de Formación y en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Es doctora en Teología por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer (Valencia, España). Actualmente es directora *ad honorem* del proyecto de investigación “Gramáticas de la paz: Horizontes de sentidos para una sociedad y un mundo convulsionados”. Es miembro de la Sociedad Argentina de Teología y pertenece a la Red de Amerindia Continental. Es co-autora del libro, *Discursos del papa Francisco en tiempos de vulnerabilidad. Estudios críticos* (2023).

El Profesor **Miguel Yáñez, S.J.** es sacerdote jesuita. Es Profesor ordinario de Teología Moral en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia) y Profesor invitado en la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Es Doctor en Teología Moral. Su tesis la realizó bajo la dirección de Marciano Vidal y obtuvo el premio “José María de Ramón San Pedro”. Ha sido profesor visitante en Boston College (Chestnut Hill, USA). Es Miembro Ordinario de la Academia de la Vida y consultor del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida. Es coeditor de *Il «Poliedro» della Pastorale familiare* (2022).

El Profesor **José María Cantó, S.J.** es sacerdote jesuita. Es Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia). Es Director del Área de Humanidades y Decano de Teología de la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Es Profesor titular de Teología de los Sacramentos y Liturgia. Es co-autor de *Discursos del papa Francisco en tiempos de vulnerabilidad. Estudios críticos* (2023).

La Dra. **Emilce Cuda** es el Secretario de la Pontificia Comisión para América Latina. Es Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Ha realizado estudios de Ciencia Política en Northwestern University (Evanston, USA), y Economía y Negocios en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (Buenos Aires, Argentina). Es miembro de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales. Es profesora de las universidades Saint Thomas (Houston, USA) y Loyola University (Chicago, USA). Es consejera y profesora en CEBITEPAL (CELAM). Colabora en el Dicasterio de Desarrollo Humano Integral. Coordina el grupo de trabajo CLACSO, *El futuro del trabajo y el cuidado de la Casa Común*. Ha sido profesora invitada en Boston College (Chestnut Hill, USA), Northwestern University (Evanston, USA) y De Paul University (Chicago, USA). Es autora de *Para leer a Francisco: Teología, Ética, Política*. (2017)

Iván Ariel Fresia, S.D.B. es hermano salesiano. Es Postdoctor en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Historia de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Es profesor en la Universidad Salesiana Argentina (Buenos Aires, Argentina) y en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Es miembro del equipo “Cultura popular” de la Facultad de Teología de la Universidad

Católica Argentina (UCA). Hace parte de la Sociedad Argentina de Teología (SAT). Es Consejero Académico del Instituto Scannone de la Universidad de San Isidro. Es Consultor del Instituto de Investigaciones Filosóficas y Archivo Juan Carlos Scannone, S.J., de la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Integra el grupo “Pueblo, Fe y Cultura” y pertenece a la Asociación de “Filosofía y Ciencias Sociales”. Sus recientes publicaciones versan sobre el pensamiento de Juan Carlos Scannone, S.J., y su relación con la filosofía de la liberación, la teología del pueblo, la cultura, el símbolo, la religión, y la conflictividad histórica.

Motivamos a la lectura, reflexión y apropiación de los lúcidos aportes compilados en esta edición especial de Stromata, “Francisco: 10 años de Pontificado”. Si quisiéramos comprender el derrotero de este esfuerzo académico con una frase del Papa Francisco, podemos traer a colación al profesor Borghesi quien en su conferencia menciona al Papa formulando la pregunta, “¿qué es lo divino? ¿qué es lo más divino?”, y a continuación responde citando a Santo Tomás, “*Non coerceri a maximo contineri tamen a minimo divinum est*”, es decir, “lo que es divino es tener ideales que no estén limitados ni siquiera por lo que es más grande, sino también ideales que estén al mismo tiempo contenidos y vividos en las cosas más pequeñas de la vida”. En otras palabras: “no asustarse de las cosas grandes y tener en cuenta a la vez las pequeñas: esto es lo divino, las dos cosas juntas”.



El Modelo De La Polaridad. La influencia de Gastón Fessard y Romano Guardini en Jorge Mario Bergoglio¹

The Model of Polarity. The influence of Gaston Fessard and Romano Guardini on Jorge Mario Bergoglio

Massimo Borghesi²

1. *Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est.* Gaston Fessard y el rostro ignaciano de la teología de la ternura.

Cuando empecé a escribir el libro *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intellettuale*³, una cosa me quedó clara: el Papa tenía un pensamiento, original y profundo, que se expresaba en sus discursos y documentos sin que por ello se hiciera visible y manifiesto. Una especie de corriente subterránea que sólo emergía a veces en la superficie. Esta convicción se alimentó de dos lecturas. La primera lectura fue sugerida por la mejor biografía del Pontífice en circulación: *The Great reformer. Francis and the Making of a Radical Pope* de Austen Ivereigh⁴. Ivereigh tuvo el mérito de analizar los autores y las ideas que acompañaron la formación y la vida de Bergoglio. Fue el único que se detuvo sobre estos aspectos. Las otras biografías, por acertadas que fueran, daban por sentado que el futuro Papa, el pastor de lenguaje sencillo, era de algún modo reacio a la reflexión intelectual. Sin darse cuenta, legitimaron la imagen, muy extendida entre los críticos del Papa Francisco, de un Papa carente de la formación cultural, teológica y filosófica esencial para el oficio petrino. La investigación de Ivereigh, que documenta un complejo cuadro de relaciones e influencias ideales, refutó esta imagen. La segunda lectura que me llevó a la

¹ Traducción del italiano por Misael Enrique Meza Rueda, S.J. Texto original: M. BORGHESI, *Il modello della polarità. L'influenza di Gaston Fessard e di Romano Guardini su Jorge Mario Bergoglio*. Conferencia presentada en el III Coloquio Internacional Juan Carlos Scannone, S.J., "10 años del Papa Francisco", Universidad Católica de Córdoba (Argentina), abril 25 de 2023.

² BORGHESI, M es profesor de Filosofía Moral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Perugia (Italia). Es profesor de Estética, Ética Filosófica y Teología Filosófica en la Pontificia San Bonaventura (Roma, Italia). Es miembro del Consejo Científico de las Ediciones Studium en Roma. Es miembro del Consejo de Cultores y Colaboradores de la revista Humanitas en Santiago de Chile. Es colaborador de la revista Internacional 30 días.

³ M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Introduzione di G. Carriquiry, Jaca Book, Milano 2017.

⁴ IVEREIGH, A, *The Great Reformer: Francis and the Making of a radical Pope*, LLC, New York 2014, tr. it., *Tempo di misericordia. Vita di Jorge Mario Bergoglio*, Mondadori, Milano 2014.



DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2023.79.1.3>. Recibido: 05/10/2023 - Aceptado: 21/10/2023

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0

idea de un pensamiento-Bergoglio fue la de los escritos del autor cuando era el Provincial más joven de los jesuitas argentinos, en la segunda mitad de la década de 1970. De las conferencias e informes de aquella época surgió el esfuerzo del joven jesuita por llevar a la Compañía más allá de la oposición, violenta y despiadada, que dividía la Argentina entre la junta militar y la guerrilla revolucionaria. Los jesuitas no debían dividirse entre las facciones enfrentadas, sino luchar por la unidad del pueblo desgarrado. La Iglesia, en la visión de Bergoglio, era la *complexio oppositorum* de aquellos contrastes que, a nivel natural, no podían conciliarse degenerando en contradicciones irreconciliables. El catolicismo, como sujeto de paz, se oponía al maniqueísmo y trabajaba para que los polos opuestos - por ejemplo, los progresistas y los reaccionarios - encontraran una conciliación superior sin, por ello, anularse. Se trataba de una perspectiva original que a mí, estudioso de la antropología polar de Romano Guardini, me la recordaba. Sabía, por supuesto, que Bergoglio había viajado a Frankfurt, Alemania, en 1986 para realizar una tesis doctoral sobre la filosofía de Guardini. El nombre de Guardini, sin embargo, no estaba presente en sus escritos de los años setenta ni en los de la primera mitad de los ochenta. ¿De dónde, entonces, sacó Bergoglio la idea de un pensamiento “polar”, en el que la síntesis de las oposiciones se confiaba al Misterio que actúa en la historia? Cuando comencé a escribir el volumen, a principios de octubre de 2016, no sabía cómo responder esta pregunta. Sólo me quedaba la opción de dirigirle la pregunta a él, al Papa, a través de un amigo común: Guzmán Carriquiry. Así, le envié a Francisco una serie de preguntas abiertas junto con el borrador del volumen que estaba escribiendo sobre él. De modo sorprendente, dada la desconfianza de Bergoglio hacia las reflexiones intelectuales que caen en lo abstracto, el Papa correspondió plenamente. En cuatro ocasiones, entre enero y marzo de 2018, respondió en archivos de audio a las preguntas que yo le había enviado. Gracias a esto se abrió un mundo, el análisis perfecto de Bergoglio, difícil de intuir de otro modo. El eslabón perdido, la unión entre la concepción polar del pensamiento de los años 70 y la marcada por Romano Guardini, después del 86, tiene nombre: Gaston Fessard. Se trata del gran jesuita francés, amigo de Henri de Lubac -otro autor de referencia para Bergoglio- quien, con cercana dependencia al pensamiento de Maurice Blondel, desarrolla, en un debate riguroso con Hegel, una concepción católica de la dialéctica en la que Cristo es la unidad de esclavos-libres, hombres-mujeres, judíos-paganos. Fessard es *el autor que está al inicio del pensamiento de Bergoglio*⁵. Como él lo afirma en una de sus entrevistas para mi estudio:

⁵ Sobre el pensamiento de Gaston Fessard (1897-1978) cfr. G. Nguyen-Hong, *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'historicité du Père Gaston Fessard*, Préface de J. Ladrière, Beauchesne, Paris 1974; M. SALES, *Gaston Fessard, 1897-1978: genèse d'une pensée; suivi d'un résumé du "Mystère de la société" par Gaston Fessard*, Culture et vérité, Bruxelles 1997; M. Aumont, *Philosophie sociopolitique de Gaston Fessard, S.J., "Pax nostra"*, Cerf, Paris 2004; Id., *Ignace de Loyola et Gaston Fessard: l'un par l'autre*, L'Harmattan, Paris 2006; F. Louzeau, *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard*, PUF, "Hors collection" 2009; D. Serra - Coetanea, *Le défi actuel du Bien commun dans la doctrine sociale de l'Église. Études à partir de l'approche de Gaston Fessard s.j.*, LIT Verlag, Zürich 2016; A. Petrache, *Gaston Fessard, un chrétien de rite dialectique?*, Préface de D. Pelletier, Les Éditions du Cerf, Paris 2017.

Pero el escritor... que tuvo una gran influencia en mí fue Gaston Fessard. Leí varias veces *La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola* y otras cosas de él. Allí me dio muchos elementos que luego se mezclaron⁶.

Se trata de una confesión de gran importancia. En ella ofrece la clave para comprender la génesis de su pensamiento y, al mismo tiempo, el hilo rojo que lo mantiene unido. En *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, publicado por Aubier en 1956, Fessard analiza la espiritualidad de San Ignacio a partir de la tensión entre gracia y libertad, entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, entre contemplación y acción. El joven Bergoglio quedó muy impresionado por esta interpretación dinámica de los Ejercicios. En ella encontró no sólo la fórmula de un pensamiento dinámico, en tensión, abierto, sino también, por singular que parezca, el modelo de una teología de la ternura. La teología de la ternura de Bergoglio depende, en su raíz, de una concepción ignaciana precisa de la relación entre el hombre y Dios. Éste es un aspecto poco estudiado de la espiritualidad del Pontífice. Sale a la luz con particular claridad en su meditación matutina del 14 de diciembre de 2017 en Santa Marta. En esa ocasión el Papa, teniendo presente la próxima Navidad, afirma que está ante:

uno de los misterios más grandes, es una de las cosas más bellas: nuestro Dios tiene esta ternura que nos acerca y nos salva con esta ternura”. Por supuesto, continuó, “a veces nos castiga, pero nos acaricia”. Es siempre “la ternura de Dios”. Y “Él es el grande: ‘No temas, vengo en tu ayuda, tu redentor es el Santo de Israel’”. Y así “Él es el gran Dios que se hace pequeño y en su pequeñez no deja de ser grande y en esta dialéctica lo grande es pequeño: aquí está la ternura de Dios, el grande que se hace pequeño y el pequeño que es grande⁷.”

Lo que resuena singularmente aquí es la conexión que se establece entre la categoría de “ternura” y la dialéctica de lo grande y de lo pequeño. “La Navidad nos ayuda a comprender esto: en ese pesebre, el pequeño Dios”, reiteró Francisco. “Me viene a la mente una frase de Santo Tomás, en la primera parte de la Summa. Queriendo explicar esto de “¿qué es lo divino? ¿qué es lo más divino?” dice: *Non coerceri a maximo contineri tamen a minimo divinum est*”. Es decir: lo que es divino es tener ideales que no estén limitados ni siquiera por lo que es más grande, sino ideales que estén al mismo tiempo contenidos y vividos en las cosas más pequeñas de la vida. En esencia, explicó el Pontífice, es una invitación a “no asustarse de las cosas grandes, sino a tener en cuenta las pequeñas: esto es lo divino, las dos cosas juntas”. Y los jesuitas conocen bien esta frase porque “fue tomada para hacer una de las lápidas de San Ignacio, para describir también esa fuerza de San Ignacio y también su ternura”.

Lo que Francisco dice aquí tiene un valor peculiar dado que el lema ignaciano tiene un valor decisivo para la propia formación del futuro Pontífice. El joven Bergoglio

⁶ Papa Francesco in BORGHESI, M, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, cit., p. 33.

⁷ Papa Francesco, *Tenere conto delle piccole cose*, Meditazione mattutina nella cappella della “Domus Sanctae Marthae” (14/12/2017)

había encontrado un largo comentario sobre la frase ignaciana en la parte final de *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*⁸. Esa parte de la obra debió de interesarle especialmente. La fuente de ese interés fue probablemente su profesor de filosofía en el Colegio Máximo San José de la ciudad de San Miguel en la provincia de Buenos Aires: Miguel Angel Fiorito. Fiorito, intérprete de los *Ejercicios* ignacianos, fue quien dio a conocer a Fessard a Bergoglio. Éste, en uno de sus artículos de 1981, recuerda, en una nota a pie de página, dos artículos de Fiorito: uno de 1956, *La opción personal de S. Ignacio*, y otro de 1957, *Teoría y práctica de G. Fessard*⁹. El segundo artículo estaba dedicado a un comentario sobre el llamado elogio sepulcral ignaciano: “No estar constreñido por lo más grande, estar contenido en lo más pequeño, ¡esto es divino!”¹⁰. Explicando su significado, Bergoglio escribió que: “Podríamos también traducirlo así: sin acobardarse ante lo que es más alto, inclinarse a recoger lo que es aparentemente pequeño en el servicio de Dios; o, tendiendo a lo que está más lejos, preocuparse de lo que está más cerca. Se aplica a la disciplina religiosa ([...]) y sirve para caracterizar dialécticamente (en el sentido adoptado por Fessard) la espiritualidad ignaciana”¹¹. El lema ignaciano, analizado por Fessard en *La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, se convierte, para Bergoglio, en la expresión de la tensión polar que anima la espiritualidad de S. Ignacio¹². En esto su lectura está guiada por el artículo de Fiorito que, en su ensayo de 1957, *Teoría y práctica de G. Fessard*, retoma su interpretación a la luz del modelo dialéctico ofrecido por Fessard.

El (así llamado) elogio sepulcral de San Ignacio contiene dos frases complementarias [...]. La primera frase (*non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*) quiere poner de relieve una característica fundamental de la espiritualidad ignaciana [...] porque expresa dialécticamente -por oposición de contrarios- el dinamismo fundamental del alma santa de Ignacio, que apunta siempre al ideal más alto, Dios, y se preocupa, mientras tanto, de los detalles más pequeños del plan divino¹³.

Bergoglio recordará constantemente el lema ignaciano que pudo leer tanto en Fessard como en Fiorito. Como dirá siendo Papa: “Siempre me ha llamado la atención una máxima con la que se describe la visión de Ignacio: *Non coerceri maximo, contineri tamen*

⁸ FESSARD, G, *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, I, Aubier, Paris 1956, pp. 307-341.

⁹ FIORITO, M.A, *La opción personal de S. Ignacio*, “Ciencia y Fe”, XII (1956); Id., *Teoría y práctica de G. Fessard*, “Ciencia y Fe”, XIII (1957). Los dos artículos son citados en J.M. Bergoglio, *Farsi custodi dell’eredità* (giugno 1981), en Id., *Meditaciones para religiosos*, Ediciones Diego de Torres, Buenos Aires 1982, tr.it. en J.M. Bergoglio – Papa Francesco, *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della mia spiritualità*, Rizzoli, Milano 2016, p. 282, nota 4.

¹⁰ FIORITO, M.A, *La opción personal de S. Ignacio*, “Ciencia y Fe”, XII (1956), cit., pp. 43-44.

¹¹ BERGOGLIO, J.M – Papa Francesco, *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della mia spiritualità*, cit., p. 282, nota 4. Cursiva nuestra.

¹² Cfr. FESSARD, G, *La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, I, cit., pp. 210 sgg.

¹³ FIORITO, M.A, *Teoría y práctica de G. Fessard*, cit., pp. 350-351, cit. en: J. M. Bergoglio – Papa Francesco, *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della mia spiritualità*, cit., nota 4, p. 282.

a minimo, divinum est. He reflexionado mucho sobre esta frase en relación con el gobierno, al ser superior: no estar limitado por el espacio más grande, pero ser capaz de estar en el espacio más restringido. Esta virtud de lo grande y de lo pequeño es la magnanimidad, que desde la posición en la que estamos nos hace mirar siempre al horizonte. Es hacer las pequeñas cosas de cada día con un corazón grande y abierto a Dios y a los demás. Es valorar las cosas pequeñas al interior de los grandes horizontes, los del Reino de Dios”¹⁴.

La dialéctica de lo grande y lo pequeño, esa tensión que caracteriza la fe y la espiritualidad de Ignacio, se convierte en un punto fijo en la concepción de Bergoglio. De hecho, a través de Fiorito, la “dialéctica” de los Ejercicios Espirituales ignacianos de Fessard se convierte en una lectura de referencia para el joven estudiante. Es esta perspectiva la que le abre a otras lecturas, decisivas para su formación. Fiorito y Fessard le habían hecho comprender la “polaridad”, la oposición de contrarios, que guía el espíritu ignaciano. De esta intuición viene lo demás. Viene también, y es importante resaltarlo, su teología de la ternura. Una teología que une la idea ignaciana del “Dios siempre mayor” con Filipenses 6:2-11, con la idea del Señor que asume la condición de esclavo. La teología de la ternura es una teología del abajamiento del Señor que se hace siervo, es decir, que *se hace pequeño para poder comunicarse con los pequeños*. La salvación pasa así no por la fuerza, el poder que es también atributo de Dios, sino por la debilidad del Hijo. *Dios elige la ternura como método de salvación*. La ternura se sitúa en la dialéctica de lo grande y de lo pequeño, de lo grande que se hace pequeño y de lo pequeño que se hace grande. Sólo en la lógica de la Encarnación, del abajamiento de Dios a la condición servil como signo supremo del amor al hombre, se hace comprensible la lógica de la ternura. La teología de Bergoglio surge de repensar el elogio sepulcral ignaciano. Allí encuentra su explicación la paradójica relación entre Dios y el hombre que se desarrolla en la lógica cristiana regida por la Misericordia.

2. La filosofía polar de Romano Guardini

En 1986 Bergoglio viajó a Alemania, a la Facultad de Filosofía y Teología de Sankt Georgen en Frankfurt, para realizar una tesis doctoral sobre Romano Guardini¹⁵.

¹⁴ Papa Francesco, *La mia porta è sempre aperta*, Una conversazione con Antonio Spadaro, Rizzoli, Milano 2013, p. 27. Sobre “el elogio sepulcral” ignaciano cfr. Papa Francesco – Jorge Mario Bergoglio, *Condurre nelle grandi e nelle piccole circostanze*, (“Boletín de Espiritualidad”, 73, octubre 1981), tr.it. en Id., *Pastorale sociale*, introduzione di M. Gallo, Jaca Book, Milano 2015, pp. 263 ss. En la *Lettera a tutta la Compagnia sull’inculturazione*, escrita por el Padre General Pedro Arrupe el 14 de mayo de 1978, el dicho ignaciano fue mencionado: “El espíritu ignaciano se ha resumido a veces en esta frase: “Non cohiberi a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est”. En nuestro contexto, este principio debería desafiarnos a una concreción local hasta las cosas más pequeñas, pero sin renunciar a la grandeza y universalidad de los valores humanos, que ninguna cultura, ni el conjunto de ellas, puede asimilar y encarnar de manera perfecta y exhaustiva” (P. Arrupe, *Lettera a tutta la Compagnia sull’inculturazione*, en “Acta Romana”, XVII (1978), [http://www.sufueddu.org/fueddus/inculturazione/0708/04_2_arrupe_inculturazione_oss_.pdf]). La máxima ignaciana, así como por Fessard, ha sido objeto de estudio por parte de H. Rahner, *Die Grabschrift des Loyola*, “Stimmen der Zeit”, febbraio 1947, pp. 321-339.

¹⁵ Sobre la filosofía de Romano Guardini, cfr. M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 1990 (2ª ediz. 2004); Id., *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018.

Como confesará más tarde, era la primera vez que abordaba el pensamiento filosófico del autor¹⁶. El tema, recuerda el Papa Francisco:

fue el primer libro filosófico de Guardini: *Der Gegensatz*, ‘la oposición polar’, el estudio que hace Guardini sobre el ‘viviente concreto’. Trabajé en ese libro con la ayuda del estudio de Guido Somnavilla, que para mí era entonces el traductor de Guardini y, al mismo tiempo, un auténtico pensador guardiniano. El título de la tesis era: *La oposición polar como estructura del pensamiento cotidiano y del anuncio cristiano*. Pero aún no estaba determinado del todo¹⁷.

La tesis, también por hechos vinculados a la condición existencial de Bergoglio en ese momento, no se completaría. Sin embargo, siguió trabajando en ella en el período 1990-92, en Córdoba, meditando, en 2011, llevarla a término cuando renunciara como obispo de Buenos Aires. No logró su propósito. Sin embargo, ello no impidió que su confrontación ideal con el modelo polar guardiniano fuera continuo y rico en desarrollos¹⁸. Fue a partir de la polaridad ignaciana, destacada por Fessard, que Bergoglio se encontró con la filosofía polar de Guardini en 1986. Guardini viene a confirmar una perspectiva ya establecida. No obstante, contribuye a profundizar y ampliar el marco conceptual bergogliano. Desde su tesis doctoral, que nunca llegó a concluir, Guardini se convirtió en su segundo maestro, el que le proporcionó las categorías para abordar la eclesiología, la sociedad, la política. Moviéndose entre Fessard y Guardini, Bergoglio se sitúa en una vertiente del pensamiento católico que surge entre los siglos XIX y XX: la que comenzó con la Escuela de Tubinga de Adam Möhler, y continuó con Guardini, Erich Przywara, Henri de Lubac y Fessard. Es la vertiente que entiende la Iglesia como *coincidentia oppositorum*, como tensión de opuestos en la unidad. Es la misma concepción que encontramos en el que, tal vez, pueda indicarse como el tercer maestro de Bergoglio, el pensador uruguayo Alberto Methol Ferré (1929-2009), también profundamente influenciado por la dialéctica de Fessard¹⁹.

Las confesiones del Papa sobre su tesis doctoral abren la posibilidad sobre si su proyecto original de trabajo incluía el otro tema guardiniano que, como documenta la encíclica *Laudato si'*, influyó en Bergoglio: el de la crítica al paradigma tecnocrático, al aumento indiscriminado de un poder sin control que Guardini desarrolló en sus textos *Das Ende der Neuzeit*, de 1950, y *Die Macht*, de 1951²⁰. De hecho, el autor más citado en *Laudato si'* es el propio Guardini. Sea como fuere, es cierto que el pensamiento del autor germano-italiano, con su sistema del viviente concreto, aparece como un punto de referencia esencial. Bergoglio ha encontrado en Guardini la confirmación de un modelo

¹⁶ Cfr. M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, cit., p. 117.

¹⁷ Op. cit., p. 120

¹⁸ Cfr. Op. cit., cap. 3: “La teoría dell’opposizione polare. Bergoglio e Romano Guardini”, pp. 117-153.

¹⁹ Sobre el pensamiento de Alberto Methol Ferré, cfr. M. BORGHESI, op. cit., pp. 103-116; 155-192.

²⁰ GUARDINI, R, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess Verlag, Basel/Werkbuch-Verlag, Würzburg, 1950, Id., *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Werkbuch, Würzburg 1951.

“sintético”, “integral”, un paradigma “católico” análogo al suyo, capaz de dar razón y al mismo tiempo acoger los principales contrastes personales-sociales-políticos que tienden a cristalizarse en contradicciones dialécticas precursoras de peligrosos conflictos. Como lo reconoció a Antonio Spadaro:

La oposición abre un camino, una vía por recorrer. Hablando en términos más generales, debo decir que amo la oposición. Romano Guardini me ayudó con un libro suyo para mí importante, *L'opposizione polare*. Hablaba de una oposición polar en la que los dos polos opuestos no se anulan mutuamente. Tampoco ocurre que un polo destruya al otro. No hay contradicción ni identidad. Para él, la oposición se resuelve en un plano superior. En esa solución, sin embargo, la tensión polar permanece. La tensión permanece, no se anula. Los límites deben superarse no negándolos. Las oposiciones ayudan. La vida humana está estructurada en la tensión de opuestos. Y eso es lo que ocurre ahora también en la Iglesia. Las tensiones no necesariamente deben resolverse y homologarse, no son como las contradicciones²¹.

La puntualización de Bergoglio, como Papa, es importante. Permite aclarar lo que el ex provincial jesuita pudo encontrar en el pensador italo-alemán: la idea de la vida, personal y comunitaria, como una necesaria tensión polar entre opuestos, como una tensión oposicional y no “contradictoria”. Los opuestos constituyen la linfa del viviente concreto, lo que hace móvil y dinámica su unidad. La contradicción, como la que existe entre el bien y el mal, obliga, por el contrario, a una decisión, a una elección: el mal no es la contraposición del bien, como quiere el gnosticismo; es su negación. La distinción entre *oposición* (*Gegensatz*) y *contradicción* (*Widerspruch*) es valiosa porque nos permite pensar la *communio* católica no como una unidad plana y uniforme, sino como una figura móvil y poliforme que no teme, por ello, perder su unidad. La unidad eclesial no se presenta como un bloque monolítico en el que la unidad descende de manera fija e impulsada de arriba abajo. No teme acoger polos diferentes y reconciliarlos en la fuerza del Espíritu que lo une todo como en una sinfonía musical. La *communio* se realiza en forma *dialógica*, en el tejido paciente que no pretende negar los acentos, las diferentes sensibilidades que permanecen. Esta es la idea que Bergoglio tiene de la Iglesia, que encontró en 1986, perfectamente fundamentada en la antropología filosófica de Guardini.

En su “sistema” polar, Guardini enucleó el cuadro de los opuestos, dividiéndolos en “categóricos”, intraempíricos y transempíricos, y “trascendentales”. Como recordará Bergoglio:

²¹ SPADARO, A, *Le orme di un pastore, Una conversazione con Papa Francesco*, Introduzione a: J. M. Bergoglio – Papa Francesco, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, cit. p. XIX. Bergoglio orientó a su amigo y discípulo Diego Fares (1955-2022), ya profesor de Metafísica en la Universidad del Salvador y en la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires, hacia el estudio de Guardini. “Bergoglio también le abrió el camino intelectual hacia el estudio de Romano Guardini y Hans Urs von Balthasar, sobre cuya fenomenología de la verdad Fares escribió su tesis doctoral”. (A. SPADARO, *L'amicizia è questione di un momento*, Prefazione a D. FARES, *Papa Francesco è come un bambù. Alle radici della cultura dell'incontro*, Ancora-La Civiltà Cattolica, Milano 2014, p. 8). La afirmación de Spadaro fue, indirectamente, confirmada por Fares: “conosco bien la admiración que el Papa Francisco tiene por Romano Guardini” (op. cit., p. 17).

Las *oposiciones polares* de Guardini se dan en el ser viviente y real. Esto puede experimentarse estructuralmente en las tensiones plenitud-forma, acto-estructura, individualidad-totalidad. Guardini llama a estas oposiciones categorías intraempíricas. Un nivel más profundo (yo diría reflexivo) de las tensiones surge en el momento en que lo experimentable se relaciona con la interioridad del hombre. Esta realidad transempírica se estructura en los opuestos producción-disposición, originalidad-regla, interioridad-trascendencia. Por último, Guardini sintetiza las tensiones que se encuentran en todas las demás, las tensiones polares trascendentes: unidad-multiplicidad y semejanza-diferencia. Es decir: hay que ver las tensiones precedentes entre opuestos *indivisas e inconfusas*. Es necesario mantener su diferencia y su similitud, su unidad y su multiplicidad, y esto es posible a través de la *medida* y el *ritmo*. En un nivel gnoseológico, la tensión fundamental es entre intuición y concepto, una tensión que permite ver *indivisas e inconfusas* las tensiones precedentes²².

Comparado con el cuadro delineado por Guardini, el modelo de Bergoglio aparece más sencillo. Reunifica el sistema de pares polares guardinianos en tres fundamentos que se rigen por principios. La tabla de principios y de polos es, para el futuro Papa, la siguiente:

A) Polaridad _____ PLENITUD (tiempo) - LÍMITE (momento)

Principios:

- 1) El tiempo es superior al espacio.
- 2) La unidad es superior al conflicto.

B) Polaridad _____ IDEA - REALIDAD.

Principios:

- 3) La realidad es superior a la idea.

C) Polaridad _____ GLOBALIZACIÓN - LOCALIZACIÓN.

Principios:

- 4) El todo es superior a la parte²³.

El primer par polar - plenitud/limitación - corresponde al segundo par de los opuestos intraempíricos guardinianos, el de *Fülle - Form* (excedente-forma), mientras que el tercero - globalización/localización - corresponde al tercero de los intraempíricos: *Einzelheit - Ganzheit* (individualidad - Totalidad). Sólo el segundo par polar, el de idea-realidad, no tiene un correspondiente en el cuadro guardiniano de categorías.

²² BERGOGLIO, J.M, *Necessità di un'antropologia politica. Un problema pastorale*, en "Stromata", enero-junio 1989, tr.it. en Papa Francesco – Jorge Mario Bergoglio, *Pastorale sociale*, cit., p. 292, nota 5.

²³ Los tres pares bipolares, conjuntamente con los cuatro principios son recordados en J. M. Bergoglio, *No-sotros como ciudadanos, nosotros como pueblo. Hacia un Bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016*, Buenos Aires 2011, traducción italiana, *Noi come cittadini noi come popolo. Verso un bicentenario in giustizia e solidarietà 2010-2016*, Presentazione di S. E. Mario Toso, Jaca Book, Milano - Città del Vaticano 2013, pp. 59-69. Vuelven a aparecer en Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, & 221-237.

La realidad es. La idea se elabora, se induce. Es instrumental en la comprensión, percepción y conducción de la realidad. Debe haber diálogo entre ambas: diálogo entre la realidad y la explicación que yo hago de ella. Esto representa otra tensión bipolar, y se contrapone a la autonomía de la idea y de la palabra con respecto a la realidad, según la cual la idea es la que manda (de aquí se derivan los idealismos y los nominalismos). Los nominalismos nunca convocan. A lo sumo clasifican, citan, definen, pero no convocan. Lo que convoca es la realidad iluminada por el razonamiento, por la idea y por su percepción intuitiva²⁴.

Se trata ciertamente de una integración importante que, con su principio (<<La realidad es superior a la idea>>), explica el *realismo* de Bergoglio, su punto de encuentro con la tradición tomista, el fundamento cristiano de su crítica al gnosticismo. La ampliación del cuadro guardiniano no cuestiona su modelo. Al contrario, en la entrevista con el P. Spadaro, *Mi puerta está siempre abierta*, las tensiones bipolares señaladas por Francisco no parecen limitarse a tres. Parecen ampliarse a otras presentes en el cuadro guardiniano de opuestos. Entre éstas está aquella entre *inmanencia* y *trascendencia* (*Immanenz* - *Transzendenz*), el tercer par de opuestos transempíricos. Esto se aplica a la familia, a la sociedad, al Estado, a la Iglesia. Toda “estructura” debe tener un punto transempírico, un punto de ruptura, que le permita romper la tendencia a la inmanencia, al cierre que caracteriza a todos los cuerpos sociales, incluida la Iglesia. Esto vale también para los jesuitas, la orden religiosa del Pontífice.

La Compañía es una institución en tensión, siempre radicalmente en tensión. El jesuita es descentrado. La Compañía es en sí misma descentrada: su centro es Cristo y su Iglesia. Por tanto: si la Compañía tiene a Cristo y a la Iglesia en el centro, tiene dos puntos fundamentales de referencia en su equilibrio para vivir en la periferia. Si, por el contrario, se mira demasiado a sí misma, se pone en el centro como una estructura muy sólida, muy bien “armada”, entonces corre el peligro de sentirse segura y suficiente. La Compañía debe tener siempre ante sí al *Deus semper maior* [...] Esta tensión nos lleva constantemente fuera de nosotros mismos²⁵.

El salir hacia “fuera” es la condición para no caer en el clericalismo, en la celebración de sí. El cristiano es, por definición, des-centrado. Su lugar es en la “periferia”. Sólo Cristo puede habitar el “centro”. Cristo representa el punto transempírico de Guardini, el punto de fuga que impide el repliegue, los cierres y las cristalizaciones burocráticas. A éstas corresponde un pensamiento “sistemático”, concluido, repetitivo. Una vez más, como en Guardini, el conocimiento del viviente concreto sólo puede modularse en una tensión polar entre el concepto y la intuición, entre lo racional y lo supra-racional. Es lo que Guardini llamaba “visión” (*Anschauung*). Para Bergoglio

²⁴ BERGOGLIO, J.M, *Noi come cittadini noi come popolo. Verso un bicentenario in giustizia e solidarietà 2010-2016*, cit., p. 65.

²⁵ Papa Francesco, *La mia porta è sempre aperta*, cit., p. 30.

Cuando se explicita demasiado, se corre el riesgo de equivocarse. La Compañía sólo puede decirse en forma narrativa. Sólo en la narración se puede hacer discernimiento, no en la explicación filosófica o teológica, en las cuales en cambio se puede discutir. El estilo de la Compañía no es el de la discusión, sino el del discernimiento, que obviamente presupone la discusión en el proceso. El aura mística nunca define sus bordes, no completa el pensamiento. El jesuita debe ser una persona de pensamiento incompleto, de pensamiento abierto²⁶.

El pensamiento viviente, racional e intuitivo es, al mismo tiempo, “abierto”. Así, como es evidente, la idea de polaridad guía todo el pensamiento bergogliano. No se limita al cuadro social. En la entrevista con Spadaro, las referencias bipolares son múltiples: contemplación/acción²⁷, pueblo/jerarquía²⁸, dulzura/fuerza²⁹, primado/colegialidad³⁰, masculino/femenino³¹, pasado/presente³². A ellas hay que añadir la bipolaridad fundamental entre teología y pastoral. Como afirma Francisco en su videomensaje para la Pontificia Universidad Católica Argentina:

No son pocas las veces que se genera una oposición entre teología y pastoral, como si fueran dos realidades opuestas, separadas, que nada tienen que ver entre sí. No son pocas las veces que identificamos lo doctrinal con lo conservador, lo retrógrado; y, por el contrario, pensamos la pastoral desde la adaptación, la reducción, la acomodación. Como si no tuvieran nada que ver la una con la otra. Se genera una falsa oposición entre los llamados “pastoralistas” y los “academicistas”, los que están del lado del pueblo y los que están del lado de la doctrina. Se genera una falsa oposición entre teología y pastoral; entre reflexión creyente y vida creyente; la vida, por tanto, no tiene lugar en la reflexión y la reflexión no tiene lugar en la vida. Los grandes padres de la Iglesia, Ireneo, Agustín, Basilio, Ambrosio, sólo por citar algunos, fueron grandes teólogos porque fueron grandes pastores. Una de las aportaciones del Concilio Vaticano II fue precisamente intentar superar este divorcio entre teología y pastoral, entre fe y vida. Me atrevo a decir que revolucionó hasta cierto punto el estatuto de la teología, el modo de hacer y de pensar creyente³³.

Se precisa, así, el sentido y la dirección de una *reflexión agónico-orgánica* que pone al centro tensiones bipolares, polos irresolubles que requieren, sin embargo, de vez en

²⁶ Op. cit., pp. 30-31.

²⁷ Op. cit., p. 32.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Op. cit., p. 33.

³⁰ Op. cit., p. 66.

³¹ Op. cit., p. 67.

³² Op. cit., p. 68.

³³ Videomensaje del Santo Padre Francisco al Congreso Internacional de Teología en la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires, 1-3 septiembre 2015).

cuando, procesos de síntesis. El “pensamiento dialógico” de Bergoglio no representa, desde este punto de vista, una solución dictada por un optimismo fácil, sino el resultado lógico de una concepción ontológica. *Es la ontología de la polaridad la que requiere un pensamiento dialógico orientado a un horizonte sintético que debe impedir el desenlace ‘contradictorio’ de los polos.* El cuadro es el de un pensamiento “católico” que lee la Iglesia y la vida como *complexio oppositorum*, como lucha agonística para reprimir los conflictos, para impedir que las polaridades se resuelvan, de modo maniqueo, en contradicciones. Se trata de un pensamiento enraizado en el misterio de la Iglesia. Como escribe Henri de Lubac, un autor muy apreciado por Bergoglio:

Múltiple y multiforme, sigue siendo una, de una unidad activísima y exigentísima. Es el pueblo, es la gran multitud anónima, pero es también -¿cómo expresarlo? - el Ser más personal. Católica, es decir, universal, quiere que sus miembros estén abiertos a todos, pero sólo es perfectamente ella misma cuando se reúne en la intimidad de su vida interior y en el silencio de la adoración. Humilde y majestuosa. Quiere integrar en sí todo género de cultura y elevar todo valor, pero también quiere ser el hogar de los pequeños, de los pobres, de la multitud siempre sencilla y miserable. No cesa ni por un instante -de lo contrario sería su muerte, y es inmortal- de contemplar al que es a la vez el crucificado y el resucitado, el varón de dolores y el Señor de la gloria, el vencido del mundo y el salvador del mundo, -su esposo sangrante, su maestro triunfante³⁴.

Para de Lubac, como para Bergoglio, “la Iglesia es *complexio oppositorum*”, unidad mística en la que “el choque de los *opuestos* esconde la unidad del *complexio*”³⁵. La Iglesia es la unidad paradójica de lo que, en el plano inmanente, está inexorablemente dividido. Ambos, de Lubac y Bergoglio, proceden, indirectamente, de la escuela de Adam Möhler, el primero, por medio del P. Pierre Chaillet, el segundo, por medio de Guardini. Del autor de *Die Einheit in der Kirche* (1825) y de *Symbolik* (1832) llega el aliento de un pensamiento católico capaz, hoy, de ponerse a la altura de los desafíos de la Iglesia en la era de la globalización. El catolicismo es el corazón palpitante de un pensamiento en tensión, no estático, tensado entre la unidad y la distinción. En palabras del Papa:

En otras palabras, el propio Espíritu crea *la diversidad y la unidad* y, de este modo, configura un pueblo nuevo, diverso y unido: la Iglesia *universal*. Al principio, con imaginación e imprevisibilidad, crea la diversidad; de hecho, hace florecer en cada época carismas nuevos y variados. Después, el Espíritu mismo realiza la unidad: conecta, reúne, recompone la armonía: “Con su presencia y su acción reúne en la unidad espíritus distintos y separados entre sí” (Cirilo de Alejandría, *Comentario al Evangelio de Juan*, XI, 11). Para que haya verdadera unidad, la unidad según Dios, que no es uniformidad, sino *la unidad en la diferencia*. Para

³⁴ Op. cit., p. 13.

³⁵ DE LUBAC, H, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, tr.it., *Paradosso e mistero della chiesa*, Queriniana, Brescia 1968, p. 12.

llevar esto a cabo, debemos ayudarnos en evitar *dos tentaciones* recurrentes. La primera es buscar *la diversidad sin unidad*. Sucede cuando las personas quieren distinguirse, cuando forman alineamientos y partidos, cuando se endurecen en posturas excluyentes, cuando se encierran en sus particularismos, creyéndose tal vez los mejores o los que siempre tienen razón. Son los llamados “guardianes de la verdad”. Entonces se opta por la parte, no por el todo, por pertenecer a esto o a aquello antes que a la Iglesia; se hace “fan” partidista en lugar de hermanos en el mismo Espíritu; cristianos “de derecha o de izquierda” antes que cristianos de Jesús; custodios inflexibles del pasado o vanguardistas del futuro antes que hijos humildes y agradecidos de la Iglesia. Esto es la diversidad sin unidad. La tentación contraria es buscar *la unidad sin la diversidad*. En este modo, sin embargo, la unidad se convierte en uniformidad, en la obligación de hacerlo todo junto y todo igual, de pensar siempre todos de la misma manera. Así la unidad termina siendo homologación y ya no hay más libertad. Pero, dice San Pablo, “donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad” (2 Cor 3,17)³⁶.

³⁶ Papa Francesco, *Omelia nella solennità di Pentecoste* (4 giugno 2017).

El legado ecosocial del Papa Francisco

The ecosocial legacy of Pope Francis

Michael Czerny S.J.¹

Estimados profesores, organizadores y todos los presentes,

Quisiera expresar mi agradecimiento por la invitación, que he aceptado de buen agrado, a intervenir en esta Conferencia organizada por la Universidad de Córdoba, con motivo del 10° aniversario del pontificado del Papa Francisco y del 90° aniversario de la fundación de las facultades eclesísticas de filosofía y teología en Argentina.

Lamento mucho no poder participar en persona pero, gracias a los medios tecnológicos, estamos hoy juntos. Estoy seguro de que la Dra. Dolores Sánchez, Oficial de este Dicasterio, podrá sustituirme más que dignamente en el curso durante la parte interactiva de la Conferencia.

Este ciclo de conferencias llega, con gran acierto, en un momento extremadamente delicado, tanto para el mundo como, en consecuencia, para la Iglesia. De hecho, como bien saben, mientras la familia humana se enfrenta a una crisis social y ecológica, a la que se suman la inestabilidad y las guerras, la Iglesia está inmersa en un camino sinodal cuya próxima etapa será la primera sesión de la Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, que se celebrará el próximo mes de octubre. Este Sínodo ha sido fuertemente deseado por el Papa Francisco y es la expresión plena de su magisterio, centrado en dar voz a los últimos que, como rostro humano del Cristo, nos invitan a caminar junto a ellos, partiendo de una escucha atenta a su clamor.

No es casualidad que, como expresa tan bien el Vademécum del Sínodo sobre la Sinodalidad: «el objetivo del actual Sínodo es escuchar, como todo el Pueblo de Dios, lo

¹ El Cardenal Michael Czerny S.J. fue ordenado sacerdote en 1973 en la Compañía de Jesús. Graduado en estudios interdisciplinarios en la Universidad de Chicago, obtuvo el doctorado en 1978.

En 1979 fundó el Jesuit Centre for Social Faith and Justice en Toronto. En 1990, fue destinado a San Salvador donde asumió el encargo de director del Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Centroamericana (UCA). Entre 1992 y 2002 fue Secretario para la Justicia Social en la Curia General de la Compañía de Jesús, en Roma. En 2002 fundó la Red Jesuita Africana contra el SIDA (AJAN). De 1992 a 2002 fue Secretario de Justicia Social en la Curia General de la Compañía de Jesús en Roma. En 2002 fundó la Red Jesuita Africana contra el SIDA. Entre 2010 y 2016 colaboró como asesor del Cardenal Peter Turkson, Presidente del Consejo Pontificio de Justicia y Paz.

En 2017 asume el cargo de Subsecretario de la Sección de Migrantes y Refugiados del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral. El 4 de octubre de 2019 fue consagrado arzobispo titular de Benevento por el Papa Francisco, quien el 5 de octubre lo creó cardenal diácono de San Miguel Arcángel. El Card. Czerny fue nombrado miembro de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos el 21 de febrero de 2020 y del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso el 8 de julio de 2020. El 23 de diciembre de 2021, el Santo Padre lo nombra Prefecto ad interim del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral a partir del 1 de enero de 2022.



DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2023.79.1.4>. Recibido: 05/10/2023 - Aceptado: 21/10/2023

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0

que el Espíritu Santo dice a la Iglesia. Lo hacemos escuchando juntos la Palabra de Dios en la Escritura y en la Tradición viva de la Iglesia, y luego escuchándonos unos a otros, y especialmente a los que están en los márgenes, discerniendo los signos de los tiempos. De hecho, todo el Proceso Sinodal pretende promover una experiencia vivida de discernimiento, participación y corresponsabilidad, en la que se reúne una diversidad de dones para la misión de la Iglesia en el mundo»². Esta atención a la escucha del otro, el reconocimiento de éste como interlocutor, un hermano, parte de la misma familia humana, está en la base de la última Encíclica del Santo Padre, *Fratelli tutti*, tanto como de todo el pontificado. A su vez, dicha tensión hacia “el exterior” ha estado siempre inscrita en la tradición de la Iglesia.

De hecho, en la Constitución Pastoral del Vaticano II, los Padres conciliares quisieron indicar como un deber permanente de la Iglesia la capacidad de «escrutar en profundidad los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio» (GS 4). Es a partir del diálogo y de la confrontación con la historia, que la necesidad de la Iglesia actual de volver a ponerse en camino, como Pueblo de Dios, junto con la familia humana, se declina como conversión en cuatro direcciones diferentes: pastoral, sinodal, social y ecológica. El Concilio delineó también un estilo teológico y eclesial que da “forma” a la *semper renovanda*³ conversión integral de la Iglesia, porque la orienta a la con-formación a Cristo: el estilo de la comunión.

La comprensión de los signos de los tiempos, la renovación de las “herramientas” idóneas para comunicar el Evangelio, la nueva inculturación en la realidad postmoderna y secularizada pueden encontrarse en todas las encíclicas y en todo el magisterio del Papa Francisco.

Si en *Lumen Fidei* los primeros interlocutores son los obispos, los presbíteros, los diáconos, las personas consagradas y los laicos, *Laudato si'* se dirige en cambio a «todos los hombres de buena voluntad»⁴, es decir, a quienes reconocen la problemática de la crisis ecológica, para entrar en diálogo a través del concepto de ecología integral, señalando que se trata de «buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza»⁵.

En *Laudato si'* hay una visión exacta de la crisis ecológica, un diagnóstico lúcido de la situación, que en *Fratelli tutti* se convierte en un análisis minucioso de sus causas y en una denuncia de los responsables. Francisco señala la “cultura del descarte” como uno de los obstáculos para un auténtico desarrollo integral: apropiación, depredación,

² Vademécum para el Sínodo sobre la Sinodalidad.

³ El Concilio enseña que «Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad» (UR 6; cf. LG 8).

⁴ *Laudato Si'*, 3.

⁵ *Laudato Si'*, 139.

privatización, explotación, son dinámicas intrínsecas a la economía y a la lógica del “usar y tirar”. Los excluidos se perciben como el “daño colateral” (LS 49) de un sistema socioeconómico apoyado por una política connivente e inadecuada, que a menudo sólo interviene cuando los efectos perjudiciales para las personas y el medio ambiente son ya irreversibles (LS 21). En *Fratelli tutti* se describe un proceso de integración encaminado a convertir a la persona en protagonista de la amistad social, reconociéndose como perteneciente a un “pueblo”. En este sentido, la solidaridad aparece como un estilo de construcción de la historia, un ámbito vital donde las tensiones y los conflictos pueden superarse en la consecución de una unidad multiforme: la unidad prevalece sobre el conflicto (EG 226-230).

Para que este proceso de integración se realice, es necesario aplicar lo que el Papa Francisco define como la “cultura del encuentro”, es decir, «el hábito de reconocer al otro el derecho de ser él mismo y de ser diferente»⁶. A su vez, esto sólo es posible a través de una renovación de la propia manera de pensar y concebirse a uno mismo y al mundo.

En la actual renovación que está teniendo lugar en la Iglesia, la experiencia latinoamericana desempeña un papel muy importante. Como es bien sabido, el *Documento Final* de Aparecida constituye una fuente y una referencia fundamental para la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*. Merece la pena destacar este punto, porque nos muestra cómo la reflexión madurada en el seno de una Iglesia regional puede convertirse en un paradigma de comprensión y clave hermenéutica a la hora de repensar la presencia de la Iglesia universal en el mundo. Francisco sintetiza y saca a la luz el fruto del debate eclesial que se llevó a cabo en Aparecida, cuando imagina el futuro de la Iglesia y afirma: «Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo» (EG 27).

América Latina fue la primera región del mundo que dio origen, en 1955, a un cuerpo episcopal de naturaleza colegial. El trabajo realizado por el Consejo Episcopal Latinoamericano supuso una gran riqueza para toda la Iglesia. Todo el Pueblo de Dios está agradecido a la Iglesia latinoamericana por habernos dado una expresión viva y auténtica del “método inductivo” propuesto por la *Gaudium et Spes*⁷: escuchar, discernir, interpretar, actuar⁸. Esta feliz intuición se acompaña del propósito de dar un nuevo impulso a la evangelización y de asumir el compromiso de emprender «una gran misión en todo el Continente» (DAp 362). La Iglesia latinoamericana quería así reafirmar la alegría de ser Pueblo de Dios en misión, «comunidad de discípulos misioneros» (DAp 364).

⁶ *Fratelli tutti*, 218.

⁷ «El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan la máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina» (GS 11).

⁸ «Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada» (GS 44).

Desde el punto de vista intraeclesial, hacer de la misión la expresión directa e intrínseca de nuestra identidad bautismal significa devolver a todo el Pueblo de Dios la plena dignidad de sujeto activo de la evangelización (EG 114). Desde el texto final de Aparecida hasta la Constitución Apostólica *Praedicate evangelium*, pasando por el Sínodo sobre la Sinodalidad, se nos plantea un nuevo reto: reformar las estructuras eclesiales de modo que se incorpore el testimonio y la acción de las personas laicas en la vida y en la misión de la Iglesia, a todos los niveles, hasta el punto de no considerar como un hecho anómalo y extraordinario la posibilidad de que éstas ejerzan funciones y responsabilidades de gobierno en las Iglesias locales y en la Curia romana. La sinodalidad no debe confundirse con una estructura particular, como un sínodo o una asamblea, ni reducirse a un instrumento al servicio de la colegialidad episcopal, es más bien aquello que cualifica el *modus essendi et vivendi de la Iglesia*, en la expresión de sinergias y carismas diferentes que convergen en la comunión y en la unidad.

Sin embargo, hay que constatar que este proceso de renovación, en el contexto del pontificado del Papa Francisco, no ha tenido siempre una acogida positiva o constructiva. La resistencia a la hora de acoger los documentos conciliares, como también el magisterio de Francisco, incluso el documento de Aparecida en el contexto latinoamericano, del que es además expresión, se debe en gran medida a la dificultad de convertir los corazones a la idea de una Iglesia de “puertas abiertas”, casa de todos, en la que la afirmación de la diversidad de ministerios y de carismas no implica la subordinación de un laicado discente a una jerarquía docente. Incluso la reticencia de numerosos exponentes del clero hacia la conversión sinodal, nace a menudo del temor, comprensible y a veces no del todo injustificado, de que abrir la participación en el gobierno eclesial a los laicos pueda causar un debilitamiento de la estructura de la Iglesia, permitiendo la entrada de ideas y la implantación de dinámicas del todo ajenas a la fe y a los valores de la moral católica. Se escucha a menudo que el clericalismo y el arribismo de los laicos es más nocivo y deletéreo que el de los sacerdotes.

Aunque esto fuera cierto, la solución no pasa por perpetuar un modelo de gobierno vertical y autoritario, sino por promover y formar a los laicos en un auténtico y genuino espíritu de pertenencia y participación eclesial. Este aspecto de la formación de los laicos es otro ángulo vital en el poliedro del camino sinodal, que comprende un conocimiento y amor profundo de las Sagradas Escrituras y del Magisterio de la Iglesia, debiéndose potenciar con más énfasis que nunca la centralidad de la fe y del Evangelio en la educación católica. Me refiero aquí precisamente, en este contexto universitario, a la responsabilidad fundamental de las universidades y las escuelas católicas en poner a Cristo en el centro de la vida universitaria, como fuente de Sabiduría y camino hacia la Verdad.

Desde este punto de vista, la sinodalidad, lejos de debilitar o minorar el ministerio jerárquico de la Iglesia, «nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprenderlo»⁹, permitiéndole expresar, de modo más auténtico, su dedicación al servicio de la

⁹ FRANCISCO, *Discurso con ocasión de la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*, 17 de octubre de 2015: AAS 107 (2015), 1139.

Esposa de Cristo. La sinodalidad no debe entenderse nunca en términos de una “estrategia eclesial”, cuyo objetivo es frenar la deriva clerical de los dos últimos siglos, sino que se trata más bien de un retorno a la realidad originaria de la Iglesia. Nace, en efecto, de la iniciativa de Dios Padre que, como se desprende claramente de la narración joánica, mediante el don de la vida del Hijo hecho hombre (*Jn* 10,17) derrama el Espíritu Santo y «reúne en uno» (*Jn* 11,52). Por ello, es de fundamental importancia el papel que desempeñan las Conferencias Episcopales a la hora de integrar mejor el ejercicio del *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios y ayudar a las Iglesias locales a superar los particularismos, acompañando aquellas realidades en las que resulta más difícil adquirir un estilo sinodal, y ayudarles a entender nuevamente la misión de la Iglesia como un deber de todos.

En la visión de Francisco, por lo tanto, la sinodalidad es un instrumento de participación cuyo objetivo es involucrar a todos, contra todo reduccionismo jerárquico y como medida para prevenir una acción conciliadora, que no deje emerger las identidades peculiares. En otras palabras, la sinodalidad constituye el conjunto de aquellos «procesos que construyan un pueblo que sabe recoger las diferencias» (FT 217). Nadie ha afirmado con mayor contundencia que este Papa, que el cristianismo vive y prospera en las diferencias.

Lamentablemente, esta realidad, evidente en sí misma, a menudo se niega en los hechos. En muchas partes del mundo, las Iglesias locales siguen enfrentándose a los efectos y a las consecuencias de una evangelización concebida y aplicada en términos de una colonización cultural. Debemos trabajar más intensamente para que el proceso de descolonización no sea sólo un superar y curar las heridas del pasado, sino también un promover y apoyar la recuperación y la clarificación de una identidad que a menudo ha seguido resistiendo en la sombra, clandestinamente, hibridando costumbres y tradiciones. Descolonizar significará en este caso también discernir la paja del trigo, purificar y salvar, a fin de permitir una autenticación de la fe según las peculiaridades de la cultura misma, es decir, sin hacer mella en la Palabra de Dios y en la Tradición de la Iglesia, pero tampoco sin mortificar el *proprium* de la identidad de un pueblo.

Como ha recordado a menudo el Papa Francisco, la sinodalidad se muestra entonces como una aliada en la inculturación de la fe, porque es un instrumento que puede realzar las diferencias y armonizar las identidades. La Iglesia es, por tanto, una Iglesia sinodal, utilizando la imagen del poliedro, una unidad plural.

Antes de concluir, quisiera dedicar unos minutos a profundizar sobre la importancia de la Doctrina Social de la Iglesia en el pontificado del Papa Francisco.

La referencia a la “ciudadanía”, también presente en *Fratelli tutti*, me parece particularmente importante, porque es en este contexto en el que los valores evangélicos deben entrar en diálogo con los diversos aspectos y actores del tejido social, político, cultural y religioso. Pero si la ciudadanía, como contexto específico en el que el fiel laico está llamado a actuar en el ámbito de las realidades temporales, es una responsabilidad que corresponde al laicado en nombre de toda la Iglesia, esto significa que deben poder expresarse con creatividad, ejerciendo en conciencia una libertad enraizada en el amor a dicha Doctrina, enraizada en el Evangelio de Jesús.

Cuando hablamos de Doctrina Social de la Iglesia, pues, debemos pensarla en esta perspectiva pedagógica, en una línea de sucesión con la *paideia/politeia* cristiana: su enseñanza está dirigida a restablecer y reforzar la relación entre Dios y la persona, entre la persona y la comunidad. Como afirma el Apóstol, toda la Escritura sirve «para enseñar, para argüir, para corregir», pero su función educativa tiene como finalidad principal la de «educar en la justicia».

Enseñar y difundir la Doctrina Social pertenece de modo esencial al mensaje cristiano: no se trata de una acción marginal que se añade en segundo lugar, como ámbito de las aplicaciones prácticas que sigue a un *conjunto corpus* de verdades dogmáticas, sino que se sitúa en el corazón mismo del anuncio evangélico. Forma parte del ministerio de la Iglesia, como servicio a la Palabra y al hombre, porque «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22).

Esto se comprende bien en un denso pasaje de la *Evangelii Gaudium*, en el que se afirma que la comprensión de la dimensión social ya no debe entenderse como un añadido al Evangelio, un momento posterior a él según el adagio “*operari sequitur esse*”, sino como su realidad interna, propiamente intrínseca¹⁰.

Para terminar, una hermosa palabra que el Santo Padre utiliza muy a menudo es “acompañar”, es decir, hacerse prójimo para caminar juntos. Creo que este Sínodo, pero sobre todo el “camino sinodal” iniciado por el Papa Francisco, que nos está acercando a esta cita, es una gran oportunidad para escuchar al pueblo de Dios, para recoger las instancias que las personas sienten como propias porque afectan a su vida, y para poner en conocimiento de la Iglesia y del Santo Padre el sentir de la humanidad de hoy. Una humanidad en gran parte herida, que está cambiando profundamente y con gran rapidez, que ha perdido en gran parte sus puntos de referencia y los valores sobre los que se fundó.

El Papa Francisco nos anima, desde el inicio de su pontificado, a caminar sin temer la realidad y estando presentes en la historia de los pueblos, con fe, esperanza y caridad. La fe y la esperanza son dones provisionales, nos dice el apóstol Pablo, concedidos para ayudar a nuestra vida peregrina en la tierra. El amor es para siempre, aquí y en el más allá. Les animo a permanecer en el amor, la compasión y la apertura al otro. De esta manera la universidad será fuente de verdadero conocimiento.

¹⁰ Cf. M. CZERNY - C. BARONE, *La fraternidad “signo de los tiempos”. El magisterio social del papa Francisco*, LEV, Città del Vaticano 2021, 27.

Respuesta a la conferencia sobre la proyección eco-social del papa francisco, realizada por el Cardenal Michael Czerny S.J, prefecto para el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral

Response to the conference on the eco-social projection of Pope Francis, given by Cardinal Michael Czerny S.J, Prefect for the Dicastery for Promoting Integral Human Development

María José Caram¹

Estimado Cardenal Czerny, cuando me pidieron que hiciera de respondiente a su ponencia en este acto en el que estamos celebrando los diez años del pontificado de Francisco, apenas había oído su nombre. Por eso mismo me puse a investigar en la web sobre su trayectoria, sus escritos y sus respuestas a las muchas entrevistas que le hicieron los medios de comunicación social. Sinceramente me alegró conocer su manera cercana de abordar las más difíciles cuestiones sociales de nuestro tiempo, así como también su modo de comunicar con sencillez y profundidad las realidades tan complejas que aborda el Papa Francisco en su ministerio pastoral.

Su paso por la UCA de El Salvador, después del martirio de sus compañeros jesuitas, lo hicieron cercano a la Iglesia latinoamericana y, por eso, Ud. puede comprender muy bien la belleza y la complejidad de la vida en nuestro continente y, de igual manera, la riqueza de su tradición eclesial.

Es motivo de gratitud que pueda acompañar al Papa Francisco en el gobierno de la Iglesia en un tiempo, que como Ud. ha señalado, se caracteriza por una profunda crisis social y ecológica que lleva aparejada también el flagelo de la guerra en diversas magnitudes. A modo de respuesta a sus palabras, quisiera compartir algunas reflexiones.

La fe en un Dios que escucha el clamor de los afligidos está en el comienzo de la constitución de Israel como pueblo de Dios y a lo largo de toda su historia. En el libro del Éxodo leemos que Dios dice a Moisés: “El Señor dijo: «Yo he visto la opresión de mi pueblo, que está en Egipto, y he oído los gritos de dolor, provocados por sus capataces. Sí, conozco muy bien sus sufrimientos” (Éxodo 3,7). La convicción de que Dios escucha está particularmente presente en la oración de Israel (los salmos) y en el mensaje de los

¹ Doctora en Teología por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España), 2008. Es Profesora de Teología y Pensamiento Social Cristiano en el Departamento de Formación de la UCC. Es Profesora en Facultad de Teología de la UCC. Fue Directora Investigadora del Proyecto: “La hospitalidad como expresión de la justicia relacional en el fenómeno de las migraciones” (2016-2019). Fue Coordinadora del Grupo de Justicia y Teología de la Red multidisciplinar de Investigación sobre perspectivas de la Justicia del IHH. (2015-2019).



DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2023.79.1.5> Recibido: 05/10/2023 - Aceptado: 21/10/2023

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0

profetas. También se encuentran ecos de este texto del libro del Éxodo en la confesión de fe de Esteban ante la inminencia de su martirio.

La máxima expresión de la escucha y de la mirada de Dios la encontramos en la encarnación del Hijo, el Emanuel, el Dios con nosotros, que “haciéndose carne... se hizo también historia y cultura” (Benedicto XVI, 2007). Encarnación que se prolonga en la vida de todos los testigos de la fe (Hb 12,1), especialmente en la de los que tuvieron la gracia de seguirlo hasta derramar su sangre como el Señor lo hizo.

En nuestros días muchas personas, a causa de su compromiso con la justicia y con el cuidado de la Casa común son perseguidas y asesinadas. Algunas no pertenecen a nuestra Iglesia, pero podemos ver que sus vidas entregadas son asociadas al misterio pascual por la misteriosa acción del Espíritu (GS 22).

Esta experiencia de un Dios que escucha ve y conoce los sufrimientos, que atraviesa toda la Biblia, tiene una resonancia especial en la tradición pastoral y teológica de América Latina y el Caribe, la cual es recordada por el papa Francisco, quien nos dice en *Evangelii Gaudium*:

La Iglesia ha reconocido que la exigencia de escuchar este clamor brota de la misma obra liberadora de la gracia en cada uno de nosotros, por lo cual no se trata de una misión reservada sólo a algunos: «La Iglesia, guiada por el Evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, *escucha el clamor por la justicia* y quiere responder a él con todas sus fuerzas». (EG 188)

El compromiso de los cristianos por la justicia y la misericordia es una exigencia de la fe en un Dios que nos pide obrar como Él obró. La convicción de que las mujeres y los hombres de todos los pueblos pueden conocer a Dios en el testimonio de los creyentes se manifiesta particularmente urgente en nuestra época. En las últimas décadas, en efecto, experimentamos, una aceleración del paso de la historia y nos vemos sumidos en un torbellino de cambios vertiginosos que dejan multitudes a la vera del camino. El tiempo presente nos invita a ejercitar nuestra capacidad de escucha de tal manera que pueda transparentar el modo en que Dios nos escucha. Ser signo y sacramento del Dios Amor es esencial al ser de la Iglesia.

El Papa nos dice que “escuchar es más que oír” y nos ofrece algunas pautas fundamentales para que podamos ejercitarnos en este arte. Así expresa que

Lo primero, en la comunicación con el otro, es la capacidad del corazón que hace posible la proximidad... La escucha nos ayuda a encontrar el gesto y la palabra oportuna que nos desinstala de la tranquila condición de espectadores. Sólo a partir de esta escucha respetuosa y compasiva se pueden encontrar los caminos de un genuino crecimiento, despertar el deseo del ideal cristiano, las ansias de responder plenamente al amor de Dios y el anhelo de desarrollar lo mejor que Dios ha sembrado en la propia vida. (EG 171)

De muchas maneras Francisco ha explicitado el punto de partida y el proceso que nos conduce al compromiso. Las dos grandes encíclicas sociales de este pontificado,

Laudato Si' y *Fratelli Tutti* utilizan el método de discernimiento conocido como “Ver, juzgar, actuar,” que se originó en la Juventud Obrera Católica durante los años previos al Concilio y fue asumido en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. En el proceso de recepción del Vaticano II, la Iglesia latinoamericana y caribeña lo ha practicado constantemente desde la II Conferencia General del Episcopado, celebrada en Medellín. Luego de superar algunos escollos encontrados particularmente en la Conferencia de Santo Domingo, ha sido retomado por Aparecida porque los obispos consideraron que

ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la Iglesia: ha enriquecido el trabajo teológico y pastoral, y, en general, ha motivado a asumir nuestras responsabilidades ante las situaciones concretas de nuestro continente. (DA 19).

El punto de partida de este método tan fecundo no es una cuestión teórica abstracta, sino la realidad concreta que viven las personas y los pueblos, y se ofrece como un camino válido para el encuentro con Dios, que viene a nosotros en el sacramento de todo ser humano, particularmente de aquellos que por su sufrimiento se identifican con Jesucristo, para convocarnos a una acción transformadora. Benedicto XVI lo decía en su Discurso inaugural de la Conferencia de Aparecida:

La fe nos libera del aislamiento del yo, porque nos lleva a la comunión: el encuentro con Dios es, en sí mismo y como tal, encuentro con los hermanos, un acto de convocación, de unificación, de responsabilidad hacia el otro y hacia los demás. (Benedicto XVI, 2007)

Tres días después de haber sido elegido Papa Francisco expresó un deseo profundo que marcó estos 10 años de pontificado: “¡Cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres! (Francisco, 2013). La frase evoca a Juan XXIII y a la “opción no opcional”, no siempre bien comprendida, que se fue forjando palmo a palmo en la Iglesia latinoamericana. Benedicto XVI confirmó su validez en Aparecida indicando que “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8, 9)” (Benedicto XVI, 2007).

En el camino sinodal impulsado por Francisco se está dando un nuevo paso de maduración, al involucrar a toda la Iglesia en la escucha mutua, en un proceso discernimiento, participación y corresponsabilidad que incluye a nuestros hermanos/as más pequeños, tantas veces ignorados y descartados.

En nuestra casa de estudios hemos asumido el desafío de la Responsabilidad Social Universitaria unida a la tarea de transmisión y de producción de conocimientos. La fe cristiana, los principios de la pedagogía ignaciana, la espiritualidad propia de la Compañía de Jesús y sus Preferencias apostólicas universales nos impulsan a quienes enseñamos e investigamos a tener presentes en nuestros trabajos los rostros y las situaciones concretas de los que sufren porque, como dice Francisco

el Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su ale-

gría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo. La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros. El Hijo de Dios, en su encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura. (EG 88)

El amor con ternura repercute en nuestros modos de comunicarnos. Se puede hablar de temas muy complicados en un lenguaje sencillo, accesible a todos, que haga posible el mutuo enriquecimiento, para que la sabiduría que brota de la vida pueda enriquecernos y para que nosotros, además, con el fruto de nuestro estudio podamos enriquecer a los demás.

El Papa posee ese arte de la comunicación que permite que todos puedan entender lo que dice. Utiliza expresiones sencillas y directas que la gente común puede entender: “hagan lío”, “primerear”, “no te la creas”, “no balconear la fe”, “Iglesia de museo”. Son frases que a primera vista podrían parecer recursos intrascendentes para captar la atención. Pero no es así. Detrás de cada expresión hay un mensaje profundo que moviliza. Además, permanentemente está haciendo referencia al uso de los sentidos, que son nuestro modo de acceder a la realidad. Particularmente relevante en su manera de hablar son el sentido del oído, con el que escuchamos, y el sentido del tacto, con el que tocamos la carne de Cristo en el cuerpo de nuestras hermanas/os y nos aproximamos los unos a los otros. Creo que estas características son propias de su carisma personal, pero también de las experiencias que recoge de los lugares que elige frecuentar, de las personas con las que contacta diariamente, de los países a los que decide visitar.

Debemos aprender la proximidad para que el diálogo auténtico sea posible y para que el bien común pueda realmente estar al alcance de todos y ser disfrutado por todos, sin excepción. Dialogar con los cercanos y con los lejanos, entre los diferentes saberes, entre los variados modos de creer, entre todas las culturas, entre las generaciones. Asumiendo el conflicto para resolverlo en una unidad mayor, animándonos a desatar procesos, entusiasmándonos en la creación de poliedros sociales, culturales y eclesiales.

Francisco nos enseña a soñar con una Iglesia que se convierte cuando asume el desafío de ser ella misma en salida misionera. En *Querida Amazonía* comparte cuatro sueños interconectados e inseparables, que pueden ser inspiradores para “otras regiones de la tierra frente a sus propios desafíos” (QA 5). Por eso creo que podemos escucharlos, reemplazando la palabra Amazonía por el nombre del lugar de donde venimos, o del territorio en el que vivimos y trabajamos

Sueño con una Amazonia que luche por los derechos de los más pobres, de los pueblos originarios, de los últimos, donde su voz sea escuchada y su dignidad sea promovida.

Sueño con una Amazonia que preserve esa riqueza cultural que la destaca, donde brilla de modos tan diversos la belleza humana.

Sueño con una Amazonia que custodie celosamente la abrumadora hermosura natural que la engalana, la vida desbordante que llena sus ríos y sus selvas.

Sueño con comunidades cristianas capaces de entregarse y de encarnarse en la Amazonia, hasta el punto de regalar a la Iglesia nuevos rostros con rasgos amazónicos. (QA 7)

Los sueños no son ilusiones. En la Biblia leemos que muchas veces Dios se manifiesta a través de ellos. Cuando los compartimos comenzamos a crear, junto con Dios y con nuestros hermanos/as un mundo nuevo regido por la fraternidad y el mutuo cuidado.

De este modo somos invitados a caminar juntos como Iglesia y como familia humana, dialogando, construyendo puentes, compartiendo sueños

¡Gracias Francisco por tanto!

Dra. María José Caram, 31 de mayo de 2023



(Re-) configuraciones de la vida humana: relaciones familiares, interpersonales, sociales

Matrimonio y familia desde Amoris Laetitia

Reconfigurations of Human Life: Family, Interpersonal, Social Relationships Marriage and Family from Amoris Laetitia

Miguel Yáñez S.J.¹

Resumen

Mi ponencia trata sobre el matrimonio y la familia, principalmente desde la perspectiva que adopta la Exhortación Apostólica sobre el amor en la familia del papa Francisco, que recogió el proceso dialógico de dos sínodos sobre la familia que se tuvieron al comienzo del pontificado, en los años 2014 y 2015.

El contexto son las sociedades occidentales, es decir, Europa occidental y América, por su ligamen estrecho no sólo histórico, sino también actual, desde el punto de vista cultural, tecnocientífico, político y económico, por supuesto variando según países y áreas geográficas, culturales, etc.

Presentaré una síntesis del contexto social de las familias desde la idea de cambio de época (1), para adentrarme en la problemática familiar (2), y la respuesta del magisterio de la Iglesia sobre todo en los siglos XIX y XX (3), para comprender la originalidad e importancia de la Exhortación Apostólica post sinodal *Amoris laetitia* (4).

1. Un cambio de época

Un cambio de época como el que estamos viviendo probablemente sea algo inédito en la historia de la humanidad². Nuestra época es el resultado de varias revoluciones

¹ Humberto Miguel Yáñez, SJ, de Argentina, nació en Mendoza en 1956 y fue ordenado sacerdote en 1986. Actualmente es profesor de Teología Moral en la Pontificia Universidad Gregoriana y en la Pontificia Universidad Urbaniana y director del Departamento de Teología Moral de la Universidad Gregoriana. En Argentina, el P. Yáñez fue director del Centro de Investigación y Acción Social y ejerció como director de la Revista de este Centro. También enseñó en la Facultad de Teología de San Miguel y en el Seminario Interdiocesano de Resistencia y en el Seminario de la Diócesis de Morón, donde fue director espiritual de los seminaristas. El P. Yáñez fue miembro del Grupo de Teología que organizó el Simposio sobre Abuso Sexual de Menores "Hacia la Sanación y la Renovación" realizado en la Universidad Gregoriana en 2012. Como escolástico jesuita, el P. Yáñez fue formado por el P. Jorge Mario Bergoglio, que entonces era rector del Colegio Máximo de San Miguel. El P. Yáñez también trabajó en la parroquia de San José, donde ejerció como párroco fundador con una especial preocupación por los programas pastorales para jóvenes.

² De ello ha dado cuenta especialmente el papa Francisco en su discurso de saludo a la Curia Romana con



DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2023.79.1.6> Recibido: 05/10/2023 - Aceptado: 21/10/2023

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0

que han acaecido al menos en los dos últimos siglos: revolución industrial con la producción masiva de productos y la creación del mercado capitalista que estimula el consumo; revolución tecnocientífica con el avance vertiginoso de las ciencias experimentales que han producido grandes descubrimientos y avances que han mejorado notablemente la calidad de vida humana; y últimamente, revolución digital con el auge de internet y de las plataformas de comunicación e información que han cambiado el estilo de vida dando acceso a la interconexión digital a la mayor parte de la humanidad, revolución económica con el surgimiento de la economía financiera permitiendo el flujo de capitales en todo el mundo, si bien esto provoca la concentración en el norte desarrollado. La era digital se caracteriza también por el crecimiento exponencial de la información, nueva cantera que hace posible el desarrollo económico a gran escala y permite el control de las sociedades por parte de gobiernos y grupos de poder.

A ello se suma, probablemente como consecuencia o como parte de la evolución de las sociedades, la revolución en el pensamiento, dejando atrás una concepción estática y abstracta del ser humano, dando lugar a un pensamiento dinámico y crítico que pone en discusión ideas y conceptos que durante siglos se creían definitivos, iniciando así una auténtica revolución cultural.

Así, en el ámbito de la Europa continental, la crítica de la razón pura kantiana echada por tierra por la metafísica neoescolástica; los maestros de la sospecha impulsaron cambios decisivos en el pensamiento, como el auge de la psicología freudiana que inspiró las revoluciones sexuales que cambiaron para siempre el comportamiento y la comprensión de la sexualidad humana; la dialéctica hegeliana exalta el rol de la libertad individual en su devenir histórico, e inspiró el pensamiento de Carlos Marx con la conciencia del rol fundamental de la economía en la configuración de la cultura; el antropocentrismo de Feuerbach que desmantela el rol configurador de la religión; la fenomenología de Husserl donde la conciencia adquiere su lugar hermenéutico decisivo; la ontología de Heidegger para quien la temporalidad adquiere una dimensión fundamental que trae como consecuencia la concepción histórica del ser humano; el nihilismo de Nietzsche exalta la libertad individual como el único absoluto de la vida moral; el deconstructivismo de Derrida, donde la experiencia es la fuente principal del conocimiento humano, en base a la cual realiza una operación de deconstrucción de ideas consolidadas en la cultura occidental que lleva a echar por tierra toda seguridad axiológica; por no hablar de los pensadores de la post guerra, que impulsaron una aguda conciencia de la dignidad inalienable de la persona humana configurando un personalismo de alteridad relacional. A ello contribuyeron también los pensadores que formularon los derechos humanos de la primera, segunda y tercera generación impulsando las conquistas sociales del siglo XX.

Con la modernidad toma carta de ciudadanía un proceso caracterizado por la emergencia del sujeto que ha supuesto una revolución copernicana en la comprensión de lo humano, en la percepción del conocimiento autorreflexivo y en la creciente sensibilidad por la dignidad del sujeto humano. La confianza en la razón llevó a desarrollar sobre

ocasión de las fiestas natalicias del año 2019: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia_romana.html (acceso el 29/06/2023)

todo las ciencias experimentales que proporcionaron los instrumentos para un progreso basado en la ciencia y en la tecnología que generaron a su vez el aprecio de la razón instrumental en desmedro de la razón teórica con un excesivo afán de certeza. Por otra parte, el pensamiento humano avanzó hacia nuevas formas de autocomprensión y de percepción de la verdad que pusieron en crisis un sistema tradicional basado en una metafísica esencialista que servía de fundamentación a una moral abstracta y deductivista.

La caída de las monarquías absolutistas en Europa, el fin del colonialismo, de las dictaduras de la post guerra, han dado lugar a los estados democráticos, donde las libertades individuales son tuteladas por el estado de derecho. Últimamente, la cultura de la globalización ha hecho posible un mundo interconectado, poniendo en crisis a las culturas regionales, y dando lugar a la “aldea global” donde las distancias se acortan y el tiempo se acelera.

Efectivamente, si hay una palabra que resume esta panorámica mundial, es el término “crisis”. Todas las instituciones han entrado en crisis, cuanto más a medida que los cambios se aceleran. Recientemente, la tecnociencia ha puesto a disposición el ciborg, superando limitaciones humanas hasta ahora infranqueables. El auge de la inteligencia artificial pone en crisis los métodos tradicionales de educación, y la robótica amenaza con dejar sin trabajo precisamente a los estratos menos preparados y más vulnerables de la población, permitiendo por otra parte avances tecnológicos que el ser humano no sería capaz de realizar³. Un nuevo humanismo emerge, con parámetros radicalmente diferentes del modo de comprender la realidad, a tal punto que esta época es denominada del “post humanismo”.

A nivel social, los ricos son cada vez más ricos y tienen acceso a los progresos tecnocientíficos, y los pobres son cada vez más pobres, quedando fuera del progreso y, por tanto, del mercado laboral, cada vez más tecnificado. Para un amplio sector de la población mundial, la estabilidad económica está fuera de su alcance, generando modos de subsistencia marcados por la provisoriedad, muchos de ellos quedando excluidos del acceso a sistemas de educación, de salud y del crédito que hace posible el acceso a la vivienda propia.

2. Crisis de la institución matrimonial

El enorme y rápido cambio social ocurrido en estos últimos dos siglos ha puesto en crisis las instituciones donde los seres humanos conviven, entre ellas la Iglesia, la educación y la familia. Desde la configuración de los estados-nación a las estructuras intermedias que hacen posible la vida política, social, económica y religiosa, el modo de relacionarse los individuos entre sí y con las instituciones, ha cambiado radicalmente. De modo particular, la familia es una institución que resiente de la evolución social, ya que

³ Ambos temas fueron tratados en dos Asambleas Generales de la Pontificia Academia para la Vida: V. PAGLIA R. PEGORARO (EDD.), *The “Good” Algorithm? Artificial Intelligence: Ethics, Law, Health. Proceedings of the XXVI General Assembly of Members, Vatican City, February 26-28, 2020*, Pontifical Academy for Life, Rome 2021; V. PAGLIA-R. PEGORARO (EDD.), *Robo-Ethics, Humans, Machines and Health. Proceedings of the XXV General Assembly of Members, Vatican City, February 25-27, 2019*, Pontifical Academy for Life, Rome 2020.

es el eslabón indispensable a través del cual se articula la vida en sociedad. Y de modo particular, el modo de comprender la vida conyugal, la cual cada vez menos se vive al amparo de la institución matrimonial, sino desde la libertad individual, donde la emancipación de la mujer ha creado un nuevo equilibrio, haciendo saltar por los aires la relación jerárquica que asignaba al varón la preeminencia sobre la mujer.

El alcance social del matrimonio como institución jurídica es bastante reciente en Occidente. Hay que tener presente que fue el Concilio de Trento (1545-1563) quien institucionalizó el matrimonio sacramento para hacer frente a la práctica frecuente de matrimonios clandestinos. Hasta ese momento, se lo vivía con bastante fluidez, adaptabilidad, flexibilidad e inestabilidad⁴. El motivo fue el de proteger, ya sea el matrimonio, de modo particular a la mujer, y a la familia, en especial a los hijos, dotándolos de una legislación que se basaba en la indisolubilidad del vínculo matrimonial y, por tanto, la exclusión del divorcio.

Esta normativa se ha mantenido hasta mediados del siglo XX, cuando diversos estados comienzan a aceptar el divorcio civil, y a igualar los derechos de los hijos nacidos dentro del matrimonio con los nacidos fuera de la institución matrimonial⁵.

Fue sobre todo la burguesía de clase media la que mantuvo en pie hasta entonces la institución matrimonial, la cual había sufrido una evolución que acompaña los diferentes cambios socioeconómicos y culturales.

Estamos ante la así llamada “familia patriarcal”, donde el varón tenía la primacía en el matrimonio y en la familia, dando su apellido a la mujer y a la descendencia, y aportando el sustento para la vida económica familiar. La mujer ejercía una función subsidiaria y complementaria, encargándose de las tareas domésticas y de la educación de los hijos. Este modelo familiar estaba ligado a una economía agrícola, mayormente estable, donde la prole era apreciada como una ayuda a la economía familiar, gracias a la cual podía expandirse. La vida familiar abarcaba no sólo al núcleo familiar, sino que se extendía en lazos consanguíneos dentro de la gran familia, caracterizada por relaciones de amistad y de solidaridad, que hacían posible la ayuda en casos de necesidad de cualquier tipo, como el cuidado de personas diversamente hábiles, enfermos o ancianos, el apoyo no sólo económico, sino sobre todo afectivo, desenvolviéndose en ciudades pequeñas o medianas, donde la gente se conocía.

El desarrollo industrial provocó el éxodo desde el campo y la pequeña aldea a la ciudad. Por un lado, la agricultura se tecnificó, requiriendo menor cantidad de mano de obra, y por otro, la industria absorbía gran cantidad de mano de obra y atraía a campesinos que quedaban sin trabajo en sus terruños. La adquisición de la vivienda pasa a ser un problema, y las familias se ven reducidas en su número por motivos económicos y habitacionales, junto a aspiraciones culturales como la educación de los hijos, a la vez que la mortalidad infantil disminuye considerablemente. Surge la “familia nuclear”, compuesta por el matrimonio y en general dos hijos, con la tendencia a reducirse al hijo único. La

⁴ LOMBARDI, D, *Storia del matrimonio. Dal medioevo a oggi*, Il Mulino, Bologna 2008, 38-76.

⁵ LOMBARDI, D, *Storia del matrimonio. Dal medioevo a oggi*, 236-242.

mujer se incorpora al mercado laboral y se da la equiparación entre el varón y la mujer en el matrimonio. El movimiento de emancipación de la mujer ha cambiado la relación conyugal, la cual se da a paridad de género. La revolución sexual rompe con la visión institucionalizada del matrimonio, dando lugar al amor libre, es decir, sin compromisos estables. Con el descubrimiento de los anticonceptivos químicos y del condón, se hace posible el sexo sin fecundidad, incluso como pasatiempo y diversión, al reparo de la transmisión de enfermedades, sin requerir una afectividad estable. Con la postmodernidad, la sexualidad se ha subjetivado viviéndose de manera marcadamente individualista.

Las relaciones al interno de la familia nuclear son de carácter democrático, donde las decisiones se toman con la participación de todos sus integrantes. El ejercicio de autoridad al interno de la familia se vuelve cada vez más complejo. De manera particular la autoridad paterna, ya que el varón ha entrado en crisis a partir de la emancipación de la mujer, y en general experimenta dificultades para asumir el rol paterno. A nivel social, se habla de la “muerte del padre”, de una sociedad donde el rol paterno se ha evaporado. Ciertamente, como consecuencia, sobre todo los adolescentes viven una orfandad afectiva que los lleva a refugiarse en el grupo de coetáneos y manifiestan muchas veces conductas agresivas o caen en adicciones de todo tipo. Últimamente, el suicidio ha aparecido entre adolescentes y jóvenes como manifestación de una profunda insatisfacción existencial.

En los países de la así llamada “sociedad del bienestar”, la esperanza de vida se prolonga junto a la búsqueda del bienestar y el goce del tiempo libre. Por consiguiente, la vida matrimonial se extiende también, abriéndose a nuevas problemáticas en caso de perseverar con el mismo partner. Cada vez más aumentan los divorcios, y de modo particular, en el período del “nido vacío”, donde la pareja se reencuentra después de los años de la crianza de los hijos. La idea del matrimonio para toda la vida va teniendo cada vez menos adeptos, valorándose más el bienestar individual que el valor de la estabilidad del vínculo. Hay autores que caricaturizan nuestra sociedad como una sociedad de vínculos líquidos, lábiles, débiles. Por una parte, se exalta la afectividad, pero se la vive de modo superficial, buscando el placer a toda costa. Se habla de una postmodernidad líquida. La vida en las grandes ciudades se desarrolla en el anonimato, alternando la rutina del trabajo muchas veces estresante, con la búsqueda de la diversión durante el tiempo libre como un desahogo existencial. El prototipo de la sociedad capitalista occidental es el sujeto que se deja arrastrar por los estímulos publicitarios en una carrera sin fin de producción y de consumo. Se valora más el tener, la posición social, las posibilidades económicas, que el ser y los valores que configuran una vida humana con sentido trascendente.

3. La respuesta del magisterio de la Iglesia en los siglos XIX y XX

La jerarquía de la Iglesia no ha dejado de preocuparse por el desenvolvimiento cultural de las sociedades occidentales, de manera especial de Europa. El continente europeo ha sido la cuna de muchos movimientos sociales que se han propagado o inspirado otros en países de América ya sea del Nord como de la América hispana.

El primer hecho que provoca una reacción del magisterio pontificio es el descubrimiento de la píldora anticonceptiva. La conferencia anglicana de Lambeth (1930) aceptó la posibilidad de su uso por parte de los cristianos en algunas situaciones particulares. La encíclica *Casti Connubii* de Pío XI (1930) en cambio, prohibió el uso de contraceptivos junto a la prohibición del aborto, indicando como bien primario la fecundidad. Por otra parte, subraya la superioridad del varón sobre la mujer, si bien apreciaba la importancia de la amistad y mutua promoción en el matrimonio. Esta primera reacción de rechazo por parte del magisterio pontificio respecto a un avance de la ciencia que permitía controlar los nacimientos usando sustancias químicas en un mundo que se encaminaba a una sobrepoblación según las predicciones de Malthus, se basaba en la argumentación según el modelo de la ley natural que la neoescolástica proponía como base y punto de referencia de las argumentaciones morales.

La aceptación de la norma magisterial no fue pacífica. Pío XII vuelve sobre la problemática recomendando el método propuesto por los médicos Ogino-Knaus, siguiendo el ritmo natural de la ovulación de la mujer, considerando lícitas las relaciones sexuales realizadas en los períodos agénésicos con la finalidad de espaciar los nacimientos y atender a la realidad relacional del matrimonio⁶.

Con la reunión del Concilio Vaticano II la cuestión se vuelve a plantear en el aula conciliar, pero Pablo VI prohíbe su discusión, y se reserva el estudio de la cuestión, ayudado por una comisión pontificia que ya su antecesor Juan XXIII había convocado. La respuesta de Pablo VI fue esperada con la ilusión de que abriera la posibilidad de declarar lícitos los métodos anticonceptivos artificiales. La Encíclica *Humanae Vitae* (1968) asume aspectos presentes en la *Gaudium et spes* (1965) como el matrimonio basado en el amor de los esposos en una perspectiva personalista, acepta la licitud de la planificación de la prole, pero re-propone como única vía el método del ritmo biológico de la mujer. La argumentación moral se basa en presupuestos antropológicos para establecer como punto firme la intrínseca unión, querida por Dios, entre sexualidad, amor esponsal y fecundidad, que se actualiza en todo acto conyugal. Esto provoca fuertes reacciones de contestación por parte de teólogos y pastores, y la ignorancia de la norma por la mayor parte de los fieles. Es contradictorio que los dos países con mayor tradición católica de Europa, Italia y España, son los países de menor índice de natalidad.

Juan Pablo II asume la cuestión de la moralidad de los métodos de regulación de la natalidad como una de las principales batallas de su pontificado. Dedicó dos años (1983-1984) a las catequesis sobre el amor humano⁷, especialmente sobre el cuerpo, para dar una fundamentación antropológica a la propuesta de la HV, y reafirmó el carácter de acción intrínsecamente mala la contracepción artificial en la encíclica *Veritatis splendor*, y con la consecuencia del rechazo posterior a la procreación médicamente asistida, ya sea homóloga o heteróloga. El sínodo sobre la familia del 1980 fue la ocasión para tratar

⁶ Pío XII, *Allocuzione alle ostetriche* (1951).

⁷ Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma 1992.

a fondo la crisis de la institución familiar y del sacramento del matrimonio⁸. La exhortación apostólica *Familiaris consortio* afrontó las diversas problemáticas que ya venían emergiendo, como el aborto, el divorcio, las parejas en nueva unión, las parejas que conviven sin celebrar el matrimonio sacramental o bien las que celebran sólo el matrimonio civil. Ante la delicada cuestión del acceso a los sacramentos por parte de estas personas, se mantuvo la negativa, a no ser que, en el caso de divorciados vueltos a casar por lo civil, se abstengan de tener relaciones sexuales (FC 84). Pese a esta pequeña apertura (que causó no poca incompreensión) y a un lenguaje más acogedor del que se venía usando, la normativa provocó heridas a estas personas y la mayoría se alejó de la Iglesia, arrastrando a otros por el rechazo a estas normas consideradas inadecuadas en una sociedad pan sexualizada.

Benedicto XVI mantiene la legislación de su predecesor, mientras la presencia de personas LGBT al interno de la comunidad eclesial contesta los documentos sobre las personas homosexuales promulgados por la Congregación para la Doctrina de la Fe cuando Ratzinger era su prefecto, por más que insta al respeto y a no discriminarlas injustamente. En la encíclica programática *Deus caritas est*, Benedicto XVI enfoca su pontificado desde la caridad, pero mantiene inalterado el sistema normativo de su predecesor. Otro movimiento cultural que va tomando fuerza es la cultura del gender, a lo que Benedicto XVI contesta catalogándolo de ideología de género, manteniendo el sistema binario como propuesta de sexualidad cristiana.

Un cisma silencioso, según Prini⁹, se extendió en la Iglesia, perdiendo muchos fieles en la práctica religiosa, y la relevancia social de su magisterio. Las luchas por mantener las posiciones tradicionales en materia de sexualidad, matrimonio y bioética, crearon una clara división al interno de las sociedades de tradición católica, entre una elite adepta al magisterio y la gran mayoría que ignora las enseñanzas pontificias o abiertamente se opone a ellas. A ello se suman los escándalos de corrupción económica y de los abusos sexuales a menores por parte de ministros de la Iglesia, encubiertos por la jerarquía eclesiástica, que contribuyeron al descrédito de la autoridad eclesiástica.

4. La Exhortación Apostólica post sinodal *Amoris laetitia*

4.1. La preparación remota: *Evangelii gaudium*

La llegada al pontificado de Jorge Mario Bergoglio ha producido una inflexión en la contraposición entre un catolicismo militante y una sociedad cada vez más secularizada. La Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* marcó un nuevo estilo de magisterio pontificio que no es otro que el mismo del concilio vaticano II, madurado sobre todo en *Gaudium et spes* e impulsado por la Encíclica programática del pontificado de Pablo

⁸ Cf. CAPRILE, G., *Il Sinodo dei Vescovi: quinta assemblea generale (26 settembre - 25 ottobre 1980)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1982.

⁹ PRINI, P., *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999.

VI, *Ecclesiam suam*. A esto se suma la recepción que desde Latinoamérica se realizó a través de las sucesivas Conferencias Episcopales, de las que la última, *Aparecida*, ejerce una influencia notable, ya que el Cardenal Bergoglio fue el coordinador de la redacción de dicho documento.

El enfoque principal es el diálogo que, como afirmaba ya Pablo VI, ha de comenzar al interno de la Iglesia para poder estar en condiciones de dialogar con la sociedad. Para Francisco, el diálogo comienza con la escucha. Los pastores han de escuchar el *sensus fidei fidelium* (LG 12; EG 119) para poder ejercer su ministerio de enseñanza¹⁰. Es más, el pastor no sólo ha de guiar a sus fieles yendo “delante”, sino que recomienda que camine “entre” los fieles para compartir su vida y sus experiencias, y finalmente, que incluso vaya “detrás” de los fieles, ya que ellos tienen un “olfato” inspirado por el Espíritu Santo que el pastor ha de seguir tanto en el gobierno de la Iglesia como en ejercicio del magisterio (EG 31).

Otro aspecto característico, que ya en EG se pone de manifiesto, es el estilo de comunicación de carácter coloquial, sencillo, no académico, al alcance de todos, especialmente de los sencillos, sin por ello renunciar a la profundidad¹¹. Francisco ha constatado que la mayoría de los documentos magisteriales son poco conocidos por parte de los fieles. El estilo de comunicación ha fallado, y es necesario inaugurar uno nuevo. Por ello, junto a documentos más accesibles, ha abierto el juego a entrevistas en periódicos, revistas e incluso en la radio y la televisión. Y sobre todo el lenguaje de los gestos, que ya Pablo VI había iniciado en su pontificado, pero que Francisco ha multiplicado cultivando su cercanía a la gente y su amor por los pobres y excluidos.

La propuesta de una “Iglesia en salida” (EG 24) rompe el aislamiento en el que se había nuevamente caído en los anteriores pontificados, pese a que el Concilio se había propuesto superar lo que la Iglesia había vivido desde la pérdida de los Estados Pontificios. Recuperar su vocación misionera es el camino de sanación de los males que el encierro en ella misma ha causado, configurándose como iglesia “autorreferencial”. La misionalidad de la Iglesia no es competencia sólo de los pastores, sino que, como afirmó *Aparecida*, incluye a todo el pueblo de Dios, incluso a los laicos (DA 11, 13, 14, 550). EG, como *Aparecida*, no usan una terminología binaria (jerarquía-laicado), sino una terminología unificante, la del “discípulo misionero” cuya vocación se arraiga en el bautismo (EG 24).

¹⁰ Sobre el «*sensus fidei fidelium*» se puede consultar: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, 66.74.121.123; *Evangelii gaudium* (EG 119-120): D. VITALI, «Una chiesa di popolo: il “*sensus fidei*” come principio dell’evangelizzazione», en H.M. YÁÑEZ (a cura di), *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, GBPress, Roma 2014, 53-66; S. NOCETI, «*Sensus fidelium* and Ecclesial Dynamics», en TH. KNIÉPS-PORT LE ROI - A. BRENNINKMEIJER-WERHAHN (Eds.), *Authentic Voices, Discerning Hearts. New Resources for the Church on Marriage and Family*, LIT, Zürich 2016, 170-183. En relación con la moral, se puede consultar: B. SESBŮÉ, «Le “*sensus fidelium*” en moral à la lumière de Vatican II», *Le Supplément* 181 (1992), 153-156; TH. KNIÉPS-PORT LE ROI, «Church teaching on Marriage and Family: A Matter of *sensus fidelium*?», en TH. KNIÉPS PORT LE ROI - A. BRENNINKMEIJER-WERHAHN (Eds.), *Authentic Voices, Discerning Hearts*, 152-169.

¹¹ Cf. R. D’Ambrosio, “Comunicare con semplicità e profondità”, en YÁÑEZ H.M. (ED.), *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, GBPress, Roma 2014, 145-157.

De allí el carácter sinodal de la Iglesia, que no se reduce a la convocación de los sínodos de obispos como órgano consultivo del papa, sino que se refiere nuevamente a todo el pueblo de Dios, llamado a “caminar juntos”, laicos y pastores, en el discernimiento de los signos de los tiempos¹². Se trata de superar una actitud negativa por parte de los pastores que el papa llama “clericalismo”, contra el cual ha vuelto repetidas veces en sus intervenciones¹³.

El objetivo principal es evangelizar, lo cual presupone volver a lo esencial del kerigma evangélico: el amor al prójimo (EG 34-35). Para ello es necesario tener presente la jerarquía de las verdades (EG 35), no sea que se ponga el acento en los aspectos secundarios y el corazón del kerigma quede oscurecido.

En EG el papa formula cuatro principios que han de inspirar la acción evangelizadora, especialmente en el ámbito social. Uno de los principales es “la realidad es superior a la idea” (EG 231-233), e inspira esta nueva etapa de pontificado con una apertura realista y honesta a los problemas que aquejan a la Iglesia y a la sociedad. Por ello la Iglesia ha de ir al encuentro de las periferias geográficas y existenciales, no ha de temer ensuciarse con el barro de la calle, lo cual indica la superación de un puritanismo y de un fariseísmo católico, para acoger en su seno a todos, especialmente a los alejados.

Desde el punto de vista teológico, la misericordia se constituye en el principal principio inspirador del pontificado, como manifestó ya desde el primer Ángelus en Plaza San Pedro¹⁴, y profundizó con la convocación del Año de la Misericordia para celebrar el 50 aniversario de la conclusión del Concilio Vaticano II con los documentos *Misericordiae vultus*¹⁵ y *Misericordia et misera*¹⁶. La misericordia no es sólo un principio dogmático, sino que ha de inspirar la acción pastoral de la Iglesia. Es a través de ella que han de ser considerados los fieles cuya conducta no se ajusta a la normativa magisterial, para que la palabra de Dios y la acción de la gracia sacramental pueda llegar a todos, especialmente a los que más lo necesitan. Y desde el punto de vista teológico, ha de ser también el principio que inspira y conduce la reflexión teológica y moral en la Iglesia¹⁷.

¹² Francisco, *Discurso con ocasión del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015): https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (Acceso 29/06/2023)

¹³ Cf. Carta al Cardenal Ouellet, presidente para la Pontificia Comisión para América Latina (19 de marzo del 2016): https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html (acceso 29/06/2023)

¹⁴ Francisco, Ángelus (17 marzo 2013): https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130317.html (acceso 29/06/2023)

¹⁵ Francisco, Bula de convocación del Jubileo de la Misericordia “*Misericordiae vultus*” (11 abril 2015): https://www.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (acceso 29/06/2023)

¹⁶ Francisco, Carta apostólica al concluir el Jubileo Extraordinario de la Misericordia “*Misericordia et misera*” (20 noviembre 2016): https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera_ap_20161120_misericordia-et-misera.html (acceso 29/06/2023)

¹⁷ Cf. W. KASPER, *Papa Francisco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore: radici teologiche e prospettive pastorali*, Queriniana, Brescia 2015, 95-103; W. WOLBERT, «III. Riflessioni sulla misericordia», en S. GOERTZ

Una Iglesia que para Francisco ha de ser ante todo un “hospital de campaña”, donde se atienden ante todo las urgencias, las víctimas de una sociedad de consumo que descarta a los más débiles y anestesia la conciencia de la gente, volviéndose insensible frente a la necesidad ajena.

4.2. La preparación próxima: los sínodos Extraordinario y Ordinario sobre la familia

Apenas comenzado el pontificado, Francisco anuncia la convocación de dos sínodos sobre la familia. El primero, de carácter extraordinario (2014) tiene la función de ofrecer un estado de la cuestión, y participaron los presidentes de las Conferencias episcopales. El segundo (2015), fue de carácter ordinario y además de participar los obispos elegidos por sus conferencias episcopales, participaron también varios matrimonios que dieron sus testimonios en el aula sinodal, si bien no tuvieron voz activa. El Sínodo Extraordinario¹⁸ fue precedido por un cuestionario dirigido por primera vez a todas las comunidades e instituciones de las iglesias particulares afrontando temas candentes que en otro tiempo fueron objeto de críticas respecto a la posición que el magisterio de la iglesia había adoptado en los pontificados anteriores. Fue clara la intención de dejar emerger las problemáticas reales del matrimonio y de la familia. En base a las respuestas que llegaron a la Secretaría del Sínodo, se elaboró un documento de trabajo para la Asamblea Extraordinaria que sesionó en octubre del 2014¹⁹. Ya desde el comienzo, el papa Francisco insistió en animarse a hablar, a tratar todas las cuestiones a través de un diálogo sincero.

La *Relatio post disceptationem* del Cardenal Péter Erdő tuvo amplio eco en la prensa por afrontar temáticas hasta ahora ignoradas por la jerarquía eclesiástica como la cuestión de las personas LGBT al interno de las familias y las parejas del mismo sexo.

La “*Relatio Synodi*” puso en evidencia la complejidad de la vida matrimonial y familiar en la sociedad y en la Iglesia, y el alejamiento de todos aquellos que en *Familiaris consortio* fueron encuadrados en la categoría de “situaciones irregulares”, es decir, que no entraban dentro del ideal del matrimonio y de la familia, y de la consiguiente normativa propuesta por el magisterio de la iglesia. El documento enfocaba las cuestiones espinosas con un enfoque positivo, dejando de lado condenas y categorizaciones moralizantes que excluían de hecho de la comunión eclesial a un amplio grupo de cristianos, por más que los documentos, por otra parte, invitaban a no sentirse excluidos. En un panorama donde era evidente la crisis de la práctica del sacramento del matrimonio y la emergencia de

– C. WITTING, (EDD.), *Amoris Laetitia: ¿un punto di svolta per la teologia morale?* Edizione italiana a cura di Antonio Autiero, San Paolo, Roma 2017, 95-111; S. MORANDINI, «Dare corpo alla misericordia: potenti parole morali», ¿en Dove va la morale? *Papa Francesco e il rinnovamento dell'etica*, Fondazione Lanza, Quaderni di etica applicata, Proget Edizioni 2016, 9-24.

¹⁸ Cf. Baldisseri L. (Ed), *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione, III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Città del Vaticano : Libreria editrice vaticana, ©2015.

¹⁹ Sinodo dei Vescovi, III Assemblea Generale Straordinaria, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Instrumentum laboris* (2014): https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_it.html (Acceso 29/06/2023)

diversos modelos de familia, el documento de trabajo inicia valorando positivamente “un renovado deseo de familia” de las nuevas generaciones. Se propone anunciar “la belleza del amor familiar”, y adopta el enfoque de misericordia en vez de condena²⁰.

El sínodo ordinario²¹ prosiguió con el enfoque pastoral de las difíciles y controvertidas cuestiones que habían ya emergido en el sínodo extraordinario, buscando soluciones concretas para que nadie se sintiera excluido de la vida de la iglesia. De manera especial, se planteaba la posibilidad del acceso a los sacramentos por parte de los divorciados vueltos a casar por lo civil. Por voluntad del Papa, la *Relatio Synodi* fue publicada junto a la cantidad de votos correspondiente a cada una de las proposiciones²².

4.3. La respuesta del Papa en *Amoris laetitia*

La Exhortación Apostólica post sinodal *Amoris laetitia* sobre el amor en la familia es el primer fruto de la sinodalidad que el papa Francisco inició especialmente con los sínodos sobre la familia. Como hemos apenas indicado, la sinodalidad como característica esencial de la Iglesia, presupone el diálogo como instrumento para buscar juntos, pastores junto al laicado, la respuesta a las cuestiones que se plantean a la evangelización. Es en este contexto de escucha según el cual Francisco se preguntaba en el discurso a los padres sinodales en el aniversario de la institución del Sínodo de Obispos: “¿cómo sería posible hablar de la familia sin interpelar a las familias, escuchar sus gozos y esperanzas, sus tristezas y angustias?”²³

Con la actitud de escucha y de apertura a la realidad, el papa en AL se confronta con las diversas cuestiones que emergieron desde las consultas al pueblo de Dios previas a los sínodos, a lo que en ellos se discutió y se recogió en las *Relatio Synodi*: la cohabitación, los que han celebrado sólo un matrimonio civil, los divorciados vueltos a casar, los matrimonios mixtos, el aborto, la planificación familiar, la emancipación de la mujer, la homosexualidad y las teorías de género. El enfoque es diverso del que encontramos en *Familiaris consortio*, donde ya aparecían casi todas estas problemáticas, pero tratadas de manera dogmática. Juan Pablo II tenía la preocupación de mantener la pureza doctrinal que él veía amenazada por diversas corrientes que ya proponían cambiar algunos de sus contenidos y la normativa vigente. Francisco, en cambio, ofrece una aproximación exquisitamente pastoral. El término “situaciones irregulares” será reemplazado por el de “situaciones difíciles”, “familia herida”, “fragilidad”. Frente a una panorámica compleja, Francisco inaugura el camino del discernimiento pastoral basado en el discernimiento

²⁰ Sínodo dei Vescovi, III Assemblea Generale Straordinaria, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Instrumentum laboris*, Premessa.

²¹ Baldisseri L. (Ed), *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo: XIV Assemblea generale ordinaria del Sínodo dei Vescovi*, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, ©2016.

²² Sinod15, *Relazione finale del Sínodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco* (24 ottobre 2015): <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html> (Acceso 29/06/2023)

²³ Francisco, *Discurso con ocasión del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015): https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

moral y en el acompañamiento²⁴. Nadie debe quedar excluido de la comunión eclesial a priori. A todos se debe ir al encuentro con el óleo de la misericordia. Se trata de ir al encuentro de la persona allí donde está, para discernir con ella los posibles caminos de integración, superando esquemas de exclusión, buscando precisar el pequeño paso posible a dar, el cual representa la voluntad de Dios para esa persona en esa situación concreta.

La idea de las “semillas del Verbo”²⁵ que el concilio había usado para referirse a las diversas culturas y religiones, ahora Francisco la utiliza para referirse a las situaciones difíciles, donde habrá elementos que no coinciden con la normativa vigente, pero ello no significa que la persona no pueda amar, no pueda vivir en amistad con Dios (AL 76; *Relatio Synodi* 2014, 23). En toda situación humana, por perdida que parezca, habrá siempre elementos positivos, fruto de la acción del Espíritu que habrá que discernir, sobre los que edificar la vida de fe, esperanza y caridad. Un discernimiento que ha de brotar de la caridad para buscar el camino de la integración de la oveja perdida.

En este sentido, es sugerente la consideración de que la eucaristía (y los sacramentos) no ha sido instituida como premio para perfectos, sino como un remedio para los débiles (EG 47; AL 305)²⁶. Con esta aproximación inspirada en la patrística, Francisco contradice a las posturas rígidas, perfeccionistas y puritanas con las que se clasifican las personas y se controla el acceso a la gracia sacramental. Con esta actitud, no de juicio implacable, sino de acogida misericordiosa, Francisco propone en el capítulo 8 de AL, el camino del discernimiento eclesial para todas aquellas situaciones difíciles donde hay elementos que no coinciden con la normativa vigente, la cual el papa no ha querido cambiar, pero pone en práctica una comprensión compasiva que valore ante todo el deseo de vivir en amistad con Jesús y en comunión con la Iglesia, para encontrar los caminos que lo hagan posible.

Pero la Exhortación Apostólica no se limita a los casos difíciles, sino que ofrece también un marco doctrinario renovado para la teología del matrimonio y de la familia²⁷. Ante todo, el recurso a la Sagrada Escritura, no sólo el capítulo primero donde se presenta una iluminación bíblica, o el capítulo tercero donde se ofrece la visión evangélica del matrimonio, o la *lectio* o meditación del capítulo IV sobre el amor, donde toma el elogio

²⁴ Cf. CHIODI, M., *Coscienza e discernimento. Testo e contesto del capitolo VIII di Amoris laetitia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2018; Petrà B., *Amoris Laetitia: accompagnare, discernere e integrare la fragilità: la morale cattolica dopo il capitolo ottavo*, Cittadella, Assisi 2016; H.M. Yáñez, «Il processo di discernimento in *Amoris laetitia*: crescita personale e integrazione ecclesiale», in G. Bonfrate – H.M. Yáñez, *Amoris laetitia: la sapienza dell'amore. Fragilità e bellezza della relazione nel matrimonio e nella famiglia*, Studium, Roma, 2017, 96-129.

²⁵ La idea de la presencia de semillas del Verbo en las culturas paganas fue un aporte de la patrística retomado por el Concilio Vaticano II: JUSTINO, II *Apologia*, XIII; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, Libro I cap.1 (Cf. GS 57-58; LG 16; AG 11.15; NA 2).

²⁶ Cf. G. BONFRATE, «La ‘porta aperta’ dei sacramenti», 81-93; B. PETRÀ, «Dalla morale dei professori alla morale dei pastori. Accogliere il mandato di papa Francesco», en S. CIPRESSA, *La teologia morale dopo l'Amoris laetitia*, 89-106 [91-95]; H. BRICOUT, «I sacramenti per nutrire la vita matrimoniale e familiare», *Il Regno. Attualità e documenti*, 15 (2022), 493-501.

²⁷ Cf. Fumagalli, A., *L'amore in Amoris laetitia. Ideal, cammino, fragilità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2017.

de la caridad de 1 Cor 12,31-13 como base. Más allá de la fina exégesis y comentario del texto resaltando los aspectos concretos de una relación conyugal y familiar inspirados en la caridad, la Escritura inspira el enfoque general del documento y la propuesta pastoral. El Papa la propone como “compañera de camino” para todos los fieles. Son los criterios evangélicos a inspirar el documento, en lugar de los criterios filosóficos tomados del paradigma de ley natural elaborados por la neoescolástica como en documentos anteriores donde se trataban cuestiones morales. Efectivamente, como se ha indicado antes, la misericordia es la característica esencial del Dios revelado en Cristo y el criterio de actuación de sus hijos. La acentuación de la gracia y del don que preceden a la actuación, es una constante del mensaje bíblico. La reconciliación actuada en Cristo por Dios Padre, y el perdón ofrecido sin condiciones, es parte de la buena nueva traída e inaugurada por Cristo. Muchas veces ha insistido Francisco en que Dios no se cansa de perdonar, somos nosotros los que nos cansamos de pedir perdón; y de que no hay pecado o situación que no pueda remediarse con la misericordia infinita del Padre. Por ello, frente a las situaciones difíciles, a las familias heridas, el papa se preguntaba: ¿serán para siempre condenados? (AL 297) Toca a los ministros de la Iglesia encontrar y ofrecer caminos de reconciliación y de integración para todos aquellos que se encuentran alejados (AL 293.297).

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, pone la relacionalidad al centro de la reflexión teológico-pastoral. Efectivamente, la crisis del matrimonio es una crisis de relacionalidad como consecuencia de una conciencia autorreferencial a la que le cuesta comprometerse en relaciones estables generando vínculos profundos (AL 33). Para ello es necesario cultivar los afectos; hay una responsabilidad respecto a la vida afectiva a la que los matrimonios deberían prestar una mayor atención. El papa descende a los detalles con los que se construye una relación, con sabios consejos como aquel que formuló en una de las catequesis sobre el matrimonio: “permiso, gracias, perdón” (AL 133). La utilización del lenguaje coloquial en el documento magisterial lo hace accesible y reconocible por sus lectores²⁸. Y la necesidad de invertir en tiempo, ya que un tiempo de calidad es fundamental para fortalecer los vínculos, dando lugar a la escucha del otro y al diálogo sincero y abierto (AL 137). Una apuesta difícil en quienes viven agobiados por la sobrecarga del trabajo o son tentados por la distracción fácil que los medios de comunicación masiva seducen como medio para evadirse.

De manera especial, y haciendo frente a la crisis de la paternidad/maternidad que no es otra que la crisis del adulto, dedica el capítulo 5 a la educación de los hijos. Si el diálogo es la herramienta fundamental en la construcción de la relación conyugal, no lo es menos en las relaciones paterno/maternos filiales. El papa es consciente de las dificultades que hay en las familias para dialogar. Desde la distracción que producen los artefactos electrónicos que dificultan el diálogo con el que está al lado, a la distancia cada vez mayor entre las generaciones. Respecto a la transmisión de la fe y de las diversas tradiciones culturales, la situación es cada vez más dramática. El papa anima a los padres a no

²⁸ “«No me escucha. Cuando parece que lo está haciendo, en realidad está pensando en otra cosa». «Hablo y siento que está esperando que termine de una vez». «Cuando hablo intenta cambiar de tema, o me da respuestas rápidas para cerrar la conversación»”. (AL 137)

renunciar al rol de educadores, a no dejar solos a sus hijos en el camino del crecimiento y maduración personal. Y a los jóvenes los invita a soñar, a jugarse por los valores trascendentes que dan sentido a la vida, a no dejarse arrastrar por el consumismo o la adicción a las drogas o la pornografía.

Pero sobre todo invita a las familias, especialmente a los matrimonios, a ser sujetos de la pastoral familiar (AL 200). Ésta no puede continuar a ser ejercida sólo por clérigos célibes que no tienen la experiencia de una vida conyugal y familiar. Ellos no pueden dar indicaciones a los matrimonios situándose desde fuera de la realidad conyugal. El papa invita a los laicos y laicas casados a tomar la posta de la pastoral familiar, en coordinación con el obispo o párroco, para poder atender con mayor eficacia las variadas problemáticas que se presentan hoy en día.

5. Conclusión

Francisco inicia un nuevo estilo de comunicación ya con *Evangelii Gaudium*, y lo continúa y profundiza en *Amoris laetitia*. No se trata sólo de una cuestión de estilo literario, que ha cambiado notablemente, sino sobre todo de aproximación epistemológica a las cuestiones tratadas, sobre todo a las que tienen que ver con la vida moral de los cristianos. El abandono de las categorías neoescolásticas como la ley natural y la adopción de un personalismo relacional que tiene en cuenta la situación existencial de las personas, le permite transmitir de modo comprensible y cercano las verdades antropológicas que son patrimonio de la enseñanza magisterial²⁹.

Esta novedad comunicativa se asienta en una escucha honesta del *sensus fidei fidelis*, de lo que la gente plantea a través de los cuestionarios previos a los sínodos, tratando de leer en ello los signos de los tiempos. Hay una actitud positiva, confiada en la acción del Espíritu en todos los cristianos, que lleva al Papa a buscar formas de integración de aquellos que, por diversos motivos, se han alejado de la comunidad eclesial.

Esto hace que la Exhortación Apostólica ofrezca una teología comprensible sobre el matrimonio y la familia que sea capaz de iluminar el camino de los cristianos, y respuestas concretas a las variadas situaciones que emergen de la realidad que se afronta con honestidad. De este modo, la relación conyugal, las relaciones paterno/maternos filiales, las relaciones con los miembros de la gran familia, el problema de los ancianos, son iluminados con un estilo sencillo y comprensible. Sobre todo, la importancia de la institución matrimonial, como ámbito de realización personal y de felicidad compartida, para lo cual es necesario a la libertad personal mostrar caminos posibles de realización comunitaria.

Pero por diversos motivos, probablemente por la falta de consenso en el aula sinodal, temáticas como la integración de las parejas LGBT (AL 250-2519, y una mayor integración de la mujer en la Iglesia (AL 54), quedan como temas pendientes, si bien hay tímidos indicios de querer progresar en este sentido. Efectivamente, en diversas oca-

²⁹ Cf. Grillo, A., *Le cose nuove di "Amoris Laetitia". Come papa Francesco traduce il sentire cattolico*, Cittadella, Assisi 2016.

siones Francisco ha apoyado a parejas homosexuales en la integración de sus hijos en la catequesis parroquial, en la integración en la comunidad eclesial, y apoya a quienes están comprometidos con una pastoral para ese grupo de personas. Y respecto al lugar de la mujer, es notable su esfuerzo por hacerlas partícipes en puestos de gobierno en la Curia Vaticana.

Por otra parte, la novedad que representa la Exhortación Apostólica, ha suscitado diversas oposiciones, especialmente de algunos cardenales y obispos que manifestaron su desacuerdo, contraponiéndola con las enseñanzas de Juan Pablo II³⁰. Más allá de estos hechos lamentables por la forma en que se han producido, la acogida del pueblo de Dios me parece que ha sido muy positiva. Especialmente de aquellos que afrontan pastoralmente las situaciones difíciles y que quieren acompañar las personas que se han alejado de la comunidad eclesial.

Sin un cambio profundo de estilo de gobierno y del modo de proponer el magisterio, sería muy difícil hacer posible una iglesia en salida hacia las periferias geográficas y existenciales. Un cambio de mentalidad y de estructuras se hacen necesarias para poder llevar a cabo la vocación evangelizadora de la comunidad eclesial.

³⁰ Fue significativa la reacción de cuatro cardenales (Carlo Caffarra, Raymond Burke, Walter Brandmüller y Joachim Meissner) que presentaron al Papa sus “dubbia” respecto a algunos aspectos de *Amoris laetitia*, el 19 de septiembre de 2016. Cf. <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=11608> (Acceso 29/06/2023). Véase la respuesta de algunos teólogos: Thomasset A. – Garrigues J-M., *Una morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d’Amoris Laetitia*, Paris, Cerf 2017.



Respuesta a la intervención del P. Miguel Yáñez, S.J. “(Re-) configuraciones de la vida humana: relaciones familiares, interpersonales, sociales. Matrimonio y familia desde *Amoris Laetitia*”

Response to Father Miguel Yáñez, SJ's Intervention

“(Re-) Configurations of Human Life: Family, Interpersonal, Social Relationships. Marriage and Family from Amoris Laetitia”

José María Cantó S.J.¹

Agradezco al P. Miguel Yáñez por esta exposición en la que nos ha presentado de un modo muy claro, sintético y al mismo tiempo profundo tanto el contexto como el texto de la exhortación apostólica *Amoris laetitia*. A partir de lo dicho, apporto algunos ecos y reflexiones que puedan ser complemento o derivación de esta presentación.

En primer lugar, me quisiera detener en la referencia al cambio de época que estamos viviendo, y las diversas crisis que lo caracterizan. En particular la crisis de la institución matrimonial con los diversos antecedentes de la problemática matrimonial, el modo de considerarlo en el magisterio de la Iglesia antes del papa Francisco, y el cambio de perspectiva que se puede reconocer en AL. Y luego algunos comentarios sobre el texto del documento.

1. La crisis de la institución matrimonial y que respuesta ha dado y puede dar la enseñanza de la Iglesia.

Miguel nos hablaba de la familia nuclear, modelo extendido en las sociedades del bienestar hasta fines del siglo pasado, pero que hoy experimenta también grandes transformaciones. En un movimiento, en una dinámica de valoración del individualismo o proceso de individuación. Aquí nos puede resonar sin duda la subjetividad de la que nos habló ayer Carlos Asselborn.

A partir de esta afirmación insistente del valor del individuo, encontramos autores que describen las relaciones de pareja desde el principio del “amor convergente”, como sucesor del “amor romántico”, que se convierte en el único fundamento de dicha

¹ Sacerdote de la Compañía de Jesús. Licenciado en Teología Dogmática. PUG, Roma, 1989. Doctor en Teología. PUG, Roma, 1997. Título de la tesis doctoral: “Eucaristía e Iglesia: El tema en Jean Marie-R Tillard, OP, Luis Maldonado Arenas, Francisco Taborda, S.J., Francois Xavier Durrwell, C.Ss.R.”. Fue Rector de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel y Decano de Teología. Actualmente es Director del Área de Humanidades y Decano de Teología de la Universidad Católica de Córdoba. Profesor titular de Teología de los Sacramentos y de Liturgia. Contacto jmcanto57@gmail.com



DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2023.79.1.7>. Recibido: 05/10/2023 - Aceptado: 21/10/2023

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0

relación, la constitución de la pareja, la consolidación de las relaciones familiares, y por lo tanto la posibilidad justamente de la crisis en cuanto este principio fundante resulta de una intrínseca fragilidad.² Se busca lo que algunos llaman una “relación pura”, que se edifica a partir de los beneficios que cada uno recibe, y que por tanto tendrá razón de ser siempre y cuando las ventajas que se reciben justifican el mantenimiento de la relación. Una relación de pareja cuyo ideal muchas veces consiste en una perfecta simetría, en la que el hijo puede significar un factor de desequilibrio, sobre todo para la mujer que tiene que mantener el doble compromiso laboral y maternal.

Todo esto conduce a la debilidad en el vínculo conyugal, haya pasado o no por una formalización, sea civil o eclesial (por el sacramento del matrimonio) y que la desaparición de los elementos sociales tradicionales de contención deja mucho más en evidencia.

Y sin embargo, la familia sigue teniendo una importancia y un significado relevante para la mayor parte de las personas. Por lo tanto, la dificultad mayor no está tanto en la aceptación de la institución familiar, sino en qué se entiende por familia. Y en este tema las interpretaciones de multiplican y diversifican.³

Como bien nos señalaba Miguel, la Iglesia se hace cargo de la institución matrimonial desde el decreto *Tametsi* del Concilio de Trento estableciendo lo que llamamos la “forma sacramental”. Y que se pone en continuidad con la situación medieval en la cual no se encuentra un poder civil consolidado que pueda hacerse cargo del matrimonio, y por eso lo asume la Iglesia, confirmando al mismo tiempo su condición de sacramento.

Esto nos explica por qué la enseñanza eclesial sobre el matrimonio resulta bastante reciente, y se va a centrar fuertemente en la defensa de su dimensión institucional. Por algo la primera encíclica sobre el matrimonio fue *Arcanum divinae sapientiae*, del 10 de febrero de 1880, escrita por el papa León XIII, con la intención justamente de lograr la restauración del orden religioso y moral cristiano. Y a partir de ese documento se siguen las diversas enseñanzas a las cuales se hizo referencia en la exposición, cuyos planteos teológico-pastorales se realizaron desde una concepción deductiva y descendente a partir de principios sobre todo del derecho natural.

Si nos quedamos en esta posición, seguramente nuestra opinión sobre el estado actual de la familia, será muy negativa, sobre todo en torno a la crisis del “ideal familiar” y la distancia de las nuevas formas familiares de ese ideal. Cabe aquí la pregunta: ¿Qué

² “La centralidad asignada por la historia al lazo amoroso como prerequisite fundante del matrimonio traslada la atención sobre los procesos afectivos y relacionales de constitución de la pareja, sobre la consolidación de las relaciones familiares y sobre su posible crisis debida a la intrínseca fragilidad su propio principio fundante. () Hoy es central la cuestión de las relaciones familiares, de su calidad, puesto que su connatural debilidad representa un factor que puede conducir a la crisis y comprometer el sostén y la estabilidad de las mismas estructuras familiares”. Francesco MARCALETTI, “Relazione coniugali e dinamiche familiari tra passato e presente”, *Scuola Cattolica* 137 (2009), 219.

³ “Por ello, la inquietud actual sobre el futuro de la familia no arranca tanto de la incertidumbre sobre su vigencia como de la derivada de su creciente pluralidad, porque, cada vez con mayor intensidad, en las sociedades de la segunda modernidad la vida familiar adopta formas distintas, diversas y discontinuas de realización”. Ana Irene del VALLE, “El futuro de la familia”, *Iglesia Viva* 217 (2004), 10.

tipo de familia elegimos como “ideal”? ¿la familia patriarcal, la familia burguesa, la familia nuclear? Son todas formas históricas que quizás incluso pueden convivir en diversas sociedades, pero no las podemos convertir en un único ideal o punto de referencia.

Por otra parte, desde esta mirada crítica, y quizá algo nostálgica, podemos perder de vista esto que decíamos, que la familia sigue siendo buscada, aun en sus diversas formas, como espacio en el que se busca la realización y la felicidad personal, por más que se perciba el riesgo de fracasos, pero en un proceso continuo de recreación de la institución familiar. “Un proceso calificado... de irreversible por la mayoría de los estudiosos de la familia y que nos conduce a un escenario familiar diferente y complejo”.⁴

Por eso, esta autora que escribe sobre el futuro de la familia, cuando se hace la pregunta “y después de la familia ¿qué?”, ella misma responde “la familia”. Una familia que tiene todavía una gran importancia para las personas, por su valor social, pero también por su valor ético. “Su capacidad asombrosa de adaptación y su valor en la vida de los seres humanos y en las sociedades le confiere una dimensión dotadora de sentido que no asegura la felicidad y el amor pero, bastante es en los tiempos que corren, los mantiene como reto”⁵, como desafío.

2. Aportes desde el texto de AL

Para no repetir lo ya expuesto sobre la exhortación apostólica, me detengo sólo en algunos aspectos:

A partir de lo dicho anteriormente, resalta justamente la novedad que encontramos en la orientación del magisterio del papa Francisco, que no parte nunca de la condena, de la imposición de normas o de principios, sino de la actitud evangélica: la cercanía, la misericordia, la posibilidad siempre abierta del arrepentimiento y del perdón. Como bien expresa por ejemplo el título del capítulo 8: “Acompañar, discernir e integrar la fragilidad”, cuando se trata de la atención de aquellas situaciones consideradas “irregulares”, que el papa prefiere denominar “situaciones de fragilidad o imperfección” (AL 296). Como bien se nos decía, siempre a partir del principio de la realidad, que es superior a la idea, y desde la escucha atenta a las diversas situaciones para acercarse y acompañar.

Podríamos decir que el cambio fundamental lo podemos ver cuando la Iglesia no pone el énfasis en enseñar a las familias cómo deben ser, y en cambio se acerca a las familias como son, para evangelizarlas, es decir para anunciarles la buena nueva de Jesús. Y aquí siempre hay una palabra para dar sentido, para animar, para fortalecer y para curar, según las diversas situaciones familiares. Porque como dice el papa Francisco al final de la introducción de AL: “ellas [las familias] no son un problema, son principalmente una oportunidad” (AL 7).

Esta orientación nueva que nos ha presentado muy bien Miguel en la Exhortación apostólica, la podemos ver también en el modo de desarrollar los fundamentos bíblicos

⁴ A. del VALLE, “El futuro de la familia”, pp. 16-17.

⁵ A. del VALLE, “El futuro de la familia”, pp. 25-26.

del documento. Así se encuentra en el primer capítulo, llamado “A la luz de la palabra”, en el cual, a través de una gran riqueza de referencias del Antiguo y Nuevo Testamento se expone la enseñanza de la escritura sagrada sobre las diversas dimensiones de la pareja, de los padres y los hijos, de la educación, también del sufrimiento y las dificultades que viven las familias, para terminar en una consideración muy propia del papa: la ternura como expresión del amor. Se trata de un lenguaje que, desde su sencillez, a través de ejemplos cotidianos y sencillos, nos deja una rica enseñanza que puede alimentar a todas las familias.

Pero todavía encontramos otro lugar, en el capítulo cuarto, dedicado al Amor en el matrimonio, que se desarrolla a partir de un detallado comentario al himno de la caridad de San Pablo en el capítulo 13 de la primera carta a los Corintios, para recoger las “algunas características del amor verdadero” que se puedan aplicar “a la existencia concreta de cada familia” (AL 90). Me parece importante destacar que es justamente este texto el que elige en papa para detenerse y comentar con mayor extensión, como para mostrar que el mensaje más importante para las familias es el del amor. Y para ayudar a ese amor que veíamos antes, se presenta muchas veces tan frágil y amenazado en estos tiempos. Como para mostrar un ideal al que todos se pueden referir, pero no como algo lejano o inaccesible, sino desde la cercanía de este mensaje que abarca e impregna todas las dimensiones de la vida familiar.

Para finalizar, quisiera retomar la afirmación hecha por el autor, que AL se puede considerar “el primer fruto de la sinodalidad que el papa Francisco inició especialmente con los sínodos sobre la familia”. Y en ese sentido la sinodalidad nos aporta una actitud fundamental con la que acercarnos a la problemática de la familia, ante todo de escucha y de diálogo.

Y ya en la preparación del próximo Sínodo que tiene por tema: “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión”, encontramos la propuesta de retomar las dos prioridades: la familia y la juventud, en una aplicación y profundización de las dos Asambleas Sinodales de 2014/2015 y de 2018, con sus posteriores exhortaciones apostólicas, *Amoris laetitia* y *Christus vivit*. Es un paso más que se propone a toda la Iglesia en este camino de comunión, participación y misión.

De modo particular, se destaca como característica especial de la comunión eclesial el deseo de

renovar la propia misión para ser una comunidad acogedora y hospitalaria, para encontrar a Cristo en aquellos a quienes acoge y ser signo de su presencia y anuncio creíble de la verdad del Evangelio en la vida de todos. (IL, p. 29)

En este contexto, se expresa que “Los Documentos finales de las Asambleas continentales mencionan a menudo a quienes no se sienten aceptados en la Iglesia, como los divorciados vueltos a casar, las personas en matrimonios polígamos o las personas LGB-TQ+” (IL p. 29), con la pregunta que se sigue para la oración y la reflexión:

A la luz de la Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia*, ¿qué medidas concretas son necesarias para llegar a las personas que se sienten excluidas de la

Iglesia a causa de su afectividad y sexualidad (por ejemplo, divorciados vueltos a casar, personas en matrimonios polígamos, personas LGBTQ+, etc.)?. (IL p. 30)

A partir de aquí hago mi pregunta a Miguel como para comenzar el diálogo: Nos decías hacia el final de tu presentación que algunos temas han quedado pendientes, entre ellos los que acabo de señalar en el IL de la próxima asamblea sinodal, ¿Te parece que ahora están dadas las condiciones para que se avance en esta línea? ¿Podemos llegar a este cambio de “mentalidad y de estructuras” que expresabas en tu exposición para se haga posible “una iglesia en salida hacia las periferias geográficas y existenciales”?

P. José M. Cantó, SJ



Programa socio-pastoral del Papa Francisco con base en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*

Socio-pastoral program of Pope Francis based on the Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium

Emilce Cuda¹

“Sólo el amor apaga la sed de nuestro corazón,
sólo el amor cura nuestras heridas,
sólo el amor nos da la verdadera alegría.
Y este es el camino que Jesús nos ha enseñado y ha abierto para nosotros”

Papa Francisco, Homilía en *Ulán Bator, Mongolia, 2023*.

Principio y fundamento: la alegría

A lo largo de esta década de pontificado, podemos apreciar cómo el programa socio-pastoral del Papa Francisco ya aparecía presentado en sus líneas principales en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG). Antes de concentrarme en algunos aspectos de dicho documento, me parece importante recordar que en el mismo se diferencian dos tipos de cultura: la cultura del encuentro y la cultura autorreferencial. Esto indica que el discurso del Santo Padre va en continuidad con una teología magisterial latinoamericana.

Mientras que, por un lado, la cultura del encuentro salva participando a todos de los bienes y liberando de ese modo para la vida buena en abundancia, por otro lado, la cultura autorreferencial *roba*, sumiendo al pueblo en la necesidad que esclaviza para la muerte. La primera, la del encuentro, es el camino a la alegría; la segunda, la autorreferencial, es el camino a la tristeza.

Esta cultura del encuentro, de la que nos viene hablando Francisco en estos más de diez años en la Cátedra de San Pedro, es la evangélica, y se fundamenta en la fórmula trinitaria, cuya lógica es la comunicación entre las personas divinas, entre la Trinidad y el hombre, creado a imagen del Dios Uno y Trino, con quien tiene una relación personal según la creencia cristiana y, como tal, el hombre –por Cristo- refleja la gloria de Dios, por eso es bello, querido y susceptible de ser contemplado como bello, bueno y verdadero, algo que aparece en el *Gloria* de Von Balthasar.²

¹ Dra. en Teología Moral Social por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Secretario de la Pontificia Comisión para América Latina (Santa Sede).

² Cf. Von Balthasar, Hans, *Gloria: una estética teológica*, Encuentro, Madrid, 1985. Parte Primera: Una estética teológica, Vol. 1: La percepción de la forma.



DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2023.79.1.8>. Recibido: 05/10/2023 - Aceptado: 21/10/2023

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0

A su vez, la fórmula calcedónica del Dios-Hombre, la encarnación, es el fundamento de la concepción del hombre, no solo como ser social sino también como ser situado culturalmente –es decir, en un pueblo concreto y particular, tal como lo presenta la Teología del Pueblo-. En consecuencia, la Buena Noticia comunicada por Francisco en *Evangelii Gaudium* es que todo hombre por ser bello –imagen de Dios-, es bueno y verdadero, y en eso radica su dignidad y se legitima la acción sociopolítica de los cristianos como misión escatológica liberadora del pecado y sus consecuencias sociales; algo que retomará en sus documentos sociales, particularmente las encíclicas *Laudato Si'* y *Fratelli Tutti*.

Francisco define a la cultura como un proceso histórico –en el tiempo, superior al espacio, y en una unidad superadora del conflicto-, a través del cual el otro puede y debe ser visto bello. Esa concepción del hombre como bello es lo que justifica teológicamente la dignidad de todo hombre por el solo hecho de manifestar el ser. Una vez conocido como bello, y por tanto como bueno, no puede evitarse quererlo y comunicarlo.

Para el Papa, en el Evangelio está la alegría, y es una alegría que salva y libera (EG 1). Señala *Evangelii Gaudium*, entiendo que, en clara continuidad con la crítica a una cultura autorreferencial mencionada en el *Documento de Aparecida*, que por el contrario el resultado de la oferta consumista es la “tristeza individualista” y la “conciencia aislada” (EG 2). De manera entonces que la alegría, para Francisco –y a mi modo de ver-, es una consecuencia de la Buena Nueva, esto es: un pueblo de hombres y mujeres tratados con la dignidad propia de ser creados a imagen de un Dios que es trino, con quien tiene un trato personal con el único fin de ser redimido, es decir, vuelto a la vida que le dio para que la tenga en abundancia, según la fórmula joánica (Jn 10,10).

Basado en el anuncio del ángel del Señor a los pastores que trabajaban en las inmediaciones de Belén (Cf. Lc 2,10), el Papa señala que “la alegría del Evangelio es para todo el pueblo, no puede excluir a nadie” (EG 23). Así se entiende, en la teología cristiana y latinoamericana de la liberación, la “Buena Noticia”. Esta puede ser una respuesta para aquellos que opinan que la crítica del Pontífice al sistema capitalista es solo una crítica sin propuestas. Sin embargo, el Papa responde que no corresponde a la Iglesia decir qué líneas políticas o que formulas económicas tiene la solución a la pobreza. Sin embargo, su profecía no es solo una crítica, sino también una respuesta. Francisco nos dice que la causa está en los fundamentos últimos de la cultura desde los cuales todos los conceptos pasan a significar realidades diferentes. No se trata de desconocer principios como libertad, igualdad, participación y representación, sino que se trata de redefinirlos *a posteriori* de otra concepción de hombre y de dios.

De manera entonces que junto con las críticas están las respuestas. La respuesta es la Buena Noticia, que el hombre es creado a imagen Dios, y como tal manifiesta Su gloria, lo que en el contexto de la exhortación *Evangelii Gaudium* se traduce en comunicar a todos que pueden exiliarse de la miseria y la tristeza, porque el hombre es digno de la vida buena. Por eso, ser misionero es salir a dar la buena noticia de que hay salida, lo cual -en categoría propia del Papa Francisco-, es “primerear” al otro en su cautiverio, y ese otro es el excluido; “¡Atrevámonos un poco más a primerear!” (EG 24). Primerear es

“involucrarse”, comprometerse con obras y gestos en la vida de los demás, embarrarse, tener “olor a oveja”, tener “aguante” apostólico, encarnarse “en una situación concreta” (EG 24). La palabra liberadora no debe multiplicar enemigos sino operar la manifestación liberadora del ser en el otro, hasta constituir un “estado permanente de misión” (EG 25). Francisco quiere “transformarlo todo”, costumbres, estilos, horarios, lenguaje y la completa estructura eclesial; eso es la conversión para el papa latinoamericano, una conversión abierta al otro y no cerrada en sí misma (EG 27), una reforma que haga realidad el anhelo de “una Iglesia pobre para los pobres” (EG 198), que también era el sueño de San Juan XXIII.

Ahora bien, la liberación del pueblo, para Francisco, encuentra también su fundamento en la encarnación, como lo hace la Teología del Pueblo: “Cada Iglesia particular, es el sujeto primario de la evangelización, ya que es la manifestación concreta de la única Iglesia en un lugar del mundo [...]”. Una vez más la fórmula calcedónica, la encarnación en un espacio determinado, con un rostro local, que se mueva en las periferias (EG 30).

A partir de haber presentado este enmarque del documento, intentaré entonces mostrar cómo los cuatro principios bergoglianos, presentados en *Evangelii Gaudium* (a modo de programa socio-pastoral del pontificado de Francisco, Cf. EG 217-237), constituyen las herramientas de precisión con las que construye el puente firme (según su misión pontifical), sostenido por las sólidas columnas de la comunidad organizada, sobre el cual la Iglesia -como Pueblo de Dios orante y peregrino-, realiza de manera efectiva la transición justa, atravesando de la mano de su gran conductor, majestuosa y sapiencialmente, el caos que genera el cambio de época a causa de un salto tecnológico cualitativo por el cual nada permanecerá igual. En el ejercicio del ministerio petrino en estos más de diez años, observo que Francisco sabe: (i) calibrar el tiempo como el mejor de los relojeros hasta superar los límites del espacio, para lo cual analizaré sus nombramientos pontificios; (ii) conciliar los opuestos como el mejor de los políticos hasta superar el conflicto, como trasunta en sus declaraciones de prensa; (iii) poner el todo en la parte como el mejor de los artistas hasta superar la parcialidad, como se expresa en su reorganización de la Curia Romana; y (iv) partir de la realidad como el mejor de los soldados hasta superar la tentación ideológica, como se expresa en su pastoral teológica.

Para el origen de tales principios y su aplicación al discernimiento histórico remito al profundo estudio del querido amigo y maestro Juan Carlos Scannone, SJ, quien constataba con gran lucidez:

La prioridad transversal del *tiempo* muestra entonces que no se trata solo de una esperanza y una utopía que atrae como fin, sino también un proceso dinámico, imprevisible, histórico, que puedo contribuir a dirigir hacia el fin, pero que no controlo, porque involucra a muchos. En consecuencia, la unidad profunda de la *realidad* aparece así como superior a cualquier *idea* que la interprete. Por ello se renuncia a cualquier absolutización de la *parte*, del *conflicto*, del *espacio*, de la *idea*, concibiéndolos en tensión polar con sus opuestos, orientada y ordenada por la

esperanza. De ahí la necesidad de discernir –profética, pastoral y/o políticamente– la situación histórica para ir transformándola hacia la mayor plenitud humana posible.³

Como él mismo decía, los cuatro principios se insertan en *Evangelii Gaudium* cuando el Papa “habla de la paz social, tanto dentro de un pueblo como entre los pueblos, sin olvidar al pueblo fiel de Dios. Por lo tanto su objetivo es la paz...”⁴

Por eso, en atención al proceso de reforma de la Iglesia, en clave misionera y sinodal, abordaré los cuatro principios desde las referidas unidades de análisis, ya que como afirmara Víctor Manuel Fernández,

es interesante que en *Evangelii Gaudium* no los presenta solo como una enseñanza social, porque muestra que tienen también una proyección pastoral. Es decir, no valen solamente para un presidente o un gobernador, sino también para un párroco y para cualquier dirigente de una comunidad. [Los cuatro principios] sirven entonces como examen de conciencia pastoral o un tamiz por donde debería pasar toda estrategia de cualquier dirigente, todo proyecto pastoral y el ejercicio de cualquier ministerio en la Iglesia.⁵

Las secciones de este trabajo se ordenan según los referidos principios, culminando el recorrido con las reflexiones finales sobre lo que considero una obra maestra del Papa.

El tiempo es superior al espacio: nombramientos pontificios

Como expresara Diego Fares, SJ,

su conducción espiritual y pastoral en el discernimiento está abierta al Espíritu Santo. Él [Francisco] conoce el corazón de la gente y los signos de los tiempos. Bergoglio es un tiempista de la espiritualidad, sabe cuándo tiene que cuidar un límite con misericordia y paciencia, y cuándo tiene que dar el pasito para poder ganar una batalla para Dios. Tiene un sentido del tiempo, y es único en eso. No todos tienen esta gracia. Dios da esas cosas a algunos y se las da a uno para que sea el pastor de todos.⁶

Este señalamiento es importante para comprender la lógica de las designaciones que ha ido haciendo el Santo Padre. En primer lugar, cabe destacar el renovado impulso

³ Scannone, Juan C. (2017), “Cuatro principios para la construcción de un pueblo según el Papa Francisco”, en Scannone, *La Teología del Pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Maliaño: Sal Terrae, pp. 253-274, p. 272.

⁴ Scannone, p. 253.

⁵ Fernández, Víctor M. (2014). *El programa del Papa Francisco. ¿Adónde nos quiere llevar? Una conversación con Paolo Rodarí*, Buenos Aires: San Pablo, p. 98.

⁶ 24 de abril de 2018

<https://radiomaria.org.ar/papa-francisco/diego-fares-sj-bergoglio-tiempista-la-espiritualidad/>

que la colegialidad ha recibido en su pontificado, al punto de jerarquizar al Sínodo de los Obispos. En este sentido, Francisco entiende que avanzar “*cum Pedro et sub Pedro*”⁷ hacia la edificación de una “Iglesia sinodal”, favorece la causa del ecumenismo, da “mayor luz” al “ejercicio del primado petriano” y permite al mundo el reencuentro de “la dignidad inviolable de los pueblos y de la función de servicio de la autoridad”⁸. El Colegio Episcopal también se va nutriendo de las designaciones que viene haciendo el Santo Padre de obispos auxiliares en diferentes diócesis del mundo.

En segundo lugar, Francisco ha mostrado la firme intención de crear cardenales provenientes de las “periferias” de la Iglesia (Panamá, Haití, Cabo Verde, Malí, Myanmar, Brunéi, Irak, Paraguay, Mongolia, por mencionar algunos), tendiente a mermar el peso de Europa en el colegio electoral que designará a su sucesor. Además, ha acortado la duración del cargo del Decano del Colegio Cardenalicio.⁹ En la homilía de su octavo consistorio, haciendo memoria agradecida de los Cardenales Agostino Casaroli y François-Xavier Nguyễn Văn Thuận, señaló:

La gran diplomacia y la pequeña actividad pastoral. Ese es el corazón de un sacerdote, el corazón de un Cardenal. Queridos hermanos y hermanas, volvamos a mirar a Jesús: sólo Él conoce el secreto de esta magnanimidad humilde, de este poder manso, de esta universalidad atenta a los detalles.¹⁰

En esa línea, con la decisión de crear cardenal a Mario Zenari, nuncio apostólico en la martirizada Siria, Francisco hizo valer la importancia de la diplomacia, al romper una tradición de más de cien años que excluía del cardenalato a los representantes pontificios. Cabe mencionar también la confianza depositada en el diplomático Pietro Parolin, luego creado cardenal, a quien convocó al comienzo de su pontificado a encabezar la estratégica Secretaría de Estado de la Santa Sede. Es de destacar que, más recientemente, designó al ya referido Mons. Víctor Manuel Fernández al frente de otra área estratégica: el Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Poco tiempo después se supo que también fue promovido al cardenalato.

Quiero resaltar un aspecto que muestra la especial delicadeza del Santo Padre, puesto que ha expresado el reconocimiento eclesial creando cardenales a personalidades que se destacan en algún ministerio especial. Doy algunos ejemplos: Gregorio Rosa Chávez (colaborador estrecho de San Óscar Romero), Loris Capovilla (secretario privado de San Juan XXIII), Raniero Cantalamessa (Predicador de la Casa Pontificia desde los tiempos de San Juan Pablo II) y Luis Pascual Dri (célebre confesor en Buenos Aires).

En tercer lugar, me parece especialmente relevante la designación de mujeres en organismos de la Curia Romana, en el Sínodo de los Obispos y en las Academias Ponti-

⁷ FRANCISCO, “Movimientos de espíritus”, en L’OR, ed. semanal en lengua española, 24/10/2014, p. 4.

⁸ FRANCISCO, “Iglesia y Sínodo son sinónimos”, en L’OR, ed. semanal en lengua española, 23/10/2015, p.10.

⁹ FRANCISCO, Motu Proprio, 21/12/2019.

¹⁰ Homilía 27 de agosto de 2022.

ficias, junto con el potenciamiento de la participación de los laicos en el gobierno central de la Iglesia.

Considero que todas estas designaciones nos permiten ver que Francisco da el ejemplo de apostar por generar procesos de cambio (incluso a nivel cultural), de largo aliento, antes que disputar espacios de poder. Al fin de cuentas el Santo Padre sabe muy bien que, como decía Pedro Fabro, “El tiempo es el mensajero de Dios” (EG 171).

La unidad es superior al conflicto: declaraciones a la prensa

Desde que asumió el Pontificado, el Santo Padre se ha mostrado muy receptivo con la prensa (a la cual también le indica cuáles son las tentaciones que la asaltan). Señalo esto porque marca una diferencia con sus inmediatos antecesores, quienes sí habían aceptado ser entrevistados pero las conversaciones luego aparecían en formato de libros, más allá de los diálogos en los viajes apostólicos. Además de este formato, si se quiere, más tradicional de comunicación, Francisco no tiene tapujos en dialogar con periodistas de diferentes medios de comunicación y tendencias ideológicas diversas. Él sabe que en una cultura global donde predomina la imagen, muchos espectadores quieren ver y escuchar qué piensa el Sucesor de Pedro sobre diferentes temáticas.

En este sentido, encuentro un hilo conductor entre las declaraciones que hiciera al P. Antonio Spadaro, SJ (a quien le concedió la primera entrevista) y los diálogos mantenidos con diferentes periodistas alrededor de la conmemoración del 10º aniversario de su pontificado: aparece prácticamente como constante la alta vocación del Santo Padre de servir a la unidad de la Iglesia (sin dejar de advertir tentaciones ideológicas como el “indietrismo”, la involución) y a la unidad de la familia humana (con el trabajo de mediación –incluso personal– ante los diversos conflictos que aquejan al mundo).

En esos encuentros al Papa le gusta hacer referencia a lo que considera son el núcleo del mensaje de Jesús: Mateo 5, “las bienaventuranzas”, Mateo 25, “el Juicio final” y también Mateo 22 (Cf. Lucas 14), “un rey que celebraba las bodas de su hijo”. Respecto a los dos primeros pasajes, Francisco señala que ahí está condensado el “protocolo”, tanto de la propuesta cristiana de felicidad según el Reino de Dios como los criterios por los cuales seremos juzgados (la práctica de las obras de misericordia), y en cuanto al tercero, se expresa en un tono enfáticamente inclusivo diciendo que los invitados al banquete son “¡todos, todos, todos!”. En este sentido, no es menor su reiteración de que comprende al Espíritu Santo según la definición de San Basilio: “*Ipse harmonia est*” (“Él es armonía”). Como tal, realiza la unidad en la diversidad, lo que en la tradición ignaciana se conoce como *unión de los ánimos*.

Francisco también ha reiterado en esas declaraciones a la prensa que “su” programa, en realidad, es depositario de las deliberaciones de los Cardenales que participaron del Cónclave del cual surgió electo en 2013.

A través de este tipo de declaraciones, el Papa habla a su pueblo y su pueblo le entiende.

El todo es superior a la parte: reorganización de la Curia Romana

Desde el comienzo del pontificado de Francisco asistimos a la preparación de una reforma integral en la Curia Romana, en el sentido de poner a las estructuras vaticanas al servicio de la misión de la Iglesia en el tiempo actual. En vinculación con la considerada dimensión *principal* del papado, el obispo Quinn decía que la modificación de la Curia “es quizás (...) el factor individual más importante en la grave tarea de la unidad de los cristianos”.¹¹ La señal de que se esperaban modificaciones sustantivas la dio el propio Papa cuando al instituir el Consejo de Cardenales (una sugerencia que surgió de las deliberaciones antes del Cónclave, antes referidas) señaló que el mismo trabajaría en la reforma de la Constitución *Pastor Bonus* (de 1988), y refirió el interés en avanzar hacia una nueva manera de ejercer el gobierno de la Iglesia, el todo del cual la Curia es una parte puesta a su servicio.¹²

Más allá de poner en marcha a este grupo de colaboradores (conocido como “G9”), ciertamente Francisco no dejó de expresar “con toda claridad y contundencia”, la necesidad “de introducir reformas importantes en esta institución de 430 años de vida” [la Curia Romana].¹³

Así, a medida que se fue desplegando el trabajo del Consejo de Cardenales, Francisco no ha dejado de enfatizar que la reforma de la Curia Romana debe apuntar a la relevancia del profesionalismo y la misericordia¹⁴ y a evitar todo aquello que la haga “una pesada aduana burocrática, controladora e inquisidora, que no permite la acción del Espíritu Santo y el crecimiento del Pueblo de Dios”.¹⁵

Junto con este tipo de declaraciones, la reforma se fue concretando con modificaciones “parciales” a la Curia, varias de ellas teniendo muy presente la respuesta de la Iglesia a la cuestión social. Ejemplo elocuente de esto fue la creación en 2016 del estratégico Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral,¹⁶ al frente del cual designó al Cardenal Michael Czerny, SJ.

En este contexto, tras cinco años de trabajos y 139 reuniones oficiales distribuidas en 24 sesiones, a mediados de 2018 se concluyó el borrador de la nueva Constitución Apostólica de la Curia Romana, titulada *Praedicate Evangelium*.¹⁷ Si bien se trató de un paso significativo, se debió esperar hasta 2022 para la publicación de la reforma “que pretende ser integral, es decir, abarcativa de todos los organismos y competencias de los

¹¹ QUINN, 1999, en Schickendantz, *¿Adónde va el papado?...*, p. 90.

¹² FRANCISCO, “Para ayudar al Papa en el gobierno de la Iglesia”, *L’ Osservatore Romano*, 4/10/2013, p.2.

¹³ CAPPELO, H., “El Papa Francisco y la reforma de la Curia Romana”, AADC XXIV, 2018, p. 185.

¹⁴ FRANCISCO, “Catálogo de virtudes necesarias en la Curia y en la Iglesia”, *L’ Osservatore Romano*, 30/12/2015, 5.

¹⁵ *Ibid*, 6.

¹⁶ CAPPELO, “El Papa Francisco...”, p. 193 y 197.

¹⁷ “El proceso de reforma de la curia romana desde 2013”, *Vatican News*, 14/06/2018.

Dicasterios”.¹⁸ De esta manera, el 19 de marzo de ese año, en la solemnidad de San José, se publicó oficialmente la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium*, documento cuyo subtítulo resalta el marcado y extenso rol servicial que debe impregnar del gobierno central de la Iglesia: “Sobre la Curia Romana y su servicio a la Iglesia en el mundo”.

No es mi intención analizar en detalle este magno documento, que consta de 250 artículos, precedidos de un Preámbulo y de los Principios y criterios para el servicio de la Curia Romana. Solamente me limito a destacar algunos aspectos:

En primer lugar, se asume que “predicar el Evangelio” “es la tarea que el Señor Jesús encomendó a sus discípulos. Este mandato constituye ‘el primer servicio que la Iglesia puede prestar a cada hombre y a la humanidad entera en el mundo actual’ (cf. *Mc* 16,15; *Mt* 10,7-8)”.¹⁹ Invitada a seguir el ejemplo del Divino Señor y Maestro de lavar “los pies a sus discípulos” (Cf. *Jn* 13, 14-17), de esta manera

“la comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo”. Al hacer esto, el pueblo de Dios cumple el mandato del Señor que, al pedirnos que anunciemos el Evangelio, nos insta a cuidar de los hermanos y hermanas más débiles, de los enfermos y de los que sufren.²⁰

En segundo lugar, es pertinente destacar que la reforma de la Curia dispuesta por Francisco, por un lado, a nivel histórico, “se sitúa (...) en el contexto de la naturaleza misionera de la Iglesia. Así fue en los momentos en que se sintió con más urgencia el anhelo de reforma”, como en los tiempos de Sixto V, Pío X, Pablo VI y Juan Pablo II. El actual proceso de modificación está expresamente “[e]n continuidad con estas dos reformas recientes”.²¹ Por el otro lado, asume a la Iglesia como “misterio de comunión”, lo cual “da a la Iglesia el rostro de la sinodalidad”.²² Sobre esto, en línea con lo que expresé en el primer apartado, Francisco ha cambiado la metodología del Sínodo de Obispos y jerarquizó la Subsecretaría del área.²³

En tercer lugar, en *Praedicate Evangelium* se remarca que la Curia Romana a) “está al servicio del Papa” y “no se sitúa entre el Papa y los Obispos, sino que se pone al servicio de ambos en la forma que conviene a la naturaleza de cada uno” y b) “...debe prever la participación de los laicos, incluso en funciones de gobierno y responsabilidad”.²⁴ En cuanto al “significado de la reforma”, por un lado, se señala: “La reforma de la Curia Romana será real y posible si brota de una reforma interior, con la que hagamos nuestra ‘la

¹⁸ CAPPELO, “El Papa Francisco...”, p. 194.

¹⁹ Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium*, Preámbulo 1. En adelante: PE.

²⁰ PE, Preámbulo 1.

²¹ PE, Preámbulo 3.

²² PE, Preámbulo 4.

²³ Francisco, “Pedro y sus hermanos”, *L’ Osservatore Romano*, 11/04/2014, 2 y 4.

²⁴ PE, Preámbulo 8 y 10.

pauta de la espiritualidad del Concilio’, expresado por la ‘antigua historia del samaritano’”.²⁵ Por otro lado, se remite a palabras de Francisco en 2015, que permiten entrever el itinerario que esta reforma comenzó en 2013 y cómo se proyecta hacia el futuro:

[...] debe quedar claro que “la reforma no es un fin en sí misma, sino un medio para dar un fuerte testimonio cristiano, para favorecer una evangelización más eficaz, para promover un espíritu ecuménico más fecundo y para alentar un diálogo más constructivo con todos. La reforma, deseada vivamente por la mayoría de los Cardenales en el ámbito de las Congregaciones Generales antes del cónclave, tendrá que perfeccionar aún más la identidad de la Curia Romana misma [...] Ciertamente, alcanzar una meta así no es fácil: requiere tiempo, determinación y, sobre todo, la colaboración de todos. Pero para realizar esto debemos ante todo encomendarnos al Espíritu Santo, que es el verdadero guía de la Iglesia, implorando en la oración el don del auténtico discernimiento”.²⁶

En cuarto lugar, están los Principios y Criterios para el servicio de la Curia Romana. Aquí me limito a enunciarlos y describir brevemente algunos que no son autoevidentes: 1) “Servicio a la misión del Papa”, 2) “Corresponsabilidad en la *communio*” (“Esta reforma se propone, en el espíritu de una ‘saludable descentralización’”), 3) “Servicio a la misión de los obispos”, 4) “Apoyo a las Iglesias particulares y a sus Conferencias Episcopales y estructuras jerárquicas orientales”, 5) “Carácter vicario de la Curia Romana” (“...cualquier fiel puede presidir un Dicasterio o un organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos”), 6) “Espiritualidad” (“...a partir del encuentro con Jesucristo, los miembros de la Curia cumplen su tarea con la gozosa conciencia de ser discípulos-misioneros al servicio de todo el pueblo de Dios”), 7) “Integridad personal y profesionalidad”, 8) “Colaboración entre los dicasterios”, 9) “Reuniones interdicasteriales e intradicasteriales”, 10) “Expresión de catolicidad” (“La catolicidad de la Iglesia debe reflejarse en la elección de Cardenales, Obispos y otros colaboradores”), 11) “Reducción de Dicasterios”, 12) en la senda del Concilio, la reforma aspira a “obrar de verdad en la Iglesia y en el mundo esa renovación de pensamiento, de actividades, de costumbres y de fuerza moral, de alegría y de esperanza que ha constituido el fin mismo del Concilio”.²⁷

A partir de lo dicho, podemos preguntarnos cómo se presenta al ministerio petrino en *Praedicate Evangelium*. Al respecto, tenemos las siguientes expresiones: a) se refiere que el “Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles, están unidos entre sí en un sólo cuerpo episcopal”,²⁸ b) se indica que “[e]l Romano Pontífice (...) es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad así de los Obispos

²⁵ PE, Preámbulo 11.

²⁶ PE, Preámbulo 12.

²⁷ PE, parte II.

²⁸ PE, Preámbulo 5.

como de la multitud de los fieles”.²⁹ Cuando en las “normas generales” se habla de “noción de Curia Romana”, se la define como “la institución de la que se sirve ordinariamente el Romano Pontífice en el ejercicio de su supremo oficio pastoral y de su misión universal en el mundo”.³⁰

Así como Francisco valora el aporte de las Conferencias Episcopales, (recepcionando sus documentos en los textos del Magisterio Pontificio), al tiempo que se recuerda que “[e]l surgimiento de las conferencias episcopales en la Iglesia latina representa una de las formas más recientes en que la *communio Episcoporum* se ha expresado al servicio de la *communio Ecclesiarum* basada en la *communio fidelium*”, se reconoce que “...constituyen en la actualidad uno de los medios más significativos para expresar y servir la comunión eclesial en las diversas regiones junto con el Romano Pontífice, garante de la unidad de la fe y de la comunión”.³¹

Según lo referido, *Praedicate Evangelium* presenta un discernimiento lúcido del servicio que debe brindar la Curia Romana tanto al Papa como a los Obispos, en un mundo en cambio. Con una noción de “dicasterio” más restrictiva que la establecida en 1988, es de destacar que entre los 16 organismos que actualmente reciben ese nombre, se encuentran el Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos,³² encargado de “poner en práctica las enseñanzas del Concilio Vaticano II y del Magisterio posconciliar sobre el ecumenismo”,³³ y el Dicasterio para el Diálogo Interreligioso,³⁴ el cual debe buscar que “a través de la contribución de todos, se promuevan la paz, la libertad, la justicia social, la protección y salvaguardia de la creación, los valores espirituales y morales” en el mundo.³⁵

En cuanto a los Cardenales, quienes (como ya referí) estuvieron en la génesis y en el desarrollo de este proceso reformista, en la referida Constitución Apostólica se señala, por ejemplo, el tratamiento de ciertos “asuntos” por “los cardenales reunidos en consistorio”,³⁶ sin omitir “la autoridad del Colegio Cardenalicio” en el caso de “Sede Apostólica vacante”.³⁷

La realidad es superior a la idea: la pastoral teológica

Cuando me refiero a que en Francisco podemos vislumbrar una pastoral teológica, tengamos en cuenta que en ésta la teoría se reconstruye como juicio *a posteriori* de

²⁹ PE, Preámbulo 6 y 8.

³⁰ PE Art. 1º.

³¹ PE, Preámbulo 7.

³² A este organismo se incorporó la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo (PE, Art. 146º).

³³ PE, Art. 143º.

³⁴ Al cual se le encarga, especialmente, “las relaciones con los musulmanes” (PE, Art. 150º).

³⁵ PE, Art. 148º.

³⁶ PE, Art. 35º.

³⁷ PE, Art. 18º.

ver la realidad, y la acción, en tanto que conclusión, se une con la teoría sin confundirse en función de los que más sufren con la finalidad inmediata de provocar en la realidad efectiva cambios para una vida buena. Una pastoral teológica es el resultado de entender la ética, no como principios trascendentales contruidos *a priori* de la realidad, sino como principios contruidos *a posteriori*, en el drama de la historia, contingentes en el curso mismo de la cultura de cada pueblo en particular, y por el pueblo mismo. En este cuarto apartado me detendré en el concepto de pastoral teológica, como originalidad latinoamericana, presente en el discurso del Papa Francisco.

La pastoral como pastoral teológica, es decir como práctica desde donde se reflexiona y recategoriza la teología, hace que, entre algunos teólogos, se perciba al Papa argentino como escándalo, sobre todo entre aquellos teólogos que distinguen, y separan, la teología como discurso sobre Dios y sobre el discurso de Dios que tiene como sujeto a Dios mismo, de la teología como discurso sobre la obra de Dios, es decir el mundo y el hombre, que tiene como sujeto al hombre. Sin embargo, si bien Dios es objeto y sujeto de la teología como lo señala Santo Tomás de Aquino, y la Palabra de Dios como su manifestación es interpretada por los teólogos -algo que describe muy bien Rahner desde la gracia como libertad-, esa teología tiene como fin una misión, la de continuar el Reino que el Hijo inauguró, y en eso el Cardenal Walter Kasper es muy claro.³⁸ Por consiguiente, los teólogos críticos de la posibilidad de una teología pastoral parecen descuidar el aspecto encarnado que el Dios del Credo cristiano asume.

En mi opinión, el discurso profético y pastoral de Francisco, es percibido como locura por todos aquellos teóricos de la política que, desde la sola perspectiva de la relación Iglesia-Estado, ven en lo teológico una amenaza a lo político, pensando que todo intento de fundamentación teológica de lo político deviene necesariamente en totalitarismo, sin poder sospechar que la teología pueda tener una función colaboradora con procesos de liberación social, en el marco de los límites que marcan los principios de libertad e igualdad sobre los que se establecen las formas de gobierno actuales, dentro del Estado moderno, como Estado de derecho.

Dicho de otro modo, que el teólogo sea pastor no es muy bien digerido fuera del contexto de la Iglesia Latinoamericana; pero observo que lo mismo ocurre con los teóricos de la política local, quienes no pueden separar ciencia de profecía, ni tampoco de militancia -lo cual no es otra cosa que el equivalente de la pastoral en el campo de lo político-, por lo cual son deslegitimizados por la academia y, en muchos casos -como consecuencia de casi 250 dictaduras en América Latina solo en el siglo XX-, perseguidos, exiliados o aniquilados. Pero como vimos, en 2013 la voz de un profeta latinoamericano llegó a Roma. ¿De qué nos viene hablando esa voz? ¿Es un discurso teológico o pastoral? ¿Es un discurso cristiano o político? ¿Es un discurso marxista o populista? Estas preguntas han surgido en distintos contextos, tanto académicos como mediáticos.

³⁸ Cf. Santo Tomás, *Suma teológica*, BAC, Madrid, 1951, Ia, q.1; Congar, Yves, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1970, pg. 175-223; Rahner, Karl, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona, 2008, pg. 15-31; Kasper, Walter, *Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca, 1994, pg. 151-174.

Es comprensible que no sea bien entendido eso de la teología pastoral en otros contextos culturales, ya que reconocer la acción pastoral como teológica –es decir, no solo como acción de la Iglesia en el mundo contemporáneo colaborando con los problemas que angustian al hombre, ni como adoctrinamiento, sino como método para conocer la verdad y socavar así los fundamentos de una cultura de la muerte-, es algo nuevo en el Magisterio de la Iglesia que renace, en la modernidad, en el fin del mundo, pero a partir del Concilio Vaticano II y de su repercusión en el continente americano, de norte a sur, con teólogos como Bernard Lonergan, SJ, en Canadá, o Lucio Gera en Argentina.

La pastoral teológica, por consiguiente, es una práctica que busca la conversión en varios sentidos, en primer lugar en el teólogo, que deviene pastor; en segundo lugar en las estructuras sociales.

Esa práctica pastoral es la Iglesia misma como cuerpo místico de Cristo actuando en la historia desde los comienzos; sobre todo si se piensa en la patrística, no solo como desarrollo teológico y filosófico del dogma que se encuentra en los fundamentos de la cultura occidental, sino como alternativa al imperio Romano y su opresión política, y económica, sobre pueblos como el judío y el griego.

Cristo, según el dogma, es Dios en la persona del Hijo, encarnado en un hombre histórico, pobre, nacido en un pueblo oprimido, en un momento imperial de la historia política, en una cultura judía influenciada ya por el helenismo -tal y como lo pone de manifiesto en un contexto interdisciplinario Vermer Jaeger-; su palabra es recuperada por las comunidades de la cultura greco-romana, no solo como pensamiento teológico sino como reflexión, a partir de los principios evangélicos, sobre el fundamento de un nuevo orden cultural.³⁹ Esta referencia a la Iglesia en el contexto de la patrística tampoco escapa a Francisco, él mismo dice que “Esta verdad penetró profundamente la mentalidad de los Padres de la Iglesia y ejerció una resistencia profética contracultural ante el individualismo hedonista pagano”. Recordemos sólo un ejemplo citado por Francisco: “Así como, en peligro de incendio, correríamos a buscar agua para apagarlo [...] del mismo modo, si de nuestra paja surgiera la llama del pecado, y por eso nos turbamos, una vez que se nos ofrezca la ocasión de una obra llena de misericordia, alegrémonos de ella como si fuera una fuente que se nos ofrezca en la que podamos sofocar el incendio” [San Agustín, *De Catechizandis Rudibus*, I, XIV, 22: PL 40, 327.160]” (EG 193).

No olvidemos que la teología como pastoral recupera su estatus teológico en el Concilio Vaticano II, con la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, donde teología no es solo el discurso sobre Dios, sino también sobre su obra, y el cuidado de su obra que interpela al hombre. Este documento conciliar legitimó e impulsó la acción de la Iglesia en el mundo actual (GS 2), abordando temas para una reflexión teológica situada, de orden social, a partir de la dignidad humana fundamentada en la concepción de hombre como imagen de Dios (GS 12ss), y de la sociedad como comunidad humana en orden al bien común garantizado por la igualdad que genera la justicia social (GS 23ss) siempre y

³⁹ El tema está desarrollado por Jaeger, Vermer, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

cuando se supere la ética individualista promoviendo la participación solidaria (GS 30ss); promoviendo la actividad humana autónoma en el mundo (GS 33ss).

Como novedad, esa Constitución Pastoral reivindica la acción política como compromiso ineludible con el conflicto social como drama constitutivo de la historia (GS 40ss y 73ss), y como el diálogo con la cultura -lugar preferencial de la pastoral (GS 53ss y 77ss), siendo también la guerra campo de la teología pastoral (GS 79ss), como lo es la cooperación internacional en orden a lo económico, viendo en ello una de sus causas principales (GS 85ss). Casi 60 años más tarde, problemas tales como conflicto social, responsabilidad política, individualismo o guerra, son puestos nuevamente en la agenda del debate teológico por el Papa latinoamericano, lo cual obliga a tematizarlos –por la notable repercusión del discurso pontificio-, no solo a los teólogos, sino a la comunidad académica y política en general.

De manera entonces que, en el discurso de Francisco, la teología pastoral deviene –según mi punto de vista, muy particular por cierto, y susceptible de la crítica experta- en pastoral teológica, es decir que la teología se reconstruye *a posteriori* de la práctica con el pueblo, y en su cultura, considerando que es en el pueblo donde la Palabra está encarnada. Sin embargo, ese discurso, que es apología de la pastoral del discípulo misionero, en detrimento del carrerismo académico y eclesástico considerado como lepra,⁴⁰ despierta sospechas –metodológicas e ideológicas- en contextos teológicos católicos y no católicos. Pero también los teólogos latinoamericanos, y sobre todo los argentinos, despiertan la sospecha -entre sus pares académicos de otras latitudes-, de que están haciendo política antes que teología. Esa pastoral teológica, que en América Latina fue sospechosa de marxismo, en la Argentina fue sospechosa de populismo o, como se lo llaman localmente, peronismo. Esto hace que en el exterior se preguntan, o nos preguntan, a los teólogos argentinos: ¿qué hace un teólogo –considerado este como intelectual contemplativo solo en la intimidad- en la calle, fuera de la academia donde tendría su lugar natural? ¿Por qué está escuchando a la gente sencilla en lugar de estar escuchando la voz de la tradición –es decir, la voz de los Padres de la Iglesia, la Escolástica y el Magisterio? ¿Cómo es eso de que esperan escuchar de boca de los pobres la verdad revelada, si el pobre no tiene ciencia ni saber? ¿Cómo es eso de que los sencillos, aquellos que son ignorantes de lo denominado civilización occidental, aquellos que son la barbarie misma diría Sarmiento,⁴¹ aquellos faltos de algo para contar diría Rancière,⁴² con palabras y con los dedos –ya sean bienes, tierras, apellidos, títulos nobiliarios o universitarios, historias de victorias y tradición familiar-; esos, que en muchos casos, enmudecidos por la opresión del trabajo, la falta de espacio público para hablar, de lenguaje refinado, de modales y hasta de virtudes, puedan decir al ilustrado teólogo qué es la verdad? Para ilustrar, remito a San Agustín cuando en el *De Trinitate*, Libro XXII, Capítulo IV titulado “Contra los sabios del mundo, que

⁴⁰ FRANCISCO, (2013), Discurso a la academia eclesiástica pontificia, 6 de junio, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130606_pontificia-accademia-ecclesiastica.html

⁴¹ Cf. SARMIENTO, D.F., *Facundo*, Losada, Buenos Aires, 1989.

⁴² Cf. RANCIÈRE, J., *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.

tienen por imposible el paso de los cuerpos terrenos de los hombres a la mansión celeste” habla de los tres increíbles.

De manera entonces que tanto para la Teología del Pueblo –la cual suponemos que fundamenta el discurso del Papa Francisco–, como para el santo de Hipona, los sencillos tienen conocimiento de la verdad y entre ellos hay que buscarla. Ellos proclaman la novedad, pero no tienen el lenguaje de la ciencia para expresarla, porque su verdad no es científica ni teológica, sino sapiencial y teologal, dirán los teólogos del pueblo. Para ellos, el pobre y su cultura, es decir la cultura popular, es el lugar donde el teólogo se hace teólogo, donde la verdad está en el símbolo, como sapiencia, como sabiduría teologal. El hombre, y su dignidad, es la verdad, la belleza y la bondad. Pilatos, en representación del Estado, fue el primero en preguntar a un hombre pobre, sencillo e incluso criminalizado por sus pares: ¿Qué es la verdad? Y Jesús respondió sin responder: la verdad era el Hombre-Dios. Pero no lo dijo con el lenguaje de la palabra, de la ciencia, quizás porque no sonaría como palabra sino como ruido, como suenan las palabras del pobre, del marginado, del criminalizado, del desechado como denuncia Francisco (EG 53). Cuando el pobre, en el mundo actual, sale a la calle y clama en las ciudades para que sus necesidades sean reconocidas por el Estado como derechos, generalmente no se escucha palabra sino ruido, y la protesta se criminaliza. Jesús de Nazaret dijo ante Pilatos qué era la verdad, pero lo dijo con otro lenguaje, con el de la Palabra encarnada como testimonio de la verdad, como hablan los pobres, los que no tienen palabra pública pero tienen voz, cuerpo, quienes muchas veces son torturados y asesinados al momento de tomar la palabra pública como voz antagonica y denunciar la injusticia social a modo de demandas.⁴³

En esto encuentro la línea de sucesión entre el pensamiento pontificio de Benedicto XVI y de Francisco. Cuando Ratzinger decidió debatir con Habermas en la Academia Católica de las Ciencias de Baviera en enero de 2004, el tema de la verdad se puso de manifiesto y ocupó nuevamente el centro del debate. El tema de la verdad es un tema central, aunque implícito, en el discurso del mismo Francisco, quien critica el conocimiento por el conocimiento mismo, su puro academicismo. Por eso dice el Papa latino “es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio” (EG 133).

Recordemos también que la encarnación es otro modo de decir; es palabra como lenguaje encarnado, es cuerpo como palabra. Dios-hombre, palabra encarnada, unión hipostática, unidad en la diferencia, eso que desde el Concilio de Calcedonia se da a occidente como su fundamento teológico-cultural antes que teológico-político, eso mismo es hoy –a mi modo de ver– el fundamento de la pastoral teológica de un Papa con rasgos latinoamericanos; la unión sin confusión. Eso aparece, tanto en la pastoral de los obispos latinoamericanos del *Documento de Aparecida* (AP 52); como en la pastoral pontificia de Francisco en *Evangelli Gaudium* cuando dice que el pastor “Encuentra la manera de que la Palabra se encarne en una situación concreta y dé frutos de vida nueva, aunque en apariencia sean imperfectos o inacabados” (EG 24). Esos documentos son una muestra

⁴³ Cf. AGAMBEN, G, *Pilatos y Jesús*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2014, pg. 5-44.

del teólogo pastor, de que el teólogo sea pastor y el pastor teólogo; de que el teórico sea militante, el rico sea pobre y el ignorante sabio. Eso es lo que Scannone llamara fórmula calcedónica, un Dios-Hombre, la unión sin confusión, un escándalo para los judíos religiosos y una locura para los griegos filósofos.

Reflexiones finales: la obra de maestra de Francisco

Llegados a esta instancia, cabe poner en relación a *Evangelii Gaudium* con los demás pronunciamientos magisteriales de Francisco, cimentados sobre el principio y fundamento de la alegría de la Buena Noticia del Reino. Digo esto porque, si su documento programático se lo mira aisladamente de los textos posteriores, solamente nos quedaríamos en que, en definitiva, los cuatro principios bergoglianos son la respuesta del Papa a la economía que mata, cuando en realidad *denuncia* que esta economía mata al naturalizarse como fundamento teológico-cultural, y anuncia un plan programático que interpela a salir, misionar y convertir integralmente la cultura.

Para evitar lecturas equívocas, invito entonces a contemplar el Magisterio Social Pontificio del Santo Padre como una obra maestra. Una obra de arte donde aparece el todo en la parte, y la excede. Como en el arte, el mensaje se manifiesta en la unidad armónica de las partes.

En este sentido, si ponemos en relación *Evangelii Gaudium*, con *Laudato Si'*, *Gaudete et Exsultate*, *Christus Vivit*, *Querida Amazonia*, *Fratelli Tutti* y *Laudate Deum*, si conectamos todos sus mensajes -que exceden a esta somera mención-, la música de la salvación aparece, y aclama en otro lenguaje toda la creación: *Laudato Si'*, fundamento abierto que nos permite reconocernos como *fratelli tutti*.

Así, el Evangelio y la alabanza aparecen, sólo si no se mutila la integralidad del mensaje evangélico que contiene (Cf. EG 39), y si se le da una base concreta al itinerario que propone, que no es solo bioético, sino también ético-social (Cf. LS 15). Un 20% de la población mundial consume recursos ambientales y sociales que roba; se lo roba a las naciones pobres y a las futuras generaciones; les roba a estas lo que necesitan para sobrevivir, es decir: mata (Cf. LS 95). Esa población mundial tiene a su disposición un instrumental cada vez más mortífero (Cf. LS 104), para garantizar un *status quo* que se sostiene sobre un sistema de relaciones comerciales-productivas, y de propiedad-apropiación, estructuralmente perverso (Cf. LS 52). Ese sistema, está regulado por el deseo exponencial de la acumulación concentrada de la renta en unos pocos muy ricos, al costo de la bioacumulación de residuos industriales químicos en muchos muy pobres (Cf. LS 21). Solo si considera que el cristianismo es la única de las religiones monoteístas donde su Dios que encarna, que ese Dios nace siendo Dios de una mujer -lo cual da dignidad a todos los cuerpos-, que es parte de un pueblo periférico (Cf. GE 6), y dice que solo hay salvación en la unidad (como recogen los Evangelios sinópticos -Mt 19,16-30; Mc 10,17-31; Lc 18, 18-30-), solo así el Magisterio Social del Papa Francisco, y el programa socio-pastoral que sustenta, cobra sentido evangélico, allende de lo político, y se convierte en una obra maestra, incluso de la historia de la teoría política, y economía política universal.

Nocivo e ideológico no es el discurso y programa pastoral teológico del Papa latinoamericano, sino el discurso de quienes sospechan y relativizan la práctica cultural popular del compromiso social, considerándolo superficial, mundano, secularista, inmanentista, comunista y populista, como si hubiera otras cosas más importantes, como si sólo interesa una determinada ética y una sola razón, la que ellos defienden (Cf. GE 101).

Pero es a partir de la Teología del Pueblo, o de la Cultura, que la teología pastoral no refiere ya a la pastoral de la Iglesia en los sectores populares como doctrina y asistencialismo, sino a un nuevo modo de hacer teología a partir de la pastoral en-el-pueblo. A esto he llamado pastoral teológica, en el sentido de la estética teológica de Von Balthasar, donde lo estético muestra a Dios y por eso se torna teológico -a diferencia de una teología estetizante donde lo teológico solo se vuelve ornamento de disfrute.⁴⁴

Una pastoral teológica, por consiguiente, sería una práctica pastoral de los teólogos entre los pobres –donde los teólogos devienen como tal-, lugar privilegiado donde se muestra, se manifiesta, allí, lo teológico, como signo de los tiempos, y permite desde allí hacer una nueva teología, o mejor dicho una nueva reinterpretación teológica, en concordancia con el evangelio y la tradición de la Iglesia –es decir, su magisterio-; un modo de ser Iglesia a partir de esa parte del pueblo que son los pobres.

A partir de lo señalado en este trabajo y desde la indiscutible opción con los pobres que ha llevado a la práctica Francisco en su Pontificado, se puede comprender por qué sostengo que sabe calibrar el tiempo como el mejor de los relojeros hasta superar los límites del espacio; se esfuerza por conciliar los opuestos como el mejor de los políticos hasta superar el conflicto; busca poner el todo en la parte como el mejor de los artistas hasta superar la parcialidad; y parte de la realidad como el mejor de los soldados hasta superar la tentación ideológica, tomando simple y evangélicamente, la vida como viene.

⁴⁴ Para explicar el concepto de pastoral teológico, hago referencia al concepto de una estética teológica construido en: Von Balthasar, Hans, *Gloria: una estética teológica*, Madrid, Encuentro, 1985. Parte Primera: Una estética teológica, Vol. 1: La percepción de la forma.

Comentario a la Exposición de Emilce Cuda “El Programa socio-pastoral del Papa Francisco con base en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*”

Commentary on Emilce Cuda's Presentation: The Socio-Pastoral Program of Pope Francis based on the Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium

Iván Ariel Fresia sdb¹

Resumen

En su exposición Emilce Cuda muestra cómo los cuatro principios -presentados en *Evangelii Gaudium* en el marco de la paz social en un pueblo o entre los pueblos incluido el pueblo de Dios- marcan el ritmo del programa pastoral del pontificado de Francisco. Esos principios articulan -al modo de lógica interna- su programa a la vez que constituyen las herramientas con las que construye la hoja de ruta de la Iglesia para este tiempo. En este brevísimo comentario desarrollaré 3 aspectos. El primero, es la referencia al modelo trinitario y el discernimiento. El segundo aspecto se refiere al modelo calcedónico retomado insistentemente para resaltar el principio de la encarnación de la que extrae no sólo consecuencias sobre la figura de Cristo sino sobre el modelo de Iglesia y de pastoral en relación a las “realidades temporales” y la política. Finalmente, la relectura de la estética teológica de Von Balthasar para aplicarlo a su comprensión de la pastoral teológica.

Palabras clave: Papa Francisco, programa pastoral, principios pastorales, modelo calcedónico.

Abstract

In her exhibition Emilce Cuda shows how the four principles - presented in *Evangelii Gaudium* in the framework of social peace in a town or among peoples including the people of God - set the pace of the pastoral program of Francis' pontificate. These principles articulate - in the manner of internal logic - its program while constituting the tools with which it builds the Church's roadmap for this time. In this very brief comment I will develop 3 aspects. The first is the reference to the Trinitarian model and

¹ Texto escrito para ser leído en 3º III Coloquio Internacional Juan Carlos Scannone SJ. Universidad Católica de Córdoba, 8 de septiembre de 2023 como reacción a la conferencia de la Dr. Emilce Cuda. El autor es doctor en Historia (UNCuyo) y postdoctorado en Ciencia Humanas y Sociales (UBA). Docente e investigador.



DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2023.79.1.9>. Recibido: 05/10/2023 - Aceptado: 21/10/2023
Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0

discernment. The second aspect refers to the Chalcedonian model insistently taken up to highlight the principle of the incarnation from which it draws not only consequences on the figure of Christ but also on the model of the Church and pastoral care in relation to “temporal realities” and politics. Finally, the rereading of Von Balthasar’s theological aesthetics to apply it to his understanding of theological pastoral care.

Keywords: Pope Francis., pastoral program, pastoral principles, chalcedonian model.

En su exposición Emilce Cuda muestra cómo los cuatro principios -presentados en *Evangelii Gaudium* en el marco de la paz social dentro de un pueblo o entre los pueblos incluido el pueblo de Dios- marcan el ritmo del programa pastoral del pontificado de Francisco. Esos principios articulan al modo de lógica interna su programa a la vez que constituyen las herramientas con las que construye la hoja de ruta de la Iglesia para este tiempo. Ya en *Lumen Fidei* había adelantado dos de esos cuatro principios: “la unidad superior al conflicto” (LF 55) y “el tiempo es siempre superior al espacio” (LF 57). Pero en *Evangelii Gaudium* completa los principios con los otros dos: “la realidad es más importante que la idea” (EG 231) y “el todo es superior a la parte” (EG 234).

En este brevísimo comentario a la exposición de Emilce Cuda sobre “Programa socio-pastoral del Papa Francisco con base en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*” tomaré 3 puntos que resultaron novedosos desde mi perspectiva. El primero, es la referencia al modelo trinitario y el discernimiento, por mi parte agrego la imagen del poliedro (1). El segundo aspecto se refiere al modelo calcedónico retomado insistentemente para resaltar el principio de la encarnación de la que extrae no sólo consecuencias sobre la figura de Cristo sino sobre el modelo de Iglesia y de pastoral en relación a las “realidades temporales” y la política (2). Finalmente, me resultó muy atractiva la lectura de la estética teológica de Von Balthasar para aplicarlo a su comprensión de la pastoral teológica (3).

No intento traer ninguna novedad a las muchas que ya aporta Emilce Cuda, solamente me ocuparé de hacer una lectura particular de su texto. Y por lo tanto el comentario está sesgado porque lo realizo desde ciertas opciones teóricas filosóficas latinoamericanas especialmente inspiradas en Juan Carlos Scannone, nuestro común maestro y amigo (Scannone 2015).

1. Trinidad, poliedro y el discernimiento

Para Papa Francisco, la figura a partir de la cual se relacionan el todo y las partes no es la esfera, en la que todos los puntos están a la misma distancia del centro. La figura es el poliedro donde se guardan y respetan las diferencias, aun los que están en error tienen algo que aportar (EG 236). Por eso habla de la Iglesia con un rostro multiforme. Se trata de una armonía no homogeneizante que mantiene las diferencias. Cada uno y cada cual tiene algo que aportar que no puede perderse. Es una comprensión de una teología

trinitaria no hegeliana: una imagen de unidad como identidad. Para Francisco describe el poliedro de la siguiente manera:

El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos” (EG 236).

De esta armonía trinitaria donde las personas se reconocen distintas en la unidad (no idénticas), por analogía se aplica al Pueblo de Dios y en cada pueblo y entre los pueblos, como a todos los pueblos de la tierra (Scannone 2014). Para Juan Carlos Scannone la perspectiva de la Teología del Pueblo es asumida por el Papa cuando a partir de la concepción de pueblo, hace referencia al pueblo de Dios y a los pueblos de la tierra, pero no sólo. A su vez, esta visión trinitaria de pueblo de Dios se relaciona con las diversas culturas a nivel universal y reconoce los valores de una sabiduría peculiar:

hay que reconocer mucho más que unas «semillas del Verbo», ya que se trata de una auténtica fe católica con modos propios de expresión y de pertenencia a la Iglesia. No conviene ignorar la tremenda importancia que tiene una cultura marcada por la fe, porque esa cultura evangelizada, más allá de sus límites, tiene muchos más recursos que una mera suma de creyentes frente a los embates del secularismo actual. Una cultura popular evangelizada contiene valores de fe y de solidaridad que pueden provocar el desarrollo de una sociedad más justa y creyente, y posee una sabiduría peculiar que hay que saber reconocer con una mirada agradecida (EG 68).

En el pueblo de Dios, en las relaciones con las culturas, en la realidad multicultural y la articulación local-global, pueden ser comprendidos desde la imagen del poliedro. Marco en el que sitúa los cuatro principios: “que el todo es superior a la parte, el tiempo superior al espacio, la realidad es superior a la idea y la unidad es superior al conflicto. Estas cuatro coordenadas son la referencia segura para testear cotidianamente las situaciones” (Bergoglio 2005).

El poliedro y los principios contribuyen a pensar las diferencias y la unidad plural tanto teológica como filosóficamente, a la vez permite entresacar consecuencias para otros ámbitos de la acción pastoral. Pero este reconocimiento requiere del discernimiento -desde el Evangelio de la Misericordia y de la alegría siguiente el principio y fundamento, propio del carisma jesuítico- (Scannone 2016) de los acontecimientos de los signos del tiempo y de los signos de los tiempos como signos evidentes de la presencia de Dios o el descubrimiento de los falsos signos de su manifestación.

2. El modelo calcedónico e implicancias para un estilo gestión eclesial

Emilce considera que el modelo calcedónico (unión sin confusión) está presente en la forma de gestión pontificia y abunda en ejemplos sobre la valoración del tiempo asumiendo la expresión de Fares de que Bergoglio es un “tiempista de la espiritualidad” (Fares 2018). Por eso, relaciona el primer principio con los nombramientos pontificios en la función del servicio de autoridad. El principio dice: “el tiempo es superior al espacio”. Lo más importante en cualquier praxis pastoral, o sociopolítica, es iniciar procesos porque “uno de los pecados que a veces hay en la actividad socio-política es privilegiar los espacios de poder sobre los tiempos de los procesos” (Bergoglio 2010a). Idéntica expresión está EG 223: “Uno de los pecados que a veces se advierten en la actividad sociopolítica consiste en privilegiar los espacios de poder en lugar de los tiempos de los procesos.” De ahí la necesidad de superar el individualismo que domina en los países más desarrollados (e incluso en la misma Iglesia) y construir la fraternidad entre los pueblos, pasando de la globalización de la indiferencia a otro modelo que privilegie el encuentro en lugar de la ocupación de los espacios —políticos y religiosos— y la obtención de ganancias como fines en sí mismos.

En *Laudato sí* Francisco dijo que

El tiempo y el espacio no son independientes entre sí, y ni siquiera los átomos o las partículas subatómicas se pueden considerar por separado. (...) Por eso, los conocimientos fragmentarios y aislados pueden convertirse en una forma de ignorancia si se resisten a integrarse en una visión más amplia de la realidad (LS 138).

La **primera consecuencia**: Pensar en procesos y no en ocupar espacios: “Considero que todas estas designaciones nos permiten ver que Francisco da el ejemplo de apostar por generar procesos de cambio (incluso a nivel cultural), de largo aliento, antes que disputar espacios de poder”, afirma Emilce.

El segundo criterio que analiza Cuda es: “la unidad es superior al conflicto” y vincula el principio con las formas en que Francisco aborda los medios en general y la prensa en particular. Esto significa que para que se logre el bien común hay que “meterse en el conflicto, sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de una cadena, en un proceso” (Bergoglio 2010a). Francisco habla de los “opuestos” aludiendo a Guardini. Sin embargo, las oposiciones de Guardini adquieren una nueva comprensión desde la dialéctica de la libertad que ofrece Fessard, siguiendo la lectura de su maestro Fiorito (Fiorito 1957) y, quizá, la dialéctica tridimensional a partir de relectura realizada por Scannone (Scannone 2007).

La finalidad es considerar una unidad mayor y así superar las divisiones y los conflictos coyunturales que atraviesa la sociedad y la iglesia. Construir unidad significa recuperar tres elementos: la memoria de las raíces, la captación de la realidad presente y el coraje del futuro. En palabras de Bergoglio, el reto está en construir “una unidad plurifacética. Alejada de lo hegemónico, tanto de un proyecto globalizante, que uniformiza y elimina la diversidad, como de un relativismo atomizador y despersonalizante”

(Bergoglio 2010a). Y continuó con esta idea unos años después: “procura organizarse con una diversidad reconciliada de perfiles ecuménicos, caminando juntos, *conviviendo con las diferencias*, sin uniformidades, pero buscando todos el encuentro con la verdad, con la justicia, con la gente, con la solidaridad, para que la vida pueda triunfar” (Bergoglio 2010b).

Segunda consecuencia: La construcción de una unidad plural (plurifacética) donde los conflictos pasan, aunque la conflictividad permanece porque es constitutiva de la realidad (Maliandi 1984, 8).

En tercer lugar, liga la organización de la curia romana con el tercer principio: “el todo es superior a la parte.” No obstante, aun con la profusión de ejemplos, lo más relevante que plantea Emilce es que en *Praedicate Evangelium* está en consideración la comprensión del ministerio petrino, sea en relación a la curia, a las conferencias episcopales, los obispos y a su “misión universal en el mundo”. Me interesa relacionar esta indicación con una referencia que Bergoglio hiciera en 2010 en relación a este principio: que “un ciudadano que conserva su peculiaridad personal, su idea personal, está unido a una comunidad, como sucede con la figura del poliedro. Por ello, la característica fundamental del ser ciudadano es la proximidad” (Bergoglio 2010a). Estar unidos a una comunidad nos distinguiría de las sociedades individualista, excluyentes que frustra a tantos que viven sumergidos bajo la cultura de la indiferencia y la indolencia, donde cada uno vela por sus propios proyectos e intereses, que considera al otro como uno más del montón, de la masa, con quien no logra edificar una conexión real, una relación prolongada o un mundo de vida compartido.

Considerando esta expresión “proximidad”, el ministerio petrino ubica a la curia como un “otro” y no como un “entre” constituido en “una pesada aduana burocrática, controladora e inquisidora”, para pasar a un estilo de vida evangélico de relaciones con todos los demás organismos eclesiales y todo el Pueblo de Dios

Tercera consecuencia: Construir la proximidad (del otro desde raíces bíblicas, evangélicas o desde la perspectiva levinasiana) favorece una comunidad poliédrica (el todo) al servicio de la misión donde se encuentran y reconocen en un nosotros el yo, tu y los innumerables ellos y ellas (Scannone 2018).

3. De la estética teológica a la comprensión de la pastoral ético-teológica

Emilce desarrolla el cuarto principio “la realidad es más importante que la idea” (EG 231) para proponer un marco para una pastoral ético-teológica. Bergoglio ya explicaba que “la realidad es, mientras que la idea se elabora”. Pero, se pregunta: “entre realidad e idea: ¿qué está primero? La realidad. Ella es superior a la idea” (Bergoglio 2010a).

Más allá del realismo histórico, del materialismo o del idealismo, la realidad es el lugar privilegiado (la “principalidad de la realidad”) para comprender la complejidad de la historia, la dinámica de los procesos sociales y el devenir de los sujetos históricos (Ellacuría 1990). Las ciencias sociales y humanas, la tecnología y la filosofía junto a la teología, son formas de inteligencia de la realidad. Pero ninguna de ellas puede concebirse

como “universal” y única inteligencia posible que desestime otras perspectivas. Mostrar la complejidad de lo real y evitar los reduccionismos, tanto materialistas como idealistas o también espiritualistas que subyacen a las interpretaciones se convierte en un desafío de gran importancia para comprender y sentir la realidad desde una espiritualidad en la inteligencia, los ejercicios como el “espacio del deseo” de lo divino y “una manera de proceder”, la mística en lo cotidiano y la inscripción de la experiencia en el lenguaje, que resalta la sensibilidad, el conocimiento y la experiencia sensible (“sentir y gustar...”, “atender a los deseos y afectos”) (Fabro 1983). De la misma manera, un análisis “sentiente” de la realidad es imprescindible para acometer tanto una comprensión teológica de la realidad como una política pública, una propuesta pastoral y social o una planificación de la acción eclesial.

Emilce acierta en este análisis cuando propone un deslizamiento de teología pastoral a pastoral teológica “que reivindica la acción política” como praxis ética haciendo un uso análogo de la estética teológica propuesta por Von Balthasar. La estética es anterior al concepto, con los estilos como expresión múltiple de una realidad compleja, la concepción de la unidad en la diversidad de los fragmentos y la historicidad de sus manifestaciones (Balthasar 1986, 15). La prioridad de la realidad histórica forma parte de la tradición teológica latinoamericana particularmente de la Teología de la Liberación y específicamente de la Teología del Pueblo. Papa Francisco se hace eco de esta tradición al reconocer la problemática de la “realidad” cuando expresa la necesidad de “ver” aquello que se muestra y que es evidente ante nuestra mirada, lo que no puede ocultarse porque es un “hecho” (Scannone 2009). Ver a todos sentados en la “mesa común”, según Querida Amazonia (QA 37) Algunos de esos hechos sociales de mayores dimensiones que tenemos que “ver y discernir juntos” aparecen en *Laudato si* como consumismo derrochador y la inequidad social que afectan a las grandes mayorías de la humanidad, la economía que mata, el valor del trabajo, el cuidado del ambiente y el problema de las migraciones internacionales y de los trabajadores desempleados (LS, 48, 49, 90 y 109), entre muchos otros pasajes del texto.

Cuarta consecuencia: La importancia de ver, pensar y actuar sentiente para organizar la esperanza y la felicidad de los pobres y excluidos del pueblo, de los pueblos y del Pueblo de Dios donde la pastoral teológica es “acto segundo” (Gutiérrez 1971, 28).

Para finalizar mi intervención, agradezco a los organizadores de este tercer Coloquio internacional por la convocatoria a leer y comentar el destacado aporte de Emilce Cuda. Por supuesto Emilce muchas gracias por tu trabajo ético-político-intelectual desde esa pastoral teológica que propones.

Magisterio pontificio

Laudato sii (2015)

Evangelii Gaudium (2013)

Querida Amazonia (2020)

Praedicate Evangelium (2022)

Lumen Fidei (2013)

Volumen 2



Jornada sobre “Violencia de género y empoderamiento de las mujeres. Conversaciones interdisciplinarias”. Universidad Católica de Córdoba, marzo de 2023

Introducción a esta sección

La Jornada sobre “Violencia de género y empoderamiento de las mujeres. Conversaciones interdisciplinarias”, que se publica en este número de la revista *Stromata*, fue realizada el pasado 10 de marzo de 2023 con el auspicio de la Facultad de Filosofía y Humanidades y la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba. La organización estuvo a cargo de dos grupos de investigación de la misma universidad: “Teologías hechas por mujeres” bajo la dirección de la Dra. Virginia R. Azcuy y “Subjetividades, corporalidades y discursos «entre barreras»” con la dirección de la Dra. Lucía Riba.

Entre las expositoras, se destacó la participación de la Prof. Dra. Katharina Karl de la Universidad Católica de Eichstätt-Ingoldstadt, Alemania, gracias a la cooperación académica existente entre el Programa de Estudios Teologanda (Argentina) y el Foro de Teólogas Católicas Alemanas AGENDA desde el año 2003.

La importancia de la temática se manifiesta en el contexto de un creciente clamor por la vida de las mujeres y las niñas ante la situación de una violencia masculina que aumentó en tiempos de pandemia. Algunos de los desafíos emergentes son la mirada crítica a las debilidades de la cultura, la necesidad de elaborar y profundizar perspectivas filosóficas, teológicas y jurídicas promotoras de la dignidad de las mujeres y otras personas discriminadas.

En el ámbito de las narrativas filosóficas y teológicas, cabe plantear diversos temas como la *construcción de subjetividades*, las masculinidades en el contexto de un sistema patriarcal y las narrativas adecuadas para acompañar a las víctimas. Asimismo, junto a la pregunta por los discursos, se requiere abordar las prácticas que permitan transitar *de la violencia al empoderamiento* de las mujeres y las niñas en situaciones de vulnerabilidad.



Ante la violencia femi(ni)cida: cuando el discurso religioso importa. Lectura sincrónica de 1Cor 11,2-16 con aportes de la hermenéutica bíblica feminista

In the Face of Femi(ni)cide Violence: When Religious Discourse Matters. Synchronic Reading of 1Cor 11:2-16 with Contributions from Feminist Biblical Hermeneutics

Virginia Raquel Azcuy¹

Resumen

En el contexto de la violencia femi(ni)cida y su prevención en Argentina, este artículo se propone una reflexión sobre el discurso religioso y su impacto a la hora de sostener o deconstruir la violencia de género que puede desembocar en el asesinato de mujeres por ser mujeres. Esta inaceptable violencia hace parte de un sistema masculino-dominante de representaciones, narrativas y prácticas de desigualdad en las relaciones entre mujeres y varones que requiere de una crítica fundada y una transformación impostergable. Como parte de los relatos bíblicos vinculados a esta temática, se puede considerar el texto de 1Cor 11,2-16, entre otros como 1Cor 14,33b-35, Gal 3,28 y Ef 5,21-33. Este artículo ubica estos textos en el contexto cultural en el cual fueron producidos y dialoga con algunos aportes de la hermenéutica bíblica feminista en orden a una recta comprensión de los textos paulinos en el contexto actual.

Palabras clave: femi(ni)cidio, violencia de género, narrativas, 1Cor 11,2-16, cultura patriarcal, relación varón-mujer, hermenéutica bíblica feminista.

Abstract

In the context of femicidal violence and its prevention in Argentina, this article proposes a reflection on religious discourse and its impact when sustaining or deconstructing gender violence that can lead to the murder of women for being women. This unacceptable violence is part of a male-dominant system of representations, narratives and practices of inequality in relations between women and men that requires a well-founded critique and a transformation that cannot be postponed. As part of the bibli-

¹ Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada a CONICET. Doctora en Teología. Profesora invitada en la Universidad Católica de Córdoba. Directora del grupo de investigación: «Teologías hechas por mujeres. Epistemología (eco)feminista, interseccionalidad y enfoques metodológicos teológico-prácticos». Coordinadora general del Programa Teologanda 2003-2023 y representante para la cooperación entre Teologanda y AGENDA, Foro de Teólogas Católicas Alemanas, 2023-2025. Contacto: raqazvi@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5462-2065>

cal stories linked to this theme, we can consider the text of 1Cor 11:2-16, among others such as 1Cor 14,33b-35, Gal 3,28 and Eph 5:21-33. This article locates these texts in the cultural context in which they were produced and dialogues with some contributions of feminist biblical hermeneutics in order to a correct understanding of Pauline texts in the current context.

Key Words: femi(ni)cide, gender violence, narratives, 1Cor 11,2-16, patriarchal culture, male-female relationship, feminist biblical hermeneutics.

Introducción

En el marco de una investigación en curso, vinculada al proyecto internacional “El feminicidio en las Américas: respuestas y desafíos católicos”, Ada B. Rico –directora de La Casa del Encuentro– nos hablaba sobre la importancia de revisar el discurso religioso en la atención a las mujeres víctimas de violencia². En 2010 La Casa del Encuentro ha creado el Centro de Asistencia, Orientación y Prevención Integral en Violencia sexista y trata de personas (C.A.O.P.I.), para la asistencia de mujeres en situación de violencia³. A partir de la experiencia de este centro, se puede observar que la respuesta religiosa dada ante estas situaciones recomienda a la mujer preservar la pareja –sobre todo si hay hijos/as–, aunque esto represente un riesgo alto para su salud psicológica, emocional o incluso física, así como también la de sus hijos/as u otros familiares cercanos. Este artículo retoma algunas reflexiones sobre el tema del femi(ni)cidio, en diálogo con aportes del magisterio reciente y las teologías hechas por mujeres (Azcuy 2023, 119). La reflexión se organiza en tres partes: la primera presenta una crítica sobre el discurso religioso en situaciones de violencia contra las mujeres a partir de un trabajo de prevención, algunas enseñanzas magisteriales sobre la relación varón-mujer que incluyen una advertencia a la cultura patriarcal presente en Ef 5,21-33 y el valor de una hermenéutica de la sospecha androcéntrica en relación con esta unidad. La segunda parte ofrece una lectura sincrónica de 1Cor 11,2-16, en relación con Gal 3,28, Gn 1-2, 1Cor 14,33b-36 y Ef 5,21-33, junto a diversos aportes de hermenéutica bíblica feminista como el de I. Foulkes y J. Økland, entre los estudios de otras y otros exégetas. La tercera parte propone sugerencias para el recto uso pastoral de los textos, con atención al contexto de violencia contra las mujeres y su prevención. El texto concluye con algunas reflexiones finales, a modo de recapitulación.

² Cf. V. R. Azcuy, C. Bacher Martínez, A. B. Rico, “El desafío pastoral del feminicidio en Argentina: hacia una nueva imaginación teológica sobre el evangelio de los vínculos y la familia” (en prensa). Este texto ha sido elaborado en el marco del proyecto internacional “El feminicidio en las Américas: respuestas y desafíos católicos”, con la coordinación general de Christie de la Gándara, Daniela Romero-Amaya y Hosffman Ospino, en el cual participo por Argentina junto a Ada Rico (directora de La Casa del Encuentro) y Carolina Bacher Martínez, como parte del grupo de investigación “Teologías hechas por mujeres” (2023-2025) localizado en la Universidad Católica de Córdoba y bajo mi dirección desde 2019.

³ La Asociación Civil La Casa del Encuentro fue fundada el 4 de octubre del año 2003 por Ada Beatriz Rico, Fabiana Tuñez y Marta Montesano, con el fin de diseñar un proyecto feminista por los derechos humanos de todas las mujeres, infancias y adolescentes. La organización cuenta con el servicio del Observatorio de Femicidios en Argentina “Adriana Marisel Zambrano”, creado en 2009 en honor de las mujeres a quienes les fue arrebatada la vida y un Centro de Atención para víctimas de violencia.

El discurso religioso y su fundamento bíblico ante la violencia feminicida

1.1 El discurso religioso en la atención de las víctimas

Como punto de partida para estas reflexiones, se tiene en cuenta la experiencia relatada por el Centro de Atención (C.A.O.P.I.) de La Casa del Encuentro⁴. Este centro es un espacio pensado y creado desde una perspectiva integral de los derechos humanos, cuyo objetivo es brindar orientación, información y asistencia a las mujeres, niñas, niños y otras personas que se encuentren en situaciones de violencia sexista y trata con fines de explotación sexual. El C.A.O.P.I. está compuesto por un equipo de 50 profesionales voluntarias que brinda, en forma interdisciplinaria y gratuita, asistencia y orientación psicológica, legal y social a mujeres que atraviesan violencia de género, trata de personas con fines de explotación sexual y a sus familiares. La Casa del Encuentro garantiza una uniformidad en las atenciones a partir de un protocolo de actuación, con el fin de que todas las mujeres sean respetadas, oídas y asesoradas con la misma calidad.

Un aspecto relevante para la reflexión teológica-pastoral es la vinculación de la atención a las víctimas de violencia con el discurso religioso. Las profesionales del C.A.O.P.I. tienen como prioridad el generar un espacio de confianza y contención para la mujer que se acerca a solicitar atención y/o asesoramiento. Se procura el respeto a la historia que traen las mujeres y se valoran sus vivencias, redes de contención y espacios de empoderamiento, entre los cuales se encuentran sus creencias y espacios de fe. En algunas oportunidades, las mujeres que son violentadas se refieren al vínculo entre ellas y sus confesores, pastores, catequistas o acompañantes espirituales. En este ámbito, las consultantes relatan con frecuencia que la orientación que reciben en las iglesias se convierte en una barrera para lograr una vida sin violencia, dado que se les recomienda preservar la pareja, en especial cuando existen hijos o hijas. Se les plantea la importancia de mantener el matrimonio y la familia para los hijos, sin advertir que la violencia sexista afecta negativamente a toda la familia. Cabe tener en cuenta que para la mujer que sufre violencia, romper con este círculo de opresión es difícil en extremo y lo es más aún cuando eso implica, además, actuar en contrario a lo que dice su pastor, catequista o acompañante espiritual en una relación de ayuda.

De acuerdo con esta realidad, entre las capacitaciones que ofrece para la prevención sobre la violencia sexista, el equipo profesional del Centro de Atención incluye un cuestionamiento al uso del himno paulino de la Primera Carta a los Corintios: “el amor es paciente, es servicial; el amor no es envidioso, no hace alarde, no se envanece, no procede con baja, no busca su propio interés, no se irrita, no tiene en cuenta el mal

⁴ Agradezco el aporte escrito elaborado por A. B. Rico y su equipo para el proyecto “El desafío pastoral del feminicidio en Argentina: hacia una nueva imaginación teológica sobre el evangelio de los vínculos y la familia” y resumo puntualmente lo relativo al discurso religioso de los agentes pastorales. El detalle sobre las narrativas en el ámbito eclesial argentino ha sido desarrollado por C. Bacher Martínez. Cf. Azcuy, Bacher Martínez y Rico, “Femicidio en la Argentina: cuando las narrativas importan”. También agradezco a Eduardo de la Serna, por su lectura de este artículo y sus oportunas sugerencias desde el punto de vista bíblico.

recibido, no se alegra de la injusticia, sino que se regocija con la verdad. El amor todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta” (1Cor 13,4-7). La experiencia señala que estas palabras sagradas muchas veces son malinterpretadas y utilizadas para justificar la permanencia de la mujer en una pareja violenta que contradice el amor.

Cabe destacar que, en otros casos, el acompañamiento de las iglesias o el camino de la fe contiene un componente positivo para la psiquis de la mujer víctima de violencia, como el mensaje religioso que la vincula con ser merecedora del amor de Dios, el amor propio y el no hacer daño al prójimo, en otras dimensiones sanadoras para la persona. Asimismo, en casos de femicidio, la fe ha sido el motor para sostener a familiares y amigos/as durante el proceso de la elaboración de la pérdida del ser querido, que perdió la vida en forma violenta. Se trata de un hecho tan traumático que necesita del apoyo de la fe para poderse sobrellevar, dado que esa mujer no murió por un accidente o una enfermedad, sino que fue asesinada por su (ex)pareja, quien la consideró como un objeto de su pertenencia, pudiendo hacer lo que quisiera, incluso quitarle la vida.

El C.A.O.P.I. insiste en la importancia de ofrecer una escucha activa, contenedora, con empatía sobre la situación que está atravesando, libre del mandato de preservar ese vínculo con el agresor, cuando una mujer, que está en un vínculo de violencia de género, se acerca a buscar el acompañamiento de las iglesias. Este tipo de ayuda puede dar la fuerza necesaria para terminar con una relación abusiva y, con el paso del tiempo, puede dar lugar a conformar un nuevo núcleo familiar y lograr, junto a sus hijas/hijos, transitar una vida libre de violencia, de abuso y discriminación. Una familia en la cual predomine el amor, el respeto y la dignidad en las relaciones.

1.2 Enseñanzas sobre amor y violencia en *Evangelii gaudium* y *Amoris Laetitia*

En las últimas décadas, el magisterio de la Iglesia católica se ha mostrado sensible y atento a las diversas opresiones que afectan a la dignidad humana. En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, Francisco ha reconocido la realidad de la violencia sufrida por las mujeres en el marco de la dimensión social del Evangelio: “doblemente pobres son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia” (2013, N°212). Esta afirmación tiene la importancia de vincular la opresión de las mujeres con opresión de los pobres, en una perspectiva interseccional que invita a asumir la violencia contra las mujeres como parte de la opción preferencial por los pobres. Se trata de explicitar que este amor de preferencia eclesial por los *pobres, excluidos, descartados y vulnerables* se refiere tanto a personas mujeres como varones (Cantó 2023, 15-51). De este modo, el reconocimiento de *las doblemente pobres* plantea la necesidad de revisar narrativas y prácticas que ayuden, en el contexto actual, a prevenir o revertir la violencia contra las mujeres, las niñas y los niños.

En el caso concreto del femi(ni)cidio se requiere plantear la cuestión de la violencia en la vida conyugal y familiar, por cuanto la mayoría de los *asesinatos de mujeres por ser mujeres* en nuestro país suceden en el contexto doméstico (Observatorio de Femicidios

en Argentina 2020, 82)⁵. El magisterio de Francisco en *Amoris Laetitia* ha asumido el tema en general al señalar que “la violencia verbal, física y sexual que se ejerce contra las mujeres en algunos matrimonios contradice la naturaleza misma de la unión conyugal” (Francisco 2020, N°54). En este artículo parece oportuno revisar brevemente el capítulo IV de este documento, dedicado a presentar el amor en el matrimonio, incluyendo una sección sobre *la violencia y la manipulación* (Francisco 2020, N°153-157). Junto a las principales orientaciones propuestas en *Amoris Laetitia*, se trata de observar los fundamentos paulinos mencionados y algunas de las observaciones dadas para su recta interpretación en el presente.

Lo primero que se destaca en el cuarto capítulo de la exhortación apostólica sobre el amor en la familia es la buena noticia del amor, según la referencia paulina de 1Cor 13,2 ya que, *si no tengo amor, no soy nada, de nada me sirve* (Francisco 2020, N°153)⁶. Luego de una amplia y detallada presentación positiva del amor en el matrimonio y de la mención sobre el crecimiento en el amor conyugal, se aborda el tema de la violencia y la manipulación en el ámbito de la relación matrimonial –que puede extenderse a la vida de pareja–. La consideración de estos temas parece interesarse en vincular las prácticas de dominio y violencia a las narrativas que las sostienen, incluyendo algunos textos bíblicos de la tradición paulina. En este sentido, *Amoris Laetitia* critica por dos veces la cultura patriarcal en la cual se inscriben las enseñanzas de San Pablo y advierte acerca de evitar interpretaciones inadecuadas de sus textos a partir de ese ropaje cultural (Francisco 2020, N°154 y 156). Que la exhortación apostólica haga referencia a cómo se deben entender correctamente algunos pasajes de tradición paulina tales como “mujeres sean sumisas a sus maridos” (Ef 5,22), confirma el interés del tema.

De acuerdo con estas perspectivas, puede afirmarse que el femi(ni)cidio plantea la necesidad no solo de *purificar la cultura* de su sesgo machista (Francisco 2013, N°69), sino también de criticar, reconstruir y deconstruir el acento masculino-dominante en los textos de la tradición cristiana (Tamez 2015, 62-64). La práctica del Centro de Atención a mujeres víctimas de violencia, en La Casa del Encuentro, corrobora cómo el discurso religioso refuerza de modo frecuente la situación de opresión sufrida por mujeres y niñas desde una interpretación inadecuada de determinados textos paulinos como “el amor todo lo soporta” (1Cor 13,7). ¿Cómo puede un texto considerado de un valor único para los cristianos convertirse en una piedra de tropiezo para personas que son violentadas en el ámbito de su familia? La violencia de género pide una revisión de las relaciones de poder tanto en la vida conyugal y familiar como en los discursos sociales y religiosos que las moldean (Ukaski 2013, 281; Johnson 2002, 1-58). Como ha señalado Nancy Bedford en el ámbito de la tarea teológica, se trata de repensar las “estrategias discursivas” de cara al feminicidio para erradicarlo (Bedford 2018, 327). Esto mismo puede aplicarse, como

⁵ En el 62% de los casos, las víctimas fueron asesinadas por sus parejas y exparejas según los datos relevados por el Observatorio de Femicidios en Argentina.

⁶ En *Amoris Laetitia* N°90 se transcribe completo el texto del “himno al amor” contenido en 1Cor 13,4-7 y, a continuación, se profundiza en cada aspecto con la ayuda de otros textos bíblicos.

reflexiona Andrea Sánchez Ruiz, al impacto de los textos bíblicos paulinos del ambiente sociocultural del mundo antiguo (2022, 41).

1.3. Ef 5,21-33 como caso preferido para la “hermenéutica de la sospecha”

Siguiendo la advertencia hecha por *Amoris Laetitia* sobre la cultura patriarcal reflejada en Ef 5,21-33, se puede constatar que este texto dedicado al amor entre los esposos ha sido blanco frecuente de críticas por parte de la hermenéutica bíblica feminista (Osiek, MacDonald y Tulloch 2007, 173-206; Foulkes 2006, 41-62; Sánchez Ruiz 2009, 81). En efecto, haciendo uso de diversos métodos exegéticos validados científicamente, esta área de estudios ha puesto en marcha una “hermenéutica de la sospecha androcéntrica” para los textos bíblicos (Schickendantz 2007, 180). Dada la importancia paradigmática del texto de Efesios 5,21-33 –cuyo autor no es Pablo, sino alguien de su escuela–, conviene recuperar algunos estudios sobre el texto, antes de examinar textos de las cartas auténticas de Pablo como 1Cor 11,2-16 y Gal 3,23-29.

La carta a los Efesios se distingue por su eclesiología cósmica y sus orientaciones éticas, entre las cuales se encuentra una exhortación dirigida hacia los esposos⁷. La relación Cristo-Iglesia, expresada mediante el uso de las metáforas cabeza-cuerpo, se presenta como un modelo ético para los esposos. Los estudios exegéticos oscilan entre dos posiciones: por un lado, se considera que el autor de la carta a los Efesios realiza un avance con respecto a los “códigos domésticos” propios del contexto cultural de la época y, por otro lado, se observa el límite de las estructuras simbólico-culturales del mundo antiguo en la tradición paulina (MacDonald 1999, 1521; Sánchez Ruiz 2022, 28ss). Como señala Irene Foulkes, “los códigos reflejan la casa-empresa greco-romana manifestada en pares asimétricos de relación entre una figura dominante y otra persona o personas subordinadas: esposo/esposa, padre/hijos, amo/esclavos” (2006, 41). En este sentido, algunos exégetas contemporáneos se preguntan si la visión antropológica propuesta en los códigos de Ef 5,21-33 no es contraria a lo enseñado por Pablo en Gal 3,28: *en Cristo ya no hay varón ni mujer* (Aletti 2010, 174). Veamos lo que muestra una breve lectura sincrónica de la exhortación a los esposos en Efesios.

Ef 5,21-33 se inicia con una invitación a someterse mutuamente, que modera la insistencia tradicional del varón como cabeza de la familia como amo y señor, pero inmediatamente se refiere a las mujeres exhortándolas a someterse a sus maridos: “Sométanse los unos a los otros por consideración a Cristo: las mujeres a su marido, como si fuera el Señor, porque el varón es la cabeza de la mujer, como Cristo es la cabeza y el salvador de la Iglesia que es su Cuerpo” (Ef 5,21-23).

La razón del sometimiento está formulada en dos partes: la primera, “porque el varón es la cabeza de la mujer” (ὁτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς), señala una comprensión antropológica patriarcal y, la segunda, “como Cristo es la cabeza y el salvador

⁷ La eclesiología del “cuerpo de Cristo” (1Cor 12,12-27) se completa, en las deuteropaulinas, con la de “Cristo cabeza”, con la función de Cristo como recapitulador de la Iglesia y el cosmos (Ef 1,10.22-23).

de la Iglesia que es su Cuerpo” (ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος) introduce una comparación a partir de la relación Cristo-Iglesia, que a su vez fundamenta y justifica la sujeción de la mujer al varón⁸.

Que *el varón es cabeza de la mujer* remite a la organización social y política en las ciudades de la provincia romana de Asia en el primer siglo, que estaba centrada en la unidad de producción conocida como la “casa” y cuya dirección se encontraba regida por el “paterfamilias” como patrón (Foulkes 2006, 42-43). Si bien puede pensarse que los códigos domésticos presentes en Colosenses y Efesios intentan presentar a las comunidades cristianas en coherencia con el sistema jerárquico vigente, también resulta evidente que, con ello, se contribuye a legitimar un sistema sociopolítico opresivo, por más que se inculquen a la vez otros valores distintos.

Visto el asunto desde las motivaciones aducidas por el autor de la carta, surgen interrogantes porque, si Cristo es salvador de la Iglesia y por ello merece ser su cabeza, “el marido no es salvador de la mujer (ambos no tienen más que un único salvador: Jesucristo). ¿Merece el marido el título de κεφαλὴ que se le da? ¿Y se puede entonces decir que la esposa es el cuerpo del marido, como la Iglesia es el cuerpo de Cristo?” (Aletti 2010, 175). En realidad, se puede observar una cristologización de la estructura patriarcal de la familia, la cual trae como consecuencia modelos que mantienen sujetas a las esposas (Schüssler Fiorenza 2000 [1983], 269; Aletti 2010, 176). El argumento de Ef 5,21-23 recae sobre la acción salvífica de Cristo, quien, según el texto, fundamenta y justifica la sumisión (Sánchez Ruiz 2022, 31). De este modo, la exhortación a los maridos adquiere mucha importancia como búsqueda de un cierto equilibrio en esta exhortación:

Maridos, amen a su esposa, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla. Él la purificó con el bautismo del agua y la palabra, porque quiso para sí una Iglesia resplandeciente, sin mancha ni arruga y sin ningún defecto, sino santa e inmaculada. Del mismo modo, los maridos deben amar a su mujer como a su propio cuerpo. El que ama a su esposa se ama a sí mismo. Nadie menosprecia a su propio cuerpo, sino que lo alimenta y lo cuida. Así hace Cristo por la Iglesia, por nosotros, que somos los miembros de su Cuerpo (...) En cuanto a ustedes, cada uno debe amar a su mujer como a sí mismo, y la esposa debe respetar a su marido. (Ef 5,25-30.33)⁹

Sin cuestionar la visión patriarcal contenida en la idea del *varón como cabeza de la mujer* y a partir de una lectura insuficiente de los relatos de la creación, la exhortación moral de esta carta –de tradición paulina– busca proponer a Cristo como modelo en el

⁸ La palabra κεφαλὴ se encuentra 75 veces en el Nuevo Testamento y, entre ellas, el pasaje de 1Cor 11,3, junto a las cartas deuteropaulinas (Col y Ef), se consideran de los más importantes desde el punto de vista teológico. En la carta a los Efesios, se acentúa la relación Cristo cabeza y su cuerpo, la Iglesia (Lattke 1981, c.701-708, 707); lo propio de 1Cor 11 se considera en la segunda sección de este artículo.

⁹ La comparación de la mujer como el propio cuerpo del varón no significa posesión, sino que alude a la vocación del varón y la mujer llamados a ser “una sola carne” (Gn 2,24).

marco del “código familiar” vigente en el Nuevo Testamento (MacDonald 1999, 1533). Sin duda, el ideal de un esposo que ame y se entregue a su esposa como Cristo es una propuesta superadora de la vigente en el modelo familiar patriarcal (Sánchez Ruiz 2022, 31). Sin embargo, el sometimiento de las mujeres en ese mismo modelo representa una piedra de tropiezo para la antropología teológica de todos los tiempos y pide repensar el modelo relacional en perspectiva de género (Sánchez Ruiz 2010, 305).

2. Lectura sincrónica de 1 Cor 11,2-16 con aportes de la crítica feminista

2.1 ¿Se justifica una crítica feminista a Pablo?

El estudio de Ef 5,21-33 deja la pregunta de si está justificada una crítica feminista de los escritos de Pablo y su escuela posterior. Luise Schottroff –como otras autoras– responde que sí porque “la larga historia de la discriminación y opresión de las mujeres en el cristianismo es dependiente de los textos paulinos” (1993, 35 y 52). Aunque haya que verificar esta afirmación y este artículo apunte a eso en cierto modo, se hace evidente que una hermenéutica bíblica feminista se ocupa tanto de la producción del texto como de su recepción (Bird 1998, 125). Con palabras de Elsa Tamez, una hermenéutica feminista de la liberación supone que el texto está genéricamente construido y por ello se requiere “una hermenéutica de la reconstrucción y deconstrucción” que evidencie las relaciones asimétricas que subordinan a las mujeres y reformule los paradigmas de interpretación en los textos (2015, 63). Mercedes García Bachmann habla de la hermenéutica feminista de género frente al androcentrismo o ubicación del varón en el centro: “Al cuestionar las jerarquías de género presupuestas en un texto, comenzamos a deconstruirlo, desarmarlo; después continuamos con el proceso hermenéutico y de algún modo retornamos al texto reconstruyéndolo” (2022, 150).

En cuando al *corpus* paulino, se recuerda la distinción entre las “cartas auténticas” de Pablo y los diversos “escritos postpaulinos” provenientes de su escuela (Vidal 2012, 13-56)¹⁰. De allí que, en esta presentación, se dé preferencia al estudio de 1Cor 11,2-16 y su relación con Gal 3,23-29, ambos de las cartas llamadas auténticas. En cuando al orden cronológico, se sigue a Senén Vidal que ubica primero Gal y luego 1Cor (2012, 43-45), si bien existe también la propuesta inversa que relaciona la omisión de la fórmula *ya no hay varón ni mujer* de Gal 3,28 en 1Cor 12,13, por ser esta anterior a Gal (De la Serna 2020, 3-4). De todos modos, en las sugerencias finales para un uso recto de los textos, se considera también la relación de 1Cor con Ef 5,21-33 de tradición paulina. Asimismo, se hace referencia a otros textos de 1Cor como el matrimonio y la virginidad (7,1-40),

¹⁰ Otros autores (Borg y Crossan 2009, 20-22) hablan de “los tres Pablos”, en alusión a el autor de las cartas “auténticas” (Rm, 1 y 2Cor, 1Tes, Gal, Fil y Filem), las cartas “pospaulinas” (Ef, Col y 2Tes) y las cartas “pastorales” (1 y 2 Tim y Tt) y los caracterizan como radical, conservador y reaccionario, en relación con la evolución sobre los principales temas de su teología.

el himno del amor (13,4-7) y la amonestación dirigida a las mujeres en relación con el orden en las asambleas (14,33b-35), que Jorunn Økland entiende como concluyente sobre el lugar de las mujeres en las celebraciones litúrgicas con inicio en 1Cor 11 (2004, 13-38). Por razones de espacio, solo se hace alude brevemente a 1Cor 7¹¹.

Las cartas paulinas comenzaron a recopilarse a comienzos del siglo II, cuando estaba vigente una estructura doméstica en la cual generalmente un varón asumía el rol de un *paterfamilias*, al cual debían sujetarse los miembros de la casa: mujer, hijos y esclavos (Foulkes, 2006, 41; Osiek, MacDonald y Tulloch, 2007, 18; De la Serna 2019, 168). Si bien la novedad cristiana abría nuevas perspectivas para la/s mujer/es, también se daba una visión cultural que actuaba como resistencia a estos cambios. En la lectura que sigue de 1Cor 11,2-16 se observa el contexto cultural patriarcal presente en el texto y se intenta reconocer las tensiones y las contradicciones en un texto de las cartas auténticas, sin pretender suavizarlas o resolverlas sino tratando de explicarlas (Økland 2004, 11). También se busca visibilizar la posición de las mujeres profetisas en la comunidad cristiana de Corinto, su protagonismo y su *poder de significar* (Estévez López 2007, 49; Riba 2020, 1ss).

2.2 Lectura sincrónica de 1Cor 11,2-16

*Traducción*¹²

²Los felicito porque en todas las cosas se acuerdan de mí y conservan las tradiciones como se las transmití.

³Sin embargo, quiero que sepan que la cabeza de todo varón es Cristo, la cabeza de la mujer es el varón y la cabeza de Cristo es Dios.

⁴Todo varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta, deshonra a su cabeza.

⁵Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, deshonra a su cabeza, como si estuviera rapada.

⁶Por tanto, si una mujer no se cubre la cabeza, que se corte el pelo. Y si es deshonesto para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se ponga el velo.

⁷El varón no debe cubrirse la cabeza, pues es imagen y reflejo de Dios; pero la mujer es reflejo del varón.

⁸En efecto, no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón.

¹¹ Al respecto, ver Schottroff 1993, 46-48; MacDonald 2004, 155-216; Borg y Crossan 2009, 55-57; Senén 2012, 274ss; De la Serna 2019a, 77-92; Sánchez Ruiz, 2022, 25-27.

¹² Al asumir la perspectiva de género, el vocablo griego ἀνὴρ, ἀνδρός se traduce según su significado de “varón” o “esposo” y no como “hombre”, que también se usa como sinónimo de ser humano. Para el versículo 10, se sigue la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), que es una traducción ecuménica francesa de la Biblia, hecha entre 1975 y 1976, por católicos y protestantes. La inserción de κάλυμμα (velo) en algunos textos patrísticos para explicar el significado de ἐξουσία (autoridad) parece más el testimonio de un sentido problemático que una variante textual genuina (Thiselton 2000, 837).

⁸Ni fue creado el varón por razón de la mujer, sino la mujer por razón del varón.

¹⁰He aquí por qué la mujer debe tener autoridad sobre la cabeza por razón de los ángeles.

¹¹Por lo demás, ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer, en el Señor.

¹²Porque si la mujer procede del varón, el varón, a su vez, nace mediante la mujer. Y todo proviene de Dios.

¹³Juzguen por ustedes mismos. ¿Está bien que la mujer ore a Dios con la cabeza descubierta?

¹⁴¿No les enseña la misma naturaleza que es una afrenta para el varón el cabello largo,

¹⁵mientras es una gloria para la mujer la cabellera? En efecto, la cabellera le ha sido dada a modo de velo.

¹⁶De todos modos, si alguien quiere discutir, no es ésa nuestra costumbre ni la de las Iglesias de Dios.

Estructura de 11,2-14,40

Las perícopas de 1Cor 11,2-16 y 11,17-34 se refieren a dos problemas en las asambleas litúrgicas: el varón y la mujer ante el Señor¹³ y la cena eucarística con humillaciones a los pobres por parte de algunos. Ambos textos pueden ubicarse en la unidad más amplia de 1Cor 11-14 que considera el ejercicio de los carismas en la comunidad y su relación con el buen orden en estas asambleas (1Cor 12,1-14,40).

Para un acercamiento feminista es de particular interés la vinculación entre 1Cor 11,2-16 y 14,33b-35, puesto que en ambas secciones se trata sobre el lugar de las mujeres en el espacio de la comunidad litúrgica (Økland 2004, 3; Foulkes, 1993, 107; Estévez López 2007, 83-89). En el conjunto de la estructura, podría parecer que 1Cor 11,5 abre a las mujeres la posibilidad de profetizar, mientras que 14,34 representaría la posición contraria: “que las mujeres permanezcan calladas durante las asambleas: a ellas no les está permitido hablar. Que se sometan como lo manda la Ley”¹⁴. ¿Se trata de un planteo que evoluciona hacia una restricción de hablar en la asamblea para las mujeres o se debe pensar en una interpolación o añadido posterior de 1Cor 14, 33b-35, cuya autoría no puede atribuirse a Pablo? La posición más frecuente considera estos versículos como una interpolación posterior (Schottroff 1999, 589; Vidal 2012, 338; De la Serna 2019, 165-168; Tamez 2020, 181), aunque el consenso no siempre va en esa dirección (Lambrecht 1999, 1477; Økland 2004, 8).

¹³ Intencionalmente se evita dar a la unidad el título “el velo u ornato u ornato de las mujeres”, que luego de las primeras ediciones castellanas de la Biblia de Jerusalén fue reemplazado por “el hombre y la mujer ante el Señor”, el cual es también el título original dado por la TOB. Por otro lado, también se debe constatar que 1Cor 11 no habla de “velo”, puesto que no aclara con qué debe cubrirse la cabeza.

¹⁴ Este texto contradice claramente a 1Cor 11,5 y la invocación de la Ley como regla disciplinaria no es paulina; de modo semejante se expresa el texto de 1Tim 2,8-15, perteneciente a las cartas pastorales: “las mujeres escuchen la instrucción en silencio, con todo respeto” (1Tim 2,11).

11,2-34 Problemas en las asambleas litúrgicas

11,2-16 Varones y mujeres en las asambleas litúrgicas

vv.7-10 *el uso del velo u ornato para las mujeres*

11,17-34 La Eucaristía

12,1-11 Los dones del Espíritu

12,12-31 Un cuerpo y muchos miembros

v.13 fórmula bautismal, sin inserción de *macho y hembra*

13,1-13 El don más grande es el amor

14,1-25 Profecía es más que el don de lenguas

14,26-40 Otras reglas prácticas sobre carismas

vv.33b-35 *se prohíbe a las mujeres hablar en las asambleas*

La crítica textual muestra que algunos manuscritos trasladan los versículos 14,33b-35 después de 14,40. En todo caso, su presencia en 1Cor deja constancia de una tensión real sobre el lugar de las mujeres y su función en las asambleas litúrgicas.

Estructura de 1Cor 11,2-16

La carta a los cristianos de Corinto contiene respuestas a diversas problemáticas de la comunidad y, en este contexto, analiza dos problemas en las reuniones comunitarias (1Cor 11,2-34), siendo el primero de ellos (11,2-16) el referido al gesto de cubrirse o descubrirse la cabeza al orar o profetizar en la asamblea comunitaria (Vidal 2012, 306). En el momento conclusivo de la celebración de la cena del Señor, al pronunciar la “oración” o la “profecía” y entrar en contacto con el mundo divino del Espíritu, los corintios aplicaban la “costumbre” (v.16) de unos gestos religiosos de su medio ambiente: los varones se cubrían la cabeza y las mujeres la descubrían. Sin embargo, el uso habitual en las comunidades cristianas no era este, sino el inverso y por eso se suscita la polémica en torno a este tema, que además tiene implicancias de género.

El texto comienza con una alabanza de Pablo a la comunidad por cumplir con las tradiciones transmitidas por él (v.2) y concluye con una referencia a las costumbres de las iglesias (v.16), lo cual permite una clara delimitación de la perícopa¹⁵. El v.2 prepara el planteo y el v.3 introduce un esquema de jerarquización del cosmos: “Cristo es la cabeza del varón; la cabeza de la mujer es el varón y la cabeza de Cristo es Dios” (1Cor 11,3). El orden de la creación propuesto no difiere mucho de Ef 5,23, aunque lo que importa a Pablo es el orden entre el varón y la mujer y no sólo de maridos y esposas (Thiselton 2000, 822). Como opina L. Schottroff, se puede pensar que el apóstol y las iglesias se encontraban en el proceso de determinación sobre estos temas (1993, 50). Por su parte, J. Gnilka sostiene que “Pablo no entra en la temática, sino que apunta al problema concreto de llevar velo. Por ello no conviene acentuar en exceso la afirmación [de 1Cor 11,3]” (1998, 193).

¹⁵ Para la estructura de 1Cor 11,2-16 sigo la propuesta de Foulkes 1999, 282.

En los vv.4-5 el término “cabeza” (κεφαλή) guía la argumentación¹⁶, con el doble significado de cabeza del cuerpo y símbolo de autoridad (Økland 2004, 174-178; Vidal 2012, 308; De la Serna 2019, 122). A continuación, el texto hace referencia a la práctica de orar o profetizar: “el varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta deshonra a su cabeza [Cristo]; y la mujer que ora y profetiza con la cabeza descubierta deshonra a su cabeza [varón]” (1Cor 11,4-5). La formulación referida al varón y la mujer es paralela, lo cual sugiere igualdad en el derecho y el acto de orar y profetizar en público y resalta la novedad cristiana (Lona 2001, 79; Borg y Crossan 2009, 55ss), en contraste con otros textos como 1Cor 14,33-36 y Tim 2,8-15¹⁷. En vv.4-5 la diferencia entre el varón y la mujer está referida a descubrirse o cubrirse la cabeza, lo que se completa en el v.6 con la recomendación del uso del velo para la mujer en coherencia con el orden cósmico.

El argumento se prolonga en vv.7-9, sirviéndose del motivo de la “imagen” (εἰκών) y de la “gloria” o resplandor (δόξα), en relación con los relatos de la creación y la caída (cf. Gn 1,26-27; 2,18.21-23; 3,1-7). En el v.7, se retoma la afirmación del *varón cabeza de la mujer* (cf. 1Cor 11,3), fundamentada a partir de una lectura combinada de Gn 1,26-27 (el ser humano creado a imagen de Dios) y Gn 2,22 (la creación de la mujer de la costilla del varón), trae como consecuencia que “él [el varón] es la imagen y la gloria de Dios, mientras que la mujer es el reflejo del varón; en efecto, no es el varón el que procede de la mujer, sino la mujer del varón” (11,7-8)¹⁸. En la lectura de Pablo, la dificultad radica en que el varón tiene la imagen y la gloria inmediatamente (v.7a), mientras que la mujer solo por mediación del varón (v.7b). Se trata de un punto controversial para la teología feminista, porque afirma claramente un orden jerárquico de superioridad e inferioridad (Schottroff 1993, 49; González 2006, 50).

El v.10 introduce la palabra “autoridad” (ἐξουσία) en relación con la mujer. La traducción literal es: “Por eso la mujer debe tener autoridad sobre su cabeza por causa de los ángeles”¹⁹. La traducción de ἐξουσία por “sujeción”, que parece referir a la sujeción de la mujer al varón –dado que el varón es cabeza de la mujer–, es confusa porque el término nunca se refiere a poder o autoridad de alguien sobre otro y la idea de sujeción o signo de ella no está dicha en el texto. De este modo, en 1Cor 11,10 puede entenderse como autoridad que ejerce la mujer sobre su propia cabeza, es decir, en el sentido de autonomía (Foulkes 1999, 294; Thiselton 2000, 837-839; De la Serna 2003, 393; 2019a, 124). La

¹⁶ El *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* propone para κεφαλή el significado general de cabeza o jefe. Sobre la cadena jerárquica Dios-Cristo-varón-mujer contenida en 1Cor 11,3, se puede relacionar el patriarcalismo sociológico antiguo con el pensamiento teológico del origen y la dominación en cadena. De todos modos, en el contexto inmediato de 1Cor 11,11, la teología de la libertad paulina correspondiente a la diferencia del varón y la mujer en el Señor queda nivelada y relativizada en sentido escatológico (Lattke 1981, c.704).

¹⁷ Según Schottroff, esto no quiere decir que se pueda excluir totalmente la posibilidad de participación de las mujeres en las celebraciones de la sinagoga judía, aun cuando ella fuera limitada (1999, 589).

¹⁸ Este modo de lectura no refleja el contenido de Gn 1,27, que se refiere al ser humano (*'adam*) y no al varón (*'ish*), la creación a imagen y semejanza de Dios corresponde a la pareja humana, varón y mujer.

¹⁹ Aceptan esta traducción Foulkes 1999, 294; Thiselton 2000, 837; Lona 2001, 78; Pastor-Ramos 2006, 114; De la Serna 2019a, 124.

autoridad de la mujer, en el culto, significa que ella puede decidir en cuanto al arreglo de su cabeza; en definitiva, Pablo quiere dejar claro que las mujeres pueden elegir el uso del velo o no. Pese a la dificultad de la traducción, la ubicación de este versículo en la estructura de 1Cor 11,2-16 parece indicar un punto de inflexión, siendo que queda entre las dos argumentaciones que conforman el primer argumento de Pablo (vv.3-12). El sentido de los ángeles en este versículo es de difícil interpretación, aunque parece referirse a una celebración ordenada.

Los vv.11-12 llaman mucho la atención, porque en ellos se cambia el sentido de la argumentación posiblemente para referirse a la *nueva creación* aludida con “en el Señor” (ἐν κυρίῳ) del v.11. Senén Vidal habla de una “autocorrección” (Vidal 2012, 309-310), aunque también se puede pensar en una inversión del argumento. En este sentido, acierta Irene Foulkes al interpretar que en estos versículos Pablo parece deshacer su propia argumentación (1993, 113-114): “Por lo demás, ni mujer sin el varón ni el varón sin la mujer, en el Señor. Porque si la mujer procede del varón, a su vez el varón nace de la mujer y todo procede de Dios” (1Cor 11,11-12)²⁰. El texto atestigua un dilema: la mujer puede profetizar, pero debe cubrirse la cabeza; así quedan unidas, en tensión, la novedad de profetizar y la costumbre. Como lee L. Schottroff, aunque estos versículos no cambian la construcción femenina de la sección que se mantiene patriarcal, Pablo ofrece un contrapeso teológico positivo a lo expuesto en 1Cor 11,3-9 sobre la mujer (1999, 586): *ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer*.

Si el primer argumento de Pablo se orienta por la visión judía de la creación, el segundo argumento de 1Cor 11,13-16 sigue el sentido común y la sensibilidad de los corintios: “juzguen por ustedes mismos” (11,13), de acuerdo con “nuestra costumbre y la de nuestras iglesias” (11,16). La práctica de las demás iglesias se ofrece, así, como última razón para guardar las costumbres en un contexto social y político amenazante para la comunidad.

A 11,2 Introducción (tradiciones de Pablo)

B Primer argumento 11,3-12

a Varón-mujer en la creación 11,3-9

11,3 orden cosmológico (κεφαλὴ)

11,4-5 el varón y la mujer en la oración y la profecía

11,6 recomendación del uso del velo u ornato para la mujer

11,7-9 argumentos de la creación (εἰκόν)

b 11,10 autoridad de la mujer (ἐξουσία)

a' Varón-mujer en el Señor (ἐν κυρίῳ) 11,11-12

11,11 interdependencia

11,12 mutua procedencia

²⁰ También puede pensarse, por cierto, en una nueva argumentación de Pablo, en contraste con la anterior.

B' Segundo argumento 11,13-15

a Sentido común 11,13

b Costumbre 11,14-15

A' 11,16 conclusión (costumbres de iglesias)

La oración y la profecía en público por parte de la mujer manifiesta la novedad bautismal de la cual también habla la carta a los Gálatas en 3,28; la costumbre del velo, unida a la representación (patriarcal) de la mujer sujeta al varón, no responde a este nuevo orden de igualdad en Cristo y parece superarse en la práctica de orar o profetizar en público por parte de la mujer (cf. 1Cor 11,5). La carta muestra, al menos, una distancia entre la afirmación de la igualdad recíproca de varón-mujer y las costumbres litúrgicas de la comunidad. Un punto de partida importante desde la misma carta paulina puede constituirlo la noción “cuerpo de Cristo” (σῶμα Χριστοῦ), que es sin duda el foco principal de la eclesiología en las protopaulinas, con base en una cristología y una antropología real (Aletti 2010, 84-85; De la Serna 2019a, 122; 2019b, 70). Sin embargo, la jerarquización patriarcal que presenta el texto de 1Cor 11,3 –al igual que como aparece en Ef 5,23–, requiere hoy una crítica desde una hermenéutica feminista de género que ayude a deconstruir la visión androcéntrica y los modelos de masculinidad dominante para reconstruir relaciones igualitarias (García Bachmann 2022, 151).

2.3 Algunos aportes de la hermenéutica bíblica feminista

En orden a una lectura de 1Cor 11,2-16 en el contexto actual, cabe destacar el aporte de diversas lecturas reconstructivas por medio de una hermenéutica bíblica feminista. Sin una pretensión de exhaustividad, se presentan a continuación algunas contribuciones.

Lone Fatum, exégeta dinamarquesa, representa una posición menos frecuente de la crítica feminista. Para ella, la fundamentación dualísticamente androcéntrica de 1Cor 11,3-9 se verifica en la normatividad masculina contenida en los conceptos de la teología de la creación. La autora rechaza la visión que opone Gal 3,28 y 1Cor 11,3-9 como una polaridad teórico-práctica y tampoco acepta la lectura de ambos textos como polaridad positivo-negativa, por cuanto reconoce en ambos una lectura limitada de los relatos de creación²¹. La interpretación de Fatum discute con otras lecturas feministas y enfatiza que la perspectiva teórica de 1Cor 11,3-9 niega a las mujeres ser *imago Dei*, en razón de la lectura que hace Pablo de Gn 1,26-27a en lugar de 1,27b-28, que no incluye a la mujer en la humanidad original y en la imagen de Dios (1995, 70-71). De acuerdo con su visión, el uso del velo significa para las mujeres reconocer su lugar en la base de la jerarquía y por tanto la consecuencia de lo dicho en los versículos 3 y 7 de 1Cor 11 es que “una mujer que no fue creada en la imagen de Dios no puede orar y profetizar ante Dios por derecho propio o por su propio estatus porque no lo posee” (Fatum 1995, 74). La autora

²¹ Para L. Fatum la mayoría de las lecturas feministas de Gal 3,28 caen fácilmente en la tentación de lecturas apologéticas y anacrónicas que encuentran un fundamento absoluto a la liberación de la mujer en la fórmula bautismal pre-paulina asumida por Pablo en esta carta (1995, 50-57).

propone asumir la crítica de la tradición patriarcal, tal como ya lo han hecho otras y otros exégetas y teólogas/os (Schottroff 1993, 49; Børresen 1995, 1-4).

Jorunn Økland, teóloga y exégeta luterana, ofrece un importante estudio que analiza las exhortaciones paulinas sobre roles y ornatos de mujeres en 1Cor 11-14. La autora invita a leer 1Cor 11,2-16 y 14,33b-36 como elementos estructuradores de género en la asamblea cristiana y que, como tales admiten una lectura desde esta perspectiva crítica (2004, 1-6). Økland sostiene que 1Cor 11,1-16 contiene una jerarquía cósmica que se debe imitar en la Iglesia; se trata, para ella, de un arreglo entre el cosmos y el género, que está en función de una unidad ordenada de la *ἐκκλησία*. Por razones de espacio, la presentación de su aporte se limita a los versículos 1-3 de 1Cor 11, centrados en el concepto *κεφαλή* que la autora entiende como “discurso patriarcal de género” por estar en referencia a un orden jerárquico ligado a la creación de la mujer (Økland 2004, 179). La ausencia del par “macho y hembra” en la fórmula bautismal de 1Cor 12,13 —a diferencia de su inclusión en Gal 3,28: *en Cristo ya no hay macho y hembra*— es explicada por ella en razón de la reflexión abierta que propone 1Cor sobre la jerarquía de género, es decir, en esta carta “sí hay macho y hembra” (*male and female*) y el resultado es la generización ritual de la Iglesia (Økland 2004, 201 y 178). En sus conclusiones, la exégeta luterana afirma que Pablo define el espacio de la Iglesia como masculino-dominante, aunque deja planteada una tensión que abre un espacio intermedio (*in-between*) para la integración de género, que es también un espacio hermenéutico para los lectores/as (Økland 2004, 210 y 219).

Irene Foulkes, exégeta, profesora y pastora en Costa Rica, realiza planteos interesantes con respecto a la interpretación actual del texto en el marco de su comentario exegético-pastoral a 1Cor. La autora menciona cuatro interpretaciones posibles: 1) ver en el texto una pauta que debe aplicarse hoy, con la consecuencia de la exclusión del liderazgo de las mujeres en la Iglesia; 2) entender el texto en sentido contrario, sin nada que decir para la cultura de hoy; 3) considerar la indicación del texto como válida en su cultura, pero tomar para hoy la subordinación de la mujer —aunque una lectura completa del texto en su estructura no respalda esta interpretación— y 4) distinguir elementos condicionados por la cultura que no tienen relevancia hoy —como el velo—, de otros elementos como el protagonismo de las mujeres en la liturgia y la importancia de guardar el decoro en las celebraciones de la comunidad (Foulkes 1999, 299-300). En cada una de estas interpretaciones, se trata de percibir el condicionamiento de los intérpretes y su cultura para liberarse de distorsiones. Asimismo, se requiere pensar el texto desde el punto de vista de las personas afectadas por su mensaje: “los destinatarios de este texto son las mujeres que están en la base no sólo de las iglesias sino de toda nuestra sociedad” (Foulkes 1999, 301). En el contexto latinoamericano, las mujeres de nuestros países están afectadas por una sociedad “machista” que se debe reconocer y la lectura del texto en este contexto está llamada a dar razón de esperanza (Pastor-Ramos 2006, 116).

Elisa Estévez López, exégeta española, completa este breve repertorio de autoras. Su voz se sitúa desde la perspectiva de las mujeres de esta comunidad y sigue la óptica del *poder de significar* para referirse a las profetisas en Corinto: “estas mujeres corintias, de quienes no se conservaron sus nombres, *no se fiaron más del juicio ajeno que de lo que*

sentían y sabían en su ser de mujeres, recibido como don del Espíritu” (2007, 83). Este corrimiento en la mirada permite, sin duda, ver las cosas desde el lugar de las mujeres que creyeron en su capacidad de profetizar.

3. Sugerencias para el recto uso pastoral de 1Cor 11,2-16 y otros textos

3.1 Les recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de Cencreas (Rm 16,1)

Ante todo, se debe prestar atención a la distinción entre las cartas auténticas, las pospaulinas y las pastorales, para ponderar los escritos de Pablo. La visión del apóstol sobre la igualdad de género se extiende a la esposa y al marido en el seno de la familia cristiana (1Cor 7) y a la mujer y el varón en la comunidad cristiana (1Cor 11,4-5), sobre todo en el apostolado (De la Serna 2003, 391). La igualdad en la asamblea litúrgica es de mayor importancia y puede verificarse en relación con Rm 16,1: “Les recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de Cencreas” (Borg y Crossan 2009, 59; De la Serna 2003, 380; 2019a, 123; Tamez 2020, 180). Lamentablemente esta participación fue paulatinamente eliminada, primero por la incorporación de la ideología patriarcal en los llamados códigos domésticos (Col 3,18-19; Ef 5,22-24; 1Pe 3,1) y luego por las prohibiciones a las mujeres de enseñar y hablar en la asamblea (1Cor 14,34-35; 1Tim 2,11-12). Este fue el comienzo de la resistencia de las mujeres a callarse (Tamez 2020, 177ss).

3.2 Ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer, en el Señor (1Cor 11,11)

La Biblia de la Iglesia en América ha tomado el contenido de 1Cor 11,11 como clave de lectura de todo el texto de 1Cor 11,2-16. De manera semejante, el comentario de Foulkes ha priorizado el compañerismo, la mutualidad y la interdependencia entre el varón y la mujer (1999, 302). Esto no debe hacer olvidar que la sección 1Cor 11-14 trata sobre “la comunidad y las diferencias” (Schottroff 1999, 584ss) y que la unidad de 1Cor 11 también puede titularse “varones y mujeres en la asamblea”, como lo sugiere el comentario a 1Cor de Eduardo de la Serna (2019a, 121). Estos y otros aspectos sobre la lectura realizada en este artículo invitan a las siguientes tareas: reconocer el texto de 1Cor 11,2-16 en su contexto patriarcal, criticar su sesgo androcéntrico expresado en *el varón como cabeza de la mujer* (1Cor 11,3 y 7) y rectificar la lectura inadecuada que Pablo hace de los relatos de la creación, para que la *autoridad de la mujer* como ser humano sea respetada (11,10).

3.3 Dios creó al ser humano a su imagen, macho y hembra los creó (Gn 1,27)

Cuando se lee *Dios creó al ser humano a su imagen* (Gn 1,27a), sin incluir la diferencia sexual: *macho y hembra los creó*, la mujer queda excluida de la *imago Dei* (González

2006, 33-61). Esta lectura incorrecta se apoya en el relato de la creación de la mujer *de una de las costillas del varón* (cf. Gn 2,21) (De la Serna 2019a, 124). Pero la creación de la mujer de la costilla del varón no significa inferioridad o subordinación, sino igualdad de condición: “¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!” (Gn 2,23). Que la mujer es imagen de Dios, igual que el varón, está afirmado en Gen 1,27b: “lo creó [al ser humano: heb. ‘*adam*’] a imagen de Dios, los creó varón y mujer” (Navarro Puerto 2010, 213ss). Este debe ser un criterio principal en la lectura e interpretación de Gn 1-3, los textos paulinos y la tradición cristiana posterior (Børresen 1995, 1-4).

3.4. Cuando el varón y la mujer oran y profetizan en la asamblea (1Cor 11,5)

La dignidad de las mujeres y su *poder de significar* en las comunidades paulinas queda atestiguada de diversas maneras, una de ellas es su práctica de orar o profetizar en público como enseña 1Cor 11,5 (Lona 2001, 77ss; Estévez López 2007, 83ss). El autor de la carta supera en parte la jerarquía vigente en 1Cor 11,3 para afirmar una visión de igualdad y reciprocidad en el ejercicio de la oración y la profecía en la comunidad litúrgica, si bien mantiene esa misma jerarquía en el uso del velo (De la Serna 2019a, 123). La presencia de mujeres profetisas en la comunidad de Corinto aboga por una visión que se distancia de una lectura de Gn 2 que justifique la inferioridad de la mujer (Foulkes 1993, 113-114; Pastor-Ramos 2006, 116; Navarro Puerto 2010, 231-232).

3.5. En Cristo ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, macho y hembra (Gal 3,28)

Más allá de las diversas interpretaciones sobre la fórmula bautismal de Gal 3,28 (Fatum 1995; Økland 2004), el pasaje paulino se puede tomar como testimonio del nuevo orden antropológico social instaurado con el acontecimiento Cristo, en el cual quedan suprimidas todas las formas de discriminación (Tamez 1999). La referencia a la condición de hijos e hijas de Dios, recibida por el bautismo, marca la diferencia entre el tiempo de la ley y el tiempo de la fe: en Cristo ya no lugar para la discriminación, la división y la subordinación, lo que significa que no hay más jerarquías, dominaciones y subordinaciones de unos y otros, con lo cual el modelo del *paterfamilias* queda en cuestión (Estévez López 2007, 64). De hecho, el Concilio Vaticano II utiliza la cita de este texto bíblico para hablar de la igualdad varón-mujer en la Iglesia (*Lumen gentium* 32b) y en la sociedad (*Gaudium et spes* 29b) (Concilio Vaticano II 1993, 95 y 351).

3.6. Sométanse unos a otros por consideración a Cristo (Ef 5,21)

Una lectura de los códigos domésticos en Ef 5,21-33 pide “una interpretación informada y sensible” que evite justificar conductas que entrañen “dominación, explotación, racismo o sexismo” (MacDonald 1999, 1533; Sánchez Ruiz 2022, 28-32). Porque cuando ocurre un femicidio, en general, el varón actúa como si la mujer le perteneciera y no quedara espacio a la ética. En el contexto actual de creciente violencia contra las

mujeres, facilitado y sostenido por una cultura y una tradición androcéntrica, la relación Cristo-Iglesia como cabeza-cuerpo no parece adecuada para comprender la relación varón-mujer porque refuerza la idea del *varón como cabeza de la mujer*. Una estrategia discursiva para deconstruir la comprensión de la masculinidad como dominación (Bedford 2018, 329), podría ser pensar el amor como mutuo sometimiento de uno al otro (Ef 5,21), a la luz de 1Cor 7,4: “La esposa no dispone de su propio cuerpo, sino el marido; lo mismo el marido, no dispone de su propio cuerpo, sino su mujer”.

3.7. ¿Cómo hablar rectamente sobre el amor humano?

En la primera sección de este artículo, que relata la experiencia del Centro de Atención de la Casa del Encuentro, se menciona una lectura distorsionada del himno al amor (cf. 1Cor 13,4-7). En la relación mujer-varón, la preeminencia del amor debe aplicarse en forma recíproca, tanto a la mujer como al varón (Sánchez Ruiz 2009, 81-94): si ella pide ayuda porque su pareja ejerce violencia sobre ella y/o sus hijos, no es correcto pedir a ella que permanezca en esa relación en nombre del amor que “todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta” (1Cor 13,7). En situaciones de violencia doméstica también se debe considerar la posibilidad de una separación porque “Dios los ha llamado a vivir en paz” (1Cor 7,15). En la mirada de Pablo, el amor se refiere a la edificación de la comunidad (1Cor 8,1); por lo tanto, si este es aplicado al amor conyugal, lo más importante es el amor debido entre ambos cónyuges: el amor no es posible si la mujer es quien debe amar y el varón está eximido de hacerlo; esto es justamente lo contrario a la propuesta de Ef 5,25-30. Ni mujer sin varón, ni varón sin mujer.

4. Reflexiones finales

Uno de los artes a cultivar en el hablar rectamente de Dios y de la humanidad es el de no quedar atrapados en la letra de un versículo o relato bíblico, sino discernir en profundidad el sentido de la salvación, recordando que la Palabra de Dios se dice siempre en palabras humanas (Théobald 2016, 38). Los avances en los estudios bíblicos y en la hermenéutica bíblica feminista colaboran para revisar tanto el sesgo androcéntrico presente en los textos como en las interpretaciones que se han hecho de los textos (Schüssler Fiorenza 2015, 15-19; De la Serna 2019a, 134). El patriarcado como afirmación de una jerarquía del varón sobre la mujer (1Cor 11,3; Ef 5,23) representa una visión antropológica deficitaria en el plan salvífico de Dios porque sostiene la discriminación de género en las relaciones humanas y pide una crítica esclarecida (García Bachmann 2022, 145ss). La llamada a los maridos y a los varones es, en cambio, a renovar su amor por sus mujeres, a cuidar de sus cuerpos (Ef 5,28a-29) excluyendo el maltrato y la violencia. Si el femicidio es “el cuerpo roto de Cristo”, necesitamos una nueva imaginación de este cuerpo para sostener la esperanza de las mujeres (Pineda-Madrid 2016, 203ss). Porque, en definitiva, como afirma Elsa Tamez, “los cuerpos de las mujeres son un texto sagrado” y en ellos también se escribe la salvación hoy (1998, 91).

Referencias bibliográficas

- Aletti, Jean-Noël. 2010. *Eclesiología de las cartas de San Pablo*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Azcuy, Virginia R. 2023. «El feminicidio y su clamor por la vida. Reflexiones con el magisterio católico y las teologías hechas por mujeres», *Teología* 140, 119-144.
- Azcuy, Virginia R., Carolina Bacher Martínez y Ada B. Rico. 2023. “Femicidio en la Argentina: cuando las narrativas importan”, en: *Coloquio Feminicidio en las Américas y las Respuestas Católicas*, ed. Christie de la Gándara (en prensa).
- Bedford, Nancy Elizabeth. 2018. “De cara al feminicidio”, en: *Teología feminista a tres voces*, Virginia R. Azcuy, Nancy Elizabeth Bedford y Mercedes García Bachmann, 317-347. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Bird, Phyllis. 1998. “What makes a Feminist Reading Feminist? A Qualified Answer”, en: *Scaping Eden. New Feminist Perspectives on the Bible*, eds. H. C. Washington, S. Lochrie Graham y P. Thimmes, 124-131. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Borg, Marcus J. y John Dominic Crossan. 2009. *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Børresen, Kari Elisabeth. 1995 [1991]. “Introduction: *imago Dei* as inculturated doctrine”, en: *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, ed. Kari E. Børresen, 1-4. Minneapolis: Fortress Press.
- Cantó, José María. 2023. “Francisco: Pobres, excluidos, descartados y vulnerables”, en: *Discursos del papa Francisco en tiempos de vulnerabilidad*. Estudios críticos, eds. José M. Cantó; María J. Caram y Marta Palacio, 15-51. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. 1993. *Constituciones, Decretos, Declaraciones. Edición de la Conferencia Episcopal Española*. Madrid: BAC.
- De la Serna, Eduardo. 2003. “El lugar de la mujer en los escritos de Pablo”, en: *Donde está el Espíritu, está la libertad. Homenaje a Luis H. Rivas con motivo de sus 70 años*, eds. Eduardo de la Serna y José Luis D’Amico, 379-407. Buenos Aires: San Benito.
- De la Serna, Eduardo. 2019a. *Primera carta del apóstol san Pablo a los cristianos de Corinto*, Estella: Editorial Verbo Divino.
- De la Serna, Eduardo. 2019b. “El «Cuerpo de Cristo» en San Pablo”, *Proyección* LXVI, 59-71.
- De la Serna, Eduardo. 2020. “Un aporte a la cronología de las cartas paulinas”, *Theologica Xaveriana* 70, 1-22.
- Estévez López, Elisa. 2007. “El poder de significar de las mujeres en las comunidades de Pablo”, en: *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, ed. Carmen Bernabé Ubieta, 49-90. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Fatum, Lone. 1995 [1991]. “Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations”, en: *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, ed. Kari E. Børresen, 50-133. Minneapolis: Fortress Press.

- Foulkes, Irene. 1993. "Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva", *RIBLA* 15, 107-122.
- Foulkes, Irene. 1999. *Problemas pastorales en Corinto. Comentario Exegético-Pastoral a 1 Corintios* (Lectura Popular de la Biblia), reimpresión. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Foulkes, Irene. 2006. "Los códigos y deberes domésticos en Colosenses 3,18-31 y Efesios 5,22-6,9. Estrategias persuasivas, reacciones provocadas", *RIBLA* 55, 41-62.
- Francisco. 2020. *Exhortación apostólica postsinodal Amoris Laetitia* sobre el amor en la familia. Buenos Aires: Ágape Libros.
- Francisco. 2013. *Exhortación apostólica postsinodal Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- García Bachmann, Mercedes L. 2022. "Hermenéuticas bíblicas feministas y de género", en: *Nuevas aproximaciones al texto bíblico. Métodos exegéticos y hermenéutica en el siglo 21*, ed. Néstor Míguez, 143-168. Buenos Aires: La Aurora.
- Gnilka, Joachim. 1998. *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*. Barcelona: Herder.
- González, Michelle. 2006. *Creada a imagen de Dios. Antropología teológica femenina*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Johnson, Elizabeth A. 2002. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder.
- Lambrecht, Jan. 1999. "1 Corintios", en: *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, dir. William R. Farmer, 1459-1488. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Lattke, Michael. 1981. κεφαλὴ, ἡς, ἡ, en: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, eds. Balz, Horst y Gerhard Schneider, c.701-708. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Verlag W. Kohlhammer GmbH.
- Lona, Horacio. 2001. "El rol de la mujer en la tradición paulina", *Proyecto* 39, 73-98.
- MacDonald, Margaret Y. 1999. "Efesios", en: *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, dir. William R. Farmer, 1521-1535. Estella: Editorial Verbo Divino.
- MacDonald, Margaret Y. 2004. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Navarro Puerto, Mercedes. 2010. "A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Génesis 1-3 como sistema abierto", en: *La Torah* (La Biblia y las Mujeres 1), eds. Mercedes Navarro e Irmtraud Fischer, 209-262. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Observatorio de Femicidios en Argentina "Adriana Marisel Zambrano". 2020. *10 años de Informes de Femicidios en Argentina. Por ellas*. Buenos Aires: Asociación Civil La Casa del Encuentro IGJ N° 679.
- Økland, Jorunn. 2004. *Women in their place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. London/New York, T & T Clark International.

- Osiek, Carolyn, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch. 2007. *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Pastor-Ramos, Federico. 2006. *1 Corintios. Comentarios didácticos a la Biblia*. Madrid: PPC.
- Pineda-Madrid, Nancy. 2016. “Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo”, *Teología* 119, 189-207.
- Riba, Lucía. 2020. “Invisibilización de las mujeres en la Biblia: relatos, autorías, recepciones”, *Theologica Xaveriana* 70, 1-29.
- Sánchez Ruiz, Andrea. 2009. “«Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo» (Ef 5,24). Construyendo nuevas relaciones para una eclesiología de comunión”, *Anatélei* 22, 81-94.
- Sánchez Ruiz, Andrea. 2010. “Hacia un modelo comunional de relaciones familiares. Una propuesta esperanzada para gestar ciudadanía en igualdad”, en: *Ciudadanía, democracia y perspectiva de género*, eds. Margit Eckholt y Gustavo Ortiz, 305-333. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Sánchez Ruiz, Andrea. 2022. “Mujeres cristianas y estructuras simbólico-culturales del mundo antiguo en la tradición paulina. Acercamiento a los estudios de Margaret MacDonald”, *Ribet* 35, 11-45.
- Schickendantz, Carlos. 2007. “¿Subordinación funcional de las mujeres? El símbolo nupcial en la carta a los Efesios”, en: *Feminismo, género e instituciones. Cuerpos que importan, discursos que (de)construyen*, ed. Carlos Schickendantz, 179-210. Córdoba: EDUCC.
- Schottroff, Luise. 1993. “How Justified Is the Feminist Critique of Paul?”, en: *Let the Oppressed Go Free. Feminist Perspectives on the New Testament*, 35-59. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Schottroff, Luise. 1999. “Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht”, en: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, 2ª ed., eds. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, 574-592. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (ed.). 2015. *La exégesis feminista del siglo XX*. Estella: Verbo Divino.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 2000 [1983]. *In Memory of Her. Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Tamez, Elsa. 1993. “Pautas hermenéuticas para comprender Gal 3,28 y 1Cor 14,34”, *RIBLA* 15, 9-18.
- Tamez, Elsa. 1998. “La vida de las mujeres como texto sagrado”, *Concilium* 276, 83-92.
- Tamez, Elsa. 1999. “Gálatas”, en: *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, dir. William R. Farmer, 1508-1520. Estella: Editorial Verbo Divino.

- Tamez, Elsa. 2015. “Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe”, en: *La exégesis feminista del siglo XX*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 51-67. Estella: Verbo Divino.
- Tamez, Elsa. 2020. *Las mujeres en el movimiento de Jesús. Lecturas Bíblicas en Perspectiva Feminista*, ed. revisada y aumentada. Hialeah, FL: Juanuno1.
- Thiselton, Antony C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (The New International New Testament Commentary). Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids.
- Théobald, Christoph. 2016. “Palabras humanas, Palabra de Dios”, en: *Interpretar las Escrituras. Actas del coloquio pastoral «Dei Verbum»* (Cuadernos bíblicos 175), 38-52. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Ukaski, Mónica. 2013. “Violencia conyugal y discursos teológicos”, *Proyecto* 63-64, 281-304.
- Vidal, Senén. 2012. *Las cartas auténticas de Pablo*. Bilbao: Ediciones Mensajero.

La violencia en la construcción social y subjetiva de la masculinidad

Violence in the Social and Subjective Construction of Masculinity

Gabriela María Di Renzo¹

Resumen

Los datos estadísticos informan que los hombres están más involucrados en los delitos violentos que las mujeres y, si bien no todos los varones son violentos, el estudio de las masculinidades proporciona una comprensión de la problemática. Los *Men's Studies* como un campo disciplinar especializado, constituyen un tema fundamental en las investigaciones de los estudios de género. Estos estudios dismantelan la visión del hombre como universal y lo contextualizan en función de las culturas y de los grupos humanos. Desde el orden patriarcal, en cuanto estructura de las relaciones de poder, la violencia surge como una de las tantas formas de sostener la jerarquía que configura el orden patriarcal o como mecanismo de su restauración. Esto da cuenta que el ejercicio de la violencia forma parte de la construcción social y subjetiva de la masculinidad. Dentro de las diferentes formas de vivir la masculinidad, la llamada hegemónica es la que visibiliza más claramente estas relaciones ocultas de poder generadoras de perceptibles e imperceptibles prácticas violentas. En contextos específicos los hombres pueden tener más recursos que otros, de manera que para comprender la violencia se hace necesario considerar las prácticas no sólo de género sino de raza, clase, nacionalidad, etc. como posiciones en los que la masculinidad hegemónica se despliega. Desde el punto de vista de la perspectiva subjetiva, cuando el poder rige el mundo psíquico, se encubren carencias y vulnerabilidades, como una presencia inquietante en el sujeto generadora de malestar y síntomas. En este contexto hacerse hombre implica privilegios demasiados costosos y falsas ganancias.

Palabras clave: masculinidades, violencia, género, poder.

Abstract

Statistical data report that men are more involved in violent crime than women, and while not all men are violent, the study of masculinities provides insight into the

¹ Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada a CONICET. Doctora en Teología, Psicóloga y Doctora en Investigación Gerontológica. Profesora invitada en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina. Investigadora responsable en el grupo de investigación: «Teologías hechas por mujeres. Epistemología (eco)feminista, interseccionalidad y enfoques metódicos teológico-prácticos». gmdirenzo@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1894-30>

problem. Men's Studies, as a specialized disciplinary field, is a key theme in gender studies research. These studies dismantle the view of men as universal and contextualize them in terms of cultures and human groups. From the patriarchal order, as a structure of power relations, violence emerges as one of the many ways of sustaining the hierarchy that configures the patriarchal order or as a mechanism for its restoration. This shows that the exercise of violence is part of the social and subjective construction of masculinity. Among the different ways of living masculinity, the so-called hegemonic masculinity is the one that most clearly makes visible these hidden power relations that generate perceptible and imperceptible violent practices. In specific contexts, men may have more resources than others, so that in order to understand violence it is necessary to consider practices not only of gender but also of race, class, nationality, etc. as positions in which hegemonic masculinity is deployed. From the point of view of the subjective perspective, when power rules the psychic world, deficiencies and vulnerabilities are concealed, as a disturbing presence in the subject that generates discomfort and symptoms. In this context, becoming a man implies too costly privileges and false gains.

Keywords: masculinities, violence, gender, power.

Introducción

La sociedad en la que vivimos reconoce una violencia endémica y los datos estadísticos indican, de manera constante que los hombres están significativamente más involucrados en delitos violentos en comparación con las mujeres. Si bien no todos los varones son violentos, el estudio de las masculinidades posibilita una comprensión de la problemática. Existen diferentes perspectivas teóricas en relación al estudio de la masculinidad, pero el camino más productivo es analizarlo desde las relaciones de género. Visibilizando el orden patriarcal, en cuanto estructura de relaciones de poder, así como la raza o la clase, se vuelve necesario estudiar a los que detentan este poder que son también los hombres. Por lo tanto la violencia emerge como una de las formas de sostener la jerarquía que configura el orden patriarcal o como mecanismo de su restauración. En función de estas consideraciones, en la primer parte del trabajo se analizará la problemática de la construcción de las masculinidades y en particular la masculinidad hegemónica. En la segunda se abordará el tema de la violencia desde las aproximaciones sociales y la psicoanalítica.

1. Estudios sobre masculinidades

El estudio sobre las masculinidades como un campo disciplinar especializado, constituye un tema de gran interés social debido a las transformaciones en las relaciones de género en muchas sociedades actuales. Los llamados *Men's Studies* inicialmente se desarrollaron en países anglosajones en los inicios de 1980 y estuvieron precedidos por décadas de trabajos académicos feministas especialmente en lo que respecta al género, como uno de los fundamentos primordiales que estructuran la vida social, al análisis de la invisibilidad del género varón en las ciencias sociales y a los cuestionamientos de

los movimientos feministas acerca de los privilegios masculinos². Los estudios de masculinidades han adquirido una posición destacada como un término fundamental en la investigación de los estudios de género³. Lo novedoso del campo de las masculinidades es que no hace referencia a los varones en cuanto a sus roles considerados varoniles (héroes, militares, científicos, artistas, etc.) sino en cuanto a ellos como tales, es decir que no se trata de una literatura de varones sino sobre ellos, como actores genéricos y las formas en que experimentan su masculinidad tanto en su vida privada como pública.

1.1 Perspectivas

Las problemáticas de las masculinidades se abordan desde varios campos de conocimiento y perspectivas teóricas, generando conceptualizaciones que involucran aspectos relacionados con el ser hombre, el deber ser y las acciones. R.W. Connell entiende la masculinidad dentro del marco del género como modalidad de estructurar la práctica social en una cultura específica. En este punto acuerdan la mayoría de las definiciones pero adoptan estrategias diferentes al momento de caracterizar el tipo de persona que se considera masculina. R. W. Connell distingue cuatro enfoques para conceptualizar la masculinidad y la producción de la identidad⁴. Las definiciones esencialistas toman un rasgo que define lo esencial de la masculinidad y le incorporan una serie de atributos de

² Cf. Mara Viveros Vigoya, *De quebradores y cumplidores: Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia* (Universidad Nacional de Colombia, 2002), 35. En relación al análisis de la historia de las masculinidades, véase: John Tosh, «The History of Masculinity: An Outdated Concept?», en *What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*, ed. por John H. Arnold y Sean Brady (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), 17-34. Kimmel cita entre los primeros teóricos enfocados en el análisis de la relación de la masculinidad y el poder a: Raewyn W. Connell, *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics* (Cambridge: Polity Press, 2014), Jeff Hearn, *The Gender of Oppression. Men, Masculinity, and the Critique of Marxism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1987) y Arthur Brittan, *Masculinity and Power* (Winnipeg: Wiley-Blackwell, 1991), cf. Michael Kimmel, «La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes». *Fin de siglo, género y cambio civilizatorio, Ediciones de las mujeres* 17 (1992): 129-138.

³ En relación a la producción en el ámbito español, véase: Nerea Aresti, «La historia de las masculinidades, la otra cara de la historia de género», *Ayer* 117 (2020): 333-347. En el ámbito latinoamericano se pueden citar a: Norma Fuller, *Masculinidades: Cambios y Permanencias. Varones de Cuzco, Iquitos y Lima* (Lima: Pontificia Universidad Católica de Lima, 2001), Susan Paulson, *Masculinidades en movimiento: Transformación territorial y sistemas de género* (Buenos Aires: Teseo, 2013), Leonardo F. García, *Nuevas masculinidades: discursos y prácticas de resistencia al patriarcado* (Quito: Flacso Ecuador, 2015) y Teresa Valdés y José Olavarría, eds., *Masculinidad y equidad de género en América Latina* (Santiago de Chile: Isis internacional, 1998). En relación a la construcción histórica de las masculinidades estadounidenses y británicas véase: Michael Kimmel, *The History of Men: Essays in the History of American and British Masculinities* (New York: State University of New York Press, 2005).

⁴ Raewyn W. Connell, «La organización social de la masculinidad», en *Masculinidad/Es. Poder y crisis*, ed. por Teresa Valdés y José Olavarría (Santiago de Chile: Flacso Chile, 1997), 31-48. Desde una perspectiva sociopolítica K. Clatterbaugh divide los estudios de masculinidades en: conservadores, profeministas, los planteados por los movimiento defensores de los hombres, por los enfoques socialistas, los mitopoéticos y los de grupos específicos, cf. Kenneth Clatterbaugh, «"Men and Masculinity": A guide to Selected Journals, Magazines, and Newsletters from the Men's Movement», *Serials Review* 20 (1994): 25-30. Cf. también otras perspectivas en Nelson Minello Martini, «Masculinidad/es. Un concepto en construcción», *Nueva Antropología* 18 (2002): 11-30.

la vida de los hombres⁵. La debilidad del enfoque es la existencia misma de una condición esencial además de que su elección es bastante arbitraria. Las definiciones positivistas parten de considerar lo que los hombres realmente son. Esta perspectiva es la base de las escalas psicológicas sobre masculinidad y femineidad, y de los estudios etnográficos al describir el patrón de comportamiento de los hombres en una cultura determinada⁶. La autora realiza tres críticas a este enfoque. La primera es que no hay una descripción sin un punto de vista. Las descripciones que parecen neutrales en realidad parten de una construcción de género. En segundo lugar, describir comportamientos como femeninos o masculinos supone de antemano el uso de las categorías hombres y mujeres, y por lo tanto las atribuciones de género. Finalmente, considerar la masculinidad a partir de un análisis empírico, es analizar actitudes o comportamientos sin tener en cuenta quienes la realizan. Esto resulta fundamental para los estudios de género. En este sentido lo masculino y lo femenino van más allá de las diferencias de sexo. Las definiciones normativas reconociendo las diferencias inter e intragénero definen a la masculinidad como aquello que los hombres deberían ser. Es decir que la masculinidad es considerada como una norma social para la vida de los hombres. Connell sostiene que no existe una adecuación total a la norma y las personas se acercan a ella en diferentes grados. Otra dificultad reside en la imposibilidad de considerar la identidad a partir de los roles, de aquí que los teóricos de los roles tiendan a posturas esencialistas. Por último, los enfoques semióticos, siguiendo la lingüística estructural, parten de un sistema de diferencia simbólica como lugares en la que la masculinidad es definida como no-femineidad⁷. Esta perspectiva es usada en los estudios culturales, y escapa al esencialismo y a las paradojas positivistas y normativas.

R. W. Connell deja de lado las aproximaciones que se centran en un objeto (la naturaleza, la conducta, la norma) y considera que es necesario abordar los procesos y las relaciones por los que se construye el género. Entendiendo el género como una forma de ordenamiento de la práctica social caracteriza la masculinidad como “la posición en las relaciones de género, las prácticas por las cuales los hombres y mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de esas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en las culturas”⁸. Acentuando esta aproximación social Kimmel considera

⁵ Como ejemplo en la antropología, véase Goldberg para quien la agresividad del varón es la base de su dominación. El hombre por su agresividad es elegido para ejercer el control y el poder en una comunidad y de aquí que el patriarcado sea universal, cf. Steven Goldberg, *La inevitabilidad del patriarcado* (Madrid: Alianza, 1974), 31-32. Véase también Moore y Gillett quienes plantean una perspectiva esencialista de los arquetipos de Rey, Guerrero, Mago y Amante, cf. Robert Moore y Douglas Gillette, *La nueva masculinidad. Rey, Guerrero, Mago, Amante* (Barcelona: Paidós, 1993).

⁶ Así, Gilmore observa que en casi todas las culturas emerge la idea de que la verdadera virilidad responde a un “estado precario o artificial que los muchachos deben conquistar con mucha dificultad”, David D. Gilmore, *Hacerse hombre: Concepciones culturales de la masculinidad* (Barcelona: Paidós, 1994), 22. Para el autor, en casi todas las sociedades los ideales de virilidad exigen continuamente a los varones actuar como “hombres de verdad”. Esto significa “embarazar a una mujer, proteger a los que dependen de él y mantener a la familia”, 217. Su perspectiva oscila entre el positivismo y la teoría normativa.

⁷ Los trabajos que utilizan el psicoanálisis lacaniano son ejemplo de ello.

⁸ Connell, «La organización social de la masculinidad», 35.

la masculinidad como un conjunto de significados siempre cambiantes en función de la relaciones con nosotros y con los demás. En este sentido no es estática ni atemporal sino histórica y contextual⁹.

1.2 Masculinidad hegemónica

En la década de los ochenta gran parte de las académicas feministas cambiaron su enfoque teórico del concepto de patriarcado al de género. R. W. Connell fue una de las primeras en utilizar las teorías feministas de género para conceptualizar la masculinidad hegemónica¹⁰. Ésta se difundió ampliamente en los ámbitos académicos y fue aplicada a diversos contextos culturales y prácticos¹¹. Así, Connell (2003) define a la masculinidad hegemónica como

la configuración de práctica del género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se considera que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres¹².

La masculinidad no es una posición fija sino que se establece dentro de la estructura de relaciones de género y por lo tanto va más allá de la corporalidad biológica. De todas maneras refiere al colectivo de los hombres:

Si bien es cierto que las formas en que se configura el poder y las variantes en que lo ejercen los hombres no son de carácter universal, sino local, contextual y específico a un tiempo y espacio determinado, también es cierto que existe una constante, si no universal, sí al menos mayoritaria, que posiciona a los hombres con mayores privilegios y recursos materiales y simbólicos que les permite ejercer control sobre las mujeres y otros hombres¹³.

La masculinidad hegemónica tampoco concentra un tipo de personalidad característica sino que se trata de una posición que surge de un modelo en las relaciones de

⁹ Michael Kimmel, «Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina», en *Masculinidad y equidad de género en América Latina*, ed. por Teresa Valdés y José Olavarría (Santiago de Chile: Isis internacional, 1998), 49-61.

¹⁰ Para comprender la historia del concepto de masculinidad hegemónica en el pensamiento feminista, véase James W. Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation, and Amplification* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2018), cap. 1. Acerca de las críticas del concepto y su posterior replanteo, ver: Raewyn W. Connell y James W. Messerschmidt, "Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto", *Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades* 6 (2021): 32-62.

¹¹ Acerca de los orígenes teóricos del concepto pueden citarse como fuentes básicas las teorías feministas del patriarcado, los trabajos de Gramsci, conceptos centrales generados a partir del movimiento de liberación gay, los estudios sobre psicología social y la sociología del rol sexual masculino, el psicoanálisis y trabajos de campo e investigaciones empíricas, cf. Connell y Messerschmidt, "Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto".

¹² Raewyn W. Connell, *Masculinidades* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003), 117.

¹³ Gloria Careaga y Salvador Cruz Sierra, coords., *Debates sobre Masculinidades, Poder, Desarrollo, Políticas Públicas y Ciudadanía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006), 11.

género. De aquí que Connell considere la multiplicidad de las masculinidades. En relación a la hegemonía, utiliza las ideas de Antonio Gramsci para analizar de qué manera un grupo o un modelo de masculinidad puede exigir y sostener una posición dominante en la sociedad mediante la interacción entre la fuerza y el consenso de las personas involucradas. La hegemonía presupone un proceso, una cierta correspondencia dinámica entre los modelos culturales y los poderes institucionales, colectivos o individuales. Destaca que la principal característica es “el éxito en el reclamo de la autoridad, más que la violencia directa (aunque la violencia a menudo apuntala o sostiene la autoridad)”¹⁴. Además la hegemonía supone relaciones de dominación y subordinación que se estructuran en el contexto de las relaciones de género, y que se forman y se transforman con el tiempo.

El concepto de masculinidad hegemónica no dicotomiza las experiencias de mujeres y varones porque en él subyace un abordaje relacional que da cuenta de cierta dinámica en el proceso social. Es decir la masculinidad existe sólo en contraste con la femineidad¹⁵. No se trata de un modelo fijo y transhistórico sino que se presenta permeable a los diferentes contextos históricos, sociales y culturales. Aquí también se debe considerar que a un nivel social más amplio se construyen definiciones de masculinidades hegemónicas idealizadas y admiradas que no siempre corresponden a la vida real de los hombres en una sociedad determinada. De todos modos estas construcciones actúan como modelos que expresan, y a la vez depositan, fantasías y deseos sociales, en los que se significa un ordenamiento de género a un nivel social general¹⁶.

A nivel más local los patrones de masculinidad hegemónica se van construyendo en las interacciones sociales de diferentes grupos o instituciones como la familia, la escuela o el lugar de trabajo. Se trata siempre de prácticas sociales construidas a partir de determinados modelos sociales. Los discursos y prácticas que sostiene la masculinidad hegemónica, en la que se incluye la violencia, se van construyendo de manera compleja, en parte por medio de diferentes interacciones significativas como maestros, padres, políticos, etc. y representaciones que habitan en la cultura¹⁷. Sin embargo, la subcultura patriarcal compuesta en lo real o en lo imaginario por redes sociales de hombres, se presenta como uno de los medios de socialización más importantes¹⁸. En ningún caso se trata de un estándar definido porque estos modelos pueden estar presentes y también cuestionados. De todos modos, si la hegemonía es efectiva, existe la probabilidad de solapamiento

¹⁴ Connell, *Masculinidades*, 117.

¹⁵ El concepto de masculinidad como tal es un producto histórico de aproximadamente un siglo de antigüedad. Esta polaridad femenino-masculino no existía antes del S. XVII. Las mujeres eran consideradas incompletas e inferiores, pero del mismo tipo, y no fueron vistos como cualitativamente diferentes. Cf. Connell, «La organización social de la masculinidad», 32.

¹⁶ Connell y Messerschmidt, “Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto”, 41.

¹⁷ Connell, *Masculinidades*, 58-64.

¹⁸ Walter S. Dekeseredy y Martin D. Schwartz, «Masculinities and Interpersonal Violence», en *Handbook of studies on men and masculinities*, ed. por Michael S. Kimmel, Jeff Hearn, y Raewyn W. Connell (Thousand Oaks: Sage Publications, 2005), 353-366.

o de confusión entre la masculinidad hegemónica y otros grupos de masculinidades¹⁹.

Considerar la masculinidad no implica considerar un cierto tipo de hombre, sino más bien una posición que se asume en una práctica discursiva que por cierto está incrustada en las historias personales, institucionales, familiares, etc. y que se visibiliza en la historia. De aquí que, si bien el concepto de masculinidad hegemónica parte de una concepción multidimensional del género, de todas maneras se debe tener en cuenta que las relaciones de género también son construidas por prácticas no discursivas como el trabajo doméstico, la violencia, prácticas cotidianas, etc. La superioridad de los hombres y la subordinación de las mujeres requieren ser sostenidas por medio de prácticas visibles y otras imperceptibles que acrediten tanto el dominio de los varones como la marginalización o el descrédito de otros grupos subordinados y marginalizados²⁰.

Desde un punto de vista empírico las masculinidades hegemónicas pueden ser consideradas desde tres niveles: local, regional y global. El local comprende las masculinidades construidas en el ambiente familiar y las organizaciones o comunidades cercanas. El regional comprende el nivel de la cultura o de un país o región, y el global las masculinidades construidas en los ámbitos transnacionales como la política mundial y los medios de comunicación transnacionales²¹.

El nivel global presiona los niveles regionales y locales. El nivel regional aporta un material cultural en cuanto modelo de masculinidades que puede ser actualizado, alterado o cuestionado por medio de prácticas e interacciones a nivel local. Su contenido específico varía con el tiempo y las diferentes comunidades. También los niveles regionales y locales suministran materiales culturales adaptados o reelaborados en niveles globales. Estos niveles ponen en evidencia la importancia de conocer los ámbitos en los que actúa la masculinidad hegemónica y la multiplicidad de masculinidades, éstas pueden diferir entre sí y también superponerse unas a otras. Puesto que hablar de masculinidad hegemónica implica contar con el consentimiento y participación de grupos subalternos, es importante considerar que las masculinidades hegemónicas son construidas y sostenidas en interacción con las prácticas de género de las mujeres y de otros grupos subalternos²².

1.3 Relaciones entre las masculinidades

La distribución social del poder no solo se verifica entre varones y mujeres sino entre los mismos hombres, de aquí que R. Connell estudia las jerarquías específicas que se estructura entre los mismos varones en función de su participación con la masculinidad hegemónica. Ella identifica, además de la hegemónica, tres tipos de masculinidades: subordinada, cómplice y marginal.

¹⁹ Connell y Messerschmidt, "Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto", 41.

²⁰ Connell y Messerschmidt, "Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto", 43 y 45.

²¹ En relación al alcance global de las cuestiones de género y la diversidad en todo el mundo, cf. Raewyn W. Connell y Rebecca Pearse, *Género: Desde una perspectiva global* (Valencia: Publicaciones de la Universitat de València, 2018), ebook.

²² Connell y Messerschmidt, "Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto", 50-51.

Las masculinidades subordinadas refieren a la dominación que ejerce un grupo de hombres sobre otros. En muchas sociedades se da el caso de la dominación de los hombres heterosexuales sobre los homosexuales por constituir éstos el depósito de todo lo que desechan simbólicamente. El círculo se amplía a los niños y a algunos hombres. Puesto que no todos los hombres cumplen con los estándares de la masculinidad hegemónica, se encuentran las masculinidades cómplices que son las que acompañan a la hegemónica y aprovechan sus beneficios. Para la autora la hegemonía, la subordinación y la complicidad, son relaciones internas dentro del orden del género. Por último, las masculinidades marginadas reflejan la intersección del género con estructuras de poder como la raza o la clase. Connell habla de marginación en relación a la autoridad hegemónica que sostiene un grupo sobre otro²³. Por lo tanto, aunque los hombres se benefician de la masculinidad hegemónica, los que se alejan de esta tipo de masculinidad a menudo son víctimas de violencia, exclusión e injusticias que se agravan cuando se intersectan con la raza, clase social o nacionalidad²⁴.

2. Masculinidades Violentas

Como ya se ha señalado, feminidad y masculinidad emergen en contextos de poder cuyo ejercicio implica la existencia de desigualdades y subordinación a la supremacía patriarcal. Esto da cuenta que el ejercicio del poder y la violencia forman parte de la construcción social y subjetiva de la masculinidad. Ser varón está asociado con alguna forma de violencia, de manera que se legitiman prácticas y valores, que buscan reafirmar la virilidad. Estos procesos se encuentran naturalizados, legitimados e invisibilizados.

Bourdieu analiza la masculinidad desde la matriz arraigada del patriarcado que se produce y reproduce en las prácticas sociales y representaciones de la experiencia cotidiana. Para el autor la dominación masculina parece estar “en el orden de las cosas”, en el mundo social, en los cuerpos y en los hábitos de las personas, “como algo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable”²⁵. La fuerza del orden social que retroalimenta la dominación masculina se constituye como tal en cuanto prescinde de justificación, es decir que no necesita legitimarse a partir de otros discursos. “Funciona como una inmensa máquina simbólica”²⁶ que ordena las estructuras de significación para lo femenino y lo masculino: la vida pública y privada, la distribución de las actividades, los espacios y los tiempos. Para Bourdieu la dominación masculina constituye el paradigma de la práctica de la violencia simbólica a largo de la historia de las interacciones sociales. Llama violencia simbólica a la “violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias

²³ Connell, *Masculinidades*, 118-122, 158-161.

²⁴ Connell y Pearse, *Género: Desde una perspectiva global*, 67-68.

²⁵ Pierre Bourdieu, *La Dominación Masculina* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2000), 21.

²⁶ Bourdieu, *La Dominación Masculina*, 22. Para el autor la violencia simbólica conlleva una cierta complicidad por parte de los dominados: “Las mismas mujeres aplican a cualquier realidad y, en especial, a las relaciones de poder en las que están atrapadas, unos esquemas mentales que son el producto de la asimilación de estas relaciones de poder”, cf. Bourdieu, *La Dominación Masculina*, 49.

víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento”²⁷.

Es ampliamente reconocido que Michael Kaufman aborda una tríada de manifestaciones de la violencia masculina: la violencia de los hombres contra las mujeres, la violencia de los hombres contra otros hombres y a la interiorización de la violencia; es decir, la violencia de un hombre contra sí mismo. La articulación de los tres mecanismos es necesaria para que se mantenga no sólo la jerarquía de los hombres sobre las mujeres, sino también para reproducir las escalas de superioridad de algunos hombres sobre otros²⁸.

Dialogando con los discursos psicoanalíticos y los planteos de Lévi-Strauss en relación al parentesco y las alianzas, Rita Segato analiza la relación entre los sistemas de estatus y de contrato de las sociedades patriarcales, como uno de las estructuras elementales de la violencia de género. Para la autora el sistema de contrato implica una relación simétrica, de pares, entre hombres que requiere, a su vez, una relación jerárquica con la mujer a la que subordina y a partir de la cual el hombre puede ejercer su dominio y lucir su prestigio. “Esa exacción garantiza el tributo de sumisión, domesticidad, moralidad y honor que reproduce el orden de estatus, en el cual el hombre debe ejercer su dominio y lucir su prestigio ante sus pares”²⁹. Este proceso origina una economía simbólica como entramado sexual, afectivo, laboral en el que se asienta la capacidad de competición entre iguales tal cual exige el mundo de la masculinidad. Justamente la subjetividad masculina reside, para Segato, en esta capacidad de dominar y exhibir prestigio³⁰. De esta manera “los hombres son honrados por la actividad (en última instancia, la actividad violenta); y se les deshonor por la pasividad (o pacifismo), lo que los hace vulnerables a la acusación de ser no hombres (“un debilucho, un pelele y un cobarde”)³¹.

En una cultura patriarcal, este sistema de intercambio simbólico fundamenta una violencia permanente debido al mandato moral y moralizador de reducir a la mujer a una posición subordinada por todos los medios posibles; por un lado por medio de diferentes tipos de violencia, por el otro manteniendo la violencia estructural del orden social y económico, ordenando prácticas, representaciones e ideologías, que coloca a las mujeres en una posición en desventaja³². Segato habla de violencia moral para referirse “al conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los

²⁷ Bourdieu, *La Dominación Masculina*, 12.

²⁸ Michael Kaufman, “Las siete P’s de la violencia de los hombres”, *Documentación de apoyo fundación Mujeres* (1999): 1-6, <http://www.michaelkaufman.com>.

²⁹ Rita Laura Segato, *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayo sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003), 144-145.

³⁰ Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, 145.

³¹ James Gilligan, «Culture, Gender, and Violence: “We Are Not Women”», en *Men’s Lives*, 8ª ed., ed. por Michael S. Kimmel y Michael A. Messner (Boston: Allyn & Bacon, 2010), 551-558, 554 (la trad. es mía).

³² Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, 145, 254.

estatus relativos entre los términos de género”³³. Cuando esta violencia moral presenta fallas, o cuando simplemente se ve amenazada, entran en juego todos los otros tipos de violencia con la finalidad de reedificar el orden, de perpetuar la posición social que le corresponde a cada sujeto dentro de la jerarquía del orden patriarcal.

2.1 Violencia e interseccionalidad

Los estudios de Messerschmidt en relación a la masculinidad y la violencia se basan en parte en los modelos teóricos desarrollados por R. Connell y hace uso de la perspectiva de interseccionalidad y constitución mutua³⁴. Para el autor el género es un logro situado, social e interaccional que surge de las prácticas sociales en entornos específicos y sirve en una relación recíproca, de esta manera se “hace” género de manera situacional³⁵. Según la Teoría de la Acción Estructurada del autor, este proceso no se desarrolla en un vacío, sino que está influenciado por las limitaciones estructurales que se experimentan³⁶. En la medida en que se hace el género se reproducen y también pueden cambiar estas estructuras sociales. Los hombres y las relaciones de poder se posicionan de manera diferente en función de la raza, clase y orientación sexual que estructuran en parte la vida social. Estos no son absolutos y de acuerdo a cada entorno y grupo humano particular uno de los ejes puede ser más significativo que otro en la ordenación de prácticas y representaciones sobre la masculinidad³⁷.

En contextos específicos algunos hombres pueden tener más poder y recursos que otros según la posición de clase, raza, edad o género. Messerschmidt sitúa la violencia en el contexto de estos ejes. De acuerdo con estas premisas, comprender la violencia implica considerar que opera por medio de complejas prácticas de género, raza, clase en entornos

³³ Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, 107.

³⁴ Esta y otras perspectivas de análisis en relación a la violencia masculina se pueden ver en: Keith Pringle, «Violence», en *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, ed. por Michael Flood, Judith Kegan Gardiner, Bob Pease y Keith Pringle (New York: Routledge, 2007), 612-616.

³⁵ James W. Messerschmidt, «Men, Masculinities, and Crime», en *Handbook of studies on men and masculinities*, ed. por Michael S. Kimmel, Jeff Hearn y Raewyn W. Connell (Thousand Oaks: Sage Publications, 2005), 196-212, 197.

³⁶ Cf. James W. Messerschmidt, *Crime as Structured Action: Gender, Race, Class, and Crime in the Making* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1997).

³⁷ A modo de ejemplo, Hirsch y Katchan analizan dos grupos de hombres en su investigación: uno compuesto por trabajadores agrícolas judíos sionistas en Palestina y otro integrado por hombres en las fuerzas armadas israelíes, en ambos casos, se entrelazan cuestiones de etnicidad y nacionalidad, cf. Dafna Hirsch y Grosswirth Kachtan, “Is ‘Hegemonic Masculinity’ Hegemonic as Masculinity? Two Israeli Case Studies”, *Men and Masculinities* (2017): 1-22. Barber examina los roles desempeñados por los hombres, en cuanto a clase, género, raza y sexualidad, en el contexto del cuidado de su cabello en una peluquería del sur de California, cf. Kristen Barber, “The Well-Coiffed Man: Class, Race, and Heterosexual Masculinity in the Hair Salon”, *Gender & Society* 22 (2008): 455-476, doi: 10.1177/0891243208321168. Por su parte Hoang realiza sus estudios etnográficos en bares en Vietnam destacando la sexualidad, nacionalidad y clase, cf. Kimberly Kay Hoang, *Dealing in Desire Asian Ascendancy, Western Decline, and the Hidden Currencies of Global Sex Work* (Oakland: University of California Press, 2015). Cf. James W. Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation, and Amplification*, 98-102.

sociales singulares como recursos para lograr la masculinidad. Los diferentes delitos en diferentes contextos emergen como medios de construcción de masculinidad y de distinción de masculinidades entre sí.

2.2 Violencia sustentada por mecanismos subjetivos

Desde una aproximación psicoanalítica, hablar de masculinidad implica atravesar el terreno de lo imaginario que asocia al varón con dominio, privilegio y poder que detentan los varones por derecho natural o divino, y de lo que carece lo femenino en el marco de relaciones de desigualdad. Al igual que los planteos culturales analizados en el punto anterior, cuando preguntamos qué significa ser hombre, desde el psicoanálisis emerge una respuesta que “no termina de llegar, un referente que no termina de encontrarse. En medio de lo más evidente hay un vacío, preguntar por el significado de la masculinidad lo hace presente”³⁸. Esta es la vacuidad que aporta psicoanálisis: no hay un saber en lo real acerca de la posición del sujeto en relación a la diferencias entre los sexos. Como ya se examinó, no hay una esencia de lo masculino o femenino, no existe el hombre universal como referencia. Esto lo define en parte el rol del hablante y del psicoanálisis. El del sujeto hablante es suplir esa ausencia otorgando un sentido al significante masculino o femenino que le son asignados a través de representaciones y prácticas sociales y culturales. Esta suplencia nunca es completa, siempre queda un resto que escapa a la significación y que constituye la falta en el sujeto. El sujeto tapa la carencia con insignias de poder (excesos, riesgos, cuerpo etc.)³⁹. Se trata sólo de un modo de evadirlo, enmascararlo o intentar cubrirlo. Aquí entra en juego la violencia. En cuanto al rol del psicoanálisis, no sólo es develar y descifrar el peso que este encubrimiento, que esta ficción tiene para el sujeto, sino reconocer los procesos subjetivos que intervienen para que esto ocurra⁴⁰. Se mencionarán algunos de ellos.

1. La violencia como modo de protección de la integridad narcisista. Cuando el poder se convierte en objeto que rige el mundo psíquico se vive en una pose narcisista. La arrogancia esconde a sujetos que se sostienen precariamente de ilusiones ligadas al poder empujando una gran cantidad de energía solo para sostener precariamente su autoestima. “Estas personas viven temerosas de ser menos si no aparentan tener algún poder, así sea éste espurio, ilusorio, abusivo o delictivo. En el fondo esta es una posición de sumisión infantil a una amenaza imaginaria de castigo para quien no cumpla el mandato”⁴¹.

³⁸ Antonio Pignatiello Megliola, “El Tejido Subjetivo de la Violencia en el Revés de la Masculinidad”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 19 (2014): 123-147, 125.

³⁹ Véase el artículo de Salguero y Alvarado en su trabajo etnográfico con pescadores en Mazatlán, México, en el que analizan los atributos de género asociados a ser hombre: fuerte, audaz, valiente, responsable, insensible, “que todo lo puede”, cf. Alejandra Salguero Velázquez y Ramón, Ismael Alvarado, «¡Ese sí es un hombre es de trabajo! Identidades masculinas en camaroneros de Mazatlán», en *Difícil ser hombre: Nuevas masculinidades latinoamericanas*, ed. por Norma Fuller (Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, Fondo Editorial, 2018), 72, ebook,

⁴⁰ Pignatiello Megliola, “El Tejido Subjetivo de la Violencia”, 128.

⁴¹ Pignatiello Megliola, “El Tejido Subjetivo de la Violencia”, 133-134.

Como sostiene Kimmel si una de las perspectivas de la masculinidad hegemónica es la aprobación homosocial, entonces el miedo es la emoción que más sobresale. La masculinidad debe pasar la mirada homosocial que actúa como “policía de género” custodiando sus fronteras, perpetuando su estructura jerárquica y también generando costos muy alto de dolor y sufrimiento⁴².

2. El valor fálico del poder. El falo en cuanto valor simbólico representa en el inconsciente las desigualdades asumidas en la cultura en la que lo femenino posee lugar inferior y subordinado⁴³. El falo es un determinante que orden y diferencia a los seres masculinos y femeninos bajo el criterio de poseerlo o de estar castrado. Desde el mundo psíquico el poder adquiere un valor fálico que tracciona a los hombres a poseerlo y retenerlo a toda costa por temor imaginario a ser castrado, afeminado⁴⁴. De esta manera un hombre viril es un hombre con poder, en el poder, y de poder; pero, por sobre todo, no es como las mujeres. Esta noción de antifemeneidad se encuentra en el corazón de lo que significa ser hombre y evidencia que éste se define más por lo que no es que por lo que es.

3. En muchas subjetividades masculinas el valor del poder está unida con una figura paterna, que habita en el inconsciente, y que naturaliza y sustenta las relaciones de poder. Se trata de una imagen paterna derivada de una asignación arbitraria de la figura materna al cuidado y la paterna al ejercicio de la autoridad. Este padre todopoderoso es también una figura con permiso. Se trata de la figura de un padre todopoderoso con el permiso imaginario para el exceso, la desmesura; un varón que aspira a gozar de todos los privilegios. “El sujeto le otorga omnipotencia imaginaria, tanto por medio de la idealización amorosa como por el de la amenaza terrorífica”⁴⁵. Varones y mujeres rinden culto y se subordinan a este padre poderoso e idealizado que carece de falta. Su figura se revive continuamente en sus múltiples sustitutos que poseen como rasgo común el poder: jefe, líder político, religioso etc.⁴⁶. Muchos varones se identifican con este patriarca poderoso en la construcción de su subjetividad. Por otro lado la cultura y la historia promueven ideales en los que los varones son los llamados a usar la violencia en cualquiera de sus

⁴² Kimmel, “Homofobia, temor, vergüenza”. Cf. Matías De Stefano Barbero, *Masculinidades (Im)posibles: Violencia y género, entre el poder y la vulnerabilidad* (Buenos Aires: Galerna, 2021), cap.10, ebook.

⁴³ En este sentido vale el análisis de Bourdieu acerca del falo como construcción social: “no es el falo (o su ausencia) el fundamento de esta visión [las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y masculino], sino que esta visión del mundo, al estar organizada de acuerdo con la división en géneros relacionales, masculino y femenino, puede instituir el falo, constituido en símbolo de la virilidad, del pundonor (nif) propiamente masculino”, *La dominación Masculina*, 37.

⁴⁴ En su trabajo etnográfico en Nueva Guinea, Godolier destaca que según los mitos del pueblo Baruya, el poder que los hombres poseen actualmente en su origen fue propiedad de las mujeres. Ellos consiguieron ese poder robándoles las flautas, cf. Maurice Godolier, *El enigma del don* (Barcelona: Paidós, 1998), 179-189. Rita Segato hace la distinción entre la mujer que es el falo y, como afirma Lacan, el hombre que tiene el falo. Para la autora, “los baruya revelan en su mito, textualizan, lo que la versión lacaniana encubre: la violencia que precede y origina el simbólico y la transgresión masculina”, cf. Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, 101. Para la autora, la violencia de los varones y el temor de que le arrebatan sus poderes estaría en el origen de toda violencia que se ejerce contra las mujeres.

⁴⁵ Cf. Pignatiello Megliola, “El Tejido Subjetivo de la Violencia”, 135.

⁴⁶ Cf. Pignatiello Megliola, “El Tejido Subjetivo de la Violencia”, 135.

formas para rescatar o salvar de peligros o calamidades a las mismas comunidades. Estas figuras emergen como ideales a seguir y la violencia implicadas en ella como algo esencial concerniente en la vida de todos los varones. De tal manera que rechazar esta violencia los haría no hombres, afeminados⁴⁷. De aquí que Kimmel afirme que “la violencia es el indicador más evidente de la virilidad”⁴⁸.

Conclusión

Los estudios de masculinidad contribuyen, por un lado, a dismantlar la visión del hombre como universal al contextualizarlo en función de las culturas y los grupos humanos. Por otro lado la perspectiva de masculinidad hegemónica revela las relaciones ocultas de poder generadoras de perceptibles e imperceptibles prácticas violentas.

En este contexto hacerse hombre implica privilegios demasiados costosos y falsas ganancias. Cuando el poder rige el mundo psíquico se carga el peso de la máscara que se teme perder y que encubre carencias, vulnerabilidad y la necesidad de ser amado por otros. Lo que fue rechazado en el sujeto queda en el inconsciente, sigue siendo parte de él pero convertido en una presencia inquietante que se manifiesta en el sujeto en síntomas, señales del proceso encubierto. Como sostiene Bourdieu: “El privilegio masculino no deja de ser una trampa y encuentra su contrapartida en la tensión y la contención permanentes, a veces llevadas al absurdo, que impone en cada hombre el deber de afirmar en cualquier circunstancia su virilidad”⁴⁹.

Ahora bien, no todos los hombres construyen su subjetividad de esta manera. Cada hombre tiene la posibilidad de identificar en su propia historia los significantes que han dado sentido a su masculinidad y de reconocer los procesos inconscientes que la han forjado. Existen múltiples maneras de vivir la masculinidad, y la violencia es una, la más arraigada, de las múltiples formas de hacer género. Las llamadas nuevas masculinidades emergen como colectivos de hombres en búsqueda de nuevas formas de masculinidad, menos dañinas, y más justas⁵⁰. Ahora bien, esto impone también la búsqueda de una nueva cultura, liberadora de estructuras sociales de poder, y de nuevas relaciones de género más igualitarias en todos los órdenes sociales.

Referencias bibliográficas

Aresti, Nerea. “La historia de las masculinidades, la otra cara de la historia de género”. *Ayer* 117 (2020): 333-347. doi.org/10.55509/ayer/117-2020-13

⁴⁷ Cf. Pignatiello Megliola, “El Tejido Subjetivo de la Violencia”, 136.

⁴⁸ Cf. Kimmel, “Homofobia, temor, vergüenza”, 57.

⁴⁹ Cf. Bourdieu, *La Dominación Masculina*, 68.

⁵⁰ Cf. Patricia Cerdeñosa Iglesias, Leire Darretxe Urrutxi y Nekane Beloki Arizti, “Masculinidades alternativas: un modelo para alcanzar la transformación desde la educación social”, *Ciencia y Educación* 5 (2021): 147-158, doi.org/10.22206/cyed.2021.v5i1. También: Leonardo F. García, *Nuevas masculinidades: discursos y prácticas de resistencia al patriarcado*.

- Barber, Kristen. "The Well-Coiffed Man: Class, Race, and Heterosexual Masculinity in the Hair Salon". *Gender & Society* 22 (2008): 455-476. doi:10.1177/0891243208321168
- Bourdieu, Pierre. *La dominación Masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.
- Careaga, Gloria y Salvador Cruz Sierra, coords. *Debates sobre Masculinidades, Poder, Desarrollo, Políticas Públicas y Ciudadanía*. México: Universidad nacional Autónoma de México, 2006.
- Cerdeñosa Iglesias, Patricia, Leire Darretxe Urrutxi y Nekane Beloki Arizti. "Masculinidades alternativas: un modelo para alcanzar la transformación desde la educación social". *Ciencia y Educación* 5 (2021): 147-158. doi.org/10.22206/cyed.2021.v5i1.
- Clatterbaugh, Kenneth. "“Men and Masculinity”: A guide to Selected Journals, Magazines, and Newsletters from the Men’s Movement". *Serials Review* 20 (1994): 25-30. doi.org/10.1016/0098-7913(94)90006-X
- Connell, Raewyn W. «La organización social de la masculinidad». En *Masculinidad/Es. Poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarria, 31-48. Santiago de Chile: Flacso Chile, 1997.
- Connell, Raewyn W. *Masculinidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Connell, Raewyn W. *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge: Polity Press, 2014.
- Connell, Raewyn W. y Rebecca Pearse. *Género. Desde una perspectiva global*. Valencia: Publicaciones de la Universitat de València, 2018. Ebook.
- Connell, Raewyn W. y James W. Messerschmidt. "Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto". *Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades* 6 (2021): 32-62. doi.org/10.46661/relies.6364
- De Stéfano Barbero, Matías. *Masculinidades (Im)posibles. Violencia y género, entre el poder y la vulnerabilidad*. Buenos Aires: Galerna, 2021. Ebook.
- Dekeseredy, Walter S. y Martin D. Schwartz. «Masculinities and Interpersonal Violence». En *Handbook of studies on men and masculinities*, editado por Michael S. Kimmel, Jeff Hearn y Raewyn W. Connell, 353-366. Thousand Oaks: Sage Publications, 2005.
- Fuller, Norma. *Masculinidades. Cambios y Permanencias. Varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Lima, 2001.
- García, Leonardo F. *Nuevas masculinidades: discursos y prácticas de resistencia al patriarcado*. Quito: Flacso Ecuador, 2015.
- Gilmore, David D. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Godolier, Maurice. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Goldberg, Steven, *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza, 1974.

- Hirsch, Dafna, y Grosswirth Kachtan. "Is "Hegemonic Masculinity" Hegemonic as Masculinity? Two Israeli Case Studies". *Men and Masculinities* (2017): 1-22.
- Hoang, Kimberly Kay. *Dealing in Desire Asian Ascendancy, Western Decline, and the Hidden Currencies of Global Sex Work*. Oakland: University of California Press, 2015.
- Kaufman, Michael. "Las siete P's de la violencia de los hombres". *Documentación de apoyo fundación Mujeres* (1999): 1-6. <http://www.michaelkaufman.com>.
- Kimmel, Michael. "La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes". Fin de siglo, género y cambio civilizatorio. *Ediciones de las mujeres* 17(1992): 129-138.
- Kimmel, Michael. «Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina». En *Masculinidad y equidad de género en América Latina*, editado por Teresa Valdés y José Olavarría, 49-61. Santiago de Chile: Isis internacional, 1998.
- Kimmel, Michael. *The History of Men. Essays in the History of American and British Masculinities*. New York: State University of New York Press, 2005.
- Gilligan, James. «Culture, Gender, and Violence: "We Are Not Women"». En *Men's Lives*. 8ª ed., editado por Michael S. Kimmel y Michael A. Messner, 551-558. Boston: Allyn & Bacon, 2010.
- Messerschmidt, James W. *Crime as Structured Action: Gender, Race, Class, and Crime in the Making*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1997.
- Messerschmidt, James W. «Men, Masculinities, and Crime». En *Handbook of studies on men and masculinities*, editado por Michael S. Kimmel, Jeff Hearn y Raewyn W. Connell, 196-212. Thousand Oaks: Sage Publications, 2005.
- Messerschmidt, James W. *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation, and Amplification*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.
- Minello Martini, Nelson. "Masculinidad/es. Un concepto en construcción". *Nueva Antropología* 18 (2002): 11-30. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15906101>
- Moore, Robert y Douglas Gillette. *La nueva masculinidad. Rey, Guerrero, Mago, Amante*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Paulson, Susan. *Masculinidades en movimiento. Transformación territorial y sistemas de género*. Buenos Aires: Teseo, 2013.
- Pignatiello Megliola, Antonio. "El Tejido Subjetivo de la Violencia en el Revés de la Masculinidad". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 19 (2014): 123-147.
- Pringle, Keith. «Violence». En *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, editado por Michael Flood, Judith Kegan Gardiner, Bob Pease y Keith Pringle, 612-616. New York: Routledge, 2007.
- Salguero Velázquez, Alejandra y Ramón Ismael Alvarado. «¿Ese sí es un hombre... es de trabajo! Identidades masculinas en camaroneros de Mazatlán». En *Difícil ser hombre. Nuevas masculinidades latinoamericanas*, editado por Norma Fuller, 58-76. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, Fondo Editorial, 2018. Ebook.

- Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayo sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Tosh, John. «The History of Masculinity: An Outdated Concept?». En *What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*, editado por John H. Arnold y Sean Brady, 17-34. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Valdés, Teresa y Olavarría, José, eds. *Masculinidad y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile: Isis internacional, 1998.
- Viveros Vigoya, Mara. *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Vulnerabilidad, resiliencia y participación. Reflexiones para el trabajo pastoral con mujeres

Vulnerability, resilience, and engagement: reflections for pastoral work with women

Katharina Karl¹

Resumen

Vulnerabilidad es un paradigma hasta ahora poco discutido en el contexto teológico. Actualmente se le presta cada vez más atención y se va consolidando como un concepto clave en el discurso feminista. Hablando de la vulnerabilidad de las mujeres este artículo analiza los conceptos de vulnerabilidad y explora el vínculo entre la vulnerabilidad, el empoderamiento y la participación. Con este fin, aporta una primera información sobre un estudio piloto en el cual algunas mujeres jóvenes comparten sobre sus experiencias biográficas de vulnerabilidad y agencia en el contexto de la atención pastoral. Por último, se plantean las implicancias para la pastoral con mujeres en relación con el empoderamiento mediante el desarrollo de resiliencia y la actitud de los agentes de pastoral.

Palabras clave: vulnerabilidad, resiliencia, empoderamiento, atención pastoral, estudio empírico

Abstract

Vulnerability is a paradigm that until recently was little discussed in the theological context. It is now receiving more and more attention and is becoming a key concept in feminist discourse. In discussing the vulnerability of women, this article analyses the concepts of vulnerability and explores the link between vulnerability, empowerment, and participation. To this end, it provides initial information on a pilot study in which young women share biographical experiences of vulnerability and agency in the context of pastoral care. Finally, implications for pastoral care with women are raised in relation to empowerment through resilience building and the attitude of pastoral workers.

Keywords: vulnerability, resilience, empowerment, pastoral care, empirical research

¹ Nacida en 1976 en Regensburg, Alemania. Doctora en Teología con Habilitación Docente por la Universidad de München, Alemania. Es catedrática de Teología Pastoral y Homilética en la Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt. Miembro de AGENDA, Foro de Teólogas Católicas Alemanas y representante para la cooperación entre Teologanda y AGENDA 2023-2025. ORCID: <http://orcid.org/0009-0008-8840-9439>. katharina.karl@ku.de.

1. Vulnerabilidad específica de las mujeres: consideraciones preliminares

¿Quién quiere ser vulnerable y dependiente? En los límites de la vida, cuando entra y sale del mundo, estamos a merced de la dependencia. Pero por lo demás queremos tener un control autónomo, autodeterminado y autorresponsable de la vida. Nos gusta crear esos conceptos ideales del ser humano, que con demasiada frecuencia se hacen añicos ante la realidad. (Fragner 2016)

Esa cita habla de la constitución humana y aborda al mismo tiempo la situación de personas discapacitadas. Hay muchas formas de vulnerabilidad humana. En el contexto del tema de este artículo se deja aplicar de manera especial a las mujeres. En muchos sentidos, las mujeres se ven afectadas, sea por su situación social, de manera económica o por estar especialmente expuestas a la violencia doméstica, que puede llegar hasta el feminicidio.

El cuidado pastoral comienza en los límites y puntos de ruptura de la vida con el fin de ser un compañero y un apoyo para fortalecerse y hacerse responsable de la propia vida. La tarea pastoral consiste en capacitar a las personas según su dignidad de hijos/as de Dios y bautizados/as. Al mismo tiempo esta tarea consiste en ayudar a afrontar y soportar dificultades y desafíos de la vida. Se trata, pues, de aceptar el dolor y el sufrimiento y reconocerlos como vulnerabilidad para simplemente poder dar un paso más en afrontar la vida.

2. Mujeres vulnerables y empoderadas – primera visión de un estudio cualitativo-biográfico

En un estudio exploratorio, realizado en el contexto pastoral de Buenos Aires en los meses de febrero y marzo de 2023, se ha preguntado a un grupo de mujeres jóvenes cómo viven y cuentan sus experiencias de ser vulnerables y empoderadas. Como paso siguiente a la investigación empírica se discute el paradigma de la vulnerabilidad en el contexto de una teología. Además, se pregunta cómo sería un acompañamiento adecuado que pretende ayudar a las jóvenes a desarrollar sus dotes de forma digna según el objetivo que plantea *Gaudium et spes* 27 cuando subraya que cada persona merece vivir su vida dignamente. En la medida que se acude a las personas necesitadas se atiende al Señor mismo (cf. GS 27).

Metodológicamente, el estudio piloto se basa en entrevistas cualitativo-biográficas en el marco de un estudio de campo. La investigación exploratoria se orienta según el enfoque de la “Grounded Theory” (Glaser/Strauss 1967) e incluye ocho entrevistas cualitativas. El método biográfico se basa en la comprender el ser humano como camino teológico (cf. Karl 2013). En esta orientación a experiencias particulares y exploraciones parciales el estudio funciona de forma análoga a los estudios de casos presentados en la obra *Teología Urbana* (cf. Azcuy 2018).

El primer grupo son mujeres jóvenes en sectores precarios; como grupo de contraste se ha seleccionado algunas mujeres jóvenes de clase media/alta. Todas las entrevistas

tadas son estudiantes y participan en actividades de voluntariado en la parroquia o en un hospice.²

En este punto quiero presentar unas primeras pistas seleccionadas que resultan de las entrevistas con el primer grupo. Ellas pueden servir como pista para acercarse al tema. Por supuesto los ejemplos sólo muestran una parte de experiencias posibles. Lo que ya se puede comprobar es que las experiencias de vulnerabilidad presentan diferentes rasgos.

Una experiencia clave es la de pobreza:

Ahora me acuerdo que nos vinimos en pleno invierno, eh, bueno. Cuestión, a todo esto, eh, al otro día nos levantamos y empezamos a buscar y ver dónde vivir y tocamos puertas y puertas y no porque acá lo que pasa en el barrio es que no quieren alquilar con chicos. Éramos todos chicos todavía, en ese momento. (Marisa, 3)³

Se trata también de experiencias de violencia familiar y la lucha por el rol de la mujer en la familia. La misma mujer joven cuenta:

Tengo un papá que es muy machista... Y una mamá que ya tiene como el chip incorporado de esto de, y creo que eso me lo echa a mí. Lucha todos los días y... yo tengo, o sea, tengo un papá alcohólico. Y muy maltratador, maltrataba, pegaba, nos pegaba a todos, tanto a mi mamá como a mí, a mis hermanos, a mí... Eh, vengo, o sea, de, o sea como que tengo, o sea, un dolor como profundo del lado de mi familia. (Marisa, 11)

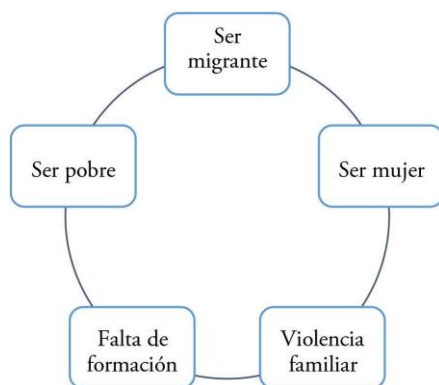
Otra característica que surge en las entrevistas es la dificultad para estudiar y formarse – tanto económicamente como en práctica (concretamente no tener lugar o espacio propio).

El contexto social marginal conlleva también el rechazo. Una mujer cuenta que no iba a ser aceptada en un programa de catequesis por venir de un barrio pobre: “entonces yo ya ahí entré mal, a la Iglesia. Ya entré con una cosa, ¿viste? “¿Esto es la Iglesia? ¿Esto que te expulsa, que te dice ‘¿adónde venís? ¿Quién sos?’” (Paloma, 2) La situación social es especialmente dura para mujeres con antecedentes migratorios que hablan de experiencias de racismo, más bien en el contexto universitario.

A la vez se encuentran experiencias de empoderamiento en el relato de las participantes en las entrevistas. Se pueden distinguir dos tipos de experiencias: las internas y las externas. Del primer tipo se nombra, por ejemplo, confianza en sí misma o la motivación de poder dar algo a los demás. Del segundo tipo, como empoderamiento desde fuera, se habla de la confianza dada por personas importantes (sacerdote, madre, religiosa...) y de tener un lugar de ser reconocida (en la parroquia, en la pareja).

² Las parroquias visitadas son comunidades de base en diferentes villas de la Ciudad Autónoma Buenos Aires formado por la Pastoral Villera. El hospice se encuentra en la Provincia de Buenos Aires y ofrece cuidados paliativos y apoyo individual para moribundos. Por razones de anonimato, no se indican los lugares exactos.

³ Los nombres son ficticios para preservar la identidad de las personas.



En la atención pastoral, las situaciones y las experiencias vulnerables surgen con el fin de procesarlas y superarlas. Al mismo tiempo, sería ideal poder prevenir situaciones de vulnerabilidad en el ámbito pastoral. En el proceso, las personas afectadas se hacen aún más vulnerables en el momento en que se muestran. Su dolor y su sufrimiento provoca urgencia de atención, una prioridad pastoral. La vulnerabilidad de las mujeres jóvenes implica también el desafío de afrontar una pastoral con varones para trabajar el tema de vulnerancia –como poder para violentar a otros– y de vulnerabilidad.

3. Vulnerabilidad y resiliencia como una realidad conectada⁴

La experiencia de las Madres de Plaza de Mayo testimonia que la vulnerabilidad se puede transformar en fuerza y resistencia (Curvale, 2017). Desde su dolor y sus heridas esas mujeres han sabido a luchar a través del reclamo por sus hijos desaparecidos y se han hecho un símbolo de la dignidad y la liberación. En esa forma de tomar agencia, se ilumina muy claramente cómo la vulnerabilidad está conectada con la resiliencia y la participación. Para comprender mejor su correlación es necesario enfocar los conceptos teóricos: vulnerabilidad, empoderamiento y resiliencia, y desde allí iluminarlo desde una mirada teológica.

3.1 ¿El poder de la vulnerabilidad?

Como ya se dijo, la vulnerabilidad (existencial, física, social...) forma parte de la constitución básica del ser humano. A la vez se tiene que discernir entre vulnerabilidad y vulnerancia: “El hombre es vulnerable, posee la cualidad pasiva de ser vulnerable y la capacidad activa de herir, que lo distinguen como ser humano. La gestión de la vulnerabilidad forma parte de la tarea humana en la vida”. (Burghardt et. al. 2017, 74)

⁴ Parte de la sección 3 y 4 se basa en una traducción de: Katharina Karl, Fragil und machtvoll. Wahrnehmung von Vulnerabilität in der Seelsorge im Bereich der Pflege, *Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln* 75 (2023/4): 346-357.

Frente a esa realidad se puede descubrir lo que ya hemos visto en las narrativas de las entrevistas y en la historia de las Madres de Plaza de Mayo. El movimiento que han suscitado verifica la observación siguiente: se descubre otra forma de vivir y actuar que surge de la vulnerabilidad, se rompe la oposición entre ‘vulnerable, débil, en peligro, inciertamente atacable’ frente a ‘resistente, asegurado, fuerte, resiliente, protegido’. (Cf. Keul 2016, 229)

a) Resiliencia vulnerable

Resiliencia se entiende como un “mecanismo de protección que permite a las personas sobrevivir y hacer frente a situaciones difíciles y amenazantes, da fuerza, impulsa y favorece la maduración personal”. (Reddemann/Stasing 2013, 25) La idea de resiliencia está presente en múltiples discursos: discursos en torno a los grupos vulnerables, sobre la crisis del medioambiente, entre otras. Se habla mucho de resiliencia mental y fortaleza psicológica para soportar el estrés. A primera vista, la vulnerabilidad parece ser la contrapartida de la resiliencia. La vulnerabilidad básica del ser humano, su vulnerabilidad existencial, física y social, hace necesaria la resiliencia. La resiliencia tiene, entonces, la función de superar la vulnerabilidad.

En el sentido de una posible comprensión positiva del concepto de vulnerabilidad, como se ha indicado anteriormente, la resiliencia también debe considerarse críticamente en esta intensificación. Ella corre el riesgo de ser apropiada por una ideología del rendimiento y mal utilizada por la presión de una optimización cada vez mayor si el objetivo principal es promover la resiliencia para aumentar el rendimiento (cf. Hutfloß 2023). Con demasiada facilidad, el dispositivo de resiliencia parece caer presa del mito de la invencibilidad humana. Esto resuena al menos en frases como las siguientes: “Una persona resiliente no deja que los golpes del destino la desvíen de su curso, sino que rápidamente vuelve a ponerse de pie y maneja su vida como antes”. (Jakob 2020) Sin embargo, también hay posturas en la investigación de la resiliencia que apuntan al reconocimiento y la posible integración de la debilidad y los límites: “Para que esto ocurra [ser fuerte en la debilidad], el individuo necesita, en el sentido de coherencia de Antonovsky, comprensión, manejabilidad y, por último, como esencial, una clasificación significativa”. (Fröschl 2015, 321) Aquí la vulnerabilidad se reconoce como un correctivo duradero y forma parte de la vida humana. Experiencias como la discriminación por el género, la pérdida o el trauma moldean a una persona y dejan huella. (Cf. Herman 2018, 69-73) Por lo tanto, me gustaría hablar de vulnerabilidad resiliente o resiliencia vulnerable. “La vulnerabilidad es un correctivo, forma parte de la vida humana, experiencias como la enfermedad, la pérdida o el trauma la configuran. Esto debe integrarse en el concepto de resiliencia y en una ‘narrativa de resiliencia consciente de la vulnerabilidad’”. (Gärtner 2021, 143) Sólo la resiliencia partiendo de la vulnerabilidad e incluyéndola sirve para la atención pastoral.

b) Empoderamiento

Muy unido y a la vez muy distinto del concepto de resiliencia se entiende el paradigma del empoderamiento. El término se utilizó por primera vez en 1976 como título

de un libro: “Black Empowerment: social work in oppressed communities”, de Barbara B. Solomon (Solomon 1976).

“Los numerosos orígenes y fuentes de inspiración de la noción de empoderamiento se remontan a ámbitos tan variados como el feminismo, la psicología freudiana, la teología, el movimiento Black Power y el gandhismo (Simon 1994; Cornwall y Brock 2005). El empoderamiento se refiere a principios, como la capacidad de las personas y los grupos para actuar con el fin de garantizar su propio bienestar o su derecho a participar en la toma de decisiones que les conciernen, que han guiado la investigación y la intervención social entre las poblaciones pobres y marginadas durante varias décadas en Estados Unidos (Simon 1994)”. (Calves 2009, 736)

En ese sentido, el movimiento por los derechos de la mujer tiene como objetivo empoderar, como lo describe Nelle Morton en su trabajo con mujeres violadas hablando de la necesidad de la audición al habla – “hearing to speech”. (Morton 1985, 127-128)

El objetivo es dar a las personas más codeterminación, autonomía y margen de maniobra. (Cf. Rappaport 1995/2011) De ese empoderamiento desde la vulnerabilidad surge la resiliencia y la participación. Deben poder representar sus intereses de forma autorresponsable y autodeterminada y configurar su vida de forma independiente.

3.2 Contribución teológica en este discurso

Para profundizar esta línea de pensamiento se puede enfocar la vulnerabilidad desde una visión cristiana. La contribución teológica al discurso científico sobre la vulnerabilidad aporta nuevas connotaciones a un debate sociológico o político que se caracteriza predominantemente por una visión deficitaria de la vulnerabilidad. Desde la teología se puede entender la vulnerabilidad más bien en el contexto de la salvación como lo presenta la teóloga católica Hildegund Keul, con una perspectiva fundamental. En el acontecimiento de la encarnación, es decir, del Dios que se hace humano, reside la afirmación de que el Dios cristiano no es invulnerable, sino que se solidariza con la vulnerabilidad humana. El cristianismo, entendido de este modo, no propaga un idealismo de salvación, sino que hace posible una vida con heridas. La naturaleza fragmentaria de la vida contiene su propia dignidad. En la historia y la persona del mismo Jesús se hace evidente la diferenciación entre la “víctima” (que sufre pasivamente heridas, violencia, daño, sin posibilidad de autoeficacia) y el “sacrificio” como acto de entrega voluntaria por un objetivo mayor. “Ser una víctima” se asocia con heridas sufridas pasivamente, experiencia de violencia, daño sin ninguna posibilidad de autoeficacia. “Hacer un sacrificio”, en cambio, es un acto de entrega voluntaria por un objetivo mayor. El sufrimiento se convierte en algo positivo y eficaz, un empoderamiento que en última instancia permite trascender la victimización. Tal procesamiento y recodificación de la victimización no puede concebirse ni exigirse normativamente. Sin embargo, en el contexto de una pastoral y un acompañamiento orientados a la biografía y sensibles a la vulnerabilidad, puede captarse y, posiblemente, abrir el acceso a nuevas estrategias de superación. Si una persona pasa del ser víctima a ser actora, el sufrimiento se convierte positivamente en empoderamiento

y permite evitar la victimización. Así la vulnerabilidad debe leerse en la tensión “entre soportar y dar forma”. (Gärtner 2021, 143) La vulnerabilidad puede ser entendida como un riesgo y una oportunidad al mismo tiempo.

Aquí hay una conexión con el pensamiento del teólogo protestante Henning Luther, quien afirma en relación con la cuestión de la identidad humana:

Siempre somos [...] también [...] ruinas de nuestro pasado. Fragmentos de esperanzas rotas, de oportunidades perdidas en la vida [...]. Por otra parte, cada etapa de nuestro desarrollo que hemos alcanzado [...] es un fragmento del futuro. [...] Nos señala positivamente hacia adelante. [...] Nuestra vida siempre crece a partir de este excedente de esperanza. (Luther 1991, 267)

El concepto de fragmento, que tiene que ver con las rupturas y las heridas, abre una nueva lectura de la propia biografía que percibe la vida en su limitación como contingente, pero también la abre al futuro como posibilidad maleable. Al mismo tiempo, sin embargo, la ruptura y la herida, incluso en su dureza, tienen un lugar constitutivo en la propia narración. Por eso Kristian Fechtner dice, no sin razón: “Hablar de la vida como fragmento tiene un duro subsuelo social. Fragmento, fragmento, viene -estética o no estética- del latín *frango*: romper, aplastar algo, incluso quebrar. Algo se ha hecho de una vida como fragmento”. (Fechtner 2015)

La prioridad pastoral para los grupos vulnerables se basa en la “opción por los pobres”, en palabras del Papa Francisco, en el mandato de trabajar en los márgenes de la sociedad. Son las heridas y las rupturas que llaman a la acción a la Iglesia. Empoderamiento y participación como *topoi* teológicos (cf. Eckholt 2009) hacen referencia a una fe liberadora que permite a las personas levantarse y hacerse responsable por su vida y su historia. En la Biblia es un movimiento básico que se ve en el *Magnificat* (Lc 1,46-55) o cuando Jesús perdona y levanta a quienes se acercan a él (Lc 17,19). Es un impulso también para la lucha de las mujeres por participar en la Iglesia.

Empoderamiento y agencia son palabras claves en la teología práctica luterana entendida como “teología vivida”. El concepto del discipulado basado en el “sacerdocio común de todos los bautizados” se centra en transmitir una madurez teológica en el sentido de capacidad lingüística y discursiva. (cf. Müller 2019, 25-30) Especialmente las mujeres necesitan ser promovidas para actuar, hablar y participar en el discurso activo de la sociedad y la Iglesia.

4. Impulsos de empoderamiento y fomento de la resiliencia en la pastoral con mujeres

Una comprensión cristiana de la atención pastoral formula el objetivo de una vida plena. Que las personas puedan acceder a sus recursos para avanzar en todas las situaciones de la vida y experimenten apoyo, es decir, que se pueden levantar (cf. Gühne 2019). Eso incluye el autoempoderamiento, quiere decir que las personas aprenden a determinarse por sí mismas, y el fortalecimiento de la capacidad de actuar.

4.1 Capacitación mediante el desarrollo de la resiliencia

Una buena relación pastoral puede “descubrir la coherencia de las experiencias contingentes de la realidad [y hacer posible] sacarlas a relucir de forma interpretativa”. (Gärtner 2021, 142) Explorar los recursos de resiliencia con las personas, por ejemplo, en el trabajo biográfico o en una simple conversación, con el objetivo de que desarrollen una “narrativa de resiliencia consciente de la vulnerabilidad” (ibíd., 143), es una forma de empoderamiento y de cuidado pastoral potenciador. Da forma a la experiencia de que la creación puede darse a través de la pérdida. (cf. Keul 2021, 85) “El cristianismo atribuye un significado salvífico a esta vida de vulnerabilidad. En vista de los discursos actuales sobre la vulnerabilidad, esta postura es sorprendente. Pues allí, la vulnerabilidad se considera en gran parte, especialmente en las ciencias naturales y sociales, como algo que debe evitarse”. (ibíd., 86)

El empoderamiento pastoral significa lo siguiente: No sólo la realidad sana y fuerte puede existir y permitir la acción; lo vulnerable y débil también contiene un potencial de fortaleza. Martin Schneider y Markus Vogt muestran que la fe y la espiritualidad pueden contribuir de forma esencial a superar las crisis y afirman en este contexto: “La fe [...] puede contribuir a reforzar el sentido de la coherencia. La comprensibilidad, la manejabilidad y el sentido están vinculados a una actitud “optimista”. Esto se refiere a la confianza en que las cosas continuarán de algún modo, en que uno todavía tiene algo por delante, todavía puede hacer algo de sí mismo y empezar algo nuevo. A esta confianza en el futuro la llamamos esperanza. Así como la fe es la estación base, la esperanza es el vector del movimiento. La aceptación de la existencia basada en la fe se amplía con la esperanza”. (Schneider/Vogt 2016, 199)

4.2 Implicancias para la actitud de los agentes de pastoral

La vulnerabilidad, tanto en sentido negativo como positivo, es un “poder inaudito”. (Keul 2015)

Por lo tanto, la pastoral consiste en desarrollar una conciencia de este poder de la vulnerabilidad.

Esto significa prestar atención a la ambivalencia de la relación asimétrica que caracteriza la atención pastoral. También significa abordar y promover el potencial de agencia inherente a la vulnerabilidad, es decir, la capacidad de (auto)eficacia, en la otra persona. La imagen del sanador herido, que Henri Nouwen (1987) acuñó hace algún tiempo para los agentes de pastoral, ofrece aquí un vínculo posible. Nouwen cuenta la historia del Mesías que se sienta a la puerta y venda sus propias heridas mientras cuida de las heridas de los demás. Al hacerlo, expresa la vulnerabilidad y las limitaciones que también incluyen a quienes se dedican a la atención pastoral o al cuidado de los demás. Al mismo tiempo, la historia muestra que es precisamente a partir del cuidado de uno mismo, de la confrontación con las propias limitaciones y heridas, como crece la capacidad de cuidar a los demás. Las personas que han tenido este tipo de experiencias suelen ser mejores compañeras para los demás y viven esta actividad como algo profundamente significativo. Las implicancias para la (auto)imagen de los agentes de pastoral surgen de

una aproximación reflexiva a estas ambivalencias, al propio poder y a los propios límites. Atreverse a ser vulnerable requiere valentía, porque siempre implica una especie de autotransgresión en el sentido de la persona se muestra al otro con sus límites y puntos débiles. Como posibilidad (no como categoría normativa), esta experiencia puede configurar la actitud y la autoimagen de los agentes de pastoral y, por tanto, dar un estilo a la cultura de la pastoral.

5. Reflexión final

La experiencia de empoderamiento es crucial para las relaciones interpersonales, el reconocimiento del dolor, el sufrimiento y la humanidad permite dar un paso hacia la agencia. Allí existe una dimensión intersubjetiva y sistémica. Una voluntaria del estudio piloto mencionado antes lo dice así:

Terminar de juntar fuerzas y lograr como el paso de partir, eh, y eso, o sea para mí, fue, es, es oro que, que quedó grabado a fuego. Eh, cuando dejamos que los demás nos cuiden, eh, en lo que pareciera ser debilidad, pero no lo es, que es vulnerabilidad aparente, es una gran fortaleza, que es sentirse humano. (Feli, 29)

La vulnerabilidad puede contribuir a la resiliencia y promover la capacitación y la participación. La atención pastoral tiene un momento de empoderamiento en el que las personas pueden experimentar su propia resiliencia y participación. Como ya se ha mencionado al principio, la experiencia de capacitación puede diferenciarse en factores internos y externos. Los factores externos son una experiencia positiva de comunidad, la experiencia de autoeficacia, el apoyo social y el reconocimiento. Sin embargo, éstos no sólo expresan experiencias personales y particulares. Más bien dependen en gran medida de los sistemas de poder imperantes y, por lo tanto, son responsabilidad sistémica de todos los que tienen poder creativo dentro de un sistema como la familia, la parroquia, la escuela u otras instituciones sociales.

Referencias bibliográficas

- Azcuy, Virginia R., coord. 2018. Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular. Buenos Aires: Ágape Libros.
- Burghardt, Daniel y otros. 2017. *Vulnerabilität. Pädagogische Herausforderungen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Calvès, Anne-Emmanuèle. 2009. "Empowerment: The History of a Key Concept in Contemporary Development Discourse", *Revue Tiers Monde* n° 200, 735-749.
- Curvale, Carolina. 2017. Racionalidad, confianza y acción colectiva: Las madres de plaza de mayo en Argentina. Las madres de plaza de mayo en Argentina, *Compendium* n° 8, 47-65.
- Eckholt, Margit. 2009. Citizenship, Sakramentalität der Kirche und empowerment. Eine dogmatisch-theologische und ekklesiologische Annäherung an den Begriff der „citizenship“, en: eds. Virginia R. Azcuy y Margit Eckholt, *Citizens-*

hip – Biographien – Institutionen. *Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, 11-40. Münster: LIT Verlag.

- Fechtner, Kristian. 2015. Leben als Fragment? Gegen den Zwang zur Vollkommenheit. Vortrag im Rahmen der Reihe „frag-würdig“ in der Wasserkirche Zürich am 6. Oktober 2015, en: <https://www.paulusakademie.ch/wp-content/uploads/2015/10/Identit%C3%A4t-und-Fragment-Vortrag-Kristian-Fechtner.pdf> (11.11.2022).
- Fragner, Josef. 2016. Verwundbarkeit und Widerstandskraft, en: Behinderte Menschen, <https://www.bizeps.or.at/verwundbarkeit-und-widerstandskraft/> (27.05.2016)
- Fröschl, Monika. 2015. „Verwundet reifen. Salutogenese und Resilienz als hoffnungsvolle Zukunftsperspektive“, *Stimmen der Zeit* n° 140, 315-322.
- Gärtner, Judith. 2021. Vulnerabilität und Resilienz. Psalm 38 als Beispiel für eine Verhältnisbestimmung, en: *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, ed. Hildegund Keul, 137-156. Stuttgart: Kohlhammer.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. 1967. *The Discovery of Grounded Theory – Strategies for Qualitative Research*, Aldine Publishing Company.
- Gühne, Christine. 2019. *Aufgerichtet werden. Zum Potential von Religion und Spiritualität für Entwicklung*, Berlin: Lang.
- Herman, Judith. 2018. *Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden*. 5^a ed. Paderborn: Junfermann.
- Hutflötz, Karin. 2023. Resilienz als Maßgabe der Persönlichkeitsbildung? Eine kritische Anfrage aus relationaler Sicht, en: *Persönlichkeitsbildung interdisziplinär. Die Bedeutung von Anerkennung und das Spannungsverhältnis zur Professionalität (Transformation transdisziplinär)*, eds. Alexis Fritz y Katharina Karl, 109-132. Baden-Baden: Nomos.
- Jakob, Katharina. 2020. „Resilienz, Das Geheimnis der inneren Stärke“, *GEO Wissen* n° 62, <https://www.geo.de/magazine/geo-wissen/19986-rtkl-widerstandskraft-resilienz-das-geheimnis-der-inneren-staerke> (14.11.2022).
- Karl, Katharina. 2013. „Biografieforschung als Weg der Theologie“, *MThZ* n° 64, 291-301.
- Karl, Katharina. 2021. „Der wunde Punkt. Seelsorge angesichts von Vulnerabilität und Kontingenz“, *ZPTh* n° 41, 55-65.
- Karl, Katharina. 2023. „Fragil und machtvoll. Wahrnehmung von Vulnerabilität in der Seelsorge im Bereich der Pflege“, *Wege zum Menschen* n° 75, 346-357.
- Keul, Hildegund. 2015. „Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht. Christliche Perspektiven im Vulnerabilitätsdiskurs“, *HerKorr* n° 69, 647-651.
- Keul, Hildegund. 2016. „Vulnerabilität und Resilienz. Christlich-theologische Perspektiven“, *MThZ* n° 67, 224-233.

- Keul, Hildegund. 2021. *Schöpfung durch Verlust*. Bd. 2. Eine Inkarnationstheologie der Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung, Würzburg: University Press.
- Luther, Henning. 1991. „Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit“, *Wege zum Menschen* n° 43, 262-273.
- Morton, Nelle. 1985. „Beloved image“, en: *The Journey is Home*, 122-146. Boston: Beacon Press.
- Müller, Sabrina. 2019. *Gelebte Theologie*. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments (Theologische Studien NF 14), Zürich: Theologischer Verlag.
- Nouwen, Henri J. M. 1987. *Geheilt durch seine Wunden*. Wege zu einer menschlichen Seelsorge, Freiburg i.Br., Herder.
- Rappaport, Julian. 2011. Searching for OZ: Empowerment, crossing boundaries, and telling our story, en: *Empowering settings and voices for social change*, eds. Mark S. Aber, Kenneth I. Maton y Edward Seidman, 232-237. Oxford: Oxford University Press.
- Rappaport, Julian. 1995. „Empowerment meets narrative: Listening to stories and creating settings“, *American Journal of Community and Psychology* n° 23, 795-807.
- Reddemann, Luise y Jana Stasing. 2013. *Imagination*. Tübingen: Psychotherapie-Verlag.
- Schneider, Martin y Markus Vogt. 2016. „Glaube, Hoffnung, Liebe als Resilienzfaktoren. Theologisch-ethische Erkundungen“, *MThZ* n° 67, 195-208.
- Solomon, Barbara. 1976. *Black Empowerment: Social Work in Oppressed Communities*. New York: Columbia University Press.



Cuerpos de mujer/es y violencias. Lecturas desde las teologías feministas

Women's bodies and violence: readings from feminist theologies

Lucía Riba¹

Resumen

Las teologías feministas nacieron tanto al calor del Concilio Vaticano II (1962-1965) –dado su reconocimiento del laicado–, como en un encuentro –a veces conflictivo, pero no por ello menos fecundo– de movimientos de mujeres cristianas con teóricas y militantes de movimientos de mujeres de ámbitos seculares. Todo esto posibilitó la toma de conciencia cada vez mayor de la situación de las mujeres en la iglesia católica en particular y en otras iglesias cristianas, buscando caminos de resistencia y nuevos modos de ser iglesia/s. Uno fundamental es el quehacer teológico feminista, en sus distintas versiones –de la liberación, ecofeminista, teologías feministas negras e indígenas, womanista, mujerista, etc.–, teologías que posibilitan una palabra propia. Éstas se posicionaron desde el vamos como teologías críticas de la teología hegemónica, de índole androcéntrico-patriarcal, cuyo discurso falogocéntrico invisibilizó a la/s mujer/es. En este artículo analizo una categoría muy trabajada por las teologías feministas: la de cuerpo. En primer lugar, focalizo en las críticas que las teologías feministas le hacen a la visión sesgada de la/s iglesia/s con respecto al cuerpo, particularmente el cuerpo de la/s mujer/es. En un segundo momento, presento lo que dichas teologías rescatan como positivo con respecto al cuerpo, entre otras cosas, el deseo, lo erótico y el placer, una espiritualidad holística que integra todas las dimensiones de lo humano, la relación con lo ecológico en tanto vincula cuerpo de mujeres y cuerpo de la “madre-tierra”. Por último, señalo denuncias de las teologías feministas con respecto a situaciones de cuerpos de mujeres maltratados, abusados, violentados, hasta llegar al extremo del feminicidio, y algunos aportes en orden a su prevención/superación.

Palabras clave: cuerpos; teologías feministas; resistencias, (de)construcción

¹ Bachiller en teología (UCA), licenciada en Filosofía (UCC), doctora en Estudios de Género (CEA, Facultad de Ciencias Sociales, UNC). Docente en la UCC. Investigadora (directora de Proyectos, UCC/CONICET). EM: lucia.riba@ucc.edu.ar luciariba@gmail.com

Abstract

Feminist theologies were born both in the heat of the Second Vatican Council (1962-1965) -given its recognition of laity-, and in a meeting -sometimes conflictive, but no less fruitful- of Christian women's movements with theorists and activists of women's movements in secular spheres. All this made it possible to become increasingly aware of the situation of women in the Catholic Church, in particular, and, in other Christian churches, seeking paths of resistance and new ways of being church(es). A fundamental one is the feminist theological work, in its different versions -liberation theology, ecofeminist, black and indigenous feminist theologies, womanist, *mujerista*, etc.-, theologies that make possible a word of their own. These theologies positioned themselves from the outset as critical theologies of hegemonic theology, of an androcentric-patriarchal nature, whose phallogocentric discourse made women invisible. In this article, I analyze a category that has been very much worked by feminist theologies: the body. In the first place, I focus on the criticisms that feminist theologies make to the biased vision of the church/s with respect to the body, particularly the body of women. In a second moment, I present what these theologies rescue as positive in relation to the body, among other things, desire, the erotic and pleasure, a holistic spirituality that integrates all dimensions of the human, the relationship with the ecological as it links women's bodies and the body of the "mother-earth". Finally, I point out denunciations of feminist theologies in relation to situations of mistreated, abused and violated women's bodies, even to the extreme of feminicide, and some contributions in order to prevent/overcome them.

Keywords: bodies; feminist theologies; resistances, (de)construction.

Presentación

Las teologías feministas nacieron tanto al calor del Concilio Vaticano II (1962-1965), como en un encuentro de movimientos de mujeres cristianas con teóricas y militantes de movimientos de mujeres de ámbitos seculares, encuentro a veces conflictivo,² pero no por ello menos fecundo. Indudablemente las distintas "olas del feminismo", con sus respectivas reivindicaciones, hicieron eco en muchas mujeres cristianas, para salir ellas mismas del ámbito privado que se les había asignado como ámbito exclusivo y excluyente, y para reivindicar una voz y un lugar propios, también en el espacio de sus respectivas iglesias. En la Iglesia Católica en particular, la búsqueda de *aggiornamento* del Concilio Vaticano II -esto es, una actualización que supuso una "puesta al día" para una Iglesia que pretendía responder a los desafíos de la época moderna-, se plasmó significativamente en el reconocimiento del laicado como vocación y misión específica. Y en ese reconocimiento, también entraron -entramos- las mujeres. Todo esto posibilitó una toma de conciencia cada vez mayor de la situación de las mujeres en la iglesia, buscando caminos de resistencia y nuevos modos de ser iglesia.³ Uno fundamental fue y es el que-

² Elsa Tamez señala: "Las teólogas desconfiaban de la intromisión de feminismos imperialistas, y las feministas, de una religión retrógrada que somete a las mujeres". Elsa Tamez, «Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe», en *La exégesis feminista en el siglo XX*, ed. por Elisabeth Schüssler Fiorenza (Estella-Navarra: Verbo Divino, 2015), 51-67, 52.

³ En su artículo «Los movimientos de mujeres y la teología feminista», Pilar de Miguel da cuenta de este pro-

hacer teológico feminista, en sus distintas versiones —teología feminista de la liberación,⁴ ecofeminista,⁵ womanist,⁶ mujerista,⁷ teologías feministas negra e indígena,⁸ etc.—⁹ e in-

ceso cuando menciona momentos y fases por los que pasan (pasaron) las mujeres católicas que se vuelven “protagonistas de su propia espiritualidad y pensamiento”, cf. Pilar de Miguel, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista* (Bilbao: Desclee de Brower, 2002). Se puede narrar el proceso de distintas maneras, pero prácticamente todas hemos transitado esas etapas. Vale aclarar, además, que en América Latina esto se dio más tardíamente y vinculado a la teología de la liberación, una de las producciones más originales y ricas de nuestro Continente. Cf. Elsa Tamez, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (San José de Costa Rica: DEI, 1986); *Id.*, «Hermenéutica feminista latinoamericana: Una mirada retrospectiva», en *Entre la indignación y la esperanza: Teología feminista latinoamericana*, ed. por Ana M. Tependino y M. Pilar Aquino (Bogotá: Indo-American Press, 1998/a), 41-60; *Id.*, «Estudios bíblicos feministas»; Lucía Riba «La perspectiva de género en la teología latinoamericana», en *Cultura, género y homosexualidad: Estudios interdisciplinarios*, ed. por Carlos Schickendantz (Córdoba: EDUCC, 2005), 155-181; *Id.*, «Teología de la Liberación y Modernidad: continuidad y crítica-superación», *Anatéle*, n.º 20 (2008): 45-61.

⁴ Se da sobre todo en Latinoamérica como un quehacer teológico de mujeres en el marco de las teologías de la liberación, pero realizado con rasgos particulares a causa del lugar social y hermenéutico a partir del cual se configura: la mujer pobre y oprimida. Cf. María Pilar Aquino, «Teología feminista latinoamericana. Evaluación y desafíos», *Tópicos*, n.º 7 (1995): 107-122; Tamez, «Hermenéutica feminista latinoamericana»

⁵ Es la teología que relaciona las luchas de las mujeres por un ecosistema sustentable, insistiendo en la “relacionalidad”—expresión de Ivone Gebara—entre todos los seres y su interdependencia fundamental. Cf. «Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos», *Alternativas*, ns.º 16/17 (2000), 173-185, 175.

⁶ Se trata de la teología negra realizada por mujeres afroamericanas, fundamentalmente en Estados Unidos. Koala Jones-Warsau explica el término diciendo: “... la función de la hermenéutica bíblica womanist es descubrir el significado y la validez de los textos bíblicos para las mujeres negras quienes hoy experimentan la «realidad tridimensional» del racismo, el sexismo y el clasismo [...] nosotras somos mujeres negras que habitualmente nos vemos en el fondo de la escala social.” Koala Jones-Warsau, «Toward a Womanist Hermeneutic: A Reading of Judges 19-21», en *A Feminist Companion to Judges*, editado por Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Press, 1993): 172-186, 182. Las comillas son de la autora. Cf. Nancy Bedford, «La cristología womanist», en *Estudio de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, coordinado por Virginia Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza, de la Colección *Mujeres haciendo teología 3* (Buenos Aires: San Pablo, 2009), 195-211. Para la hermenéutica afro-feminista en Latinoamérica cf. Maricel Mena López, «Lectura de Lucas 1-2 desde una perspectiva afro-feminista», en *RIBLA*, n.º 53, (2006): 105-112.

⁷ Ada María Isasi Díaz, la autora que acuñó el término y es una referente fundamental de dicha teología, la explica diciendo que se trata de “una praxis teológica que tiene como meta la liberación de las hispanas/latinas”, evidenciando el entrelazado entre las dimensiones sociales, religiosas, raciales y étnicas. Cf. *En la lucha. Elaborating a mujerista theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 11.

⁸ Se dan en el ámbito latinoamericano como teologías que piensan y buscan la liberación teniendo en cuenta el cruce de las diferencias socio-económicas, de género, de raza y de etnia. A modo de ejemplo, cf. María Cristina Ventura y Denise Pichardo, «Experiencia de lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer negra», en *RIBLA* [Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana], n.º 25 (1996): 77-85; Graciela Chamorro, «María en las culturas y religiones amerindias», en *RIBLA*, n.º 46, (2003): 74-81; Maricel Mena López, «Hermenéutica negra feminista. De invisible a intérprete y artífice de su propia historia», en *RIBLA*, n.º 50 (2005): 130-134; Vicenta Mamani Bernabé, «El Apathapi teológico desde las mujeres aymaras», en *RIBLA*, n.º 65 (2010): 14-21.

⁹ Para una referencia bibliográfica, cfr. las voces «Cristología de mujer/es negra/s o afroamericana», «Ética Feminista/Womanista/de las mujeres», «Ecofeminismo», «Feminismo/s teológico/s», «Mujer/es hispana/s, hispanoamericanas», «Mujer/es latinoamericanas», «Mujer/es negra/s, afro-americanas», «Mujer/es latina/s, mestiza/s», «Teologías hechas por mujeres» —«Desde (la perspectiva) de la/s mujer/es», «Ecofeminista», «Feminista», «Feminista de la liberación», «Latina/hispana», «mujerista», «womanista/negra»—, en el «Índice Temático» de Azcuy, Virginia, Gabriela Di Renzo y Celina Lértora Mendoza (coords.), *Diccionario de Obras de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos, de la Colección Mujeres haciendo teología 1* (Buenos Aires: San Pablo, 2007), 557-563.

tersecciones,¹⁰ teologías que posibilitan, entre otras cosas, una palabra propia.¹¹ Éstas se posicionaron desde el vamos como teologías críticas de la teología hegemónica, de índole androcéntrico-patriarcal, cuyo discurso falogocéntrico¹² invisibilizó a la/s mujer/es.

En esta ponencia analizo una categoría muy trabajada por las teologías feministas: la de cuerpo. En primer lugar, focalizo en las críticas que las teologías feministas le hacen a la visión sesgada de la/s Iglesia/s con respecto al cuerpo, particularmente el cuerpo de la/s mujer/es. En un segundo momento, presento lo que dichas teologías rescatan como positivo con respecto al cuerpo. Por último, señalo denuncias de las teologías feministas con respecto a situaciones de cuerpos de mujeres maltratadas, abusadas, violentadas, hasta llegar al extremo del feminicidio, y algunos aportes en orden a su prevención/superación.

Conflictividad de la Iglesia con el cuerpo, sobre todo el de la/s mujer/es

No podemos pensar esta categoría de cuerpo en el ámbito de la teología sin ver lo que supone para una institución como la Iglesia, cuyo vínculo con dicha realidad, particularmente con el cuerpo de la/s mujer/es, ha sido secularmente conflictivo, dadas las marcas que le dejó un gnosticismo dualista que opuso cuerpo y alma, espíritu y materia, entendiendo que el mal y la perdición estaban ligados a lo material –y esto se identificaba con las mujeres– y que lo divino y la salvación correspondían a lo espiritual –identificado con los varones–. En los primeros siglos de nuestra era esta corriente filosófica-religiosa llegó a mimetizarse con el cristianismo, hasta que fue declarada herética, pero siguió marcando de una u otra forma su historia y su teología. Así, por ejemplo, basándose en Gn. 3,4-6 o, más precisamente, en la hermenéutica hecha bajo la influencia helenística¹³ que

¹⁰ Cf. Nancy Bedford, “«Creando Espacios. Las teologías feministas latinas y latinoamericanas en el umbral de la interculturalidad”», en *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, ed. por María Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes (México: Dabar, 2008), 93-117.

¹¹ Puede haber distintas líneas, pero en lo que hay coincidencia entre las teólogas feministas es en que no se puede aceptar una “teología femenina” en tanto ésta perpetúa los estereotipos culturales y religiosos de la feminidad y la masculinidad según parámetros androcéntricos patriarcales.

¹² Derrida acuña esta expresión “falogocentrismo”, al unir *logocentrismo* (centralidad/poder del conocimiento) y *falocentrismo* (centralidad/poder del varón), reforzándose ambos estratégicamente para estructurar y garantizar el fundamento hegemónico de la razón patriarcal. Cf. Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La disseminación* (Madrid: Ed. Fundamentos, 1975).

¹³ Carmen Bernabé comenta respecto de dicho pasaje: “Hay sobre todo un dato muy importante por la trascendencia que estaba llamado a tener en la legitimación de la inferioridad y fragilidad moral de la mujer. En Si. 25,24 dice: ‘Por una mujer comenzó el pecado, por culpa de ella morimos todos’. Con ello el autor, por medio de una relectura del Génesis, inaugura una justificación teórica y bíblica -religiosa- de la desconfianza y desprecio de la mujer. El Sirácida hace una relectura del relato yahvista de la creación. Según L. Aynard, el autor ha leído el mito de Eva a través del mito de Pandora que con toda seguridad conocía, si se acepta que conocía algunas obras griegas, y sin duda los mitos e historias populares de esa cultura”. Cf. Carmen Bernabé «La mujer en el judaísmo bíblico», en *Ephemerides Mariologicae*, n° 54 (1994): 99-124, 111-112.

de este pasaje se refleja en Si. 25,24 y de la repetición de dicha relectura que hace el autor de 1 Tim. 2,13-14,¹⁴ la tradición cristiana hizo responsable del pecado y de la muerte a la mujer.¹⁵ Entre otras cosas, se afirma que el pecado de la mujer es más grave porque no peca sólo contra Dios y contra sí misma, sino también contra el prójimo –Adán/el varón–, al que tienta y lleva al pecado. Así, Eva se convirtió en causa original de todo mal, paradigma de la tentación, y, con ella, todas las mujeres, por ser “hijas suyas”. Tertuliano las increpa: “¿No sabes que también tú eres Eva? La sentencia de Dios conserva aún hoy todo su vigor sobre este sexo [...] *Tú eres la puerta del Diablo*, tú has consentido a su árbol, *tú has sido la primera en desertar de la ley divina*.”¹⁶ Es más, las diatribas de los Padres contra las mujeres sonaban con tanto rigor que las hacían responsable de la misma muerte de Jesús. Tertuliano clamaba: “Con qué facilidad destruiste al hombre, imagen de Dios. Por la muerte que nos infligiste, *hasta el hijo de Dios tuvo que morir*.”¹⁷ Por su parte, Geoffroy de Vendôme afirmaba:

Este sexo ha envenenado a nuestro primer padre, que era también su marido y su padre, ha decapitado a Juan Bautista y llevado a la muerte al valiente Sansón. En cierto modo, *también ha matado al Salvador, pues, si su falta no lo hubiera exigido, nuestro Salvador no habría tenido necesidad de morir*. ¡Ay de este sexo, en el que no hay temor, ni bondad, ni amistad, y al que más hay que temer cuando se lo ama que cuando se lo odia!¹⁸

¹⁴ “Que las mujeres escuchen la instrucción en silencio, con todo respeto. No permito que ellas enseñen, ni que pretendan imponer su autoridad sobre el marido: al contrario, que permanezcan calladas. Porque primero fue creado Adán y después Eva. Y no fue Adán el que se dejó seducir, sino que Eva fue engañada y cayó en el pecado”. Este texto ha sido especialmente estudiado por biblistas feministas. Entre otras Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de Brower, 1989), 90.290.344.346 y Elsa Tamez, «1 Timoteo y Santiago frente a los ricos, las mujeres y las disputas teológicas», en *Concilium*, n.º 294 (2002): 57-66; *Id.*, «La estrategia retórica en 1 Timoteo 2.9-3», en *Ecce Mulier. Homenaje a Irene. Foulkes*, ed. por AAVV, (Costa Rica: SEBILA, 2005), 325-339; *Id.*, «1 Timoteo: ¡qué problema!», en *Mujer ¡levántate!*, org. por Judith Van Osdol (Buenos Aires: CLAI [Consejo Latinoamericano de Iglesias], 2007), 73-94.

¹⁵ Son numerosos los estudios en perspectiva feminista que deconstruyen esta visión sesgada. Así, por ejemplo, es muy significativo el título “Un Jurado femenino declara a Eva: No culpable”, uno de los capítulos del libro *Relectura del Génesis: En clave de mujer*. Cf. Isabel Gómez Acebo, «Un jurado femenino declara a Eva: No culpable», en *Relectura del Génesis: En clave de mujer*, ed. por Gómez-Acebo (Madrid: Desclée de Brower), 17-70. Otros estudios desde dicha perspectiva: Mercedes Navarro Puerto, *Barro y aliento: Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3* (Madrid: San Pablo, 1993); *Id.*, «A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1-3 como sistema abierto», en *La Torah*, ed. por Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer (Estella: Verbo Divino, 2010), 209-262; Athalya Brenner, ed., *Genesis, The Feminist Companion to the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

¹⁶ Tertuliano «De cultu feminarum», libri duo I, 1, en *Patrología Latina* 1418-1419 (mías las cursivas).

¹⁷ *Idem* (mías las cursivas).

¹⁸ PL 157, 168. *Epístola XXIV* (mías las cursivas). No puede extrañar que estos discursos, replicados a lo largo de los siglos y a lo ancho de las geografías, hayan sido internalizados por las mujeres y hayan impactado profundamente en sus –en nuestras– subjetividades, inculándoles la culpa religiosa, algo que continúa y es promovido muchas veces hasta nuestros días desde las ideologías patriarcales hegemónicas.

La mujer es vista, entonces, como una tentadora de la cual los hombres deben cuidarse. “El” pecado era, antes que nada, *la luxuria*¹⁹ o pecado sexual, y ése era el que la caracterizaba particularmente. Así se llegó a identificar la mujer, la sexualidad y el pecado. El horror al sexo, propio de la época, era, en definitiva, horror a la mujer.

Varios siglos después, en plena época del humanismo renacentista, a partir del siglo XV y sobre todo en el XVI y XVII, se dio uno de los femi-geno-cidios más cruentos de la historia, conocido como la “cacería de brujas”,²⁰ por el cual miles de mujeres fueron apresadas, torturadas y ejecutadas por el crimen de “hechicería”. La visión sobre la mujer que justificó tales atrocidades está muy claramente expresada en el *Malleus Maleficarum* –*El Martillo de las brujas*–,²¹ un manual para inquisidores elaborado por los frailes dominicos Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, por delegación del Papa Inocencio VIII. En dicho manual se pretendía describir a las brujas y sus prácticas, sus relaciones con el demonio, cómo descubrirlas y cómo obrar en consecuencia. Allí se puede ver cómo se vincula estrechamente la herejía de brujería y la mujer. En esto, sus autores no eran originales, sino que se contentan con reunir ideas hasta entonces dispersas, o simplemente implícitas, y de formularlas de forma clara y sistemática. Michelle Perrot señala que, entre otras cosas, se les acusaba de manifestar “una sexualidad desembozada”. Afirma:

Tienen la “vagina insaciable”, según *El martillo de las brujas*, y practican una sexualidad subversiva. Subversión de las edades: muchas brujas viejas hacen el amor a una edad en la que ya no se hace, después de la menopausia. Y de los gestos: atrapan a los hombres por detrás o los montan, invirtiendo la posición que la Iglesia considera la única posible (la mujer sobre su espalda, el hombre sobre ella). Se ubican del lado de Lilit, la primera mujer de Adán, que lo dejó porque él se negaba a ser montado por ella. En la condena de las brujas, la dimensión erótica es esencial. Las brujas encarnan el desorden de los sentidos, la “parte maldita” (Georges Bataille) de una sociedad que ordena los cuerpos.²²

¹⁹ Cf. Carlos Martínez Ruiz, «Eros y Natura. El discurso ‘cristiano’ del placer», en *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinares*, ed. por Carlos Schickendantz (Córdoba: EDUCC, 2004), 173-226, 114-115. También Susan Haskins, *María Magdalena: Mito y Metáfora* (Barcelona: Herder, 1996), 167-170 y 177.

²⁰ Cf. Lucía Riba, «El feminicidio como dispositivo de control del patriarcado. Una reflexión a propósito de la cacería de brujas», en *Cuerpos, historicidad y religión: Reflexiones para una cultura postsecular*, ed. por Lucía Riba y Eduardo Mattio (Córdoba: EDUCC, 2013), 35-60.

²¹ Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger (1486¹) *Malleus Maleficarum* (*El martillo de los brujos*). Disponible en www.espanol.free-ebooks.net/ebook/Malleus-Maleficarum/pdf/view. Cabe aclarar que, si bien en esta versión del *Malleus*, traducida por Floreal Maza, está en masculino, debería traducirse en femenino “las brujas”, porque es *Maleficarum* y no *Maleficorum*, “los brujos”, y así, en femenino, es como habitualmente se lo conoce. Por otra parte, expresarlo en femenino es más fiel a la intención de los mismos autores cuando dicen, por ejemplo, “...no es de extrañar que existan más mujeres que hombres infectadas por la herejía de la brujería. Y a consecuencia de ello es mejor llamarla la herejía de las brujas que de los brujos [] Y bendito sea el Altísimo, quien hasta hoy protegió al sexo masculino de tan grande delito; pues Él se mostró dispuesto a nacer y sufrir por nosotros, y por lo tanto concedió ese privilegio a los hombres”, 54 (mía la cursiva).

²² Michelle Perrot, *Mi historia de las mujeres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008). Escribo *Mi* con cursiva y negrita para reflejar de algún modo lo que resalta la propia autora al escribir *Mi* con cursiva en el título del libro.

En su artículo «Por mi culpa, por mi grandísima culpa», María de los Ángeles Roberto resume estas enseñanzas tradicionales afirmando:

La construcción de la caída en la tentación de Adán por responsabilidad de Eva es la narración de mayor influencia en el mundo occidental. Eva es la gran tentadora de todos los tiempos. Es el prototipo de la seductora, porque por su culpa se los expulsó del Edén. A las mujeres se las identificó con Eva, a quien convirtieron en símbolo de la perversidad. Sólo se salvan a través de Cristo y son santas si son puras como la Virgen María, figura opuesta a Eva por antonomasia. Para alcanzar esa santidad, las mujeres deberían renunciar a su sexualidad porque son las tentadoras, las que corrompen a los varones [...] Las mujeres son las portadoras de la culpa, de hacer caer al varón en el pecado.²³

Podríamos seguir hablando de esta conflictividad de la Iglesia con el cuerpo, sobre todo el de las mujeres. Pero se nos haría interminable.

Valoración positiva del cuerpo y la corporalidad en las teologías feministas

Obviamente, dentro del ámbito teológico no se puede reducir únicamente a la producción teológica feminista la valoración positiva del cuerpo y la corporalidad. Sin embargo, lo que sí se puede afirmar es que es una preocupación frecuente en el quehacer teológico feminista el desenmascaramiento y la crítica de esa visión patriarcal sesgada, muchas veces misógina, sobre esta realidad. Ahora bien, reconocemos que en algunas teólogas la valoración del cuerpo de la/s mujer/es está marcada por una perspectiva que privilegia la maternidad como función casi exclusiva y excluyente, como también una visión sólo heteronormativa; aunque también es para hacer notar que otras se han abierto y han defendido distintos modos de vivir la propia sexualidad, incluyendo la diversidad sexual. A modo de ejemplo, transcribo lo que escribe Elizabeth Johnson cuando comenta cómo ha influido negativamente el símbolo mariano tradicional y las críticas que se le hacen desde distintos colectivos de mujeres: “...las mujeres de orientaciones sexuales diferentes que buscan respeto para la vida que encarnan, las mujeres heterosexuales que encuentran que su placer sexual es una fuente de alegría y gracia: éstas y muchas otras consideran ahora que este símbolo es deficiente”.²⁴

En esta línea, es significativo que algunas teólogas hayan reivindicado lo erótico como lenguaje para referirse a Dios y a la/s espiritualidad/es de las mujeres. Así, por ejemplo, Nancy Cardoso señala: “El cuerpo deja de ser lugar de negación y sufrimiento

²³ María de los Ángeles Roberto, «Por mi culpa, por mi grandísima culpa», en *Teologías feministas: espiritualidades en resistencia* (Córdoba: CDD, 2023 [en proceso de publicación]), 84-109, 93.

²⁴ Elizabeth Johnson, *Verdadera hermana nuestra: Teología de María en la comunión de los santos* (Barcelona: Herder, 2005), 29. Es claro que Johnson no está en contra de María ni de la devoción mariana, sino de las distorsiones que se han hecho de esta devoción a lo largo de la historia y de las consecuencias que éstas produjeron en las/os creyentes, sobre todo en las mujeres. Su estudio mariológico lo demuestra largamente.

y se afirma como lugar de creación y de placer [...] Afirmar la resurrección del cuerpo como plenitud erótica que nos humaniza, trae desafíos para la teología y lo que decimos de Dios y cómo lo decimos”.²⁵ Por su parte, Ivone Gebara afirma: “Se me ocurrió, para espanto de algunos teólogos, que la teología podría ser un clamor erótico, un grito por el *misterio*, presente en las variadas situaciones de la vida e inclusive en la búsqueda del gozo sexual. Dios se mezcla en nuestros suspiros, suspiros de los más diferentes tipos. Es como si este «nombre», pronunciado a oscuras y a las claras, sustentara nuestros deseos más íntimos.”²⁶ En cuanto a las espiritualidades feministas, Marilú Rojas Salazar las explica diciendo que éstas “son fuertemente eróticas, están expresadas en el amor deseante de una vida más justa y digna que nos hace salir de nosotras mismas para encontrarnos con las y los demás. Un amor erótico radica en nuestras cuevas vaginales placenteras para potenciar nuestras luchas políticas por la consecución de la justicia, el amor y la paz.”²⁷ De allí que, cuando se refiere a la dimensión “política” de las “espiritualidades feministas descoloniales”, la autora agregue que “de la erótica emana la capacidad de transgresión de los sistemas opresivos y violentos [...], estructurados jerárquicamente y con prácticas paternalistas de «proveer, proteger y decidir»”²⁸

Siguiendo con el esfuerzo de las teólogas feministas por valorar positivamente el cuerpo de las mujeres, algunas han vinculado cuerpo y texto. Así, por ejemplo, en su artículo «La vida de las mujeres como texto sagrado», Elsa Tamez establece una relación simbólica entre texto sagrado y cuerpo y vida de la/s mujer/es.²⁹ En primer lugar, afirma que los textos sagrados presentan límites difíciles de superar, tanto por las categorías culturales, como las connotaciones y sentidos propios del texto. La autora insiste en tener como actitud básica la firme intención de ir más allá de dichos textos y buscar el Espíritu de Dios manifestado en otros textos, vivos o escritos, porque puede ocurrir que el texto sagrado, surgido en una cultura patriarcal, dogmatice prácticas y declaraciones androcéntricas. Esto es un problema mayor que lleva a las mujeres a liderar una verdadera lucha hermenéutica, buscando textos a favor de la mujer y oponiéndose a aquellos que la oprimen. Tamez afirma, además, que, aunque al texto escrito sagrado, como lugar privilegiado donde se da la revelación divina, se lo considera por encima del texto-mujer, hay una relación “intratextual” entre la vida de las mujeres y la vida del texto. Dice: “La analogía de la mujer como texto sagrado logra superar las limitaciones arriba mencionadas. Si la estructura del texto limita los sentidos por clausurarse cada vez que se relee, el cuerpo-tejido-texto de mujer tiene la posibilidad de quedar abierto siempre, incluso

²⁵ Nancy Cardoso, «Introducción. Sagrados cuerpos», en *RIBLA*, n° 38 (2001): 5-9, 6.

²⁶ Ivone Gebara, «La danza de Eros o el deseo del Ser», en *RIBLA*, n° 38 (2001): 10-13, 11 (cursivas y comillas de la autora).

²⁷ Marilú Rojas Salazar: «Espiritualidades feministas descoloniales en categorías de subversión: cuerpos, deseos y erotismo», en *Teologías feministas: espiritualidades en resistencia* (Córdoba: CDD, 2023 [en proceso de publicación]), 6-27, 17.

²⁸ *Idem*, 18.

²⁹ Cf. Esa Tamez, «La vida de las mujeres como texto sagrado», en *Concilium*, n° 276 (1998/b): 83-92.

a temas no tratados por el texto escrito sagrado.”³⁰ Según Tamez, se puede decir que la mujer y su cuerpo son un espacio sagrado, epifánico, porque por su sufrimiento personal y social, su lucha contra el pecado estructural de la sociedad patriarcal y su fe, exponen historias que, al ser leídas nuevamente, pueden generar prácticas y actitudes liberadoras. En definitiva, para ella hay un *plus* en la vida de las mujeres de la historia actual que puede ayudar a entender mejor los sentidos del texto bíblico.

Por último, y ahondando en otras connotaciones de lo que supone esta revalorización positiva del cuerpo/s de la/s mujer/es por parte de las teologías feministas, otro aspecto es la vinculación de dichos cuerpos y el cuerpo de la “Madre Tierra”, expresada sobre todo en la corriente “eco-feminista” que intenta una supervivencia lúcida para el planeta y la humanidad, buscando una nueva alianza con nuestros propios cuerpos y con la naturaleza.³¹ Las pensadoras ecofeministas vinculan abuso patriarcal contra las mujeres y abuso patriarcal contra la naturaleza, ya que la ideología que sostiene y justifica dichos abusos son la misma: una concepción jerárquica que supone una conciencia de posesión, dominio y sumisión, que permite actitudes y gestos que llevan hasta la muerte y/o destrucción. Gebara afirma: “Considero de gran importancia reflexionar sobre el tema de las relaciones entre «naturaleza» y «cultura» para explicar otro aspecto de la reflexión feminista sobre la desvalorización de las mujeres”.³² Hace esta afirmación porque para ella “las ideas del poder sobre la naturaleza e, indirectamente, del poder sobre las mujeres derivan de la misma simbología [...] El hombre es quien domina y controla la naturaleza y el cuerpo de las mujeres, él es su dueño y señor.”³³ Ahora bien, es para señalar que las

³⁰ *Idem*, 91.

³¹ La bibliografía al respecto es abundante. Destaco algunas de las teólogas feministas enroladas en esta corriente y algunos de sus textos al respecto: Sallie Mc Fague, *The Body of God. An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); *Id.*, «La ética de Dios como Madre, Amante y Amigo», en *Teología feminista*, editado por Ann Loades, (Bilbao: Desclée de Brower, 1999), 349-375; *Id.*, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Pueril* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001); Rosemary Radford Ruether, *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (New York: Harper San Francisco, 1994/a); *Id.*, «Hacia una teocosmología ecofeminista», en *Del cielo a la tierra: Una antología de textos feministas*, ed. por Mary Judith Ressa, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup, (Santiago de Chile: Sello Azul, 1994/b), 507-517; Ressa, Mary Judith «Las fuentes del ecofeminismo: una genealogía», en *Con-spirando*, n° 23 (1998): 3-8; Ivone Gebara, «El gemido de la creación y nuestros gemidos», en *RIBLA*, n° 21, (1995): 35-45; *Id.*, *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Montevideo: Doble clic, 1998); *Id.*, «Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos», en *Alternativas*, n° 16/17, (2000): 173-185; *La sed de sentido: Búsquedas ecofeministas en prosa poética* (Montevideo: Doble clic, 2002/a); *Id.*, «Ecofeminism: A Latin American Perspective», en *Cross Current*, n° 53, (2003): 93-103; Geraldina Céspedes, «Ecofeminismo desde la opción por los pobres», en *Actas del XII Congreso Justicia y Paz* (Vigo, 2008), 1-20; Jocabed Reina Solano Miselis, «La Memoria de la Madre tierra: una voz Milenaria», en *Teologías feministas: espiritualidades en resistencia* (Córdoba: CDD, 2023 [en proceso de publicación]), 136-157.

³² Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (Madrid: Trotta, 2002/b), 112 (comillas de la autora).

³³ *Idem*, 113.114. Además de Ivone Gebara como una de las teólogas ecofeminista que se destaca como referente de esta línea teológica en Latinoamérica, podemos nombrar a *Con-spirando*, colectivo de mujeres teólogas feministas que nace en Chile en 1991, con una rica y larga historia de producción teológica y espacios de concienciación para mujeres. Destaco los 60 ejemplares de la revista *Con-spirando* y la rica producción bibliográfica que se pueden consultar y bajar desde el sitio conspirando.cl/.

teólogas feministas no se limitan a denunciar y desenmascarar los mecanismos patriarcales destructivos de dominio y sumisión, sino que proponen también nuevos modos de valorar y relacionarse con las sabidurías ancestrales —muchas veces sabidurías femeninas que han sido silenciadas—; con una espiritualidad más holística, que respeta, aprecia y se vincula al cuerpo de un modo más libre. Sólo a modo de ejemplo, señalo el texto de Marilú Rojas Salazar que ya mencionamos, el cual lleva el significativo título de «Espiritualidades feministas descoloniales en categorías de subversión: cuerpos, deseos y erotismo»³⁴, y donde ella propone “dar paso a las espiritualidades feministas descoloniales”, caracterizándolas sucesivamente como “corporales”³⁵, “eróticas”³⁶, “políticas”³⁷, “cotidianas”³⁸, “comunitarias”³⁹, “sexuales-proféticas”⁴⁰. Reflexionando desde su propio cuerpo, al que se refiere como “un cuerpo abyecto de mujer mexicana, un cuerpo donde confluye la ancestralidad de la india, la negra y la mestiza”⁴¹, la autora reconoce esa doble polaridad de un cuerpo que tiene deseos, anhelos, fuerzas eróticas, y también “potencias subversivas” que se expresan como indignación contra las violencias que atraviesan los cuerpos de mujeres y niñas, profanan y colonizan el cuerpo de la tierra y todo cuerpo viviente.

Las teologías feministas y los cuerpos violentados de mujeres

Ante la realidad de la violencia contra las mujeres que no cesa a pesar de todo lo que se está haciendo por superarla, una violencia que tantas veces nos impacta por su frecuencia y su crueldad, más de una teóloga ha asumido la tarea de visibilizar y desenmascarar este flagelo, denunciándolo también como una realidad de la que se pueden encontrar memorias en la misma Biblia y en la historia de la/s religiones en general y de la/s Iglesia/s en particular. Pues bien, ante la experiencia de esos cuerpos de mujeres maltratados, las teólogas feministas asumen distintas acciones:

a) En primer lugar, *se hacen cargo y visibilizan la problemática*, lo que implica, entre otras cosas, analizar esa violencia específica contra las mujeres, ponerle nombre, indagar sus causas, explicarla. Así, más de una teóloga señala la íntima relación entre violencia sexual y patriarcado, en tanto aquella, sobre todo en la violación, es la expresión más clara del sometimiento patriarcal de la mujer por la vía del cuerpo y del erotismo. A modo de ejemplos: desde el conflicto armado en Colombia y lo que éste ha supuesto para la vida de tantas mujeres, Carmiña Navia Velasco se pregunta: “¿Por qué hablar de la violación y el abuso sexual? [...] ¿Se puede hacer una propuesta de *lectura teológica de*

³⁴ En *Teologías feministas: espiritualidades en resistencia* (Córdoba: CDD, 2023 [en proceso de publicación]), 6-27.

³⁵ *Idem*, 16-17.

³⁶ *Idem*, 17-18.

³⁷ *Idem*, 18-19.

³⁸ *Idem*, 19-20.

³⁹ *Idem*, 20.

⁴⁰ *Idem*, 20-21.

⁴¹ *Idem*, 6.

la violación sexual, en el marco de una campaña contra esta práctica, contra esta realidad? ¿Es algo válido, pertinente y posible?”⁴² Destaco el significado de cada uno de esos términos con los cuales la autora (se) interroga: la validez, la pertinencia y la posibilidad de hablar de estos temas desde el quehacer teológico. Es que pocas veces en la teología se presta atención a este tema. Es lo que corrobora Nancy Bedford cuando señala “la falta de centralidad que tiende a tener la violencia contra las mujeres en nuestros tratados sobre el pecado y la gracia.”⁴³ Su crítica es muy fuerte y cuestionadora, porque se refiere “no solamente a las teologías androcéntricas que parecen no tener conciencia de la realidad de las mujeres, sino también a las teologías feministas.”⁴⁴ Por eso nos desafía: “¿Qué clase de esfuerzo sostenido por parte de la antropología teológica feminista requiere la realidad de semejante violencia?”⁴⁵ En definitiva, ella es una más de las teólogas que explicitan la pregunta sobre el papel de una teología feminista de cara a dicha realidad, porque más de una vez “nuestras teologías parecen en gran manera inadecuadas frente a las consecuencias de la violencia, la violación y los asesinatos de mujeres.”⁴⁶ Por su parte, Nancy Pineda Madrid presenta el feminicidio como “una crucifixión contemporánea que torna visible el cuerpo roto de Cristo”,⁴⁷ y después de dar cuenta de numerosos feminicidios en México, Guatemala, Perú y Argentina, la autora se pregunta y nos pregunta: “¿Cómo podemos nombrar a esta tragedia de modo tal que nos situemos dentro de su alcance?”⁴⁸ Por eso la necesidad de que “las categorías sexualidad, violación y abuso sexual” se expliciten “en la agenda teológica feminista.”⁴⁹ Por último, ante la emergencia de la pandemia causada por el COVID-19 que, nuevamente, provocó consecuencias más gravosas y causó mayores sufrimientos en las mujeres,⁵⁰ también hubo teólogas que se hicieron cargo de visibilizar esta problemática. Valga como ejemplo el artículo de Nancy Bedford «Mujeres en cuarentena y el ‘desencuarentamiento’ de la teología», donde la autora señalaba “las conse-

⁴² Carmiña Navia Velasco, «Violencia Sexual, una mirada teológica, de la muerte a la vida», en *Alternativas*, n° 26 (2003): 1-16, 1 (cursivas de la autora).

⁴³ Nancy Bedford, «De cara al feminicidio: un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica», en Virgina R. Azcuy, Nancy E. Bedford y Mercedes L. García Bachmann, *Teología feminista a tres voces* (Santiago de Chile: Edic. Universidad Alberto Hurtado, 2016), 317-348, 334.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Idem*, 335.

⁴⁶ *Idem*, 334.

⁴⁷ Nancy Pineda Madrid, «Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo», en *Teología*, n° 119 (2016), 189-207, 189.

⁴⁸ *Idem* 199. Cabe señalar que ésta fue la colaboración de Pineda en uno de los Paneles que tuvieron lugar en el 2º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas: ESPACIOS DE PAZ. SIGNOS DE ESTOS TIEMPOS Y RELATOS DE MUJERES, realizado en Buenos Aires, del 28 al 31 de marzo de 2016. La temática de dicho Panel fue “Exclusión, Feminicidio y Salvación”.

⁴⁹ Maricel Mena López, «Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebrea y en la actualidad», en *Teología y Sociedad*, n° 10 (2012), 47-69, 52.

⁵⁰ Cf. OEA/CIM (Comisión Interamericana de Mujeres), *COVID-19 en la vida de las mujeres. Razones para reconocer los impactos diferenciados* (s/d, 2020). Disponible en [efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.oas.org/es/cim/docs/ArgumentarioCOVID19-ES.pdf](https://www.oas.org/es/cim/docs/ArgumentarioCOVID19-ES.pdf)

cuencias de una pandemia dentro de otra pandemia: el agravamiento de la violencia de género doméstica en un contexto de medidas de distanciamiento social surgidas a raíz del COVID-19”,⁵¹ desafiando a las iglesias a tomar en serio “la plaga de la violencia intrafamiliar-doméstica”, a la que considera un mal endémico gravísimo por estar tan instalado.

b) Por otra parte, y al ser realizado como un quehacer teológico, la pregunta que surge repetidamente es *si esas violencias impactan de algún modo en nuestro modo de hablar acerca de Dios*, o, dicho de otro modo, *si revelan algo sobre Dios*. Así, cuando Bedford afirma que “ninguna mujer está exenta –directa o indirectamente– de las consecuencias concretas físicas, psicológicas o materiales de la violencia contra las mujeres”, dice que “nuestras historias personales están entreveradas en esa violencia y *también lo están nuestras experiencias de fe y de Dios*.”⁵² Es más, se posiciona como madre que es teóloga y teóloga que es madre, y por eso señala: “Como madre, además, soy consciente de que mis tres hijas y sus amigas viven en la sombra de semejante crueldad, y que no van a resultar inmunes de sus consecuencias. Admito que el peso de tanta violencia a veces amenaza con dejarme inmovilizada, incapaz de *articular una respuesta teológica* ante tanto dolor.”⁵³

Quizás una de las preguntas más duras que (se) hacen las teólogas feministas sobre Dios ante esta realidad de la violencia contra las mujeres es acerca de *su silencio*, un silencio que “suena muy estridente” –valga la contradicción– y que aparece con frecuencia, tanto en textos bíblicos que narran episodios de violencia contra las mujeres,⁵⁴ como a lo largo de la historia.⁵⁵ Por otra parte, las teologías feministas insisten que el lenguaje utilizado habitualmente para referirse a Dios y algunos conceptos teológicos repercuten negativamente en las víctimas de la violencia machista. Al respecto, dice Priscilla Singh: “Las mujeres violadas y los niños y niñas víctimas de vejaciones sexuales tienen problemas con el concepto de Dios omnipotente, omnipresente y omnisciente. Se sienten culpables porque Dios ha visto todo. Se sienten enfadados porque Dios todopoderoso no acudió en su ayuda. Entonces, le echan la culpa a Dios o se sienten traicionados.”⁵⁶

En esta línea, otro tema fuertemente criticado es la imagen de un Dios que “necesita” el sufrimiento de su propio hijo y de los hombres para que “su ira por el pecado

⁵¹ En *Teologías feministas: espiritualidades en resistencia* (Córdoba: CDD, 2023 [en proceso de publicación]), 110-134, 112.

⁵² Nancy Bedford, «De cara al feminicidio», 319 (mías las cursivas).

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ En uno de sus estudios sobre Jueces 19, el relato sobre la traición, violación masiva, asesinato y descuartizamiento de la concubina del levita, Mercedes Navarro Puerto se pregunta: “Esta historia es tan degradante y tan dura que lleva a cualquier lector de hoy a preguntarse: ¿Quién se ocupa de la mujer, de la inocente a la que le tocó perder? ¿Dónde estaba Dios? ¿Qué dice de ello: lo aprueba o lo desaprueba?” *Los libros de Josué, Jueces y Rut* (Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva, 1995), 30 (mías las cursivas).

⁵⁵ Destaco particularmente el “caso” del femi-geno-cidio que supuso la cacería de brujas y sus justificativos desde “las autoridades” que eran reconocidas como incuestionables –la Biblia (leída e interpretada exclusivamente por varones), los padres de la Iglesia (San Agustín de los más nombrados), los doctores (Santo Tomás muy particularmente)–. Cf. Lucía Riba, «El feminicidio como dispositivo de control del patriarcado», nota 39, 53-54.

⁵⁶ Priscilla Singh, *Las Iglesias dicen “No” a la Violencia contra la Mujer: Plan de acción para las iglesias* (Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida, 2005), 39.

sea calmada”, por lo que el sufrimiento es considerado una bendición ya que sirve para la edificación personal, más aún cuando es ofrecido como expiación por el propio pecado o el de los demás. Afirman Joanne Brown y Rebecca Parker:

En las teologías tradicionales, el sufrimiento es ratificado como una experiencia que libera a otros, a veces incluso a Dios [...] El rol del discípulo es sufrir en lugar de otros como Jesús sufrió por todos nosotros. Pero *esta glorificación del sufrimiento como algo salvador*, expuesto a diario frente a nosotras en la imagen de Jesús crucificado, induce a las mujeres vejadas a preocuparse más de su victimario que de sí mismas [...] La imagen de un Dios Padre exigiendo y consumando el sufrimiento y muerte de su propio hijo, *ha reafirmado una cultura del abuso y la opresión y ha conducido al abandono de sus víctimas*. Mientras esta imagen no sea destrozada, será prácticamente imposible crear una sociedad justa.⁵⁷

Esta glorificación del sufrimiento se agrava más aún cuando va acompañada de la justificación de los abusadores. Al respecto, destaco el artículo de Eileen Stenzel sobre la canonización de María Goretti, cuyo significativo título es: «María Goretti: violación y política de canonizaciones».⁵⁸ Por su parte, Rita Segato presenta como “un caso paradigmático” el ejemplo de “una serie de actos incestuosos perpetrados por un pastor evangélico sobre sus tres hijas menores”, en el que “los argumentos del pastor-padre-abusador se ampararon fuertemente en la idea religiosa del poder moral del padre sobre la familia.”⁵⁹ Destaco su comentario sobre la utilización de la biblia para justificar estas violencias: “El texto bíblico constituyó el material básico del discurso paterno, dando forma y explicando los deseos, las responsabilidades y los conflictos interiores vividos por el autor del crimen en su perspectiva netamente cristiana, que nunca necesitó abandonar.”⁶⁰

Frente a esta teología que ha acallado a las víctimas obligándolas a soportar el dolor, las teólogas feministas proponen, por el contrario, y entre otras cosas, la identificación con Jesús resucitado: “Identificarse con el Cristo victorioso las alienta a salir del círculo vicioso de la violencia y el temor, modelos y hábitos relacionados con su papel de víctimas.”⁶¹

c) Por último, y, quizás, lo más importante: ante la violencia contra las mujeres la teología feminista *busca y propone algunas salidas, alienta resistencias, sostiene agencias concretas, apoya procesos de concienciación crítica*... No puede extrañar, entonces, el título de Bedford a su artículo: “De cara al feminicidio: Un camino crítico de resistencia no

⁵⁷ Joanne Brown y Rebecca Parker, «¿Tanto amó Dios al mundo?», en Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (Santiago de Chile: Sello Azul, 1994), 333-361, 334 (mías las cursivas).

⁵⁸ En *Concilium*, n° 252 (1994): 145-155.

⁵⁹ Cf. «La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho», en Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003), 107-130, 113.

⁶⁰ *Idem*: 114.

⁶¹ Priscila Singh, *Las Iglesias dicen “No” a la Violencia contra la Mujer...*, 40.

violenta para la antropología teológica.”⁶² Allí la autora presenta “Signos de agencia y esperanza” como caminos de los que ya puede dar testimonio, pero también como invitaciones a realizar.⁶³ Señalo particularmente uno de los signos que propone, fundamental por lo que hace a su poder sanador y su fuerza de empoderamiento: las “Estrategias discursivas”,⁶⁴ estrategias que hacen al “poder de las palabras”, tanto para expresar(se) como para interpretar(se) con derecho a la voz propia, algo fundamental cuando durante siglos se nos impidió a las mujeres dicho derecho que hace a la posibilidad de construirnos como sujetos. Entre esas estrategias discursivas, destaco la narración de historias, narración que nos sirven de espejo donde mirar(nos) y mirar nuestra realidad actual.⁶⁵ Menciono particularmente las “Prácticas de memoria de las mujeres” con las que Elizabeth Johnson propone “Recuperar la memoria perdida: Agar”,⁶⁶ “Rectificar una historia distorsionada: María Magdalena”,⁶⁷ “Volver a sopesar: las vírgenes mártires”,⁶⁸ “Reclamar el silencio: anónimas”.⁶⁹ Las menciono como “memoria subversiva” y como “narrativa crítica”,⁷⁰ porque tienen que ver con los cuerpos de mujeres violentados, en tanto la violencia ejercida en el silenciamiento de Agar, la distorsión de la figura de María de Magdala o de las vírgenes mártires y la invisibilización de “las anónimas”, hacen al modo de ejercer el dominio sobre el cuerpo de las mujeres por parte de las religiones patriarcales, en este caso, por parte de las iglesias cristianas, particularmente la católica.

Palabras finales

Ya dije que, desde su origen, las teologías feministas se (auto)comprenden como *teologías críticas* puesto que sus autoras, en tanto se constituyen en *sujetos teológicos* y se apropian de las herramientas conceptuales de la crítica feminista, las utilizan denunciando aquellos aspectos de la teología hegemónica que justifican la dominación masculina y la subordinación. No puede extrañar, entonces, que sean numerosas las que insisten en la incomodidad que sienten dentro de la producción teológica clásica, porque ésta se ajusta habitualmente a los parámetros del discurso patriarcal falogocéntrico y sexista. De allí que vean tan necesaria la (de)construcción —o, dicho de otro modo, la deconstrucción

⁶² «De cara al feminicidio »,

⁶³ *Idem*, 325-334.

⁶⁴ *Idem*, 327-332.

⁶⁵ Cf., por ejemplo, Sara Elena Fliess, «Cuerpos maltratados, manantiales de vida nueva», en *Mujeres ante la crisis: sobre la resiliencia espiritual*, compilado por Marcela Solá (Buenos Aires: Lumen, 2005), 219-235; Graciela Dibo, «Mujeres sin espejos y hermenéutica bíblica feminista. La mujer que fue enderezada (Lc. 3,10-17)», en *Proyecto*, n° 63-64 (2013): 191-213.

⁶⁶ Elizabeth Johnson, *Amigos de Dios y Profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos* (Barcelona, Herder, 2004), 198-203.

⁶⁷ *Idem*, 203-209.

⁶⁸ *Idem*, 209-217.

⁶⁹ *Idem*, 217-223.

⁷⁰ *Idem*, 227-239.

y la reconstrucción—, dado que el androcentrismo imperante en dicha teología excluye a las mujeres no sólo del discurso teológico sino de la experiencia cristiana. Pues bien, las teólogas feministas proponen dicha (de)construcción en todos los campos y temas de la teología cristiana: la cristología, la eclesiología, la doctrina sobre Dios, los estudios bíblicos, la antropología teológica, la mariología, la historia de la Iglesia, la moral...

En mi artículo he presentado algo de esta rica producción teológica feminista en un tema específico, tan actual y tan desafiante, como es el del cuerpo, fundamentalmente el cuerpo de la/s mujer/es, porque considero que éste es un campo donde el dominio de la/s religión/es en general y de la/s iglesia/s cristianas en particular se ha expresado fuertemente a lo largo de los siglos hasta la actualidad.⁷¹ Así, las teólogas feministas señalan que muchas de las “verdades” que ellas cuestionan han surgido de “mitos” que frecuentemente han sido asumidos como verdades incuestionables, internalizados en muchos casos por las mismas mujeres. Visibilizar estos mecanismos de la/s teologías hegemónicas y proponer otras visiones saludables y sanadoras, más inclusivas, fundamentalmente para las mujeres, es parte de nuestro compromiso y resistencia.

Referencias bibliográficas

- Aquino, María Pilar. «Teología feminista latinoamericana. Evaluación y desafíos». *Tópicos*, n° 7 (1995): 107-122.
- Azcuy, Virginia, Gabriela Di Renzo y Celina Lértora Mendoza (coords.), *Diccionario de Obras de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, de la Colección *Mujeres haciendo teología 1* (Buenos Aires: San Pablo, 2007), 557-563.
- Nancy Bedford, «Creando Espacios. Las teologías feministas latinas y latinoamericanas en el umbral de la interculturalidad». En *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, ed. por María Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes (México: Dabar, 2008), 93-117.
- «La cristología womanist». En *Estudio de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, coordinado por Virginia Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza, de la Colección *Mujeres haciendo teología 3* (Buenos Aires: San Pablo, 2009), 195-211.
 - «De cara al feminicidio: un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica». En Virginia R. Azcuy, Nancy E. Bedford y Mercedes L. García Bachmann, *Teología feminista a tres voces* (Santiago de Chile: Edic. Universidad Alberto Hurtado, 2016), 317-348.
- Bernabé, Carmen. «La mujer en el judaísmo bíblico». *Ephemerides Mariologicae*, n° 54 (1994): 99-124.
- Brenner, Athalya (ed.). *Genesis, The Feminist Companion to the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

⁷¹ Cf. Rita Segato, «La guerra en el cuerpo», entrevista de Roxana Sandá, en *Suplemento Las 12*, de *Página 12*, 17 de Julio de 2009.

- Brown, Joanne y Rebecca Parker. «¿Tanto amó Dios al mundo?». En Mary Judith Ressa, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (Santiago de Chile: Sello Azul, 1994), 333-361.
- Cardoso, Nancy. «Introducción. Sagrados cuerpos». *RIBLA*, n° 38 (2001): 5-9.
- Chamorro, Graciela. «María en las culturas y religiones amerindias». *RIBLA*, n° 46, (2003): 74-81.
- Céspedes, Geraldina. «Ecofeminismo desde la opción por los pobres». *Actas del XII Congreso Justicia y Paz* (Vigo, 2008), 1-20.
- de Miguel, Pilar. *Los movimientos de mujeres y la teología feminista* (Bilbao: Desclée de Brower, 2002).
- De Vendôme, Geoffroy. «Epístola XXIV». *Patrología Latina* 157, 168.
- Derrida, Jacques. «La farmacia de Platón», en *La diseminación* (Madrid: Ed. Fundamentos, 1975).
- Dibo, Graciela. «Mujeres sin espejos y hermenéutica bíblica feminista. La mujer que fue enderezada (Lc. 3,10-17)», en *Proyecto*, n° 63-64 (2013): 191-213.
- Fliess, Sara Elena. «Cuerpos maltratados, manantiales de vida nueva». En *Mujeres ante la crisis: sobre la resiliencia espiritual*, compilado por Marcela Solá (Buenos Aires: Lumen, 2005), 219-235.
- Gebara, Ivone. «El gemido de la creación y nuestros gemidos». *RIBLA*, n° 21, (1995): 35-45.
- *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. (Montevideo: Doble clic, 1998).
 - «Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos». *Alternativas*, n° 16/17, (2000): 173-185.
 - «La danza de Eros o el deseo del Ser». *RIBLA*, n° 38 (2001): 10-13.
 - *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (Madrid: Trotta, 2002/a).
 - *La sed de sentido: Búsquedas ecofeministas en prosa poética* (Montevideo: Doble clic, 2002/b).
 - «Ecofeminism: A Latin American Perspective». *Cross Current*, n° 53, (2003): 93-103.
- Gómez Acebo, Isabel. «Un jurado femenino declara a Eva: No culpable». En *Relectura del Génesis: En clave de mujer*, ed. por Gómez-Acebo (Madrid: Desclée de Brower), 17-70.
- Haskins, Susan. *María Magdalena: Mito y Metáfora* (Barcelona: Herder, 1996).
- Isasi Díaz, Ada María. *En la lucha. Elaborating a mujerista theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2004).
- Jones-Warsau, Koala. «Toward a Womanist Hermeneutic: A Reading of Judges 19-21». En *A Feminist Companion to Judges*, editado por Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Press. 1993): 172-186.

- Johnson, Elizabeth. *Amigos de Dios y Profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos* (Barcelona, Herder, 2004), 198-203.
- *Verdadera hermana nuestra: Teología de María en la comunión de los santos* (Barcelona: Herder, 2005).
- Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger (1486¹) *Malleus Maleficarum* (*El martillo de los brujos*). Disponible en www.espanol.free-ebooks.net/ebook/Malleus-Maleficarum/pdf/view.
- Mamani Bernabé, Vicenta. «El Apathapi teológico desde las mujeres aymaras». *RIBLA*, n° 65 (2010): 14-21.
- Martínez Ruiz, Carlos. «Eros y Natura. El discurso ‘cristiano’ del placer» En *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, ed. por Carlos Schickendantz (Córdoba: EDUCC, 2004), 173-226.
- Mena López, Maricel. «Hermenéutica negra feminista. De invisible a intérprete y artífice de su propia historia». *RIBLA*, n° 50 (2005): 130-134.
- «Lectura de Lucas 1-2 desde una perspectiva afro-feminista». *RIBLA*, n° 53, (2006): 105-112.
- «Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebrea y en la actualidad». *Teología y Sociedad*, n° 10 (2012), 47-69.
- Navarro Puerto, Mercedes. *Barro y aliento: Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3* (Madrid: San Pablo, 1993).
- *Los libros de Josué, Jueces y Rut* (Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva, 1995).
 - «A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1-3 como sistema abierto». En *La Torah*, ed. por Mercedes Navarro Puerto e Imtraud Fischer (Estella: Verbo Divino, 2010), 209-262.
- Navia Velasco, Carmiña. «Violencia Sexual, una mirada teológica, de la muerte a la vida». *Alternativas*, n° 26 (2003): 1-16.
- Pineda Madrid, Nancy. «Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo». *Teología*, n° 119 (2016), 189-207.
- Perrot, Michelle. *Mi historia de las mujeres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008).
- Lucía Riba. «La perspectiva de género en la teología latinoamericana». En *Cultura, género y homosexualidad: Estudios interdisciplinarios*, ed. por Carlos Schickendantz (Córdoba: EDUCC, 2005), 155-181.
- «Teología de la Liberación y Modernidad: continuidad y crítica-superación». *Anatéllei*, n° 20 (2008): 45-61.
- «El feminicidio como dispositivo de control del patriarcado. Una reflexión a propósito de la cacería de brujas». En *Cuerpos, historicidad y religión: Reflexiones para una cultura postsecular*, ed. por Lucía Riba y Eduardo Mattio (Córdoba: EDUCC, 2013), 35-60.

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclee de Brower, 1989).
- Segato, Rita. «La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho». En Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003).
- «La guerra en el cuerpo», entrevista de Roxana Sandá. *Suplemento Las 12*, de *Página 12*, 17 de Julio de 2009.
- Singh, Priscila. *Las Iglesias dicen "No" a la Violencia contra la Mujer: Plan de acción para las iglesias* (Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida, 2005).
- Stenzel, Eileen. «María Goretti: violación y política de canonizaciones». *Concilium*, n° 252 (1994): 145-155.
- Tamez, Elsa. *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (San José de Costa Rica: DEI, 1986).
- «Hermenéutica feminista latinoamericana: Una mirada retrospectiva». En *Entre la indignación y la esperanza: Teología feminista latinoamericana*, ed. por Ana M. Tependino y M. Pilar Aquino (Bogotá: Indo-American Press, 1998/a), 41-60.
- «La vida de las mujeres como texto sagrado». *Concilium*, n° 276 (1998/b): 83-92.
- «1 Timoteo y Santiago frente a los ricos, las mujeres y las disputas teológicas». *Concilium*, n° 294 (2002): 57-66.
- «La estrategia retórica en 1 Timoteo 2.9-3». En *Ecce Mulier. Homenaje a Irene Foulkes*, ed. por AAVV, (Costa Rica: SEBILA, 2005), 325-339.
- «1 Timoteo: ¡qué problema!». En *Mujer ¡levántate!*, org. por Judith Van Osdol (Buenos Aires: CLAI [Consejo Latinoamericano de Iglesias], 2007), 73-94.
- «Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe». En *La exégesis feminista en el siglo XX*, ed. por Elisabeth Schüssler Fiorenza (Estella-Navarra: Verbo Divino, 2015), 51-67.
- Tertuliano. «De cultu feminarum». En *Patrología Latina libri duo I*, 11418-1419.
- Ventura, María Cristina y Denise Pichardo. «Experiencia de lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer negra». *RIBLA*, n° 25 (1996): 77-85.

Las violencias institucionales en el acceso a justicia de mujeres con discapacidad. El caso IJM s/protección especial

*Institutional violence in access to justice for women with disabilities.
The case of IJM on special protection*

María Verónica Luetto¹

Resumen

El acceso a justicia ha sido conceptualizado desde una concepción clásica liberal, despojado de los enfoques de géneros e interseccionalidad y sin considerar el modelo social de la discapacidad, afectando los derechos humanos de las personas con discapacidad. Estos enfoques, demarcan la necesidad de hacer hincapié en el individuo como sujeto de derechos, con capacidad para tomar decisiones, y analizar las diversas barreras contextuales que le impiden el goce efectivo de derechos humanos, de manera, que constituyen lentes teóricos y metodológicos que tienen impacto en el plano fáctico de ejercicio de los derechos.

Entonces, si se estudia el acceso a justicia de personas con discapacidad, se pueden observar diversas barreras que denotan el ejercicio de violencia institucional por parte del poder judicial. Así, el análisis del caso J.M.I permite observar cómo las prácticas judiciales desprovistas de los enfoques del marco internacional de los derechos humanos, conllevan el ejercicio de violencia y además, expone la importancia de la remoción de obstáculos contextuales para el pleno goce de las mujeres con discapacidad de sus derechos, derrocando las decisiones discriminatorias que han caracterizado el actuar del Poder Judicial y múltiples estereotipos sociales vinculados al ejercicio de derechos sexuales y reproductivos por las mujeres con discapacidad.

En definitiva, el estudio de este caso pone de manifiesto que el modelo social de la discapacidad, los enfoques de derechos humanos, géneros e interseccionalidad, permiten visibilizar las barreras que el entorno y la sociedad le imponen a las mujeres con discapacidad en el ejercicio de los derechos, y denota cómo a partir de análisis contextuales, situados e integrales, es posible realizar cambios concretos en la forma de actuar del Poder Judicial, que conducen al reconocimiento del pleno ejercicio de los derechos humanos de las personas con discapacidad, erradicando discriminaciones y violencias.

Palabras clave: Acceso a justicia, géneros, derechos humanos, interseccionalidad, discapacidad

¹ Doctora en política y gobierno (UCC), profesora titular de Historia de los Procesos Políticos Argentinos y Latinoamericanos II, y profesora adjunta Teoría y Derecho Constitucional y Derecho Público (UCC). veronica.luetto@gmail.com

Abstract

Access to justice has been conceptualized from a classical liberal conception, stripped of gender and intersectionality approaches and without considering the social model of disability, affecting the human rights of people with disabilities. These approaches show the need to emphasize the individual as a subject of rights, with the capacity to make decisions, and to analyze the various contextual barriers that prevent the effective enjoyment of human rights in such a way that they constitute theoretical and methodological lenses that have an impact on the factual level of the exercise of rights.

So, if access to justice for people with disabilities is studied, various barriers can be observed that denote the exercise by judges of institutional violence. Thus, the analysis of the J.M.I case allows us to observe how judicial practices devoid of the approaches of the international human rights framework lead to the exercise of institutional violence and also allows us to assume the importance of removing contextual obstacles for the full enjoyment of people with disabilities of their rights, overthrowing the institutional violence that has characterized the actions of the Judiciary and multiple social stereotypes linked to the exercise of sexual and reproductive rights by people with disabilities.

In short, the study of this case shows that the social model of disability, the human rights, gender, and intersectionality approaches, make it possible to make visible the barriers that the environment and society impose on women with disabilities in the exercise of their rights, and shows how, based on contextual, situated and comprehensive analyses, it is possible to make concrete changes in the way the Judiciary acts, which lead to the recognition of the complete exercise of the human rights of persons with disabilities, eradicating discrimination and violence.

Keywords: Access to justice, gender, human rights, intersectionality, disability

1. Introducción

En las últimas décadas la legislación internacional y nacional ha evolucionado en pos del reconocimiento explícito de los derechos de las mujeres, colectivos LGTBI+, y de las personas con discapacidad. Sin embargo, aún se observan múltiples discriminaciones, y denegación de derechos.

Así, sucede con el acceso a justicia que es un derecho de derechos, ya que es el que permite el ejercicio de otros múltiples derechos, sin embargo, las personas con discapacidad enfrentan variadas trabas en el acceso a justicia, tales como barreras estructurales, actitudinales, simbólicas, económicas, sociales y culturales. En particular, algunos obstáculos para el acceso a justicia de las personas con discapacidad son²:

² Palacios, Agustina. "Género, discapacidad y acceso a la justicia". En *Discapacidad, justicia y Estado: acceso a la justicia de personas con discapacidad*, Carignano, Florencia y Agustina Palacios, dirigido por Pablo Oscar Rosales, Buenos Aires, 2012: 29-48.

a. Los estereotipos sociales y las creencias culturales que hacen presuponer la ausencia de capacidad jurídica de las personas con discapacidad.

b. El desconocimiento del marco normativo sobre los derechos de las personas con discapacidad, especialmente, por parte de los actores judiciales.

c. La resistencia a hacer uso de intérpretes, de medios de comunicación alternativos y a avalar la toma de decisiones de las personas con discapacidad.

d. El uso de un lenguaje discriminatorio, estereotipado y revictimizante.

e. El seguimiento de procedimientos inadecuados para la práctica de las entrevistas de las personas con discapacidad, en los que se privilegian los medios de comunicación verbales y el lenguaje articulado.

f. Y la carencia de formación de los operadores de justicia y del personal profesional de apoyo, en materia de discapacidad.

Estos obstáculos, ponen en evidencia que la mera existencia de la norma no cambia por sí sola la realidad. Estas barreras reflejan que el acceso a justicia no contempla la vulnerabilidad social y, por lo tanto, la necesidad de contar con una justicia abierta, con estrategias situadas, que partan del reconocimiento de la diversidad y de la participación plural de la sociedad, en consonancia con las obligaciones contraídas por el estado al ratificar la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPD, en adelante).

Por tales motivos resulta esencial reflexionar en torno al acceso a justicia, a las barreras diferenciales que sufren las diversas personas con discapacidad, teniendo en cuenta la interseccionalidad de múltiples opresiones que padecen, a fin de diseñar e implementar respuestas situadas que coloquen al individuo en el centro de sus decisiones en relación con sus planes de vida.

Así, es una obligación del Estado, y especialmente, del Poder Judicial, garantizar el ejercicio de los derechos de las personas con discapacidad, de las mujeres con discapacidad, de los colectivos LGTBI+ con discapacidad, y para ello resulta esencial remover los obstáculos que generan vulnerabilidad social, y afectan el acceso a justicia.

En este sentido, en el presente trabajo se lleva a cabo un estudio de caso, con el objetivo de visibilizar el rol fundamental del Poder Judicial en la reproducción o deconstrucción de estereotipos sociales, culturales e históricos que vulneran a las mujeres con discapacidad.

A continuación, se presenta el marco teórico que nutre el análisis, para luego adentrarse a la descripción y estudio de caso, culminando el escrito con algunas reflexiones finales.

2. Marco teórico

Para el análisis del caso J.M.I, resulta de importancia delimitar el alcance que se le otorga a las siguientes categorías, a saber: acceso a justicia, modelo social de la discapacidad, vulnerabilidad, interseccionalidad, enfoques de géneros y de derechos humanos, y finalmente, violencia institucional.

La referencia del derecho de acceso a justicia, implica una concepción más amplia que el acceso a la justicia, ya que este último solo se aboca a la cuestión de poder presentar las demandas particulares a los tribunales de justicia y obtener una respuesta en un tiempo razonable; en cambio, hablar de acceso a justicia implica hacer hincapié en la remoción de las barreras en todas las etapas de la trayectoria de acceso a justicia, incluyendo los mecanismos alternativos de resolución de conflictos³.

Por su parte, el modelo social de la discapacidad tiene dos presupuestos fundamentales, a saber⁴:

- a. Las causas que originan la discapacidad son sociales, es decir, que no son las limitaciones individuales las raíces del problema sino los impedimentos propios de la sociedad para prestar servicios apropiados y para asegurar adecuadamente que las necesidades de las personas con discapacidad sean tenidas en cuenta dentro de la organización social.
- b. Se considera que las personas con discapacidad tienen mucho que dar a la sociedad, por eso desde el modelo social se sostiene que lo que puedan aportar se encuentra íntimamente relacionado con la inclusión y la aceptación de la diferencia.

De esta manera, si las causas que originan la discapacidad son sociales, las soluciones no deben apuntarse individualmente a la persona afectada, sino que deben estar dirigidas a la sociedad.

Por su parte, el enfoque de géneros hace eje en las construcciones sociales y culturales de lo femenino y lo masculino, que ha subordinado históricamente lo femenino a lo masculino. Este enfoque permite comprender la importancia de la historia y el contexto social en la definición de la sexualidad, las identidades y roles que se generan asociados a dichas definiciones. En definitiva, es una herramienta conceptual-metodológica para analizar la realidad⁵.

Asimismo, la interseccionalidad analiza que las variables que generan dominación son múltiples, simultáneas, y producen compuestas formas de discriminación⁶. Es decir, analiza la interacción entre dos o más formas de discriminación (género, ciclo vital, religión, etnia, discapacidad, etc.).

De esta manera, el modelo social de la discapacidad, los enfoques de derechos humanos, de géneros e interseccionalidad, demarcan la necesidad de hacer foco en el individuo como sujeto de derechos, y analizar las diversas barreras contextuales que le impiden el goce efectivo de sus derechos. Así, el modelo social de la discapacidad y el

³ Comisión Nacional de Acceso a Justicia (CNAJ) (S/F). "Acceso a Justicia: ¿Qué es?". S/F. <https://www.cnaj.gob.ar/cnaj/quees>

⁴ Palacios, Agustina. *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Cinca, Madrid, 2008.

⁵ Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) (2008). *Herramientas básicas para integrar la perspectiva de género en organizaciones que trabajan derechos Humanos*. IIDH, San José, C.R, 2008.

⁶ Segato, Rita. "La colonialidad del saber". 2017. Entrevista disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=R1WUT_eRQG8

enfoque de derechos humanos colocan en el centro de las decisiones al individuo, en relación con todos los asuntos que lo afectan, y de esta forma, permiten analizar y comprender la existencia de diversas barreras que el entorno les impone.

Entonces, si se estudia el acceso a justicia de personas con discapacidad, se pueden observar diversas barreras, que denotan no sólo denegación de acceso a justicia, sino también el ejercicio de violencia institucional por parte del Poder Judicial.

En este sentido, el enfoque de derechos humanos (DDHH) señala que el acceso a justicia es un derecho humano fundamental, bajo los principios de igualdad y no discriminación, universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad, lo que queda plasmado en el artículo 8 de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Por su parte, contemplar el acceso a justicia desde una perspectiva de géneros, permite evaluar el impacto diferencial que tienen las medidas adoptadas en relación a la diversidad de sujetos que requieren el auxilio de la justicia y sus mecanismos alternativos de resolución de conflicto. En definitiva, comprender el acceso a justicia con una mirada integral, permite “comprender que impacta no solo en los derechos de la persona que busca acceder a la justicia, sino también en la legitimidad del régimen político democrático y republicano”⁷, ya que se convierte en una herramienta fundamental para mejorar las condiciones de todo un grupo social⁸, de manera que, acceder a la justicia es “una forma de presencia ciudadana”⁹.

Finalmente, la vulnerabilidad puede ser entendida desde diversos puntos de vistas, a saber¹⁰:

- Antropológica: bajo esta mirada todas las personas por ser seres humanos son vulnerables.
- Individual: hace eje en las condiciones particulares de cada persona.
- Social: hace hincapié en el entorno. De esta manera, se es vulnerable frente a un sistema que espera cierta normalidad.

Entonces, bajo la concepción social, cada persona tienen un grado de vulnerabilidad que cambia con el contexto, por lo que es una característica mutable. Así, las personas se encuentran en situación de vulnerabilidad, y no son vulnerables per se, y de esta manera se hace hincapié en la responsabilidad social y no en la individual¹¹.

Además, existe una interrelación entre vulnerabilidades y autonomía, ya que “existe un grado necesario de vulnerabilidad y de autonomía en las personas [y así,] el reco-

⁷ Fassi, Marisa. “Desafíos y estrategias para el efectivo acceso a la justicia de sectores en condición de vulnerabilidad”, en *Argumentos*, N° 10, diciembre de 2020: 50.

⁸ Fassi, Marisa. “Desafíos y estrategias para el efectivo acceso a la justicia de sectores en condición de vulnerabilidad”, en *Argumentos*, N° 10, diciembre de 2020: 48-56.

⁹ Maurino, Gustavo, “Acceso a la justicia de los excluidos (en lo social, cultural y económico)”. 2008: 144. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r29273.pdf>

¹⁰ Feito, Lydia. Vulnerabilidad. *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, 30(Supl. 3), 2007: 07-22. http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1137-66272007000600002&lng=es&tlng=es

¹¹ Pozzolo, Susana. “¿Vulnerabilidad personal o contextual? Aproximaciones al análisis del derecho en perspectiva de género”. En *Isonomía*, N° 51, 2019: 1-28. <https://doi.org/10.5347/isonomia.v0i51.226>

nocimiento de capacidad solamente se puede dar cuando la persona ha sido puesta en relación con el ambiente donde se inserta”¹². En este sentido, resulta primordial señalar que el calificativo de vulnerable tiene peligros y puede dar lugar a discriminación cada vez que se aplica directamente a sujetos, sin tomar en cuenta el contexto que determina o contribuye a esa vulnerabilidad¹³. De esta manera, si se reconoce una vulnerabilidad y contextualmente se implementan acciones para que el margen de autonomía se desarrolle (es decir, políticas no paternalistas), la atribución de la característica de persona en situación de vulnerabilidad se constituye en una herramienta para mejorar la condición de esta persona¹⁴. Todo lo descripto permite comprender que bajo esta concepción la vulnerabilidad tiene un sentido preventivo, dado que lo vulnerable implica una situación previa en la que aún se puede intervenir para impedir el daño, es decir, para impedir ser vulnerado¹⁵.

De esta manera, el modelo social de la discapacidad, los enfoques de géneros e interseccionalidad adoptan un mirada situada, y por esto exigen que se ponga atención a los efectos que se generan con las atribuciones de características sociales y culturales, y llaman la atención respecto de las condiciones de hecho, que no dependen de las personas.

Finalmente, la violencia institucional contra las mujeres es definida de acuerdo con el art. 6 inc. b de la ley 26485, y comprende “aquella [violencia] realizada por las/ los funcionarias/os, profesionales, personal y agentes pertenecientes a cualquier órgano, ente o institución pública, que tenga como fin retardar, obstaculizar o impedir que las mujeres tengan acceso a las políticas públicas y ejerzan los derechos previstos en esta ley. Quedan comprendidas, además, las que se ejercen en los partidos políticos, sindicatos, organizaciones empresariales, deportivas y de la sociedad civil”¹⁶.

Entonces, desde esta perspectiva teórica, en el apartado siguiente se pasa a describir el caso seleccionado para luego realizar un análisis crítico de este, y reflexionar en torno al efecto simbólico que las sentencias judiciales traen aparejadas.

3. IJM s/protección especial: el caso, sus etapas y diversas implicancias

En primer lugar, se describirán los hechos y decisiones más importantes del caso, para luego proceder a un análisis de contenido de las resoluciones judiciales implicadas,

¹² Pozzolo, Susana. “¿Vulnerabilidad personal o contextual? Aproximaciones al análisis del derecho en perspectiva de género”. En *Isonomía*, N° 51, 2019: 7. <https://doi.org/10.5347/isonomia.v0i51.226>

¹³ Pozzolo, Susana. “¿Vulnerabilidad personal o contextual? Aproximaciones al análisis del derecho en perspectiva de género”. En *Isonomía*, N° 51, 2019: 1-28. <https://doi.org/10.5347/isonomia.v0i51.226>

¹⁴ Pozzolo, Susana. “¿Vulnerabilidad personal o contextual? Aproximaciones al análisis del derecho en perspectiva de género”. En *Isonomía*, N° 51, 2019: 1-28. <https://doi.org/10.5347/isonomia.v0i51.226>

¹⁵ Montoya Arce, Bernardino y Alejandro, Martínez Espinosa. “Perspectivas teórico-metodológicas para el estudio de la vulnerabilidad social en los adultos mayores”. En *Papeles de población*, vol. 24, N° 98, Toluca oct./dic. 2018: 219-244. <https://doi.org/10.22185/24487147.2018.98.41>

¹⁶ Poder Legislativo de Argentina, Ley 26994, Código Civil y Comercial de la Nación Argentina. <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/235000-239999/235975/texact.htm>

a fin de reconocer el impacto de los marcos teóricos y metodológicos que devienen de los tratados internacionales de derechos humanos ratificados por Argentina, tales como la Convención contra todas las Formas de discriminación contra la Mujer (CEDAW por sus siglas en inglés) y la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPD), ambas con jerarquía constitucional de acuerdo al artículo 75 inc. 22 de la Constitución Nacional, y la Convención de Belém do Pará, con jerarquía supra legal, de acuerdo a la mencionada norma constitucional.

3.1 La presentación judicial y la decisión de primera instancia

En el año 2012 C.M.I da a luz en el Hospital Materno Infantil Ramón Sardá a J.M.I. Una trabajadora social de un juzgado civil informó que el recién nacido J.M.I se encontraba en una “grave situación de vulnerabilidad”¹⁷, por lo que el Ministerio Pupilar promovió un trámite de protección especial del niño que motivó, finalmente, que fuera trasladado desde el hospital donde había nacido, al Hogar Querubines¹⁸.

En este contexto surge que dado que C.M.I es una mujer con discapacidad mental, se considera que en su carácter de madre no tiene la aptitud para ejercer sus responsabilidades parentales, y por tal razón, inmediateamente del nacimiento, se pone en conocimiento de la justicia esta situación a fin de que se declare el estado de adaptabilidad de J.M.I. En este punto, cabe mencionar que desde el propio nacimiento, y durante todo el recorrido judicial C.M.I manifestó su voluntad de ejercer sus derechos y responsabilidades parentales.

Así, luego de la presentación la junta evaluadora del Hospital Moyano determinó que C.M.I. se encontraba “en condiciones de convivir y realizar el cuidado de su hijo, bajo control y supervisión periódica”¹⁹.

Paralelamente, y por iniciativa de C.M.I., en octubre de 2012 se iniciaron gestiones para que la Dirección General de la Niñez del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y el Hogar Nazareth estudiaran la viabilidad del alojamiento conjunto de la madre y el hijo, ya que la distancia entre el lugar donde estaba alojado el niño y el domicilio de la madre, y la falta de subsidios estatales dificultaron el contacto asiduo. Ante ello, el juzgado intimó a la madre a que expresase cuál era su proyecto de vida para con el menor, y ante la carencia de apoyo o marco familiar que la contuviera, decretó el estado de abandono y la adoptabilidad del niño²⁰.

¹⁷ Ministerio Público Fiscal, “Colección de dictámenes sobre derechos humanos. Derechos de las personas con discapacidad. Dictámenes del Ministerio Público Fiscal ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2012 - 2017)”, *Cuadernillo 3*, enero 2018: 37.

¹⁸ Ministerio Público Fiscal, “Colección de dictámenes sobre derechos humanos. Derechos de las personas con discapacidad. Dictámenes del Ministerio Público Fiscal ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2012 - 2017)”, *Cuadernillo 3*, enero 2018.

¹⁹ Ministerio Público Fiscal, “Colección de dictámenes sobre derechos humanos. Derechos de las personas con discapacidad. Dictámenes del Ministerio Público Fiscal ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2012 - 2017)”, *Cuadernillo 3*, enero 2018: 37.

²⁰ Ministerio Público Fiscal, “Colección de dictámenes sobre derechos humanos. Derechos de las personas con discapacidad. Dictámenes del Ministerio Público Fiscal ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2012 - 2017)”, *Cuadernillo 3*, enero 2018.

En particular, el juzgado de primera instancia decide que:

teniendo en cuenta las limitaciones madurativas de C.M.I en hacerse cargo del niño y no contar con los debidos apoyos ni un marco familiar continente, que J.M.I tiene derecho a una existencia sana en un hogar y a no estar institucionalizado de por vida, de manera tal que los padecimientos de base de la madre, quien no pudo elaborar un proyecto vital no dejan otra opción que decretar el estado de abandono y adoptabilidad del niño²¹.

Esta decisión, puede sostenerse que gira en torno a estereotipos de roles de género, donde se observa la feminización del cuidado, y una preconcepción sobre cómo tiene que comportarse una madre, y no hace hincapié en los temas centrales que se ponen en disputa en el caso de referencia, temas tales como: discapacidad y niñez; en particular la conciliación de la responsabilidad parental y el interés superior del niño, y en términos de géneros, la interseccionalidad, y con ella la concepción de vulnerabilidad que se asume.

A continuación se comenzarán a analizar normativamente los temas centrales del caso y se podrá observar la vulneración del marco internacional de los derechos humanos.

3.1.1. Madre con discapacidad e interés superior del niño: ¿conflicto real o virtual?

En primer lugar se analizará los principios y derechos reconocidos por la CDPD para la mujer madre, para luego estudiar los principios y derechos que la Convención sobre los Derechos del Niño (CDN en adelante) reconoce al niño, y posteriormente, se aplicarán al caso concreto para comprender si existe conflicto normativo entre estas convenciones internacionales, y en su caso poder reconocer la solución que postula el marco internacional de los derechos humanos.

Ante todo, cabe precisar que el art. 3 de la CDPD establece los principios generales de la convención, a saber: el respeto de la dignidad inherente, la autonomía individual, incluida la libertad de tomar las propias decisiones, y la independencia de las personas; la no discriminación; la participación e inclusión plenas y efectivas en la sociedad; el respeto por la diferencia y la aceptación de las personas con discapacidad como parte de la diversidad y la condición humanas; la igualdad de oportunidades; la accesibilidad; la igualdad entre el hombre y la mujer; y el respeto a la evolución de las facultades de los niños y las niñas con discapacidad y de su derecho a preservar su identidad²².

Por su parte, el art. 12 de la CDPD establece la plena capacidad de las personas con discapacidad²³, y sienta los siguientes principios básicos, a saber:

²¹ Procuración General de la Nación. “I.J.M S/ protección especial”. CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 3. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>

²² Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. “Observación General N° 1/2014”. 2014: Párrafo 4. <http://www.convenciondiscapacidad.es/wp-content/uploads/2019/01/Observación-1-Art%C3%ADculo-12-Capacidad-jur%C3%ADdica.pdf>

²³ La Observación General N° 1/2014 del Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, en su labor interpretativa del art. 12 de la CDPD, ha manifestado de manera clara que “en el artículo 12 no se es-

- Protección de derechos, no de sujetos (esta diferencia no es menor, ya que bajo el modelo médico-rehabilitador que imperaba con anterioridad a esta convención, las personas con discapacidad por su vulnerabilidad individual, por su patología médica, debían ser objeto de protección).
- Reconocimiento de personalidad jurídica de las personas con discapacidad (art. 12, párrafo 1).
- Reconocimiento de la capacidad jurídica de las personas con discapacidad en igualdad de condiciones a las demás personas (art. 12, párrafo 2).
- Obligación de los Estados Partes de proporcionar acceso a las personas con discapacidad al apoyo que puedan necesitar en el ejercicio de su capacidad jurídica (art. 12, párrafo 3).
- Diseño de salvaguardas para garantizar a las personas con discapacidad el real y efectivo ejercicio de su capacidad jurídica (artículo 12, párrafo 4).

De lo mencionado, queda claro que la capacidad jurídica que reconoce el art. 12 no sólo hace referencia a la mera titularidad de derechos sino a su completo ejercicio por la persona con discapacidad. En este sentido, la Observación General N° 1/2014 del Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad afirma en su párrafo 13 que “en virtud del artículo 12 de la Convención, los déficits en la capacidad mental, ya sean supuestos o reales, no deben utilizarse como justificación para negar la capacidad jurídica”²⁴, y entiende discriminatorias las decisiones que niegan la capacidad jurídica por la discapacidad cognitiva o psicosocial, es decir, que niegan la capacidad jurídica simplemente en función del diagnóstico de una deficiencia (criterio basado en la condición), o cuando se considera que la aptitud de la persona para adoptar decisiones es deficiente (criterio funcional)²⁵.

El artículo 12 no permite negar la capacidad jurídica de ese modo discriminatorio, sino que exige que se proporcione apoyo en su ejercicio²⁶.

En la resolución en análisis, claramente se utiliza el diagnóstico (criterio basado en la condición) bajo un paradigma de vulnerabilidad individual, obviando los obstáculos contextuales y sociales, que conlleva a la negación del ejercicio de los derechos parentales, más allá de la voluntad explícita manifestada por C.M.I. Esta decisión, es discrimina-

tablecen derechos adicionales para las personas con discapacidad; simplemente se describen los elementos específicos que los Estados partes deben tener en cuenta para garantizar a las personas con discapacidad el derecho a la igualdad ante la ley, en igualdad de condiciones con las demás” (párrafo 1).

²⁴ Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. “Observación General N° 1/2014”. 2014: párrafo 13. <http://www.convenciondiscapacidad.es/wp-content/uploads/2019/01/Observación-1-Art%C3%ADculo-12-Capacidad-jur%C3%ADdica.pdf>

²⁵ Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. “Observación General N° 1/2014”. 2014: párrafo 21. <http://www.convenciondiscapacidad.es/wp-content/uploads/2019/01/Observación-1-Art%C3%ADculo-12-Capacidad-jur%C3%ADdica.pdf>

²⁶ Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. “Observación General N° 1/2014”. 2014: párrafo 15. <http://www.convenciondiscapacidad.es/wp-content/uploads/2019/01/Observación-1-Art%C3%ADculo-12-Capacidad-jur%C3%ADdica.pdf>

toria, y por lo tanto, implica violencia institucional en los términos del art. 6 de la ley 26485. Violencia institucional que comienza desde el nacimiento mismo de J.M.I, y es ejercida por diversas instituciones públicas, no sólo por el Poder Judicial.

Por otra parte, la decisión y su fundamento en el diagnóstico conlleva al estereotipo de buena madre, a un estándar no claro ni normativo, que depende exclusivamente de la mirada de quien decide y que se encuentra condicionada por las construcciones sociales y culturales de roles estereotipados de géneros.

La CDN establece en su art. 3 inc. 3 el interés superior del niño, que tal como ha afirmado la CSJN exige “examinar en cada caso las particularidades del asunto y privilegiar, frente a las alternativas posibles de solución, aquélla que contemple -en su máxima extensión- la situación real del infante”²⁷. No se trata entonces, de una definición abstracta, sino que requiere su determinación de acuerdo a elementos objetivos y subjetivos, que en el caso concreto no fueron determinados en su integralidad, y que fueron delineados sólo sobre la base del diagnóstico de la madre. Así, el Comité de los Derechos del Niño en su Observación N° 14, puntos 4; 10/11; 32/34; 36/37; 52/54 y 58/74, ha sostenido que el interés superior del niño es un:

concepto dinámico y flexible que deberá precisarse de forma individual, con arreglo a la situación particular y a las necesidades personales de los sujetos involucrados, tarea en la que la opinión del infante, la preservación del entorno familiar y el mantenimiento de las relaciones, así como su cuidado, protección y seguridad, se presentan como elementos a tener en cuenta²⁸.

Además, de acuerdo al art. 9 inc. 1 de la CDN se debe velar para que el niño no sea separado de sus padres contra la voluntad de estos.

Así, en este caso se constata la sobre-judicialización que importó prescindir de la voluntad real de la madre -que resulta oprimida y discriminada a partir de un conocimiento pseudo-especializado y estereotipado, lo que conlleva a la imposición de un techo de hierro- y que afectó de manera directa los derechos del niño, y su interés superior²⁹. Esta sobre-judicialización conduce a la comisión de violencia institucional contra C.M.I y J.M.I, y desvirtúa la misión que la Constitución Nacional ha encomendado al Poder Judicial, como garante de los derechos de los habitantes. En este sentido, si la judicatura limita sus decisiones sobre derechos humanos a fórmulas vacías de contenidos, alejadas de las circunstancias particulares del caso, de las características y condiciones específicas de las personas involucradas, torna imposible alcanzar la justicia y garantizar el pleno ejercicio de los derechos.

²⁷ Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN). “Interés superior del niño: protección de los derechos de las niñas, niños y adolescentes”, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2023: 13.

²⁸ Observación N° 14 del Comité de los Derechos del Niño citado por Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN). “Interés superior del niño: protección de los derechos de las niñas, niños y adolescentes”, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2023: 13.

²⁹ Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN). “Interés superior del niño: protección de los derechos de las niñas, niños y adolescentes”, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2023: Cfr. 19.

En definitiva, no existe conflicto en abstracto entre los derechos de la madre con discapacidad y el niño, ni tampoco conflicto en el contexto particular, ya que la decisión de declarar en estado de adoptabilidad a J.M.I surge desde el momento mismo del parto, por el mero diagnóstico de discapacidad de la madre, sin consideración de lazos, contextos, y apoyos posibles.

3.1.2. La respuesta del marco de los derechos humanos: el sistema de apoyos ¿estandarizados o situados?

La CDPD impone a los estados la obligación de proveer sistemas de apoyo. En particular, en el sistema de apoyo no hay sustitución de voluntad de la persona con discapacidad, ya que parte del paradigma de la interdependencia, que reconoce que todas las personas acuden a diario y en numerosas situaciones cotidianas, a todo tipo de apoyos para la toma de decisiones. Por esta razón, “el apoyo en el ejercicio de la capacidad jurídica debe respetar los derechos, la voluntad y las preferencias de las personas con discapacidad y nunca debe consistir en decidir por ellas”³⁰. Esto es una consecuencia misma de reconocer al otro como sujeto de derechos, ya que la autonomía, entendida como la libertad de tomar decisiones, es la base de ser persona, y de ser ciudadano en una democracia.

Además, resulta trascendente señalar que los sistema de apoyo no deben ser utilizados para limitar otros derechos como el de fundar una familia, los derechos reproductivos, la patria potestad³¹, entre otros y que las condiciones de la prestación de apoyos no puede depender de una evaluación estereotipada y discriminatoria³².

En este punto cabe mencionar, que la predefinición de los apoyos que requieren las mujeres madres con discapacidad, a partir de saberes profesionales en abstracto, lleva a la anticipación de respuestas estandarizadas que tienen como base las construcciones alrededor de la crianza adecuada ³³.

En definitiva, la decisión de primera instancia referida lleva a la flagrante violación de los derechos y principios fundamentales de la CDPD, y esta vulneración no encuentra asidero en el interés superior del niño, todo lo contrario, este interés también se ve vulnerado, al igual que derechos fundamentales de este, tales como la identidad, las relaciones de familia, etc. conforme la CDN.

³⁰ Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. “Observación General N° 1/2014”. 2014: párrafo 17. <http://www.convenciondiscapacidad.es/wp-content/uploads/2019/01/Observación-1-Art%C3%ADculo-12-Capacidad-jur%C3%ADdica.pdf>

³¹ Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. “Observación General N° 1/2014”. 2014: párrafo 29 inc. f. <http://www.convenciondiscapacidad.es/wp-content/uploads/2019/01/Observación-1-Art%C3%ADculo-12-Capacidad-jur%C3%ADdica.pdf>

³² Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. “Observación General N° 1/2014”. 2014: párrafo 29 inc. i. <http://www.convenciondiscapacidad.es/wp-content/uploads/2019/01/Observación-1-Art%C3%ADculo-12-Capacidad-jur%C3%ADdica.pdf>

³³ Paz, Melina; Cecilia Núñez; María Emilia Azparren; Cecilia Rivero; Mara Mattioni y Martín Bruni. “La discapacidad mental y la maternidad son realidades incompatibles. ¿Mito o realidad?”. En *Margen*, N° 66, septiembre de 2012. https://www.margen.org/suscri/margen66/16_paz.pdf

3.1.3. Interseccionalidad y vulnerabilidad: ¿Existe la crianza adecuada, la buena madre?

El art. 6 de la CDPD reconoce que las mujeres con discapacidad pueden ser objeto de formas múltiples e intersectoriales de discriminación por motivos de género y de discapacidad. Estas formas múltiples de opresión, se observan en particular en el ejercicio de derechos reproductivos y de cuidado por mujeres con discapacidad.

Estas opresiones surgen ante todo de deliberar en torno a una buena madre, o una crianza adecuada, pensar en estos términos implica reconocer que existe una definición de estos conceptos y que estas definiciones no sufren alteraciones entre distintos sujetos, contextos, culturas y momentos históricos ³⁴.

En este sentido, lo que se comprende como ser madre, en particular una buena madre, parte de las construcciones sociales y culturales de una sociedad, que son consecuencia de prácticas y discursos que han sido considerados como legítimos por esa comunidad, de manera que estas construcciones llevan a “homogeneizar las prácticas con respecto al cuidado de los niños”³⁵, y se convierten en el parámetro de normalidad donde todas las mujeres, sin importar sus connotaciones personales quedan sujetas, y a las que sin mayor análisis son sometidas por la judicatura que reproduce, sin la mirada metodológica, normativa y, por lo tanto, vinculante del marco de los derechos humanos.

Las mujeres con discapacidad son observadas como un colectivo homogéneo que requiere asistencia social por ser seres vulnerables, desde una vulnerabilidad individual que las torna vulneradas e impide que puedan expresar sus deseos, necesidades, y en consecuencia ejercer sus derechos fundamentales.

Además, ser mujer con discapacidad conlleva estereotipos que devienen de la interseccionalidad de las condiciones de discapacidad y géneros. Estos estereotipos etiquetan a estas mujeres como inferiores, dependientes y asexuadas, y conducen a la negación de los derechos sexuales y reproductivos, y con ello del ejercicio de los cuidados parentales.

3.1.4. Acceso a justicia

El art. 13 de la CDPD asegura el derecho de acceso a justicia, y obliga a los estados a promover capacitación para quienes actúan en la justicia.

Por su parte, el art. 23 inc 1 ap. b estatuye que los Estados deben tomar medidas efectiva para que:

se respete el derecho de las personas con discapacidad a decidir libremente y de manera responsable el número de hijos que quieren tener y el tiempo que debe transcurrir entre un nacimiento y otro, y a tener acceso a información, educación

³⁴ Paz, Melina; Cecilia Núñez; María Emilia Azparren; Cecilia Rivero; Mara Mattioni y Martín Bruni. “La discapacidad mental y la maternidad son realidades incompatibles. ¿Mito o realidad?”. En *Margen*, No 66, septiembre de 2012. https://www.margen.org/suscri/margen66/16_paz.pdf

³⁵ Nari, Marcela. *Políticas de maternidad y materialismo político*. Buenos Aires. Editorial Biblos, 2004: 20.

sobre reproducción y planificación familiar apropiados para su edad, y se ofrezcan los medios necesarios que les permitan ejercer esos derechos³⁶.

Y en su inc. 2 dice claramente que:

Los Estados Partes garantizarán los derechos y obligaciones de las personas con discapacidad en lo que respecta a la custodia, la tutela, la guarda, la adopción de niños o instituciones similares, cuando esos conceptos se recojan en la legislación nacional; en todos los casos se velará al máximo por el interés superior del niño. Los Estados Partes prestarán la asistencia apropiada a las personas con discapacidad para el desempeño de sus responsabilidades en la crianza de los hijos³⁷.

La resolución en estudio equipara en los hechos la discapacidad intelectual con la incapacidad jurídica, lo que claramente conduce a la negación de la autonomía individual, a la condición de persona y con ello de ciudadanía, vulnerando los derechos y principios tanto de la CDPD como de la CDN, y de esta manera discrimina en los términos del art. 2 de la CDPD³⁸. Y además, constituye violencia institucional en los términos del art. 6 de la ley 26485.

3.2. La apelación y la decisión de segunda instancia

El fallo es apelado por C.M.I y la alzada desecha el recurso con fundamento principal en el interés prevalente de J.M.I, cuyo estado de desamparo tuvo por acreditado, al tiempo que calificó de insuficientes las propuestas diseñadas tanto por C.M.I como por los organismos estatales. No obstante ello, la sala valoró que la madre había visitado al hijo con alguna regularidad y entablado ciertos lazos, con el anhelo de conservar el contacto. Por lo tanto, concluyó que “no se puede descartar que la apelante y el niño sigan relacionándose, siempre y cuando los profesionales especializados lo evalúen positivo para J.M.I.”³⁹.

En particular la Cámara explica que:

teniendo en cuenta las limitaciones madurativas de CMI en hacerse cargo del niño y no contar con los debidos apoyos ni un marco familiar continente, que JMI tiene derecho a una existencia sana en un hogar y a no a estar institucional-

³⁶ Organización de Naciones Unidas (ONU). Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. 2008: art. 23 inc. 1 ap. b. <https://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tcccconvs.pdf>

³⁷ Organización de Naciones Unidas (ONU). Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. 2008: art. 23 inc. 2. <https://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tcccconvs.pdf>

³⁸ La discriminación por motivos de discapacidad se define en el artículo 2 de la CDPD como “cualquier distinción, exclusión o restricción por motivos de discapacidad que tenga el propósito o el efecto de obstaculizar o dejar sin efecto el reconocimiento, goce o ejercicio, en igualdad de condiciones, de todos los derechos humanos y libertades fundamentales”.

³⁹ Procuración General de la Nación. “I.J.M S/ protección especial”. CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 3. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>

zado de por vida, de manera tal que los padecimientos de base de la madre, quien no pudo elaborar un proyecto vital no dejan otra opción que decretar el estado de abandono y adoptabilidad del niño⁴⁰.

3.2.1. Continuidad de la violencia institucional bajo el modelo médico rehabilitador y la vulnerabilidad individual

Al igual que en primera instancia la Cámara de Apelaciones parte del diagnóstico de discapacidad intelectual de C.M.I, para equiparar esta discapacidad con la incapacidad jurídica, y así, comprender que C.M.I no puede ejercer sus derechos parentales, planteando tal solución en un supuesto conflicto entre estos derechos y el interés superior del niño.

Nuevamente, se observa la presencia de un techo de hierro, metáfora que hace alusión a los obstáculos que no logran desarticular, ni traspasar las mujeres con discapacidad⁴¹, y que conlleva a la sistemática violación de sus derechos humanos y del ejercicio de violencia institucional por el estado, a través de diversas instituciones, médicas, judiciales, sociales, entre otras.

La gravedad de esta situación se presenta palmaria cuando se comprende que el Poder Judicial es la última herramienta con la que cuentan las mujeres con discapacidad para garantizar el goce de sus derechos, y cuando se valora que el daño se torna irreparable con el correr del tiempo, dado que los lazos que no se permiten establecer en los primeros años de vida de J.M.I, no son recuperables, es decir, no existe la posibilidad de reparar retornando al status quo inicial.

3.3. Recurso extraordinario y decisión de la Corte Suprema de Justicia de la Nación

Como se observa desde el comienzo del caso C.M.I manifestó en todo momento su voluntad de mantener su relación con J.M.I, y a diferencia de lo que ha ocurrido a lo largo del proceso judicial, sí encontró el sistema de apoyo para transitar las distintas etapas procesales y llegar así hasta la Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN), mediante recurso extraordinario, ya que tal como se ha evidenciado en los párrafos precedentes, se ha vulnerado la supremacía y jerarquía constitucional, al ignorarse los principios y derechos reconocidos tanto en la CDPD y la CDN.

En esta instancia judicial, cuando la violencia institucional ha revictimizado, y ha perpetuado opresiones y estereotipos de géneros, es cuando el supuesto conflicto es

⁴⁰ Procuración General de la Nación. "I.J.M S/ protección especial". CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 3. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>

⁴¹ El techo de cristal hace alusión a las barreras invisibles que se le imponen a las mujeres en el ejercicio de sus derechos, que pueden ser superadas mediante cambios sociales y culturales, en cambio, el techo de hierro hace referencia a obstáculos que se imponen estructuralmente a un grupo, que no logran ser modificados y que llevan a la necesidades de que una gran cantidad de mujeres deban desgastarse, demostrar sus capacidades para intentar cambiar esta realidad.

abordado con los enfoques de derechos humanos y géneros, desde una mirada interseccional y bajo el modelo social de la discapacidad, a partir del dictamen de la procuración general. En particular, en el dictamen se señala que:

el debate suscitado en autos pone en tela de juicio la inteligencia y aplicación de los tratados sobre los derechos de los niños y de las personas con discapacidad. Los sujetos centralmente afectados son JMI de 4 años de edad, y CMI madre con discapacidad mental, por lo que el caso exige situarnos en la perspectiva que aporta el derecho internacional de los derechos humanos, en las áreas de la niñez y la discapacidad⁴².

Así, explica que de acuerdo con la Convención derechos del Niño “la familia como grupo fundamental de la sociedad y medio natural para el crecimiento y bienestar de todos sus miembros, y en particular de los niños, debe recibir el amparo necesario para poder asumir plenamente sus responsabilidad dentro de la comunidad”⁴³, por ello le corresponde a los estados, entre otras obligaciones, prestar asistencia apropiada a los progenitores para el desempeño de sus funciones en lo que respecta a la crianza del niño (art. 18 CDN).

Por su parte, la CDPD sienta los principios de autonomía individual, no discriminación, igualdad de oportunidades y accesibilidad. Y establece como estándares rectores la prestación de servicios de apoyo para el fortalecimiento de la autonomía; la adaptación de servicios a las necesidades de cada individuo y el derecho a soportes especiales para el ejercicio de la parentalidad.

En este sentido la Procuración General manifiesta que “la capacidad jurídica -reconocida por el art. 12 [de la CDPD]- no solo hace referencia a la titularidad de los derechos sino, centralmente, a su completo ejercicio por el propio individuo”⁴⁴. Y aclara el dictamen que:

tanto el CRPD como el CDESCR y la Asamblea General de la ONU, aceptan tres estándares rectores de singular peso en autos, a saber: la prestación de servicios de apoyo indispensable para incrementar el nivel de autonomía en la vida cotidiana y el ejercicio de derechos; la adaptación de esos servicios a las necesidades específicas de cada individuo, así como la consideración de esas necesidades como base principal para la adopción de las decisiones; y el derecho a soportes especiales para el ejercicio de la parentalidad⁴⁵.

⁴² Procuración General de la Nación. “I.J.M S/ protección especial”. CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 4. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>

⁴³ Procuración General de la Nación. “I.J.M S/ protección especial”. CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 4. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>

⁴⁴ Procuración General de la Nación. “I.J.M S/ protección especial”. CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 6. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>

⁴⁵ Procuración General de la Nación. “I.J.M S/ protección especial”. CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 7. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>

A continuación, la procuración general sostiene entonces cómo estos principios y enfoques rectores del marco internacional de los derechos humanos fueron vulnerados en el caso concreto. Asevera, entonces que:

la presenta acción de protección de persona no se inicia por la demostración de la incapacidad de la madre en la crianza de su hijo, ya que se dispone su apartamiento y derivación a un hogar directamente al ser dado de alta del servicio de neonatología luego de su nacimiento sin haberle permitido en ningún momento convivir con éste [y que además, no se] explica por qué esa supuesta abdicación se imputa exclusivamente a las limitaciones CMI, ni qué riesgos reales y concretos se derivarían de la crianza de JMI en la familia materna, ni cómo ello perjudicaría la salud del menor, si se instalara una red de apoyo coherente para auxiliarla⁴⁶.

El dictamen de la Procuración General de la Nación tiene la trascendencia de incorporar los lentes teóricos, metodológicos y normativos del marco internacional de los derechos humanos. Y es a partir de este análisis que puede determinar que C.M.I mantuvo en todo momento su voluntad de hacer efectiva su función materna, y que además existen indicios claros en el expediente de que puede “proporcionar a JMI un vínculo permanente, significativo y afectivo para satisfacer las necesidades [...] del niño, en un clima emocional que permitirá su desarrollo”⁴⁷. En este sentido, es categórica la Procuración al determinar que las resoluciones judiciales de primera y segunda instancia no han respetado el debido proceso legal, repercutiendo profundamente en los derechos humanos de C.M.I y J.M.I, lo que reafirma la existencia de violencia institucional, aunque la misma no sea visibilizada por la resolución judicial.

Finaliza, el dictamen aclarando que:

las necesidades de estímulo y contención no pueden constituir por sí, un argumento válido para despojar a una persona con retraso madurativo de la oportunidad de ejercer plenamente sus derechos fundamentales. Antes bien, es la presencia de esas necesidades la que impele al sistema universal de derechos humanos para imponer a la autoridad pública la carga positiva de prestar los apoyos y ajustes razonables⁴⁸.

En consecuencia, la CSJN toma en todas sus partes el dictamen de la procuración general, y revoca la decisión de la Cámara y dispone el reintegro de J.M.I a su madre, con un proceso previo de adaptación, y con monitoreo por parte de los organismos del estado que correspondan, requisito que sólo es consecuencia de la violencia institucional que engendró el propio Poder Judicial, y que pone de relieve la entidad del daño generado.

⁴⁶ Procuración General de la Nación. “I.J.M S/ protección especial”. CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 10. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>

⁴⁷ Procuración General de la Nación. “I.J.M S/ protección especial”. CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 11 y12. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>

⁴⁸ Procuración General de la Nación. “I.J.M S/ protección especial”. CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 13. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>

Claramente, estos principios y estándares rectores no fueron los pilares de la decisión de la Cámara, y en particular, de la interpretación de los derechos sexuales y reproductivos, y de las responsabilidades parentales para las mujeres con discapacidad por el Poder Judicial, razón por la cual, las limitaciones impuestas se han constituido en techos de hierro.

De esta manera, el análisis del caso J.M.I resulta importante porque, por un lado, permite observar cómo las prácticas judiciales desprovistas de los lentes teóricos y metodológicos que devienen del marco internacional de los derechos humanos, conlleva al ejercicio de violencia institucional, y por el otro, pone en evidencia que mediante la remoción de obstáculos contextuales, tomando un enfoque relacional de la vulnerabilidad y la capacidad, y el desarrollo de un sistema de apoyo apropiado, las personas con discapacidad pueden ejercer su responsabilidad en la crianza de los hijos, erradicando de esta manera, no sólo la violencia institucional, sino también múltiples estereotipos vinculados a las mujeres con discapacidad en el ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos, y en sus responsabilidades parentales, y en definitiva, deconstruyendo estos techos de hierro.

En particular, del caso puede observarse la violencia institucional constituida por la imposibilidad del ejercicio de la responsabilidad parental por C.M.I durante los cuatro primeros años de vida de J.M.I, en oposición a los estatuido por los arts. 2, 5, 12 y 13 de la Convención de los Derechos de las Personas con Discapacidad. Claramente, funcionarios del Poder Judicial, en el ejercicio de sus competencias han impedido a C.M.I ejercer sus derechos, tales como decidir libre y responsablemente sobre la maternidad, y el derecho a soportes especiales para el ejercicio de la parentalidad, todo lo cual constituye violencia de género en los términos del art. 6 inc. b de la ley 26.485.

También, es evidente la vulneración de múltiples derechos a J.M.I, tales como el derecho del niño a preservar su identidad, incluidas las relaciones familiares (art 8 CDN), el derecho a un pleno desarrollo personal en su medio familiar (art. 3 inc. c ley 26061), el derecho de mantener relación personal y contacto directo con sus progenitores, crecer y desarrollarse en su familia de origen (art. 9 CDN, art. 11 ley 26061), entre otros.

Esta decisión de la CSJN tiene importancia no sólo para comprender como los enfoques de derechos humanos, géneros, interseccionalidad, vulnerabilidad social y el modelo social de la discapacidad tienen repercusiones prácticas de trascendencia, impactando directamente en el pleno ejercicio de los derechos humanos, sino también por su efecto simbólico. Las sentencias judiciales, se suele enseñar que tienen efecto sólo para las partes en conflicto, sin embargo, en situaciones como la de autos, tienen efectos sociales de magnitud, llamando la atención sobre miradas estereotipadas que impregnan al colectivo de personas con discapacidad, que niegan la individualidad y autonomía de estas personas, y que se agravan cuando interseccionan con otras categorías como el género, la edad, la clase social, entre otras.

Sin embargo, existe aún una deuda del Poder Judicial, que consiste en el reconocimiento expreso no sólo de errores judiciales reparables con diversas instancias procesales, sino de la producción y reproducción de violencia.

El reconocimiento de la violencia institucional y de su gravedad cuando es generada por el Poder Judicial, implica hacer a este poder del estado responsable del daño ocasionado y, además, significa una contribución real, a través de los efectos simbólicos de las resoluciones judiciales⁴⁹, para la desnaturalización de las construcciones sociales, culturales e históricas que conllevan a la generación de estos techos de hierro.

Resulta necesario en un régimen político republicano que los poderes estatales se hagan responsables de las decisiones asumidas, que se muestren transparentes en el ejercicio de la función pública y rindan cuenta adecuadamente a la sociedad. Este paso fundamental, no se observa en la decisión final del caso en estudio, y muestra los déficits del sistema democrático.

En síntesis, este caso pone de relieve los cambios que va transitando la judicatura con la incorporación de los enfoques teóricos, metodológicos y normativos del marco internacional de los derechos humanos; marco reconocido y postulado por la Constitución Nacional; sin embargo, también evidencia la falta de reconocimiento de las violencias que el propio estado genera, haciendo patente el dicho popular que señala que es más fácil encontrar una aguja en el ojo ajeno que una viga en el ojo propio.

4. Reflexiones finales

Este trabajo se centra en el estudio de caso con el objetivo de analizar el impacto que los enfoques de derechos humanos, géneros, interseccionalidad, vulnerabilidad social y modelo social de la discapacidad tienen en el accionar de la judicatura, y en definitiva en el goce y ejercicio de derechos de las mujeres con discapacidad.

El desarrollo del proceso judicial pone de relieve, desde el comienzo, de la existencia arraigada de una visión estereotipada sobre las personas con discapacidad, específicamente, de las mujeres con discapacidad, mirada que las describe como personas inferiores, dependientes y asexuadas y, en consecuencia, como objetos de protección y no como sujetos de derechos. En el caso esta visión conlleva a la denegación de acceso a justicia mediante el ejercicio de violencia institucional, que recae tanto en C.M.I como en su hijo J.M.I, en flagrante violación de la CDPD, de la CDN y de la CN.

La violencia institucional se releva en la denegación sistemática del derecho de acceso a justicia, de la garantía de debido proceso legal, y con ello de los siguientes derechos y principios, a saber:

- A. Derechos y principios reconocidos por la CDPD: autonomía, respeto por las diferencias, protección de derechos no de sujetos, sistemas de apoyos, capacidad jurídica entendida como el ejercicio de derechos y no su mera titularidad.

⁴⁹ Según Rodríguez Garavito y Rodríguez Franco los efectos simbólicos son “los cambios culturales e ideológicos en relación con el problema” del litigio. Las decisiones judiciales pueden tener “profundos efectos simbólicos al modificar la percepción del problema”, o tan sólo al visibilizar el conflicto social. (Rodríguez Garavito, César y Diana Rodríguez Franco. *Cortes y cambio social: cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, Bogotá, 2010: 23).

- B. Derechos y principios reconocidos por la CDN: identidad, relaciones familiares, pleno desarrollo personal, interés superior del niño.

La sobre-judicialización de las mujeres con discapacidad, que surge de las miradas estereotipadas que conducen a prescindir de la voluntad de ellas, que niega que los sistemas de apoyos son parte de la interdependencia rutinaria y diaria de las personas entre sí, conduce a la creación de un falso conflicto en abstracto entre los derechos de las personas con discapacidad y el interés superior del niño, conflicto que conduce a la separación desde el nacimiento mismo, del niño de su madre, sin mediar indicio alguno que ponga de relieve un conflicto real. Así, este conflicto jurídico es creado y pensando en abstracto, con total prescindencia de los contextos y diversidades de los sujetos involucrados.

En definitiva, el caso estudiado pone de manifiesto que los enfoques derivados del marco de los derechos humanos conllevan la obligación jurídica de situar al individuo en el centro de sus decisiones, reconocer su diversidad, y visibilizar las barreras que el entorno le impone a las personas con discapacidad en el ejercicio de los derechos, no siendo meros aportes teóricos, sino soportes fundamentales para la efectivización de los derechos humanos.

Finalmente, también teniendo en cuenta el sentido colectivo de acceso a justicia, y los efectos simbólicos de las resoluciones judiciales, cabe entender, el techo de hierro que constituye el ejercicio de la responsabilidad parental por parte de mujeres con discapacidad, ya que en un sinnúmero de casos han visto vulnerados sus derechos, han sido vulnerabilizadas, y ese cúmulo de decisiones judiciales coadyuvó a naturalizar los estereotipos, y las múltiples opresiones sobre las mujeres con discapacidad.

Referencias bibliográficas

- Aznar, Andrea y Diego González Castañón. *¿Son o se hacen? El campo de la discapacidad intelectual estudiado a través de recorridos múltiples*. Buenos Aires. Novedades Educativas, 2010.
- Comisión Nacional de Acceso a Justicia (CNAJ) (S/F). “Acceso a Justicia: ¿Qué es?”. S/F. <https://www.cnaj.gob.ar/cnaj/quees>
- Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. “Observación General N° 1/2014”. <http://www.convenciondiscapacidad.es/wp-content/uploads/2019/01/Observación-1-Art%C3%ADculo-12-Capacidad-jur%C3%ADdica.pdf>
- Comité de los Derechos del Niño, “Observación N° 14”. https://www2.ohchr.org/English/bodies/crc/docs/GC/CRC.C.GC.14_sp.doc
- Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN). “Interés superior del niño: protección de los derechos de las niñas, niños y adolescentes”, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2023.
- Cruz Pérez, María del Pilar. “Mitos acerca de la maternidad en mujeres con discapacidad”. En *Perinatología y reproducción humana*, Vol. 28, N° 2 México, 2014: 91-96.
- Fassi, Marisa. “Desafíos y estrategias para el efectivo acceso a la justicia de sectores en condición de vulnerabilidad”, en *Argumentos*, N° 10, diciembre de 2020: 48-56.

- Feito, Lydia. Vulnerabilidad. *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, 30(Supl. 3), 2007: 07-22. http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1137-66272007000600002&lng=es&tlng=es.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) (2008). *Herramientas básicas para integrar la perspectiva de género en organizaciones que trabajan derechos Humanos*. IIDH, San José, C.R, 2008.
- Maurino, Gustavo, “Acceso a la justicia de los excluidos (en lo social, cultural y económico)”. Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2008: 141-146.
<https://www.corteidh.or.cr/tablas/r29273.pdf>
- Ministerio Público Fiscal, “Colección de dictámenes sobre derechos humanos. Derechos de las personas con discapacidad. Dictámenes del Ministerio Público Fiscal ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2012 - 2017)”, *Cuadernillo 3*, enero 2018.
- Montoya Arce, Bernardino y Alejandro, Martínez Espinosa. “Perspectivas teórico-metodológicas para el estudio de la vulnerabilidad social en los adultos mayores”. En *Papeles de población*, vol. 24, N° 98, Toluca oct./dic. 2018: 219-244. <https://doi.org/10.22185/24487147.2018.98.41>
- Nari, Marcela. *Políticas de maternidad y materialismo político*. Buenos Aires. Editorial Biblos, 2004.
- Narváez, Ana (directora). *Maternidad y discapacidad*. Ediciones Cinca, Madrid, 2009.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). Convención sobre los Derechos del Niño. 1989. <https://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>
- Organización de Naciones Unidas (ONU). Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. 2008. <https://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>
- Palacios, Agustina. *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Cinca, Madrid, 2008.
- Palacios, Agustina. “Género, discapacidad y acceso a la justicia”. En *Discapacidad, justicia y Estado: acceso a la justicia de personas con discapacidad*, Carignano, Florencia y Agustina Palacios, dirigido por Pablo Oscar Rosales, Buenos Aires, 2012: 29-48.
- Paz, Melina; Cecilia Núñez; María Emilia Azparren; Cecilia Rivero; Mara Mattioni y Martín Bruni. “La discapacidad mental y la maternidad son realidades incompatibles. ¿Mito o realidad?”. En *Margen*, N° 66, septiembre de 2012. https://www.margen.org/suscri/margen66/16_paz.pdf
- Procuración General de la Nación. “I.J.M S/ protección especial”. CIV 37609/2012/1/RH1. 2012: 3. <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2016/05/CIV-37609-2012-IJM.pdf>
- Poder Legislativo de Argentina, Ley 26994, Código Civil y Comercial de la Nación Argentina. <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/235000-239999/235975/texact.htm>

- Pozzolo, Susana. “¿Vulnerabilidad personal o contextual? Aproximaciones al análisis del derecho en perspectiva de género”. En *Isonomía*, N° 51, 2019: 1-28.
<https://doi.org/10.5347/isonomia.v0i51.226>
- Rodríguez Garavito, César y Diana Rodríguez Franco. *Cortes y cambio social: cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, Bogotá, 2010.
- Seda, Juan Antonio. “Maternidad en mujeres con discapacidad mental o intelectual. Conflictos jurídicos en torno a la adopción de sus hijos”. En *Descentrada*, vol. 1, no 1, e007, marzo 2017: 1-28.
- Segato, Rita. “*La colonialidad del saber*”. 2017. Entrevista disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=R1WUT_eRQG8



Boletín bibliográfico



Teología, Estudios de Mujeres y Estudios de Género

Blanca Besa
Paula Carman
Coordinadoras

El Programa de Estudios Teologando en colaboración con la revista Stromata ofrece los siguientes aportes realizados por la Dra. Virgina Azcuy, Lic. Nancy V. Raimondo, Lic. Eloísa Ortiz de Elguea, Lic. Valentina Nilo, Lic. Blanca Besa, Lic. Paula Carman, y la Lic. Mariel Caldas. El boletín presenta reseñas distribuidas en las siguientes secciones: Teología sistemática, Teología moral, Teologías feministas, Teología Queer y otras disciplinas.

Teología Sistemática

Pérez-Jijena, A., *Ejercicio teo-literario. Comprensión de la salvación en Alejo Carpentier*, Anales de la Facultad de Teología n°112, 2022, 398 pp.

Este libro es fruto de la tesis doctoral de la autora “*Comprensión teo-literaria de la salvación: aportes de la narrativa de Alejo Carpentier para una soterología contemporánea*” defendida en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile el año 2020. La investigación es un ejercicio teológico en diálogo con la literatura que se pregunta acerca de la comprensión de la salvación. A partir de un corpus de obras narrativas de Alejo Carpentier –literato cubano del siglo XX–, la autora busca ser un aporte en la comprensión contemporánea de la soterología en torno a tres ejes fundamentales: la pregunta por la salvación, el problema de la comprensión y el diálogo teo-literario. La obra está estructurada en dos partes, con cuatro capítulos la primera y tres la segunda, además de unas breves consideraciones finales. La convicción es que para hablar de salvación no basta únicamente progresar en su significado teórico-especulativo, sino que es necesario abordar el tema desde la pregunta por su relevancia y significatividad para los seres humanos. Así, la autora reconoce la importancia de considerar el contexto histórico social cuando se intenta comprender existencialmente la salvación. Por esto, recurre a la literatura, la que nos permitirá descubrir el significado de la salvación en el mundo de la vida a través de sus símbolos, imágenes y representaciones propias. En un esfuerzo interdisciplinar, el ejercicio busca mostrar cómo en manifestaciones no-temáticas de la salvación presentes en la literatura somos testigos de la fuerza salvadora de Dios, cuyo contenido último de buena noticia la teología intentará hacer inteligible.

Blanca Besa B.

Estevez Lopez, E., Depalma, P. (eds.), *Ventanas a la sinodalidad*, Estella 2023, 270 pp.

Como parte de la colección *Aletheia*, dirigida por la Asociación de Teólogas Españolas-ATE, la obra quiere impulsar la creación de condiciones de posibilidad para caminar juntos y juntas como Pueblo de Dios. Las autoras en este libro son españolas y latinoamericanas, dando visibilidad a las diversas formas de colaboración existentes. *Ventanas a la sinodalidad* se propone aportar al discernimiento de formas, dinámicas, estructuras y procesos que permitan la interacción y la vinculación de todos los sujetos que conforman la vida eclesial. Más concretamente, busca reconocer e integrar los aportes de la experiencia y la reflexión de las mujeres para una Iglesia sinodal, por medio de algunas “categorías fundamentales” (15). Los diversos capítulos toman como eje esas categorías: “comunidad” en clave antropológica y trinitaria relacionales por S. Vivas Alban (23-48); “inclusión” elaborada como principio sinodal por N. Martínez-Gayol (49-84); “intersubjetividad” en perspectiva filosófica y teológica por C. Montero O. (85-109); “cuidado” en el contexto de la crisis de abusos y el camino sinodal por I. Angulo (111-136); “masculinidad” en perspectiva de género como desafío a la sinodalidad por E. Fitz-Gerald (137-163); “ciudadanía” de las mujeres en la Iglesia por C. Picó Guzmán (165-188); “ministerialidad” en el marco de los procesos de conversión sinodal por P. Depalma (189-211); “discernimiento en común” en el ámbito de la búsqueda de consenso en la toma de decisiones por E. Estevez (215-243) y “misión” por C. Soto Varela (245-270). Los aportes de estos capítulos, fundamentados con una bibliografía específica en cada caso, son el fruto de un grupo de investigación y una reflexión compartida. En su conjunto, se ofrecen como ventanas teológicas, antropológicas y eclesiológicas, que contribuyen al camino sinodal de la Iglesia actual en voces de mujeres.

Virginia Azcuy

Pineda-Madrid, N. *Theologizing in an insurgent Key. Violence, Women, Salvation*, New York/Mahwah 2022, 128 pp.

La autora propone repensar la salvación a partir de la violencia específica sufrida por las mujeres en tanto mujeres. Con este fin introduce el concepto de “insurgente” como alguien comprometido con un tipo de poder el cual, a través de un movimiento o fuerza política, se infiltra gradualmente en los paradigmas reinantes de pensamiento y acción. La tarea de la teología consiste en reimaginar la crucifixión y la salvación, en vistas a una soteriología insurgente que sea capaz de responder al feminicidio. El desarrollo reflexivo se organiza en cuatro momentos, además de unas notas bibliográficas y un índice de temas y nombres. La primera parte, “Levantando la cuestión de la salvación” (7-16), habla de las experiencias negativas que, como la violencia horrorosa del feminicidio, desafían la salvación. La segunda parte, “La violencia contra las mujeres en tanto mujeres” (17-51), define la violencia contra ellas como un crimen del patriarcado y un pecado social. La tercera parte, “La salvación a la sombra del feminicidio” (53-69), propone una “teología pública y política” (54), es decir, una teología cuyos discursos tienen impacto

en la transformación y la liberación de la sociedad. La parte final, “Creer en el Dios que salva” (71-106), presenta la estructura narrativa de la salvación y su relación con las experiencias deshumanizadoras; en este contexto se incluye una crítica a la ideología del “kyriarcado” que abarca el patriarcado (74), reelabora el concepto de “pueblo crucificado” (91) y propone una nueva imaginación social. En conjunto, la obra aporta “caminos por medio de los cuales los discursos teológicos pueden responder a muchas inequidades de raza, clase y género en su efecto destructivo” (55). La soteriología insurgente de Nancy Pineda-Madrid, teóloga feminista latina, presenta una contribución local con alcance regional y global.

Virginia Azcuy

Karl, K., Weber, H. (ed.), *Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft*, Würzburg 2021, 184 pp.

Los editores de esta obra colectiva son Katharina Karl, profesora de Teología Pastoral en Eichstätt-Ingolstadt y Harold Weber, franciscano capuchino y director del proyecto “Kloster zum Mitleben”. El libro compila y presenta el resultado de un simposio para la práctica, dedicado al tema de “Abuso y confesión”, organizado para religiosos sacerdotes dedicados al servicio del sacramento de la reconciliación, del 20 al 22 de noviembre de 2019 en Hofheim. La introducción escrita por Weber se focaliza en la palabra alemana “Erschütterungen” (conmociones), para explicar de lo que trata en forma abierta o entre líneas este texto (7). La propuesta no busca un tratamiento sistemático de la violencia sexual en el contexto de la confesión, sino ofrecer una motivación y ayuda práctica para un grupo de religiosos activos en el ministerio de la reconciliación sacramental. El material presentado está agrupado en dos secciones: en la primera, “Perspectivas desde la experiencia” (13-67), se reúnen los aportes de Stefan M. Huppertz (capuchino, sacerdote y acompañante espiritual), Ute Birkenmeyer (diplomada en pedagogía y referente en prevención de violencia) y Stephanie Thiel (terapeuta sexual y activa en proyectos de prevención). En la segunda sección, “Calificación teológica y perspectivas” (69-182), se compilan los escritos de Jochen Sautermeister (teólogo moral y consejero psicológico de matrimonio y familia), Ulrich Engel (profesor para cuestiones filosófico-teológicas límites), Rafael Rieger (teólogo canonista y acompañante espiritual) y Katharina Karl. En esta parte de la obra, se abordan temas vinculados con las perspectivas ético-teológica y de psicología moral, la técnica del acompañamiento y el instrumento de control, la no vulnerabilidad y la responsabilidad, la fragilidad en el acompañamiento de la reconciliación. Finalmente, cabe valorar el esfuerzo de los editores y los autores por utilizar las “conmociones” que surgen del abuso en la confesión como una oportunidad de aprendizaje, reflexión, responsabilidad y prevención para confesores (12).

Virginia Azcuy

Teología Moral

Wozna, María Antonia. *Ser madre: ¿opción, destino o vocación? Espacio teológico de la maternidad*, PPC, Madrid, 2021, 270 pp.

La autora intenta dejar al descubierto la necesidad de reflexionar la maternidad desde la fe, para desde allí “explorar los diferentes aspectos en torno a la maternidad para valorar las condiciones de posibilidad de tratar la maternidad desde y en el espacio teológico, esbozar sus límites y enumerar las coordenadas de su utilidad y validez (7). El interés de una reflexión sobre el concepto de maternidad desde la fe surge porque atiende a dos aspectos a los que tanto la sociedad como la Iglesia son sensibles, a saber, la interdisciplinariedad y la condición específica femenina.

La obra, dividida en tres largos capítulos, comienza realizando un recorrido sobre los aspectos de la maternidad subrayados por diferentes ciencias sociales como la antropología, los estudios de género y la ética haciendo también una crítica a diferentes movimientos extremistas como el de Trump y Bolsonaro (13-104). En un segundo capítulo se realiza un análisis del concepto de la maternidad dentro de la condición específica femenina y su reflexión descrita por la autora como “ambigua” dentro de la teología: desde la maternidad en la Biblia, en el magisterio y en diferentes tratados de teología como la mariología, la pneumatología y la moral (105-178). Este recorrido concluye con un último capítulo que busca señalar los diferentes lugares teológicos de la maternidad, para desarrollar la urgencia y validez de una reflexión de la maternidad desde la fe que dialogue con las diferentes perspectivas sociales (179-259).

En cada uno de los temas, la autora va dialogando con diferentes autoras, convirtiendo así también esta obra en un gran mapa sobre el tema con variedad de aportes y puntos de vista que se van entretejiendo, dejando lugar a la lectora o lector para que responda a la pregunta que titula este libro: ser madre ¿opción, destino o vocación?

Paula Carman

Mireia Vidal i Quinteiro (ed.), *Genealogías del trauma. Cuerpos abusados, memorias reconciliadas*, Verbo Divino, Navarra 2022, 256 pp.

Esta obra es fruto de las XIX Jornadas de Teología organizadas por la Asociación de Teólogas Españolas durante 2021. Las mismas tuvieron como punto focal la experiencia del trauma, comprendido como “el pecado estructural que sitúa a las mujeres en posiciones de opresión y abuso hasta tomar formas traumáticas, y el poder de la gracia y la posibilidad de reconciliación con la propia experiencia” (14). El abordaje de las reflexiones, que aquí se ofrecen, gira en torno al abuso de poder, en todas sus manifestaciones, tanto en las sociedades como en las iglesias. Esto se desarrolla, con distintas perspectivas, en los siete capítulos que presenta este trabajo, tales como: “Cuerpo, trauma y vida nuevamente acogida”, Lisa Isherwood, aquí se parte de la encarnación y la teología del cuerpo con el fin de “entender cómo el trauma impacta en «la misma carne de lo

divino», dado que en el cuerpo se manifiesta la naturaleza divina” (16); “*Memoria Liberationis* en dos actos. Cuerpo y gracia en el contexto del abuso”, Silvia Martínez Cano, en clave “jairológica” se ofrece una reflexión sobre el trauma que enlaza *memoria passionis* y *memoria resurrectionis*, a través de los cuerpos y memorias de las mujeres; “El halo de la santidad: el abuso espiritual en contextos protestantes”, Noa Alarcón Melchor y Mireia Vidal i Quintero, esta presentación explora y enfatiza el “carácter estructural del abuso espiritual y lo conecta con la violencia sistémica que sufren las mujeres en las iglesias y que toma forma en ciertas teologías y prácticas” (19).

Nancy Raimondo

Teologías Feministas Y Teología Queer

Kerrie Handasyde, Cathryn McKinney, Rebekah Pryor (Eds), *Contemporary Feminist Theologies. Power, Authority, Love*, Routledge, London/New York 2021, 222pp.

En 2019 la editorial Pilgrim organizó una serie de conferencias llevadas adelante por la Australian Collaborators in Feminist Theologies cuyo eje lo constituyó el cruce poder, autoridad y amor como una preocupación actual en el quehacer reflexivo de las teologías feministas. Se asumen temas como la encarnación, la interseccionalidad, las teologías de la liberación, la historiografía, los enfoques hermenéuticos queer, la filosofía, los ecofeminismos, etc. Este volumen puede resultar de andamiaje teórico-práctico con el fin de ahondar en la teología feminista, la teología queer, la teología del proceso y la teología práctica, así como de la religión y el género. La primera parte “Power: Dis/locations and reclamations”, compuesta por cinco artículos cuyos/as autores/as, tales como Nicola Slee, Sally Douglas, se centran en las críticas a las vinculaciones de poder entre varones y mujeres tanto en las sociedades como en las iglesias. La segunda parte “Authority: Subversions and contestations”, realiza un recorrido, a través de sus cuatro artículos y de la mano de autoras como Ann Loades y Kerrie Handasyde, sobre el aporte epistemológico de las metodologías de las teologías feministas como caminos para visibilizar y de/reconstruir la categoría y experiencia de la autoridad. La tercera y última parte, “Love: Embodiment and practice”, por medio de los seis artículos y los aportes de autores/as como Anne Elvey, Sean Winter, Cathryn McKinney, Rebekah Pryor, arman un eje vertebrador reflexivo desde la ética feminista en el que vinculan amor, justicia y equidad.

Nancy Raimondo

Lisa Isherwood, Hugo Córdova Quero (Eds), *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*, Routledge, London/New York 2021, 190pp.

“En memoria de ella...”, esta expresión que se halla al comienzo de esta obra, sirve de marca y síntesis de la misma. Este “en memoria”, implica, celebrar el legado,

aún por descubrir y profundizar, de Marcella Althaus-Reid. Entre Latinoamérica y Asia “el libro entreteje experiencias, pensamientos, análisis e investigaciones académicas para producir un hermoso tapiz de apropiaciones fundamentales de propuestas teológicas de Althaus-Reid” (13). Tanto los/as editores/as como los/as autores llevan adelante este cometido a lo largo de los nueve artículos que integran este libro. Se destacan las siguientes contribuciones: “Manang Bali, indecent interweavings and healing spaces in contemporary Malaysian trans and queer theo-pastoralities”, Joseph Goh asume lo que Althaus-Reid denomina un reposicionamiento del sujeto queer, indecente en la teología, y “para ello, da testimonios de otras tradiciones (o de las tradiciones del otro) sobre el amor y la sexualidad y a esto, suma la identidad y el género” (14); Beatriz Febus Pérez en “The sexual subject in queer theologies: Implications for a queer Latin American liberation theology?”, expone, por un lado, el hecho que la sexualidad humana siempre ha sido objeto de varios discursos que han generado varios debates a lo largo de la historia humana y dentro del cristianismo y, por el otro, señala que la discusión hoy surge desde los márgenes sexuales más que en el pasado, y la teoría y la teología queer dan voz a estos márgenes e identidades que cuestionan el género y la sexualidad heteropatriarcal.

Nancy Raimondo

Lucetta Scaraffia. *Feminista y cristiana*, PPC, Edición Kindle, 2022.

La autora, historiadora y reconocida periodista feminista responsable de la revista *Donne, Chiesa, Mondo* (2012-2019), en doce apartados plantea las dificultades de las religiosas para acceder a la formación intelectual, la persistencia del trabajo servil para con los clérigos y el abuso sexual perpetrado por el clero. “Una paradójica victoria” hace referencia al cierre de la revista frente al reconocimiento del papa Francisco acerca de los abusos de poder, de conciencia, incluso el sexual por parte de algunos miembros del clero. Estima que “Lo que parecía una derrota, al marcharnos, ganamos”. “Siete años” fueron dedicados a temas de actualidad, exégesis bíblica, mujeres y teologías, mujeres y familia, textos de estudiosas, relación Iglesia-mujeres, tradición católica-feminismo, relatos de experiencias de misioneras. Ante la comisión designada por el papa para el estudio del diaconado femenino, titula “No solo teología” a la disyuntiva frente al temor de las misioneras que ejercieron esta práctica en lugares remotos, la posibilidad de que otras mujeres tuviesen acceso por medio de un curso de teología. Situación compleja que no pudo ser resuelta hablando solo de teología. Añade los problemas que atañen a las religiosas. La escasa preparación cultural y las situaciones de debilidad originan las “Condiciones de una intensa subordinación” que garantizan el control del clero sobre ellas. Sostiene que “Los abusos sexuales” por parte del clero persisten aun hoy, y que aquellas que resultaron embarazadas se vieron obligadas a abortar o a dar el niño en adopción. Para describir acerca de “Qué son los abusos para la Iglesia”, detalla la necesidad de secreto para las relaciones sexuales de algunos clérigos, quienes suelen escoger personas subordinadas garantes de su silencio, es decir las religiosas. Nos dice que en la *Carta al pueblo de Dios* (2018), si bien el papa diagnostica con valor y claridad las causas de tales

abusos, no afronta el nexo entre autoridad y sexualidad. La necesidad de una reforma radical bien puede contar con la participación de mujeres, sobre todo las religiosas. En “La vocación” expresa que la diferencia entre mujeres y hombres está en el origen; el sacerdote está sacralizado gracias al origen divino, en cambio las religiosas deben servidumbre y obediencia. Ya en “El núcleo del poder” descubre que, si bien algunas mujeres fueron elegidas para formar parte de comisiones de la Santa Sede, faltan aún mujeres capaces de una presencia más libre y crítica. En “El fin del patriarcado y la Iglesia” plantea reconstruir una historia del cristianismo más cercana a Jesús “poniendo en primer plano la atención misericordiosa hacia las víctimas”. En “María y la identidad femenina” la autora revaloriza la maternidad de María desde el consentimiento en cuanto a la concepción, una elección divina sin ser destino obligado. “Propuestas para un feminismo católico” propone a las feministas católicas asumir el desafío de recuperar los elementos de la tradición cristiana en favor de una nueva visión del rol femenino en el mundo. Hacia el final, admite que “La moral sexual” conforma la fractura más grave de la Iglesia con el mundo contemporáneo. En su conclusión considera que las denuncias de las mujeres pueden acabar con los males que las afectan.

Eloísa Ortiz de Elguea

Delio Ilia, *Birth of a Dancing Star. From Cradle Catholic to Cyborg Christian*, Maryknoll-New York, 2019, 240 pp.

En este libro autobiográfico, la teóloga franciscana y doctora en farmacología Ilia Delio, nos muestra cómo ha sido su camino como mujer, científica, católica y religiosa consagrada, que terminó profundizando en una teología de frontera. Comenta en él, su movilización interna desde los cambios del Concilio Vaticano II, hasta introducirse en la teología cuántica y la cibernética, defender la evolución y ser una católica inserta en el siglo XXI, fundada en la necesidad dialógica entre religiones y ciencias. Las influencias de San Buenaventura y Teilhard de Chardin se dejan entrever en su autoconsideración como Cyborg cristiana, comprendiendo así “la idea de la tecnología no como una herramienta, sino como la extensión de nuestra naturaleza, no como algo existente en sí misma, pero sí con el poder de relacionarse”. La autora redescubre a Dios en el caos de la vida, y destaca entre otras cosas, que “una iglesia enraizada en el centro del Dios amor, debe ser una iglesia que viva allí” y que la razón de que la iglesia sobreviva en el futuro “solo será posible si abre grande sus puertas a: mujeres, laicos, gays, no binarios, transgénero, divorciados y vueltos a casar”, porque el amor no se fija en doctrinas o leyes canónicas.

Mariel Caldas

Otras Disciplinas

Vivas, Esther. *Mamá Desobediente. Una Mirada Feminista de la Maternidad*. Ciudad de México: Ediciones Godot, 2021, 320 pp.

En su libro *Mamá Desobediente: Una Mirada Feminista a la Maternidad*, Esther Vivas muestra la opresión, la violencia y las desigualdades que viven las mujeres. Sugiere que particularmente la maternidad es un lugar perfecto para la discriminación: propone que existen modelos impuestos que subordinan la experiencia de la madre al patriarcado y al capitalismo. Estos ideales problemáticos operan tanto de manera implícita como explícita, a través de normas culturalmente impuestas y mediante el control y la regulación de los cuerpos de las madres. Los ideales de la maternidad oscilan entre la madre sacrificada al servicio de los demás y la *supermadre* que puede complementar el trabajo y la maternidad. Según Vivas, afortunadamente esta realidad está cambiando gracias a los nuevos feminismos: ser madre ya no significa criar sola, ni estar restringida al espacio doméstico, ni renunciar a otros deseos. Esther Vivas escribe desde su propia experiencia como madre y feminista. Su proyecto aborda diferentes temáticas que muchas veces son silenciadas, como la infertilidad, el duelo tras un aborto espontáneo, la violencia obstétrica, la depresión postparto y las dificultades de la lactancia materna en la cultura latinoamericana. La autora quiere ofrecer algunas respuestas, refugio, hermandad y apoyo. Vivas plantea que el feminismo debe abrazar la maternidad, y la maternidad debe ser entendida como un derecho de la mujer a decidir sobre su cuerpo. Ser feminista no significa despreciar la maternidad: este libro ofrece la posibilidad de una maternidad desobediente a lo impuesto, no idealizando o esencializando la maternidad, sino reconociendo su aporte histórico, social, económico y político.

Valentina Nilo

Manne, Kate. *Entitled : How Male Privilege Hurts Women*. New York: Crown, 2020, 288 pp.

Kate Manne, en su libro *Entitled : How Male Privilege Hurts Women* plantea que la misoginia es un sistema compuesto por normas y expectativas de género que estructuran el entorno social y opera a través del control, la regulación y la violencia hacia las mujeres, tanto en el ámbito de los cuerpos como en el del conocimiento. Estas prácticas de control se basan en un sentido ilegítimo de derecho masculino sobre los bienes femeninos -como el sexo, la crianza y el trabajo reproductivo- y privan a las mujeres de los bienes a los que tienen derecho. La regulación, el control y la violencia se sustentan en un presupuesto de andro normatividad: la idea de que los cuerpos masculinos son estándar y que la palabra dominante es masculina. Dada la dimensión estructural de la misoginia, ésta no opera aisladamente sino en alianza con otras formas de opresión que aborda la interseccionalidad tales como el racismo, la xenofobia, el clasismo, la homofobia, la transfobia, el capacitismo... Manne argumenta que las prácticas misóginas implican mucho más que malos actores: éstos están habilitados, protegidos e incluso fo-

mentados por un sistema social patriarcal. Dado que es una realidad estructural, sugiere que las mujeres también pueden tener un comportamiento misógino y que los perpetradores pueden ser víctimas de la misoginia. Manne sostiene que, en cierta medida, cada miembro de la comunidad es víctima y cómplice de las estructuras sociales misóginas y propone el desarrollo moral como un marco que mira hacia el futuro y como una forma de abordar esta realidad estructural.

Valentina Nilo

Oackley, L., Humphreys, J., *Escapando del abuso espiritual. Como crear culturas cristianas sanas*, Buenos Aires 2021, 216 pp.

Los autores Lisa Oakley y Justin Humphreys han escrito un libro pionero sobre el abuso espiritual en contextos religiosos, que ha sido traducido al castellano y prologado por Eduardo Valenzuela, en representación del Centro CUIDA de la Pontificia Universidad Católica de Chile. L. Oakley es profesora titular de Psicología en la Universidad de Chester y obtuvo su doctorado sobre abuso espiritual en Manchester Metropolitan University en 2009. Entre los mayores aportes de la publicación se cuenta no solo la delimitación del concepto de abuso espiritual como abuso emocional y psicológico que utiliza recursos de la religión, sino la de abrir “un área de investigación, alerta e intervención que lleva consigo la promesa de crear ambientes de vida y de dirección espiritual más sanos para todas las obras religiosas, parroquias, conventos, colegios y residencias” (10). La obra tiene la peculiaridad de asumir dos investigaciones que recuperan la experiencia de muchos sobrevivientes y otros participantes que respondieron preguntas sobre el abuso espiritual. En los capítulos 1-2, se introduce el problema y se reflexiona sobre el abuso espiritual hasta arribar a una definición contrastada con la experiencia: “el abuso espiritual es una forma de abuso emocional y psicológico. Se caracteriza por un patrón sistemático de comportamiento coercitivo y controlador en un contexto religioso” (61). El capítulo 3 profundiza en las características del abuso espiritual e incluye un estudio de caso sobre “abuso de autoridad espiritual” en el Reino Unido (92). El capítulo 4 está centrado en el impacto dañino que tiene el abuso espiritual, la honestidad con lo que está mal, la importancia de la prevención y la necesidad de caminar hacia “el desarrollo de comunidades cristianas más sanas y seguras” (112). Los desafíos para una propuesta de las condiciones en favor de una cultura sana y segura se desarrollan en los capítulos 5-8; en ellos se incluye la respuesta adecuada a quien relata un abuso espiritual, un liderazgo auténtico, culturas más seguras y sanas, hablar del tema. El libro incluye una amplia bibliografía por temas y una guía de recursos. Como señalan sus autores, el fin de esta obra no es destruir la Iglesia, sino ayudar a sanarla y para ello aprender a “tratar el daño y el perjuicio que se ha causado” y centramos en “que las comunidades cristianas puedan ser seguras y sanas” (203). Como afirman los autores, solo se trata de empezar.

Virginia Azcuy

Rodríguez Magda, Rosa M. *La Mujer Molesta. Feminismos Postgénero y Transidentidad Sexual*, Ménades, edición Kindle, (2019).

La filósofa se propone alumbrar un nuevo feminismo postgénero debido a que para algunas corrientes feministas el sujeto mujer ha pasado a ser sujeto molesto. Con este fin ofrece una síntesis de algunas corrientes feministas para luego analizar los conceptos identidad de género, modelo trans, diversidad, fratriarcado, postgénero, transidentidad, el sexo como *performance*, liberación tecnológica, transidentidad sexual y transfeminismo. Su reflexión parte de la idea de los dictámenes que provienen de la cultura como aquella que determina lo biológico, cuestión que no debe entenderse como negación de la biología. Observa que la relegación y expulsión del término sexo del lenguaje académico, administrativo y legislativo comporta una indeterminación. En tal caso, solo resta apelar al “género sentido” como tarea introspectiva que busca en el interior del yo una certeza genuina. Por consiguiente, el yo que se constituye en deseo deviene en un yo consumista capaz de transformar su cuerpo hasta convertirlo en objeto de su propio deseo (*gym*, hormonización, extirpación o aumento de senos, reconstrucción de pene o vagina). Como consecuencia, la transgresión se convierte en nuevo nicho de mercado, el cual convierte el deseo en necesidad para luego convertirse en derecho. En consecuencia, la hipersexualización marca ahora los objetivos y una reconducción de la lucha social al espacio de las subjetividades. Otra consecuencia es la deconstrucción de la categoría mujer dando paso a los conceptos igualdad y diversidad de géneros. Rodríguez Magda manifiesta que su reflexión no implica una falta de consideración de la diversidad, más bien pone el acento en la necesidad de revisar las nociones de identidad de género, la apropiación de la biotecnología, las alianzas con otros colectivos y la diversidad, para ser reconducidas a los retos de igualdad y emancipación de las mujeres. Aspira a un nuevo feminismo postgénero que asuma la diversidad, pero que no desatienda la desigualdad estructural hombre-mujer, “que ligue la libertad al derecho y no al deseo, que desconfíe de la tecnología como panacea, y de las reivindicaciones emancipadoras que coinciden con el capitalismo financiero, que salvaguarde como sujeto el nosotras de las mujeres”.

Eloísa Ortiz de Elguea