

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVII  
Julio-Diciembre 2021  
Número 72

## SUMARIO

El futuro de la Teología Feminista: Mirando atrás para ir más lejos

Presentación del monográfico

*Antonina María Wozna (Coord.)*

### ARTÍCULOS

**Mary E. Hunt**

*Feminist Theologies: Looking Back to Look Ahead* ..... 323-338

**Lisa Iserwood**

*Pandora's Jar is Open: Feminist Theologies and Many Futures* ..... 339-364

**Cristina Simonelli**

*Teologia femminista alla prova della storia* ..... 365-390

**Gertraud Ladner**

*Zu Beziehungen, Gender, Sexualität und Familien heute* ..... 391-410

**Mary Judith Rees**

*Un ovillo de lana en múltiples colores. La cuarta fase de la Teología Feminista Latinoamericana (2000-2010)* ..... 411-432

**Antonina M<sup>a</sup> Wozna**

*Ecofeminismo, justicia y espiritualidad* ..... 433-452

**Silvia Martínez Cano**

*La Querrela de las mujeres en el siglo XXI. Teología Feminista y patriarcalización en ambientes católicos* ..... 453-485

**Montserrat Escribano-Cárcel**

*El límite es el cielo. Mujeres y cambio eclesial: un éxodo necesario* ..... 487-508

**Mireia Vidal i Quintero**

*Cuando las diferencias son pocas, pero no marginales: género, identidad y diferencia en la teología feminista española* ..... 509-540

**Marijo Volarević - Ivan Macut**

*Gender-Feminismus oder Neuer Feminismus? Frauenkampf um die Gleichstellung der Geschlechter* ..... 541-566

**M<sup>a</sup> Nely Vásquez Pérez - Miguel Ramón Viguri Axpe - F. Javier Martínez Baigorri**

*Género y diálogo Fe-Ciencia* ..... 567-595

### NOTAS Y COMENTARIOS

**Sonia Herrera Sánchez**

*Acuerpamiento y solidaridades transnacionales frente a la fronterización de la vida* ..... 597-614

**Francisco Molina Artaloytia**

*¿Asechanzas transgenéricas? Reflexiones sobre género y sexualidades* ..... 615-628

### DOCUMENTA

**Francisco Henares Díaz**

*Bibliografía de mujeres sobre las mujeres en el cristianismo: las diaconisas* ..... 629-644

**BIBLIOGRAFÍA** ..... 645-681

**LIBROS RECIBIDOS** ..... 683-684

**ÍNDICE DEL VOLUMEN XXXVII** ..... 685-688

# CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012  
<http://www.revistacarthaginensia.com>  
e-mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3  
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

## Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

## Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía, Universidad del País Vasco, Bilbao, España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano, Petrópolis, Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología, Universidad Católica de Portugal, Lisboa, Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia, Murcia, España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura, Pontificia Universidad Antonianum, Jerusalén, Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano, Monterrey, México), M. P. Moore (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Buenos Aires, Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía, Universidad Nacional a Distancia (UNED), Madrid, España).

## Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez, Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2021 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o 5 \$.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

## Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

## LA *QUERELLA DE LAS MUJERES* EN EL SIGLO XXI. TEOLOGÍA FEMINISTA Y PATRIARCALIZACIÓN EN AMBIENTES CATÓLICOS

### *QUERELLE DES DAMES* IN THE 21ST CENTURY. FEMINIST THEOLOGY AND PATRIARCHALIZATION IN CATHOLIC ENVIRONMENTS

SILVIA MARTÍNEZ CANO

Universidad Pontificia de Comillas

Orcid: 0000-0002-6845-1209

korei.silviamc@gmail.com

Recibido 18 de enero de 2021 / Aceptado 28 de mayo de 2021

*Resumen:* El discurso feminista de finales de siglo XX, sobre la diversidad de identidades femeninas y masculinas, se ha visto sometido a una crítica profunda de las propias investigaciones feministas en el contexto plural del siglo XXI. El debate ha traspasado lo académico y se ha extendido a lo mediático y a lo eclesial. Estamos asistiendo, pues, a una prolongación de la histórica «Querella de las mujeres» que comienza a finales del siglo XIV sobre capacidad intelectual de las mujeres de reflexionar sobre ellas mismas y crear conocimiento. La Querella en el siglo XXI se ha centrado en el debate sobre el género. La intención de este texto es ayudar a clarificar algunos aspectos de la noción de género y visibilizar los distintos posicionamientos sobre él, además de enunciar algunas claves interpretativas que pueden favorecer un diálogo interno, donde prime el encuentro y no el enfrentamiento.

*Palabras clave:* Querella de las mujeres, Ideología de género, Estructuras de violencia, Teología Feminista, Feminismo cristiano.

*Abstract:* The feminist discourse of the late 20th century, on the diversity of female and male identities, has been subjected to a profound critique of feminist research itself in the plural context of the 21st century. The debate has gone beyond the academic and has extended to the media and the church. We are therefore witnessing an extension of the historical “Women’s Quest” which began at the end of the 14th century on the intellectual capacity of women to reflect on themselves and create knowledge. *Querelle* in the 21st century has centered on the debate about gender. The intention of this paper is to help clarify some aspects of the notion of gender and to make visible the different positions on it, as well as to set out some interpretative keys that can favour an internal dialogue, where meeting rather than confrontation is the main thing.

*Keywords:* The woman question, Gender ideology, Violence structures, Feminist Theology, Christian feminism.

## Introducción

El discurso feminista de finales de siglo XX, sobre la diversidad de identidades femeninas y masculinas,<sup>1</sup> se ha visto sometido a una crítica profunda de las propias investigaciones feministas en el contexto plural del siglo XXI. Los giros culturales y sociales producidos a principio del siglo XXI, han ampliado los debates sobre esta cuestión. La discusión se ha extendido a otros campos más allá de los feminismos, generando una gran diversidad de críticas a las teorías feministas de la tercera ola que debaten las cuestiones que afectan a la identidad de género.<sup>2</sup>

De esta manera estamos presenciando una reactivación de la histórica «Querrela de las mujeres» que comienza a finales del siglo XIV y que supuso durante varios siglos un intenso debate sobre la capacidad intelectual de las mujeres de reflexionar sobre ellas mismas y crear conocimiento. La Querrela de las mujeres o *The Woman question*, como se rebautizó esta polémica a mitad del siglo XIX en el mundo anglosajón, enfrentó a distintos intelectuales que ampliaron los temas de discusión a cuestiones relativas a los derechos humanos y civiles, la autonomía corporal, los derechos legales y de propiedad y los derechos de salud y reproductivos.

Tras el 8M español y la emergencia del #MeToo en 2018, esta discusión ya no se mueve solo en ámbitos académicos, sino que se ha ido trasladando a los medios de comunicación, a los ámbitos políticos y sociales, y también a los religiosos. Nos hemos acostumbrado a escuchar en ellos la expresión «ideología de género» tanto por grupos afines al feminismo como a otros que se sitúan en contra de toda pluralidad. Lo cierto es que muchas personas se preguntan qué significa esta expresión, qué pretende decir o defender, quién lo usa y de qué manera. Su uso indiscriminado por unos y otros genera una confusión social difícil de aclarar.

En algunos países de mayorías católicas, como es el caso hasta ahora de España, el uso de esta expresión por algunos representantes de las jerarquías eclesíásticas, en contra de los movimientos feministas en general, provoca un enfrentamiento dentro de las comunidades cristianas que defienden, en muchas ocasiones, creencias interiorizadas pero no analizadas o debatidas en la comunidad. En este sentido, es frecuente que en un mismo ámbito eclesial se defienda

---

<sup>1</sup> JUDITH BUTLER, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós Ibérica. Madrid 2007.

<sup>2</sup> ANGELS CARABÍ y JOSEP M. ARMENGOL (coords.), *La masculinidad a debate*. Icaria, Barcelona 2008, 134-135.

la igualdad de mujeres y hombres, y a la vez, se niegue esa misma igualdad en la praxis eclesial por razón de sexo y género. Una práctica frecuente que justifica la exclusión de las mujeres de determinados espacios eclesiales y adjudica roles patriarcales que separan y discriminan a las mujeres en la comunidad cristiana. La comunidad cristiana sufre y experimenta un nivel de tensión y crispación que dificulta el diálogo interno y que tiene sus causas no tanto en la teología como en las distintas antropologías que asumen sus miembros.

En este texto pretendemos analizar, primero, la procedencia y significado de la expresión «ideología de género» en el ámbito social y específicamente en el ambiente católico del estado español. Segundo, poder localizar cuáles son los objetivos del uso de esta expresión en el ámbito católico peninsular y las estrategias que se derivan y son utilizadas frecuentemente para reforzar la patriarcalización de las comunidades cristianas. Tercero, se pretende establecer una clasificación sencilla y novedosa de las perspectivas antropológicas que los grupos humanos asumen dentro de la comunidad cristiana para localizar cuáles son los puntos de fricción del conflicto. Describiremos cuáles son los distintos matices de los discursos de los feminismos católicos y también de grupos católicos más conservadores para comprender el uso semántico de la expresión «ideología de género» en los ámbitos eclesiales. Por último, pretendemos dar algunas claves para propiciar el diálogo entre grupos dentro de la Iglesia. No buscamos polemizar, sino situar los elementos para un posible diálogo interno, que parta de la comprensión de las posturas de unos y otros y favorecer el deseo de encuentro y reconciliación aunque siga habiendo discrepancias.

## 1. La ideología de género en el imaginario español

La «ideología de género», como expresión, surge desde una comprensión de la realidad mediada por una visión patriarcal de la realidad y de la religión. Esta expresión es muy reciente, pues aparece por primera vez en abril de 1998 en un documento de la Conferencia Episcopal Peruana titulado «La ideología de género, sus peligros y alcances», donde se denunciaba por parte de los obispos que la ideología de género promovía las diferencias entre el varón y la mujer, que «fuera de las diferencias anatómicas, no corresponden a una naturaleza».<sup>3</sup> El documento relaciona directamente el feminismo con

---

<sup>3</sup> MARICEL MENA-LÓPEZ y FIDEL MAURICIO RAMÍREZ ARISTIZÁBAL, «Las falacias discursivas en torno a la ideología de género», en *Ex Aequo*, 2018, pp. 19-31, aquí 24.

la abolición de la naturaleza humana y la destrucción de la familia, espacio natural de las mujeres, según su biología. A partir de este documento, la expresión se ha hecho común en grupos que comparten la afirmación de que el género no existe, negando la existencia de la interacción sociológica de la sexualidad humana con otras categorías de análisis social como pueden ser la pobreza, la geografía o la raza.

La ambigüedad en su uso, y la difícil frontera entre sexo y género, nos obliga a precisar qué entendemos por «ideología» y cómo su imprecisión en los discursos y en distintos ámbitos de la vida social, mediatiza el discurso político y religioso y la praxis que se deriva de ellos.

### **a) Descripción de la expresión «ideología de género»**

La ideología se puede definir como un sistema de creencias sobre la naturaleza humana, es decir, una visión antropológica de la persona que afecta a la manera de comprenderse como seres humanos, primero, y de organizarse y comportarse socialmente, después. Su asunción provoca emociones, sentimientos y comportamientos que se desarrollan de acuerdo a ese sistema,<sup>4</sup> describiendo modos de actuar en una comunidad humana concreta.

En un mundo pluralizado, se da la situación de que conviven a la vez distintas ideologías en los mismos contextos. En cada grupo social que se mueve en círculos de relaciones, encontraremos una ideología, su propia cosmovisión de la realidad, que fluctúa en función de los cambios que vive esa comunidad. Al añadir a la palabra «ideología» el adjetivo «de género» lo que hacemos es enfatizar el modo de comprender antropológicamente la condición de ser humano sexuado. La ideología de género, fragmento de una ideología más amplia, se adhiere a otros relatos de esa comprensión de la realidad, por reacción o asunción del pensamiento no diferenciado,<sup>5</sup> tradicionalmente patriarcal, y puede desarrollar una voluntad de diálogo mayor o menor con otras ideologías o cosmovisiones. Las tensiones entre ideologías

---

<sup>4</sup> BERNARD LONERGAN, *Insight, estudio sobre la comprensión humana*. Sígueme, Salamanca 1999, 422-424.

<sup>5</sup> Nos referimos a los modelos sociales no diferenciados donde todos los componentes culturales, sociales, económicos y religiosos se mantienen unidos en un modelo social único. Estos modelos son modelos pre-modernos anteriores al modelo diferenciado de la pluralidad actual. Los modelos pre-modernos son generalmente modelos sociales patriarcales. Cfr. PETER BERGER, *Una gloria lejana*. Herder. Barcelona 1994; PETER BERGER y SAMUEL HUNTINGTON, *Globalizaciones múltiples: la diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Paidós Ibérica, Madrid 2002.

pueden darse en el espacio de las ideas, de las emociones y de los comportamientos, pero todo ello afecta a las relaciones sociales y religiosas.

Podemos decir que todos los sistemas de creencias sociales o ideologías tienen su propia comprensión del género. En la medida en que participamos de un sistema u otro, estamos participando en una comprensión de género específica, de forma personal y de forma comunitaria. Existe, por tanto, en muchas ocasiones, un enfrentamiento social entre las distintas ideologías, que son reflejo de comprender de distintas maneras la antropología humana, y por ende, el género, en un marco más amplio de ideas. Por lo tanto, sería más correcto hablar de sistemas de creencias, ideologías o cosmologías y no de ideologías de género, puesto que la ideología de género se reduce a solo una parte de la compleja red de creencias de una ideología. Se trata de una simplificación de las creencias que dificulta la comprensión de la complejidad de la interacción social. Y puestos a ajustar más correctamente el vocabulario, sería más preciso hablar de sistema de creencias o cosmología en vez de ideología, ya que la palabra ideología hace referencia a un conjunto de ideas, por lo tanto, estamos en un nivel de comprensión consciente, comprendiendo que las ideas se mueven solo en el ámbito de la inteligencia abstracta (lógico-matemática). Sin embargo, hoy sabemos, primero, que los sistemas de creencias o cosmologías también se articulan en un nivel no consciente, a través de una «mentalidad» expresada a través de narraciones<sup>6</sup> asimiladas de forma imitativa e inconsciente. Son narraciones míticas que no entran a juicio, las damos por obvias porque son «materia de nuestra vida, la de nuestro cuerpo y de nuestro ambiente»<sup>7</sup>. Y esto nos lleva a la segunda constatación, que no podemos reducir nuestro sistema de creencias a la inteligencia lógico-abstracta, pues hemos descubierto que el ser humano posee múltiples inteligencias que interaccionan entre sí (lógico-matemática, intrapersonal, interpersonal, visual-espacial, corporal-cinestésica, lingüística-verbal, musical-auditiva, naturalista-ecológica, existencial<sup>8</sup>) para poder conocer la realidad. Por lo tanto, la expresión «ideología» se nos torna incompleta e incorrecta para una comprensión del mundo en el siglo XXI.

---

<sup>6</sup> JOSÉ MARÍA PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, «Fundamentalismo y nueva intransigencia religiosa», en VV.AA, *Cine y Teología en diálogo*, Tirant lo Blanc, Valencia 2020, 181-203, aquí 182.

<sup>7</sup> JOSEPH CAMPBELL, *Los mitos en el tiempo*. Emec editores, Barcelona 2002, 9.

<sup>8</sup> Cfr. HOWARD GARDNER, *Multiple intelligences*. Basic Books, Nueva York 1983. En español HOWARD GARDNER, *Inteligencias múltiples*. Paidós, Buenos Aires 1983.

Para poder matizar todavía más las connotaciones que crean confusión en la confrontación de las ideologías (y dentro de ellas del género) debemos definir aquellas categorías conceptuales que afectan a la forma de articulación de estos sistemas ideológicos. En primer lugar, debemos hablar de la categoría de sexo, que es un factor determinante en la construcción personal y social. El sexo hace referencia a las condiciones genéticas, biológicas y fisiológicas de la persona en el proceso de concepción y nacimiento. Se define por su diversificación genética que se expresa en características físicas en el cuerpo humano como los cromosomas, los órganos genitales externos e internos, algunas formas anatómicas diferenciadas (pecho, caderas...), los procesos hormonales fisiológicos (progesterona, testosterona...) o la organización cerebral.<sup>9</sup>

La segunda categoría a tener en cuenta es el género. Género proviene del inglés *gender*, en el que tiene un significado único referido a la diferencia de individuos sexuados en su lugar social. Sin embargo, en el ámbito hispanoparlante género es un término polisémico que puede significar especie, tipo o clase a la que pertenece algo o alguien, el conjunto de personas con el mismo sexo (masculino/femenino), la manera de hacer o ejecutar algo, o también una mercancía, en especial de tejidos o una categoría gramatical de sustantivos y pronombres. Los múltiples usos de la palabra hacen bastante confusa la comprensión del concepto género en el idioma español y dificulta la discusión de nuestra problemática. Mientras que en inglés género se mueve en el ámbito de la diferenciación «natural» de sexos, en español se mueve en el ámbito «gramatical» de distinción de personas, animales y cosas.

La categoría de género es una categoría relativamente moderna. En 1955 John Money, médico en el Hospital Johns Hopkins de Baltimore (EE.UU.), comenzó a utilizar este concepto diferenciado del término sexo para poder comprender los casos médicos contradictorios que atendía.<sup>10</sup> La categoría de género pasó a formar parte de los análisis de otras ciencias, especialmente la sociología, después de un proceso histórico social donde se subrayó sus significados relativos a la identidad de la persona y de la sociedad como herramienta de análisis social. Las investigadoras feministas de los años 70 consideraron que el término «género» expresaba las diferencias sociales que se imponían a los sexos mejor que el término «diferencia sexual», que hasta entonces se utilizaba para la explicación de la construcción identitaria

---

<sup>9</sup> ANA GARCÍA-MINA FREIRE, *El desarrollo del Género en la feminidad y la masculinidad*. Narcea, Madrid 2003, 105.

<sup>10</sup> ANA GARCÍA-MINA FREIRE, *El desarrollo del Género*, o.c., 24.

personal y cultural en su dimensión consciente y subconsciente. Los sentimientos, sexualidad, roles, pensamientos, actitudes, tendencias y creencias estaban ligados al sexo de la persona, pero no dependían del todo de los factores biológicos, sino que quedaban afectados por los condicionantes socio-culturales que educaban y construían a la persona. Este descubrimiento se fue generalizando para las investigaciones sociológicas en general. Actualmente la categoría género tiene el mismo valor investigativo que la economía, la raza o la geografía.

El género, tanto en sociedades tradicionales no diferenciadas como en modernas plurales, establece relaciones que tienen base cultural a través de las actividades sociales, favoreciendo determinados desarrollos psicológicos en cada individuo dependiendo de su condición sexual y situándolos en un estatus social determinado. De esta manera, se produce una relación entre la biología del cuerpo y la identidad personal, a través de dos niveles de socialización. Una socialización primaria en la familia, que tiene que ver con los primeros años de vida y la influencia de la cultura familiar, y una socialización secundaria, que se produce en el ámbito de las relaciones en la educación, en el grupo de iguales y en el ámbito de lo social (redes sociales, actividades y experiencias culturales, etc.) donde se produce una redefinición de la identidad personal que se ha ido formando.<sup>11</sup> Aunque hablemos de una socialización secundaria, no quiere decir que sea menos influyente. En la actualidad la desaparición de la frontera entre lo privado y lo político hace que la socialización secundaria tenga un protagonismo igual o mayor que la primaria.

El género contribuye a la identidad de los individuos, justificando las diferencias entre sujetos. La identidad personal sería una tercera categoría a tener en cuenta. Hace referencia a la autocomprensión del sujeto que tiene sobre sí mismo, en diálogo con el sexo y con el género. En este diálogo entra en juego la aceptación o el rechazo de lo que debemos sentir, lo que debemos pensar y lo que debemos hacer dependiendo de cómo se haya realizado esa socialización. La identidad personal se va adquiriendo a lo largo de la niñez, pero especialmente en la adolescencia y juventud. No se reduce a una orientación sexual, es decir, el sexo hacia el que la persona se siente atraída desde lo afectivo, romántico y sexual. Tampoco se reduce a una identidad de género, es decir, la conciencia de pertenencia de la persona al género masculino o al femenino. La identidad personal articula todo lo anterior junto con las expectativas sociales y culturales que se tienen sobre la persona, es-

---

<sup>11</sup> ARISTIDE FUMARELLI, *La cuestión de gender*. Sal Terrae, Estella 2015, 20-21.

tableciendo un diálogo más o menos ordenado que produce una conciencia personal identitaria integral.

Por último, cabe destacar la categoría de rol o **estereotipo de género**, que alude al comportamiento de la persona impuesto por la cultura y la sociedad en la que se desenvuelve. Tanto las sociedades tradicionales no diferenciadas como las modernas plurales utilizan sus categorías (sexo, género, identidad) para configurar el papel social de las personas. Relacionando sexo y género se puede desarrollar una serie de cualidades que históricamente han sido consideradas como cualidades femeninas (abnegación, generosidad, renuncia, pasividad) y otras masculinas (fuerza, autoridad, autonomía, acción). Estas cualidades se destinan a mujeres y hombres de forma inconsciente dentro de las dinámicas de la memoria colectiva y socializaciones primaria y secundaria. En otras ocasiones, la relación sexo/género puede producir una reivindicación de la ruptura de roles para un género u otro, dejando en libertad a la persona para elegir su papel en la sociedad. Es en esta aceptación, rechazo o diálogo con las identidades donde se va conformando las sociedades plurales, que son las que aceptan la diversidad de sus miembros. La diversidad de identidades supone la convivencia de distintas perspectivas antropológicas en un mismo entorno social. Esta convivencia puede ser más o menos dialogante.

En el modelo social plural los grupos sociorreligiosos responden a la identidad de diferentes formas. Existen algunos grupos que se adaptan con más dificultades al proceso de transformación antropológica. Corresponden a lo que Peter Berger llama el «atrincheramiento cognitivo»<sup>12</sup>, es decir, grupos que, ante los cambios culturales, optan por conservar el modelo antropológico heredado, resistiéndose con mayor o menor beligerancia a los cambios sociales. Aquellos que eligen una postura de «atrincheramiento cognitivo reconquistador» pretenden no solo conservar la comprensión del ser humano pre-moderna, sino pretenden recuperarla para el total de la sociedad con la intención de volver a la situación «pre-plural»<sup>13</sup>. Esto deriva en un uso peyorativo del significado inicial de la palabra «ideología» (sistema de creencias o cosmovisión), al que se añade una autoconciencia como grupo social de ser superior a otros grupos y otras visiones y un deseo de imposición violenta (no siempre física) sobre las demás ideologías. El uso despectivo de la palabra entiende a la «ideología» como un discurso de control social que busca intereses egoístas y manipuladores en lugar de buscar

---

<sup>12</sup> PETER BERGER, *Una gloria lejana*. Herder, Barcelona 1994, 58-64.

<sup>13</sup> PETER BERGER, *Una gloria lejana*, o.c., 60.

el bien común, además de tener un talante dogmático e intolerante que no permite modificar las premisas iniciales de lo que se cree. Se auto-considera además que es «luz» para la sociedad y promueve, propaga y adoctrina para aumentar su influencia, en muchas ocasiones con discursos bastante agresivos. Por último, se acusa a la «ideología» de no ser crítica consigo misma y que no se hace cargo de sus propias incoherencias o fracasos.

Es interesante constatar que los grupos sociales que hacen uso peyorativo de la palabra «ideología» y acusan a otros de beligerantes, adolecen de las mismas características grupales a las que se oponen y denuncian en otros grupos sociales. Por lo tanto, lo que contemplamos en un mismo estilo de afrontamiento del mundo ya sea asumiendo la diversidad o ya sea negándola, que se siente incapaz de tolerar la diversidad y establecer diálogo con otras perspectivas antropológicas.

Otra consecuencia que observar es que el enfrentamiento entre estos grupos, que son socialmente reducidos, eclipsa otras posturas intermedias más moderadas, a los que Peter Berger llama «negociadores»<sup>14</sup> o José Gómez Caffarena «hermenéuticos», que buscan puntos de encuentro y diálogo<sup>15</sup>. Dado que la intención de los grupos «reconquistadores» es la defensa de valores de máximos sin negociación, donde no cabe la ambigüedad, les resulta imposible el diálogo con grupos moderados a los que también califican de «radicales».

Resumiendo, cuando hablamos de «ideología de género» no queda claro a qué categoría de las anteriores nos referimos, pues, si bien sexo, género, identidad personal y estereotipo de género se pueden entender en la teoría de forma independiente, lo cierto es que en la práctica interactúan entre ellas y con otras categorías sociológicas como raza, edad, geografía, economía o procedencia familiar, religión, etc. Segundo, la expresión «ideología de género» es un reduccionismo incompleto y confuso del concepto de «ideología», pues la comprensión del género nunca se desarrolla independientemente de otras creencias, sino que forman parte del sistema narrativo al que pertenecen, donde va inserta su propia visión antropológica. Dado que la expresión «ideología de género» es más confusa que esclarecedora, sería más adecuado hacer uso de otras expresiones, como «comprensión del género» o «creencias sobre el género», que faciliten entender el género dentro de una ideología o cosmología específica. Por nuestra parte pasaremos a utilizar

---

<sup>14</sup> PETER BERGER, *Una gloria lejana*, o.c., 58.

<sup>15</sup> Cfr. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *¿Cristianos hoy?: diagnóstico y perspectivas de una crisis*. Cristiandad, Madrid 1979, 116-120.

la expresión «comprensión del género» para facilitar su lectura. Tercero, dado la incompletud semántica de la palabra ideología, sería más correcto hablar de sistema de creencias o cosmovisión que asumen las narrativas conscientes e inconscientes desde las inteligencias múltiples relacionadas con el entorno.

Por último, el modelo de pluralidad social deja al descubierto la convivencia de ideologías o sistemas de creencias en un mismo entorno social, lo que supone convivencia y conflicto a la vez. Cada grupo tiene su propio sistema de creencias y dentro de él, su propia comprensión de género. Los grupos defensores de la pre-modernidad tienen menor nivel de tolerancia al diálogo entre ideologías, por lo que algunos de ellos adoptan una actitud «reconquistadora» y beligerante, pues se sienten «sitiados»<sup>16</sup>, es decir, se sienten agredidos por una pluralidad que atenta contra su identidad. Ante ello, el diálogo no es posible, la única opción es contrarrestar esa agresión con otra, luchando por la reconquista del espacio perdido.

## **b) Modelos de comprensión del género**

Una vez descritos los elementos que intervienen en la comprensión de género y en las interacciones entre ideologías, nos preguntamos cuáles son las comprensiones sobre el género más frecuentes que podemos encontrar en nuestro modelo social actual. En las sociedades plurales las cualidades asignadas a los géneros fluctúan con más facilidad, ya que la identidad personal se construye con un fuerte componente individualizado y multirreferenciado<sup>17</sup>. Lo masculino o femenino no depende tanto de los roles que se asigna al sexo hembra o macho, sino de las relaciones que uno pueda y quiera establecer, desde los inevitables condicionamientos culturales, étnicos, geográficos, económicos, etc.

Las diferentes comprensiones de género actúan como catalizadores colectivos de estas decisiones individualizadas. Así, la persona asume un sistema de creencias que afecta a su forma de comprender el sexo, el género y la identidad personal, así como a asumir roles de género o hacer crítica de ellos. La comprensión de estas categorías también depende de la convivencia con otras comprensiones ideológicas y de la capacidad de dejarse interpelar y provocar movimientos en las propias creencias. La convivencia

---

<sup>16</sup> JUAN MARTÍN VELASCO, «El fundamentalismo religioso», en JUAN JOSÉ TAMAYO (ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*. Trotta, Madrid 1996, 287.

<sup>17</sup> PETER BERGER, *Una gloria lejana*, o.c., 119.

entre ellas es inevitable, por lo que dependerá de la voluntad del grupo humano que la convivencia e interpelación sea amigable o en una situación de enfrentamiento.

A riesgo de equivocarnos y con la intención de comprender estas interpe-laciones, hemos querido clasificar (sabiendo que toda clasificación conlleva una dosis de falsedad) los distintos modelos de comprensión del género que, desde nuestra visión, están presentes tanto en el mundo académico, como en los entornos mediáticos y culturales. Con ello buscamos localizar dónde se sitúa los distintos grupos humanos en la mal denominada «ideología de género». Para realizar esta clasificación, partimos de dos afirmaciones. Primero, todo grupo humano posee y participa de una ideología o sistema de creencias. Segundo, dentro de cada sistema de creencias se desarrolla una comprensión de género específica.

En primer lugar, existe un modelo de «identidad sexo-género». Se caracteriza por tres afirmaciones:

- Existe una diferencia de sexos natural (macho/hembra) y necesaria. Sexo y género es lo mismo, por lo tanto, el género no existe.
- La relación en la diferencia sexual se establece como desigual (hombre-superioridad-dominación frente mujer-inferioridad-sumisión).
- La mujer depende del hombre de forma natural y subordinada.

Esta comprensión niega la intervención de las interacciones culturales en la construcción de la persona. Esto quiere decir que defienden que la persona adquiere su identidad desde que nace, determinada por su sexo, su genética y su biología. Así, una mujer es más sensible, porque genéticamente está preparada para ello y no porque se la haya educado para desarrollar una sensibilidad mayor. De la misma manera, un hombre tiene mejor disponibilidad para el gobierno y la toma de decisiones porque genéticamente está preparado para ello y no porque desde pequeño se le haya educado en la autonomía personal. Se asignan personalidades, conductas y funciones sociales de forma irreductible y sin posibilidad de cambio. Por ejemplo, se entenderá como natural, que, por su condición biológica de maternidad, el lugar correcto para la vida de las mujeres es el ámbito doméstico, obligando a todas las mujeres a ser madres y cuidadoras de hogar. Por lo contrario, los hombres dotados de una superioridad genética deben liderar al grupo social porque están fisiológicamente preparados para ello. No cabe entonces la posibilidad de que la persona tome parte en la construcción de sí misma, ni que haya individuos que opten por otro rol social que no es el establecido.

La subjetividad de la persona se ve como una amenaza para el equilibrio del grupo/sociedad que hay que controlar. No se acepta la homosexualidad u otro tipo de variante sexual, entendidas como patologías o enfermedades.

Este modelo se apoya en un pensamiento patriarcal radical, en realidad da continuidad al modelo patriarcal pre-moderno, construida con relaciones de poder y sumisión, y que se desarrolla con facilidad, con ayuda del miedo, la amenaza y la violencia. Hace uso de los tabúes y victimiza a las personas, especialmente a las más vulnerables, niños y niñas, mujeres, pobres y personas de otras razas, para que no desarrollen capacidades de crítica, de empoderamiento y de autonomía, y pone su empeño en favorecer un pensamiento convergente que homogenice y beneficie al grupo. Aunque los procesos sociales del siglo XX sobre los derechos de las mujeres y otros colectivos, razas, etc., han suavizado este modelo,<sup>18</sup> todavía podemos encontrarlo en grupos fundamentalistas a lo largo de todo el planeta y en culturas muy diferentes. No son grupos mayoritarios, pero sí son muy visibles mediáticamente por sus posturas beligerantes.

Es más frecuente encontrar un segundo modelo de «dependencia sexo-género» que es una evolución suavizada del modelo anterior. En éste se afirma que:

- Existe una diferencia de sexos natural (macho/hembra) y necesaria. Sexo y género es lo mismo, por lo tanto, el género no existe o existe con una influencia muy leve sobre el sexo.
- La relación en la diferencia sexual se establece como complementariedad (hombre-autoridad frente mujer-colaboración subordinada), y
- La mujer depende del hombre de forma subordinada y complementaria.

Esto quiere decir que se rechaza la justificación genética para argumentar la inferioridad de las mujeres, pero sí se reconoce un fuerte condicionamiento de lo biológico que justifica la atribución de roles sociales y una dependencia natural femenina del hombre. Así, la categoría de género tiene una influencia leve sobre una genética poderosa. La complementariedad

---

<sup>18</sup> No debe extrañarnos la existencia de este modelo, hasta 1978 esta justificación de inferioridad estuvo presente en la legislación española, fecha de la proclamación de la Constitución actual, que defiende la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. No debemos olvidar la proximidad de los cambios a sociedades plurales y el peso de las mentalidades en las sociedades.

de los sexos articula las relaciones entre personas. Los grupos sociales que participan de esta comprensión justifican la diferencia social desde la diferencia sexual como un hecho incuestionable. Aceptan una cierta igualdad en cuestiones laborales y económicas entre hombres y mujeres, pero en lo que se refiere al sexo/género siguen asumiendo una comprensión de estereotipos pre-moderna. Aceptan la pluralidad, pero consideran que otras creencias sobre el género son erróneas y problemáticas para el grupo social. Tanto la homosexualidad como la situaciones transgénero son entendidas como desviaciones de la naturaleza y por tanto médicamente patológicas. Son grupos más numerosos en sociedad, menos beligerantes y en cierta medida (si se dan ciertas condiciones de confort social<sup>19</sup>) más dialogantes, pues en muchas ocasiones no se trata tanto de una comprensión definida de sexo-género, sino de una falta de criterios de comprensión de la cuestión de género.

A continuación, se desarrolla un modelo de «interdependencia sexo-género». Este tercer modelo se desmarca del pensamiento patriarcal de los dos anteriores promoviendo un diálogo entre categorías antropológicas. Defiende la interdependencia entre los distintos sexos, es decir:

- Existe una diferencia de sexos natural (macho/hembra) y una categoría de género cultural.
- La relación en la diferencia sexual se establece desde la igualdad en la diferencia.
- Mujeres y hombres son autónomos e interdependientes.

Para este modelo, que abarca muchas sensibilidades y visiones (y que estamos simplificando), los dos sexos (hombre/mujer) tienen responsabilidad y presencia en las esferas de lo público y lo privado. Se asume un feminismo moderado y dialogante, la igualdad de sexos e igualdad de derechos y deberes personales y sociales, también en cuestiones de género y sexualidad. Reivindica mayor presencia de las mujeres en la vida pública y mayor presencia de los hombres en el ámbito doméstico y de la familia entendida no como territorio femenino sino como proyecto y espacio compartido de hombre y mujer.

---

<sup>19</sup> Sentir la seguridad de no estar siendo atacados. Cfr. JOSÉ MARÍA MARDONES «Modernidad», en JOSÉ MARÍA MARDONES (dir.), *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, Verbo Divino, Estella 1999.

Aunque el sexo presenta una diferenciación primera, la interdependencia hace que los papeles sociales puedan ser intercambiables en función del aprendizaje y las decisiones de la persona. El género está influenciado por el sexo en algunos aspectos, pero puede ser modificado por la persona, el grupo social y la educación desde la cooperación y la responsabilidad.

La diversidad de matices e interpretaciones en este modelo giran en torno al debate de cuál es la frontera entre sexo/género y la influencia de uno en otro para comprender la identidad personal y los papeles y funciones del sujeto en sociedad. En función de estos matices podemos encontrar desde grupos más conservadores a grupos más explícitamente feministas. Su pluralidad es grande. Estos grupos son numerosos en sociedades plurales pero poco mediáticos. Son grupos tolerantes y, en circunstancias de diálogo social, moderan y acercan posturas con grupos más extremos<sup>20</sup>.

Un cuarto modelo da un paso más en la relación entre sexo y género. El modelo de «independencia relativa sexo-género» propuesto por algunos movimientos feministas que consideran que:

- Existe una diferencia de sexos que se construye desde la interacción cultural de género.
- No existe diferencia sexual que determine la identidad.
- El sujeto se construye a sí mismo.

Este modelo propone la absoluta igualdad entre hombres y mujeres, porque no existe ninguna diferencia sexual entre varones y mujeres que pueda configurar identidades personales distintas. El género se construye por la reiteración obligada de roles sociales en la primera y segunda socialización, que modela la biología desde las interacciones y los roles sociales impuestos.<sup>21</sup> Por tanto, habrá que buscar el empoderamiento del sujeto sometido, las mujeres, que ha sido dominadas por las culturas patriarcales. Se acepta la heterosexualidad y la homosexualidad como fenómenos naturales que obedecen al desarrollo biológico de la persona en sus primeros estadios. De igual manera que el anterior modelo, reivindican la igualdad e intercambio de roles sociales entre sujetos, sin atender a su sexo, sino a la identidad

---

<sup>20</sup> Cfr. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *La entraña humanista del cristianismo*. Verbo Divino, Estella 1988, 179.

<sup>21</sup> Cfr. MICHEL FOUCAULT, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, México D.F. 2007.

construida en el medio social. Son grupos más extendidos en generaciones jóvenes que asumen la pluralidad con más facilidad. Son dialogantes si se dan condiciones de confort social.

Por último, podemos distinguir un último modelo de «independencia absoluta sexo-género», esto es, aquellos grupos sociales, algunos feminismos minoritarios, y también algunos grupos de la corriente *queer*, que hacen suya con radicalidad la idea de que el cuerpo es moldeado por la cultura mediante el discurso,<sup>22</sup> y por tanto, el factor genético (sexo) queda superado por el género y los discursos sociales y personales que configuran la subjetividad. Este modelo defiende la heterosexualidad, la homosexualidad y la intersexualidad, como opciones posibles del ser humano y la subjetividad como herramienta de construcción de identidad personal. Se rompe la polaridad entre masculino y femenino, desde el concepto de «cuerpos subversivos» que acuña Judith Butler,<sup>23</sup> y que entraña una flexibilidad en la identidad de género permitiendo la migración de un género a otro (femenino, masculino, andrógino e indiferenciado) en función de las decisiones de la persona. Por tanto, se rompe la relación sexo-género, y el debate se centra en la categoría de identidad personal para definir subjetivamente a la persona.<sup>24</sup>

Como clasificación sabemos que es imprecisa y que las fronteras que establece entre unos grupos y otros son osmóticas, lo que quiere decir que necesitaría de un estudio más profundo con categorías más específicas que mejoraran la comprensión de las distintas posturas. Pero tiene el objetivo de ayudarnos a situarnos a nosotros mismos y a otras personas y colectivos con los con los que convivimos. Esta constatación también nos hace destacar la complejidad del tema y del riesgo que supone una simplificación cuando algunos grupos sociorreligiosos usan la expresión «ideología de género» de forma peyorativa para calificar a todos los demás grupos y posturas.

---

<sup>22</sup> Cfr. JUDITH BUTLER, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós Ibérica, Madrid 2007.

<sup>23</sup> Para Butler la diferencia sexual es el resultado de la reiteración de actos discursivos que convierten al sexo en una categoría normativa. Y en ella se trazan las fronteras de lo corporal. Por tanto, el sexo es cuestionable y no es natural en su totalidad, pues se *performa* en el discurso social. Cfr. JUDITH BUTLER, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós, Buenos Aires 2002, 18-19.

<sup>24</sup> SILVIA L. GIL, *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*. Traficantes de Sueños, Madrid 2011, 160-161.

### c) Claves situacionales del conflicto

La descripción de estos modelos nos muestra un recorrido de un extremo a otro del arco de las comprensiones de género que podemos encontrar en la actualidad. Todos ellos, y los matices y sensibilidades que contienen en cada contexto, conviven en la misma sociedad plural. Hay corrientes más moderadas dentro del modelo «interdependencia sexo-género» que entienden los roles de género como algo necesario y ciertamente natural, pero están abiertos al diálogo y a la crítica social en la medida en que se reconoce el derecho de las personas a elegir su propia vida. También hay feminismos de muchas clases, que defienden distintos modelos: desde el feminismo de la diferencia que parte del reconocimiento de la diferencia sexual entre hombres y mujeres y desde ahí propone generar identidades diferenciadas y no miscibles<sup>25</sup>, hasta el pensamiento queer que defiende la construcción de la identidad subjetiva y autorelacional.

¿Qué sucede cuando estos modelos entran en conflicto en un mundo plural? En la conflictividad, los modelos más radicales (identidad sexo-género e independencia absoluta sexo-género) se acusan unos a otros de fundamentalistas. Absolutizan lo diferente a su sistema, lo mitifican y demonizan, eliminando los matices de cada modelo e igualando unos modelos a otros. Hacen uso peyorativo de la palabra ideología identificando como un solo opuesto a todos los otros sistemas de creencias. En esta generalización, engloban también a los sistemas ideológicos moderados o dialogantes que pretenden lugares de encuentro, eliminando así el posible diálogo.

Además, los modelos «identidad sexo-género» y «dependencia sexo-género» acusan a los feminismos en general (tanto a los radicales como a los moderados) de querer imponer una «ideología de género», radicalizando su afirmación de que los factores sociales de la construcción de la persona (identidad) no existen, y los convierten en amenaza social. Y de la misma manera, los feminismos radicales acusan a los sistemas político-religiosos culpabilizando a la institución y no a la estructura cultural patriarcal que la sustenta, de querer someter con violencia a los individuos, especialmente a las mujeres. De nuevo no existen lugares intermedios, y aquellos grupos humanos que optan por el diálogo son engullidos por una identificación con los grupos fundamentalistas, sospechosos también de radicalización.

---

<sup>25</sup> Cfr. LUCE IRIGARAY, *Tú, Yo, Nosotras*. Catedra, Madrid 1992.

En esta situación, aquellos que asumen modelos ideológicos dialogantes pierden el espacio de diálogo, y sufren el ataque y la crispación de los modelos más extremos que monopolizan el debate social. Ante esta situación y situándonos en el ámbito del diálogo podemos realizar una serie de afirmaciones:

- Todos estamos atravesados por una ideología (sistema de creencias), pues el ser humano se construye como persona posicionándose antes o después en un lugar desde el que mira la realidad. Por tanto, no es correcto acusar a otros de que poseen «ideología de género» ya que toda persona, al analizar la realidad, la juzga desde su propia cosmovisión. Una cosmovisión, que como hemos visto antes es más amplia como para ceñirla solo al género.
- La categoría de género es una categoría tan importante como otras (etnia, geografía, economía...); igual que no podemos prescindir de la categoría de la economía afirmando, por ejemplo, que la pobreza no existe («se es pobre porque se quiere, porque es su destino natural o porque se lo ha buscado, etc.»), tampoco podemos prescindir de la categoría de género, pues ser hombre o mujer no es indiferente en este mundo.
- La teoría del género sirve para generar un debate primero académico y después social, sobre el alcance del determinante biológico, del cual no es posible liberarse, y de la importancia del condicionamiento cultural, que puede modificarse desde la construcción identitaria en mayor o menor medida.
- Los modelos presentados sobre la comprensión de género no son compartimentos estancos, es decir, tienen capacidad de variaciones y distintos niveles de comprensión, incluso de intercambio e influencia entre ellos. En la medida en que seamos capaces de generar diálogos y ser capaces de entender al otro en sus sensibilidades y matices, estamos ayudando a que una mayoría moderada tome las riendas del debate social sobre la cuestión del género.

Dicho esto, entendemos que nuestro interés en este texto es discernir estas claves de diálogo dentro de la comunidad cristiana católica. Por tanto, nos situaremos en el espacio que permite un diálogo entre los modelos de comprensión de género que evitan la radicalidad a favor del entendimiento.

## **2. Dinámicas eclesiales ante la pluralidad de comprensiones del género. La querrela de las mujeres hoy**

Hoy nadie se atrevería a decir que las mujeres son menos inteligentes que los varones, argumento principal de la *Querrela de las mujeres*. Los argumentos de la querrela se han desplazado hacia el debate sexo-género, que como hemos venido diciendo, enmascaran la compleja convivencia entre sistemas de creencias en la pluralidad. Para poder discernir en qué medida la Iglesia puede dar luz al debate de las comprensiones de género, necesitamos comprender las dinámicas eclesiales que emergen en la vida cotidiana y en la académica, sus posicionamientos y sus tensiones.

### **a) Posicionamientos y tensiones eclesiales**

El debate sobre la cuestión de género en la Iglesia católica es un debate con implicaciones en tres ámbitos fundamentales: el antropológico, el teológico y el eclesial.

En lo antropológico, Iglesia católica parte de una experiencia cultural patriarcal, al igual que otras instituciones sociales e históricas. Pese a que el proyecto de Jesús revelado en los evangelios nos muestra una comunidad de iguales donde discípulos y discípulas (Lc 8, 1-3) siguen a Jesús en igualdad de dignidad (Lc 10, 38-42), centrados en un proyecto de familia (Mt 12, 46-50), los desarrollos históricos y eclesiales posteriores han situado de nuevo a las mujeres en situación de inferioridad (Ef 5, 22-25). La visión antropológica de las culturas mediterráneas, donde nace y se desarrolla la Iglesia, afectaron profundamente a la Iglesia de los cuatro primeros siglos,<sup>26</sup> pasando de un movimiento de iguales a una estructura jerárquica masculina y de poder.

A partir de una visión antropológica de desigualdad (poder-sumisión) se justifica teológicamente la inferioridad de las mujeres. La hermenéutica hecha mayoritariamente por teólogos varones situaba a las mujeres en posición de subordinación desde tres claves teológicas: la creación de la mujer a través del hombre (Gn 2, 21-22), el pecado recibido a través de Eva (Gn 3,6) y la incapacidad física de representar a Jesucristo (canon nº 1024). No vamos a entrar en debates de hermenéutica bíblica, ya que no es el objeto

---

<sup>26</sup> Cfr. ELSA TÁMEZ, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de 1 Timoteo*. Sal Terrae, Santander 2005, 60-72.

de este texto,<sup>27</sup> pero sí afirmar que los estudios bíblicos recientes<sup>28</sup> ponen en cuestión una antropología entendida como una cuestión ontológica (y no cultural) y centrada en la diferencia, la complementariedad y subordinación de las mujeres.<sup>29</sup>

Aunque oficialmente se realice una defensa de la igual dignidad de hombres y mujeres justificada en el Evangelio, se sigue hablando de la dignidad de las mujeres como solamente plenificada en la maternidad o en la virginidad (*Mulieris Dignitatem* 7). Por tanto, se desarrolla una lectura teológica de la mujer en clave sexual y corporal, y una lectura del hombre en clave filosófica y cultural.

Por último, la justificación teológica alimenta una praxis eclesial de la diferencia, de la discriminación y de la invisibilidad: un paternalismo latente de los varones a las mujeres y su consiguiente dependencia y subordinación; la ausencia de la presencia de las mujeres en el ministerio ordenado, que concentra la autoridad y el gobierno de la Iglesia; la invisibilidad de las tareas eclesiales como la caridad, la catequesis, etc.; la violencia simbólica de rechazo a las reivindicaciones de las cristianas en las parroquias, comunidades o lugares de estudio teológico, etc.

Desde esta perspectiva, la posición de algunos miembros de la jerarquía de la Iglesia, u otros miembros de grupos que defienden la pre-modernidad más mediáticos (varones normalmente), dejan entrever en muchas ocasiones una postura machista, paternalista y posicionada en contra de cualquier «ideología de género». Algunas declaraciones en los medios se sitúan en una comprensión del género desde los modelos de «identificación» y «dependencia». Su argumentación se centra en afirmar que la Verdad revelada de Dios nos confi-

---

<sup>27</sup> Cfr. MERCEDES NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*. San Pablo, Madrid 1993.

<sup>28</sup> En este sentido podemos citar algunos textos significativos en el ámbito hispanoparlante: ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de Ella*. Descleé de Brouwer, Bilbao 1989; CARMEN BERNABÉ UBIETA (ed.), *Con ellas tras Jesús. Mujeres modelos de identidad cristiana*. Verbo Divino, Estella 2010; MARINELLA PERRONI y MERCEDES NAVARRO PUERTO (eds.), *Los evangelios. Narraciones e historia. La biblia y las mujeres*. Vol 4. Verbo Divino, Estella 2011; LETTY RUSSELL (ed), *La interpretación feminista de la Biblia*. Descleé de Brouwer, Bilbao 1995; ELSA TÁMEZ, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de 1 Timoteo*. Sal Terrae, Santander 2005; MARGARET Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*. Verbo Divino, Estella 2004; MARGARET Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*. Sígueme, Salamanca 1994; ELISA ESTÉVEZ, «Las mujeres en los orígenes cristianos», en RAFAEL AGUIRRE (ed), *Así empezó el cristianismo*. Verbo Divino, Estella 2010, 481-548.

<sup>29</sup> NAVARRO, *Barro y aliento*, o.c., 368-370.

gura antropológica y teológicamente como hombres y mujeres en «diferencia desigual», atribuyendo lugares diferentes en la sociedad y en la Iglesia para cada uno y justificándolo desde la doctrina teológica. No se aprecia en ello una autocrítica hacia su propia comprensión de género a la luz del Evangelio, ni teniendo en cuenta las categorías sociológicas de las culturas.

En este acontecimiento, más frecuente de lo que desearíamos, podemos vislumbrar dos miedos que articulan su discurso. Por un lado, existe un miedo a abrir el debate interno de género, sobre todo por las implicaciones que tiene en la estructura eclesial, pues se tendría que abordar necesariamente la noción de igualdad entre hombres y mujeres. Es decir, el miedo al ejercicio de la descentralización del poder y reparto de responsabilidades entre hombres y mujeres. Es un miedo estructural, porque se revela como miedo a la crítica y autocrítica si se acepta la posibilidad de la existencia de la pluralidad de visiones dentro de la propia Iglesia. Existe, por otro lado, también un miedo antropológico, el miedo a enfrentarse a las mujeres en sus reivindicaciones, unido a la dificultad de relacionarse y dialogar con ellas, pues en muchas ocasiones el contacto real con el sexo femenino ha sido muy escaso, que deriva en una escasa empatía ante sus experiencias, sus problemas y su vida en general. El discurso teórico sobre «la mujer» desde un marco abstracto y parteralista dificulta esta empatía en la relación y obstaculiza la escucha y el diálogo.

La visión abstracta de lo femenino, objetiva a las mujeres, centrándose especialmente en la idealización de la corporalidad (maternidad/virginidad) de las mujeres e impide acceder a los debates de género desde una perspectiva dialogante, entendiendo la cuestión como un fenómeno cultural complejo, flexible y cambiante. Más bien se comprende como una amenaza y se identifican todas las reivindicaciones feministas como un mismo frente que combatir sin distinguir distintos niveles de diálogo. La pluralidad de los discursos de género feministas, moderadas, radicales, queer, de la diferencia, etc. se generaliza eliminando los matices y sus complejidades, provocando frecuentemente confusión, tanto en los discursos de las jerarquías como en la recepción de la comunidad cristiana. Y en esta generalización se añaden otras cuestiones de índole sexual, educativa o cultural que enmascaran la razón antropológica reivindicada y lo convierten en debates superficiales que no tocan la verdadera complejidad de la cuestión.

Se produce así una cierta demonización de los feminismos, sin distinguir los distintos feminismos. Se demoniza todos los debates sobre lo femenino y lo feminista, incapacitando a la comunidad cristiana para el diálogo y para trazar lugares de encuentro. Esta situación impide darse cuenta de que las

reivindicaciones femeninas y feministas comparten rasgos con el Evangelio (la inclusión, la preferencia por los desfavorecidos, la lucha por la justicia, la igualdad en dignidad y la equidad en la praxis, la recuperación del cuerpo frente a la ley de la pureza, etc.), como ya dijimos antes. En la práctica, los criterios patriarcales de comprensión de hombre y mujer en la sociedad y sus implicaciones sexuales y de género están prevaleciendo sobre el Evangelio.

### **b) Estrategias de patriarcalización de las comunidades cristianas**

Hay cuatro claves que articulan el discurso patriarcal de algunos grupos de la Iglesia católica contra la erróneamente llamada «ideología de género»: el poder y el reparto del mismo, la construcción de límites de género en la comunidad eclesial, la violencia simbólica (visibilización y discurso misógino o sublimado), el problema de la estructura familiar. Estas estrategias están orientadas a mantener el *status quo* estructural patriarcal para no abordar los dos miedos latentes. Veamos cada una brevemente.

#### ***El reparto del poder y el género***

El poder no es una categoría abstracta, es algo que se ejerce, que se visualiza en las interacciones. Si su ejercicio es de corte patriarcal, tiene un doble efecto: opresivo y machista, en tanto que provoca límites en la realidad que define la forma de existir (espacios, subjetividades, modos de relación, etc.).

El poder en la Iglesia católica española ha sido ejercido en este último siglo desde dos estrategias: desde la *autoafirmación*, buscando una legitimación social que lo autorice como referencia principal frente a una sociedad plural, y desde la *posibilidad de control y dominio* sobre la vida eclesial a través de la obediencia y lo que de ella se deriva. Estas estrategias deslegitiman la ecle-siología de comunión (LG 31), ya que no la permite establecer relaciones de igualdad y mantiene la verticalidad en el reparto de poder. Se ha mantenido frecuentemente desde la institución la idea pre-vaticana y paternalista de que los fieles deben ser protegidos, aleccionados y reconducidos frente al mundo tentador.<sup>30</sup> La ecuación «protección por obediencia» expresa la creencia de que los varones célibes tienen el derecho y deber de tomar decisiones sobre la vida y praxis de las mujeres. Desde una caridad cristiana mal entendida, se

---

<sup>30</sup> SILVIA MARTÍNEZ CANO (ed.) *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza*. Verbo Divino, Estella 2014, 29.

exhorta a un corpus de exigencias devocionales o morales desde una actitud paternalista, que obliga a las mujeres a aceptarlas, bajo la amenaza del pecado, y a realizarlas por miedo al castigo divino.<sup>31</sup> Se entiende como una manera de protegerlas de ellas mismas y de las malas influencias sociales.

Esto supone un control sobre su vida. Se puede ejercer sobre cualquier aspecto de la autonomía de la persona, sus relaciones de familia y eclesiales o su cuerpo. Se busca subordinar pensamiento, sexualidad, economía, relaciones afectivas, capacidad de decisión, comportamientos, participación en la comunidad, adjudicación de tareas y roles, etc.

### ***El género como justificador de fronteras.***

La distribución desigual del ejercicio del poder de unos sobre otras conduce a la asimetría relacional. Se trazan fronteras entre la vida comunitaria y la vida familiar, la discusión teológica y la praxis personal o comunitaria, la fe autónoma y la fe dependiente, la moral social y la moral personal, etc. Se trazan espacios diferentes para hombres y mujeres dentro de la comunidad cristiana en función de criterios de género que tienen que ver con la comprensión del cuerpo de las mujeres.<sup>32</sup> Todavía podemos leer en documentos oficiales como la *Laborem exercens*: «La verdadera promoción de la mujer exige que el trabajo se estructure de manera que no deba pagar su promoción con el abandono del carácter específico propio y en perjuicio de la familia en la que como madre tiene un papel insustituible.» (LE 19). Se hace una defensa de la promoción de las mujeres en la vida laboral, siempre que no se descuide su principal labor: la reproductiva, educativa y de transmisión de la fe. Llama la atención que estas tres tareas no sean encomendadas también a los hombres, que también forman parte de la familia y del sacramento del matrimonio como proyecto de Reino de Dios:

El hombre, no obstante toda su participación en el ser padre, se encuentra siempre «fuera» del proceso de gestación y nacimiento del niño (...) La educación del hijo –entendida globalmente– debería abarcar en sí la doble aportación de los padres: la materna y la paterna. Sin embargo, la contribución materna es decisiva y básica para la nueva personalidad humana. (*Mulieris Dignitatem* 18).

<sup>31</sup> SILVIA MARTÍNEZ CANO, *Mujeres desde el Vaticano II*, o.c., 121-123.

<sup>32</sup> LUCÍA RAMÓN, *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*. HOAC, Madrid 2011, 149.

Esta desigualdad centrada en la biología y costumbres culturales del cuidado reestructura los espacios y las tareas también dentro de la Iglesia. Aunque el concilio Vaticano II reconoce que «ante Cristo y ante la Iglesia no existe desigualdad alguna en razón de estirpe o nacimiento, condición social o sexo» (LG 32), el derecho canónico introduce la expresión «a la condición de cada uno», que justifica diferencias en el trato y posición del varón y de la mujer (can. 96), además de la imposibilidad de recibir el sacramento del orden (can. 1024).

Así, las tareas permanecen descompensadas y sus derivas también:

- Mayor carga de responsabilidad familiar y doméstica, por su condición sexual.
- Mayor responsabilidad en la transmisión de la fe y en la práctica moral, pero menor decisión sobre ello.
- Menor protección eclesial por la sospecha sobre su cuerpo pecador.
- Menor presencia activa en la vida celebrativa de la comunidad, por su imposibilidad de acceso al sacerdocio.
- Menor acceso a la formación teológica, reservada mayoritariamente a los varones célibes.
- Mayor trabajo de servicio, en cuanto a labores de atención y cuidado de otros en el entorno parroquial y eclesial (catequistas, enfermos, caritas, cuidado de los edificios, secretarías...)
- Mayor carga emocional en las relaciones eclesiales, jugadas a través de la sospecha, la culpa y la invisibilidad.

La presencia de fronteras desiguales nos hace replantearnos la forma de incidir a conjunto en un redimensionamiento social y eclesial para que estas situaciones cambien.<sup>33</sup>

### ***La violencia simbólica***

Para mantener unas fronteras que articulen y justifiquen las desigualdades de género en la Iglesia se desarrolla un sistema de violencia simbólica que opera en el marco de la realidad en la que los creyentes viven y se interrelacionan. Se trata de lenguajes, códigos y comportamientos, que se

---

<sup>33</sup> ESPERANZA BAUTISTA, «En busca de la justicia perdida», en CARMEN PICÓ (ed), *Resistencia y Creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*. Verbo Divino, Estella 2015, 47-93, aquí 82.

hacen presentes en el medio cotidiano<sup>34</sup> y construyen un *sentido común* (una mentalidad). El ámbito de la comunidad cristiana ha funcionado hasta hace poco como un ecosistema de interacciones que responden a lógicas de diferenciación (clero-laico, religiosos-seglares, hombres-mujeres). En cada uno de los espacios que se van gestando, se constituye un *habitus*, es decir, un conocimiento más o menos objetivo de la estructura eclesial y de la praxis en cada uno de esos espacios. Esta simbólica se impone como neutra y no precisa de discursos que, en la práctica, la legitimen.<sup>35</sup>

El *habitus* está dirigido a las eficacias simbólicas de las relaciones sociales que, en tanto tratan de estructuras de dominación, se vuelven violencia. Por un lado, produce una estructura eclesial excluyente que se autorrepresenta como única posibilidad de ser Iglesia.<sup>36</sup> Por otro lado, señala el lugar actual de mujeres y hombres como el lugar posible y «futura» («anticipación práctica»). De esta manera, se desecha por anticipado, por ejemplo, aquellas opciones que no se visualizan como alternativas para sí mismos.<sup>37</sup>

La violencia eclesial se manifiesta de forma simbólica especialmente desde tres estrategias. La primera tiene que ver con la *invisibilidad*. El silencio es estrategia en cuanto hace real las desigualdades antes descritas y su «normalización», como única opción posible de ser Iglesia. Por otro lado, la *culpabilización* de las mujeres, desde el concepto de pecado y de tentación,<sup>38</sup> a través de los discursos, los comentarios machistas y los miedos expresados en alto sobre las mujeres por su tendencia a la ruptura con el hombre<sup>39</sup>. Por último, la *sublimación* de la mujer, en su maternidad y en su virginidad<sup>40</sup> como máxima plenitud, cosificándola en su papel reproductivo y convirtiendo su dignidad en algo funcional.

<sup>34</sup> PIERRE BOURDIEU, *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona 2000, 120.

<sup>35</sup> PIERRE BOURDIEU, *La dominación masculina*, o.c., 49.

<sup>36</sup> IVONE GEBARA, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Trotta, Madrid 2002, 97.

<sup>37</sup> Un ejemplo: en la eucaristía el sacerdote y una mujer de la comunidad reparte la eucaristía en el momento de la comunión. Los feligreses se sitúan mayoritariamente en la fila donde reparte el sacerdote, dejando la fila de la mujer con diez o doce personas de las setenta u ochenta que puede haber en la iglesia.

<sup>38</sup> KRISTINE M. RANKKA, *La mujer y el valor del sufrimiento*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 97.

<sup>39</sup> *Mulieris Dignitatem* n.10.

<sup>40</sup> *Mulieris Dignitatem* nn. 17-21.

La triple dinámica estratégica es una violencia «habitual» que convierte en natural lo que es un ejercicio de desigualdad eclesial y, precisamente por ello, es una violencia contra la que se suele oponer poca resistencia.<sup>41</sup>

### ***La estructura familiar***

El sistema de creencias patriarcal hace especial hincapié en la esfera doméstica y en los modelos de conducta que normativizan los patrones de ser y de estar. La familia es un potente generador de orden moral idealizado, como un microcosmos de la sociedad. De ahí se deriva los esfuerzos de imposición del modelo de familia tradicional donde el padre es autoridad, la madre es aquella que cuida y canaliza la autoridad, y los hijos, los que obedecen.

Los hombres quedan obligados a ser los exclusivos proveedores del hogar teniendo dificultades a la hora de decidir sobre su propia identidad, desde un analfabetismo emocional. Las mujeres son forzadas a asumir un modelo «virtuoso» de pureza y abnegación en el ámbito del hogar, centrado en el cuidado y educación de los hijos que perpetúa la separación de roles y el orden social. Se sublima la noción de «ángel del hogar» aplicada las mujeres, esgrimiendo un arma de doble filo, ya que se la elogia de forma pública, pero a la vez se le niega la libertad de elegir. Igualmente sucede con el varón, al que se le niega el desarrollo de su dimensión más tierna y sensible y se le obliga a la competitividad y rivalidad como única forma de relación. Cuando una mujer o un hombre rechazan este modelo patriarcal, se produce el rechazo, la estigmatización y la violencia.

La familia cristiana puede ser un potente elemento de desigualdad justificada por argumentos eclesiales y teológicos que dejan entrever una antropología patriarcal y desigual. A las mujeres, que se les asigna la función de «transmitir el depósito de la fe» y se las obliga a ocupar el lugar privilegiado para esta tarea, en el interior de la familia.<sup>42</sup> Cuando no se da correctamente la transmisión de la fe, en momentos de crisis de la Iglesia, se la culpabiliza de que ha abandonado su trabajo eclesial principal. Ha roto la familia. Mientras, a los hombres se les asigna la función de «custodiar la verdad del depósito de la fe» y se les adjudica el lugar donde se articula el pensamiento teológico de la Iglesia y en los lugares públicos de su expresión, en especial el púlpito cuando son varones célibes.

Esta situación contrasta con un Evangelio que se desmarca de las normas «de sangre» y de la ley patriarcal (Mt 9,5-6; Lc 8,21), y apuesta por una

---

<sup>41</sup> KRISTINE M. RANKKA, *La mujer y el valor del sufrimiento*, o.c., 99.

<sup>42</sup> LUCÍA RAMÓN, *Queremos el pan y las rosas*, o.c., 155-157.

relación de iguales donde hombre y mujer son iguales en su relación (Lc 10,38-42) y ante la ley (Jn 8,7-11).

### **3. Estrategias inclusivas para caminar juntos. De la Querrela de las mujeres al diálogo con las mujeres**

Ante las tensiones y conflictividad que provoca la cuestión del género en la Iglesia nos preguntamos cómo abordar un reencuentro con la praxis disruptiva de Jesús que hace del Evangelio una buena noticia para las mujeres.<sup>43</sup> La toma de conciencia de que la estructura que sustenta la Iglesia somete a millones de mujeres creyentes al silencio, y la sumisión<sup>44</sup> nos pone en situación de apuntar estrategias liberadoras para las mujeres y para los hombres dentro de la Iglesia. Es decir, hacer emerger semillas y signos<sup>45</sup> de una eclesialidad de comunión igualitaria en la institución eclesial. Las cristianas y cristianos feministas, situados en un espacio hermenéutico de diálogo y de reciprocidad, no renuncian a la Iglesia, creen que lleva en sí la semilla del plan de Dios, es decir, la salvación para todos y todas.<sup>46</sup> Por eso, además de una crítica, el debate feminista cristiano ofrece una serie de propuestas que pueden ser claves para provocar un encuentro y un diálogo intraeclesial sobre estas cuestiones. Algunas de ellas son las siguientes.

#### **a) La práctica del Evangelio como marco de referencia en la cuestión de género**

Desde la afirmación de que «hombre y mujer somos imagen de Dios» (Gn 1,27) las propuestas feministas cristianas proponen una revisión de la antropología tradicional cristiana,<sup>47</sup> teniendo en cuenta la diversidad cultural y aquellos factores que afectan a las distintas comprensiones del ser humano y su realidad como las formas de organización, la noción de género en cada cultura y los matices etnocéntricos que configuran las características de ser

<sup>43</sup> SUZANNE TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*. Sal Terrae. Santander 1998, 43.

<sup>44</sup> CARMEN PICÓ (ed), *Resistencia y Creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*. Verbo Divino, Estella 2015, 13.

<sup>45</sup> DOLORES ALEIXANDRE, «Señales y semillas», en SILVIA MARTÍNEZ (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza*. Verbo Divino, Estella 2014, 93-98, aquí 97-98.

<sup>46</sup> ESPERANZA BAUTISTA, «En busca de la justicia perdida», a.c., 54.

<sup>47</sup> CONSUELO VÉLEZ, «Teología de la mujer, feminismo y género», en *Theologica Xaveriana* 140 (2001) 545-564, aquí 561.

hombre y mujer.<sup>48</sup> Con ello, podemos ayudarnos a deconstruir aquellos fundamentos ideológicos que no respetan la dignidad tanto de unas como de otros, generando desigualdad y opresión.

No podemos entender la realidad femenina de forma uniforme, acrítica y esencialista<sup>49</sup> centrada únicamente en la sexualidad y su funcionalidad procreativa. Es necesario comprender a la persona, mujer y hombre, como hija de Dios, desde todas las dimensiones de su persona, resignificando el imaginario cristiano simbólico, lingüístico y procedimental.<sup>50</sup> Son los criterios del Evangelio los que marcan la dignidad de la persona (Lc 13,1-17) y no su sexualidad. Jesucristo sitúa a las mujeres en un discipulado activo (Lc 10,38-42), y no subordinado. En este sentido, necesitamos reelaborar una práctica eclesial que se centre en la superación de la cultura patriarcal que reside en la sociedad. Esta tarea es «una lucha por la homonización, por el rescate de nuestra verdadera humanidad, negada o distorsionada por la dominación de los hombres sobre las mujeres y de las instituciones disimétricas y discriminatorias que de ahí se originan».<sup>51</sup>

## **b) El cuerpo, salvación y sanación de la persona**

Jesús camina, come y bebe (Lc 7,34-35), sana cuerpos y lo hace con su propio cuerpo, con sus manos, con su saliva, desafiando las normas que legitiman la marginalidad de la corporalidad de sus contemporáneas.<sup>52</sup> El Evangelio tiene que ver con el cuerpo. Somos cuerpo, cuerpo herido, violentado, ninguneado. Y en ese cuerpo roto, la gracia de Dios se hace real en este mundo como gracia sanadora (1Cor 6,19-20). Desde esta perspectiva, la propuesta cristiana feminista hermenéutica reivindica el cuerpo de las mujeres como lugar donde se hace presente la salvación de Dios. Se trata de entender la salvación en la trama de la vida que se da en los procesos de re-

---

<sup>48</sup> VIRGINIA MAQUEIRA, «Género, diferencia y desigualdad», en VIRGINIA MAQUEIRA (ed.), *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Cátedra, Madrid 2001, 149.

<sup>49</sup> LUCÍA RAMÓN, *Queremos el pan y las rosas*, o.c., 148.

<sup>50</sup> SILVIA MARTÍNEZ CANO, «Del hilo de Penélope al tejido de Sonia Delaunay: Apuntes sobre la construcción de los lenguajes teológicos», en CARMEN PICÓ (ed), *Resistencia y Creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*. Verbo Divino, Estella 2015, 187-238, aquí 203.

<sup>51</sup> ROSE MURARO y LEONARDO BOFF, *Femenino y masculino*. Trotta, Madrid 2004, 247-248.

<sup>52</sup> ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*. San Pablo y Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2008, 96.

cuperación, sanación y reconstrucción-resurrección de la vida y los cuerpos humanos en su limitación y fragilidad.<sup>53</sup>

Para llegar a esta praxis se necesita un trabajo de «des-demonización» del cuerpo de las mujeres como origen de pecado y «des-santificación» del cuerpo de los hombres como única imagen legítima de Cristo. La corporalidad es formadora de salvación. El gozo y la limitación de los cuerpos, su placer y su sufrimiento, su dignidad y su humillación configuran la identidad de hombres y mujeres y con ello su adhesión a Cristo a través de la plenitud de toda su humanidad, también la corporal. Incorporando lo corporal al proyecto del Reino, como hace Jesucristo, se redimensiona también el imaginario y las derivas de lo corporal. El cuerpo, que está inmerso en relaciones de poder, al mismo tiempo es un territorio de creación y de agencia desde el que los sujetos pueden resistir al poder que abusa y que humilla. En otros términos, el cuerpo es creador de resiliencia y resistencia, de salvación y de restauración de la justicia<sup>54</sup>.

Contar con el cuerpo de las mujeres es contar con la diversidad de formas de sentir y de vivir, desde la corporeidad que la percibe. Pero también desde los significados que se establecen en esa corporeidad y que dan sentido a la vida como don gratuito y valioso. Necesitamos diálogos eclesiales que integren lo corporal en las mediaciones cristianas, revalorizando, así, el poder de la creación de hacer presente a Dios.

### c) El reparto de tareas y de espacios como signo del Reino

La Iglesia católica puede dar hoy respuesta a nuevos desafíos de género si se entiende a sí misma en movimiento, protagonista del proceso de Revelación continua que se da en la historia. En este desvelamiento del «rostro de Dios», nos podemos situar como comunidades abiertas a la colaboración, la igualdad y la reciprocidad. Si nos negamos los unos a las otras la autoridad que nos corresponde como hijos e hijas de Dios (Jn 20, 22-23), estaremos bloqueando este proceso donde el Espíritu actúa y transforma la Iglesia y el mundo.

Es necesaria la presencia de hombres y mujeres en la organización de tareas y liderazgos de la Iglesia. Una organización recíproca supondría una mayor participación en las labores de iglesia: en el servicio (diaconía), donde la pastoral pasaría a ser el centro de la acción misionera de la Iglesia; en la predicación (martiría), donde se compartiría la enseñanza y la palabra;

<sup>53</sup> IVONE GEBARA, *El rostro oculto del mal*, o.c., 159.

<sup>54</sup> MICHELLE GONZÁLEZ, *Creada a imagen de Dios: antropología teológica feminista*. Mensajero, Madrid 2006, 184-185.

en la acogida de la comunidad (leiturgia), donde se ejercería el liderazgo, la presidencia y la toma de decisiones. Es decir, dejar ejercer todas las vocaciones, procedan del sexo que procedan, y dejar que el propio Espíritu nos inspire para contribuir a una Iglesia más santa y menos pecadora.

La Iglesia ha de producir cambios en sí misma desde tres niveles de reformas a la vez.<sup>55</sup> El primero es la maduración de la conciencia colectiva eclesial en cuanto a la forma de *ser* Iglesia. Ser signo de reciprocidad es un beneficio para la actividad y creatividad de la Iglesia y para el testimonio que la misma ofrece al mundo. El segundo tiene que ver con los cambios en las costumbres y prácticas comunitarias, en la liturgia, en la formación y en la forma de testimoniar el compromiso cristiano. Todo ello contribuye a la eliminación de prejuicios culturales y religiosos contra las mujeres dentro de la Iglesia, asumiendo como una tarea profética y propia del Reino ser testigos de igualdad y equidad en las prácticas eclesiales, como signo visible hacia el mundo. El tercer nivel, finalmente, afecta a reforma de las estructuras participativas, decisionales y organizativas. En este nivel se necesita la apuesta por parte de la jerarquía eclesiástica, de una gestión eclesial compartida, equilibrada, donde las mujeres y los hombres creyentes participen de igual manera en el gobierno general y la gestión diocesana, democratizando las estructuras colegiales de la Iglesia. El diálogo y entendimiento con las jerarquías pasa por un talante dialogante y de escucha, que ofrezca puntos de encuentro y negociaciones desde el cariño y el reconocimiento de la autoridad de todas y todos los participantes.

#### **d) El reto de las familias**

Como decíamos anteriormente, la estructura familiar puede ser un elemento de dominación y violencia contra las mujeres. Pero también puede ser una estrategia evangélica de igualdad y promoción de las mujeres. Jesús rechaza el modelo familiar patriarcal: «pues todo aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre.» (Mt 12,50). Opta por la familia que establece lazos de amor, reflejo del amor de Dios. La familia cristiana se basa en un amor de pareja verdadero, recíproco, con un proyecto común donde no hay sirviente y servido. Este proyecto, bendecido por Dios en el sacramento y que desea eternidad, busca una relación entre cónyuges equilibrada, en igualdad, donde ambos

---

<sup>55</sup> Cfr. SERENA NOCETI, «Las reformas que queremos las mujeres en la Iglesia», en MIREIA VIDAL I QUINTERO (ed.), *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*, Verbo Divino, Estella 2018, 107-126.

participan en la transmisión de la fe y en la educación de los hijos e hijas en igualdad de oportunidades y de criterios de dignidad. Podemos, por tanto, afirmar que la familia patriarcal o tradicional no es lo mismo que la familia cristiana, y al identificarlas, incurrimos en una contradicción evangélica.

Es un reto para el diálogo eclesial testimoniar que la familia cristiana es lugar de aprendizaje de relaciones de equidad, lugar del cultivo e interiorización de valores y del crecimiento en autonomía y en libertad. Es lugar de desarrollo de potencialidades y capacidades, en función de los talentos regalados por Dios y no de los estereotipos que nos constriñen. Es lugar de relaciones de cuidado y no de vínculos de sangre opresivos o de estructuras rígidas discriminatorias. Dada la pluralidad de nuestro siglo, necesariamente las estructuras familiares serán plurales, repercutiendo en la diversidad de formas, pero no en el objetivo de fondo que, desde el Evangelio, es ser signo visible del amor de Dios, esto es, acoger y hacer crecer personas lo más humanas posible.

No caben, así, educación diferenciada por sexos, ni violencia que perpetúe la autoridad, ni justificaciones religiosas que determinen funciones y lugares dentro de la estructura familiar. La práctica del cuidado y del amor en la pareja que se ama y se cuida va a ser generadora de nuevos escenarios de lo cotidiano, de organizaciones, de atenciones y de roles en lo doméstico. Todo ello es semilla para la transformación eclesial y social.

### **e) El reto de la educación**

La educación en la familia se completa con una educación cultural que ponga el énfasis en la persona y no en su productividad. La cultura actual centrada en la eficacia, la utilidad y la futilidad de las experiencias, es una cultura muy centrada en valores patriarcales (éxito, competitividad, desigualdad, etc.). Es fundamental establecer un diálogo fe-cultura que potencie el *ethos* del Evangelio con una política humanizante, que se centre en crear una cultura del cuidado, de la compasión y de lo cualitativo en las experiencias. Aquí, masculino y femenino tienen mucho que aportar, no tanto por sus valores supuestamente «diferenciados», sino por la diversidad y riqueza de propuestas que mejoran la calidad de vida de las personas y elevan su dignidad, sintiéndose queridas y valiosas.

Por otro lado, reconocer que ser hombre o mujer no es algo anecdótico en nuestro mundo, nos pone en guardia, como personas y como creyentes, ante los más estigmatizados, maltratados e ignorados. Nos desarrolla la misericordia y nos coeduca hacia una visión de la realidad más inclusiva y menos competitiva.

Una educación equitativa previene y compensa los prejuicios y estereotipos sexistas propios de una cultura patriarcal tan consolidada. La Iglesia puede aportar en esta tarea recursos económicos, de personas y de tiempo, cuidando la manera de acompañar procesos de maduración de la identidad personal en clave de cooperación y corresponsabilidad hacia el otro y hacia el mundo (Laudato Sí n. 80). En estos procesos, la clave del género es determinante para el empoderamiento, promoción y liberación personal, como camino de encuentro con Jesús.

#### **4. Conclusiones. De la querella al abrazo**

Las propuestas de la teología feminista pretenden hacer frente a la desigualdad que se sustenta en la creencia de que un grupo de personas, que responde a un sexo, una edad, una etnia, un estatus, tienen más poder y autoridad que otras. La variable de género afecta en igual medida que las otras variables en cualquier persona y en cualquier institución humana. La Iglesia no está exenta de esta afectación. Se dan modelos diferentes de comprensiones de género dentro de la Iglesia que nos obligan, si queremos cambiar la querella por el diálogo, a un diálogo consciente y esforzado, en busca de un entendimiento que nos acerque a la propuesta del Reino. Por el contrario, aceptar esta desigualdad y ser agentes activos de la misma nos pone en contra de la dinámica inclusiva del Evangelio.

La pluralidad de comprensiones antropológicas del género en la Iglesia católica dificulta los diálogos y multiplica la disparidad de estrategias. La mayoría de los feminismos cristianos que defienden una postura hermenéutica y dialogante en esta complejidad de creencias, apuestan por la crítica y la autocrítica como forma de dar pasos propositivos junto a otros colectivos de Iglesia que, aunque con miradas diferentes, pueden colaborar juntos si se acepta la convivencia en la diversidad. En muchas ocasiones los feminismos cristianos son vistos como sospechosos dentro de la propia Iglesia, siendo discriminados y enjuiciados sin razón, aunque defiendan el diálogo intraeclesial. Estos mismos feminismos cristianos también sufren los prejuicios de los grupos feministas seculares, que les acusan de aliarse con el poder jerárquico-patriarcal de la estructura de la Iglesia. Esto nos lleva a la afirmación de que los feminismos cristianos son espacios de frontera, que ayudan al entendimiento social y eclesial y que pueden moderar junto con otros un diálogo transformativo dentro de las reformas de la Iglesia católica. Acogen y se comprometen con una labor francamente difícil de mediación entre visiones de género, y que a veces es vivida con mucha frustración a causa del rechazo constante de unos y otros. Sin embargo, es una tarea que se enraíza

en la esperanza escatológica cristiana de soñar una nueva humanidad que supere la desigualdad y la injusticia, también dentro de la propia Iglesia.

El conflicto de la cuestión de género dentro de la Iglesia tiene su raíz en un acontecimiento mucho mayor, que es la crisis eclesiológica y el futuro de la estructura de la Iglesia. Contar con las mujeres en igual dignidad y participación supone centrarse en construir una Iglesia más circular y menos vertical, una Iglesia cooperante y cooperadora, y dejar atrás una Iglesia jerárquica y patriarcal. Los distintos modelos de comprensión del género pueden converger en diálogos y lugares de encuentro, siempre que haya voluntad de escucharse y cooperar por una Iglesia que busca mejorar y crecer. Una clave fundamental para este acercamiento es el perder el miedo al diálogo sobre cuestiones de género. Comprender que lo corporal, lo sexual y los significados sociales de los mismos están en constante relación con la experiencia religiosa, y sus formas de expresión comunitaria son un paso imprescindible para mirar a la humanidad de la misma manera que lo hizo Jesucristo. Esto es, mirar desde la compasión por los cuerpos heridos, y actuar desde la pasión por la reconstrucción de las vidas rotas que claman por una mesa compartida en igual dignidad (Mc 7,24-30).

### **Bibliografía**

Beltrán, Elena, Silvina Álvarez y Cristina Sánchez y Virginia Maquieira, eds., *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Madrid: H.F. Martínez de Murguía, 1986.

Berger, Peter. *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder, 1994.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Madrid: Paidós Ibérica 1997.

Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.

Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Butler, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós Ibérica, 2007.

Estévez López, Elisa. *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*. Madrid: San Pablo y Universidad Pontificia de Comillas, 2008.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México, D. F.: Siglo XXI, 2007.

Fumarelli, Aristide. *La cuestión de gender*. Estella: Sal Terrae, 2014.

Gebara, Ivone. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta2002.

Gil, Silvia L. *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

González De Chávez, María Asunción. *Feminidad y masculinidad. Subjetividad y orden simbólico*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

Mardones, José María. *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC, 2005.

Bolancé, J. y Laín, C., comps., *Violencia, género y coeducación*. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba, 2002.

Martínez Cano, Silvia, ed., *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza*. Estella: Verbo Divino, 2014.

Navarro, Mercedes. *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*. Madrid: San Pablo, 1993.

Picó, Carmen, ed., *Resistencia y Creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*. Estella: Verbo Divino2015.

Muraro, Rose y Boff, Leonardo. *Femenino y masculino*. Madrid: Trotta, 2004.

Ramón, Lucía. *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*. Madrid: HOAC, 2011.

Rankka, Kristine M. *La mujer y el valor del sufrimiento*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2003.

Támez, Elsa. *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 2005.

Tunc, Suzanne. *También las mujeres seguían a Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1998,

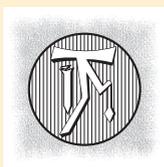
Vélez, Consuelo. «Teología de la mujer, feminismo y género», *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 545-564.

Vidal i Quintero, Mireia, ed., *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*. Estella: Verbo Divino, 2018.



## RESEÑAS

**Hamidovic, David**, *L'Interminabile fine del mondo. Saggio storico sull'apocalittica nel giudaismo e nel cristianesimo antichi* (RSV) 645; **Karuvelil, George**, *Faith, Reason, and Culture: An essay in Fundamental Theology* (LOT) 646-647; **Macchia, Frank D.**, *Jesus the Spirit Batizer: Christology in Lihgt of Pentecost* (RSV) 648-650; **Tanzella-Nitti, Giuseppe**, *Teologia della Rivelazione. Vol. III Religione e Rivelazione* (RSV) 651-653; **León Florido, Francisco**, *Aristóteles teológico. Metafísica libro  $\Lambda$*  (VFP) 654-655; **Serrano de Haro, Agustín-Belmonte García, Olga-García Norro, Juan José-Ortega Rodríguez, Iván-Barrientos Rodríguez, John D. (coords.)**, *El deber gozoso de filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró* (AFdA) 656-657; **Berdiaiev, Nikolái**, *Contra la indignidad de los cristianos* (AMM) 658-659; **Brufani E.-Menestò E.- Merlo G. (ed.)**, *Frate Francesco d'Assisi* (MAEA) 660-661; **Díaz Vega, Javier**, *Entre el puente y el río. Una mirada de misericordia ante el suicidio* (MAEA) 662-663; **García Casas, Pedro - Miñón Sáenz, Antonio Ramón, (coord.)**, *La humildad del maestro. En homenaje a Urbano Ferrer* (FMH) 664-665; **González-Balado, José Luis**, *Vida de Juan XXIII* (JTH) 666-667; **Guerra, José Antonio**, *La verdadera alegría. Una página de historia franciscana* (FMF) 668-669; **Kuster, Niklaus**, *Lorenzo de Brindis. Apóstol en las calles de Europa* (MAEA) 670-671; **Metz, J.B - L. Boros, L., - Santucci, L.**, *Natale, Memoria, Silenzio, Utopia* (RSV) 672; **Viana A.**, *"Officium" según el derecho canónico* (MAEA) 673-674; **Blanco Albarova, Diego**, *Érase una vez el evangelio en los cuentos* (MAEA) 675; **Calderón Martínez, Severino**, *Ternura de Dios y "fraternidad" humana* (MAEA) 676; **Cánovas Martínez, Magdalena**, *Más allá del tiempo* (MAEA) 677; **Colom, Martí**, *Esperanza* (MAEA) 678; **García Infante A. E.**, *La Resurrección de Cristo* (MAEA) 679; **Papa Francisco**, *El contagio de la esperanza* (MAEA) 680; **Ruiz Verdú, Pedro**, *Paráfrasis de las oraciones de la Eucaristía. Reflexión y Oración* (MAEA) 681.



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**

